

ČESKOSLOVENSKÁ AKADEMIE VĚD
sekce ekonomie, práva a filosofie
FILOSOFICKÝ ÚSTAV ČSAV

HEGEL
—
DĚJINY FILOSOFIE
I

ČESKOSLOVENSKÁ AKADEMIE VĚD

Vědecká redaktorka prof. dr. Jiřina Popelová

Recenzoval dr. Milan Sobotka



*Unsera Kantens soll Erkennens
Wer mich kennt, wird mich
kennenen Hegel.*

Georg Wilhelm Friedrich

HEGEL

DĚJINY FILOSOFIE

I

filosofická knihovna

NAKLADATELSTVÍ ČESKOSLOVENSKÉ
AKADEMIE VĚD

1961

HEGELOVY DĚJINY FILOSOFIE*

1. Člověk a absolutno v Hegelově filosofii

Ačkoli uplynulo téměř půldruhého století od času, kdy byla Hegelova díla výrazem „ducha doby“, nevyrchal z nich dosud zcela tep života. Alespoň část jejich podstaty nebyla zcela zasunuta pozdějším vývojem, jako by navzdory učení svého původce, který první zasadil lidskou existenci do kontextu neúprosného historického míjení. Srovnáme-li Hegelovu filosofii s filosofií jeho předchůdců, vidíme, že Hegel je na rozdíl od nich daleko současnější, že s ním můžeme ještě dnes navázat živou diskusi a z ní se obohatit. Dialog filosofie s jinými filosofickými soustavami nemůžeme chápat jako pasivní komparatistiku, jako analytické vyvozování závěrů ze základních tezí, nýbrž jako aktivní zápas s cizí myšlenkovou soustavou, v němž se vlastní soustava procleňuje některými novými souvislostmi, v němž do popředí vystupují některé málo postřehnutelné aspekty a známé myšlenky zajiskří důsledky, jež jsme si dosud neuvědomovali. Toto aktivní vyrovnání se s cizí myšlenkou je tím produktivnější, čím širší je společná báze srovnání. Z tohoto hlediska je dialog s Hegelovou filosofií zvláště užitečný. Vždyť v některých motivech a koncepcích své filosofie (jež ovšem musíme vyjmout z rámce „systému“) mluví Hegel řečí sice odlišnou a abstraktnější i spekulativnější, avšak v němčem přece jen blízkou našemu vlastnímu pojetí.

Základem této stálé aktuálnosti Hegelovy filosofie je přirozeně, že Hegel byl dialektikem, že dovedl s velkým smyslem objevovat a formulovat dialektické souvislosti a rozbíjet jednostrannost a strnulost starého pohledu na skutečnost. Hegelova dialektika je ovšem značně odlišná od dialektiky marxistické. Svým zdůrazněním, že poznání je realizací pravého lidského poměru k světu, je vyvrcholením filoso-

* Za radu a pomoc děkuji doc. dr. Janu Patočkoví. *Autor.*

Z německého originálu G. W. F. Hegel, *VORLESUNGEN ÜBER DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE*, herausgegeben von dr. K. L. Michelet, I. Theil, 2. verbesserte Ausgabe, Berlin 1840, přeložili dr. Josef Cibulka a dr. Milan Sobotka. Úvodní studii a poznámky napsal dr. Milan Sobotka

Translation © dr. Josef Cibulka - dr. Milan Sobotka 1961

Introduction and Notes © dr. Milan Sobotka 1961

fického postoje, který považoval svět za předmět vysvětlení, nikoli za předmět lidské společenské aktivity. Je v ní dále mnoho idealistických prvků; imanentnost vývojových procesů je chápána teleologicky, úloha objektivního rozporu je snížena ve prospěch koncepce, podle níž je základem dialektického pohybu především rozpor mezi potenciálním bohatstvím a aktuální nerozvinutostí věci. Především však je dialektika ochromena celkovou idealistickou koncepcí světa.

Dialektický výklad skutečnosti je nutně podržěn nejobecnější filosofické koncepcí, která odpovídá na základní filosofickou otázku: na otázku po poměru bytí a vědomí. Možno vidět, že tam, kde je předmět pojat stroze idealisticky, nemůže se dialektika vůbec rozvinout, anebo se rozvíjí pouze ve formě karikatury. Tak je tomu ve filosofii přírody, která zná pouze bezčasový vývoj pojmu, nikoli však vývoj materiální skutečnosti. Naproti tomu tam, kde do idealistické koncepce jsou shrnuty, byť i v nesprávné interpretaci, reálné souvislosti, daří se Hegelovi i dialektika, dialektika nazírává a deformovaná, ale zároveň místy hluboce postihující skutečnost. Tak je tomu v Hegelově filosofii společnosti i v Hegelově obecné dialektické metodě (zobrazené v *Logice*), která zároveň s idealisticky pojímanou skutečností staví do popředí sám proces poznání, pronikající postupně do skutečnosti a ústící posléze v logicko-historickou metodu, jež ovšem u Hegela podléhá rovněž idealistickému schematismu.

Obdobně je tomu s Hegelovou filosofii společnosti. Hegelova filosofie společnosti, navzdory tomu, jak často se v ní vyskytuje slovo „duch“ a „duchovní“, nepředstavuje neživotnou paralelu k filosofii přírody. Dějinnost lidské existence je naopak nejpůvodnějším jádrem Hegelovy filosofie a jeho nejzákladnější filosofickou inspirací. Vždyť úsilí o metodické zvládnutí lidské historie, která se ač i Hegelovi manifestuje především v kulturních výtěžcích dějin, v historii umění, filosofie a náboženství, přivedlo Hegela k myšlence dialektiky ve smyslu logicko-historické metody. K tomuto významu Hegelovy filosofie společnosti přistupuje, že zde Hegel, ač i v rovině „odcizeného stanoviska“, dosazujícího vývoj poznání za obsah lidských dějin, dochází na práh myšlenky, že základním faktorem a tím i klíčem k pochopení člověka je práce. Přes spekulativní momenty, které, jak hned uvidíme, Hegelova teorie obsahuje, je v ní poprvé položen důraz na práci jako základní článek lidské historie.

Používá-li Hegel výrazu „duch“ pro lidské vědomí a v přeneseném smyslu pro člověka a lidskou společnost vůbec (význam termínu

„duch“ je však u Hegela širší, jak dále uvidíme), nechce tím obnovit staré idealistické pojetí člověka, vztahující se především k „duševní substanci“. Lidský duch, charakterisovaný pro Hegela „svobodou“, tj. sebevědomím, se pozvedá z přírody a podržuje na sobě známky tohoto původu. Lidské vědomí vzniká podle Hegela zadržením biologické žádosti, vsunutím práce do koloběhu žádosti a uspokojení.* Také vývoj vědomí je pro Hegela vázán na vývoj společenské dělby práce, společenské organizace. V prvním nártu své společenské filosofie, ve fragmentu *Systém mravnosti* (*System der Sittlichkeit*) ukazuje Hegel, že první stupně vědomí jsou totožné s prvními, nejprimitivnějšími stupni společenského života. Zařazením do společenské činnosti zbavuje se člověk své přírodnosti, učí se lidským vlastnostem (jež jsou u Hegela vždy spojeny s tím, že je člověk sebevědomou bytostí, že si uvědomuje sám sebe jako člověka, svou odlišnost od přírody, a v dalším společenském vývoji svou povahu bytosti kolektivní, uskutečňující svůj život spoluprací s druhými). V dějinách se však vyskytují různé způsoby začlenění individua do společenského celku. Může jít o začlenění individuální práce do celkové práce společnosti na základě násilí „pánů“ vůči „rabům“ a může jít o uvědomělé začlenění do společenské dělby práce, o uvědomělou práci všech „pro všechny“, jak Hegel interpretuje buržoasní společnost. Hegel hledá v dějinách vývoj a různý způsob společenské organizace a nachází orientální, řeckou, feudální a buržoasní formu třídní společnosti. To je nesporně pozitivní, materialistický prvek v Hegelově konceptu společenského vývoje. Zároveň však Hegel – nehledě k nedostatečnému rozlišování právních, ekonomických a politických vztahů, jež klade často na jednu rovinu – nevidí dějiny jako vývoj společenských organizací, nýbrž jako vývoj vědomí, tj. vývoj společensky podmíněné psychologie, která v těchto organizacích vzniká. Nikoli orientální společnost, nýbrž lidský typ, jak je utvářen v asijské despotické společnosti, nikoli řecký městský stát, nýbrž vědomí „občana“ polis, pak osobnost, která se vyvinula ve společenském zřízení starého Říma – to jsou fáze Hegelovy filosofie dějin. Nejsou to dějiny lidí, konkrétních a zvláštních, třeba anonymních, nýbrž dějiny utváření „člověka“, totiž obecné lidské osobnosti, obecného vědomí člověka, jak se utvářelo v dějinách. V tom je podstata svérázné transformace, v níž do Hegelovy dějinné koncepce vejde myšlenka práce jako základu lid-

* *Fenomenologie*, Praha 1960, str. 158.

ských dějin. Marx vyjadřuje tento převládající aspekt tím, že mluví o „abstraktním výrazu“ člověka jako hrdinovi Hegelových dějin.*

Dnes stěží můžeme ocenit, jak musela Hegelova koncepce dějinné zákonitosti působit na současníky. Hegel přestal vidět dějiny jako mechanický průsečík uskutečňování egoistických zájmů jednotlivých osob, v němž místo vývoje zaujímá pouze sled náhodných událostí, podmíněných přírodními, a proto nevypočitatelnými „vášnemi“. Hegelova koncepce působila svou přísnou logikou i historickou věrohodností, konkrétností i silou filosofického zobecnění. Navíc byla přijatelná konservativnímu i pokrokovému táboru v Německu – učila totiž kritickému poměru k dějinám i současnosti a zároveň svým idealismem se současností smiřovala. Ještě větší význam než pro obecné dějiny měla však v tom, že otvírala cestu k porozumění dějinám filosofie, dějinám náboženství a dějinám umění, v nichž Hegel spatřoval specifické výrazy obecného „ducha“ doby.

Na druhé straně se stává Hegelovo pojetí práce jako momentu utváření společenského vědomí zdrojem nepřekonatelných obtíží, jež Hegel překonává pouze vnějškově. Je-li podmínkou vědeckého pojetí dějin, abychom viděli člověka nejen jako objekt, ale i jako subjekt dějinného pohybu, pak Hegel zřetelně tenduje k tomu, vidět člověka hlavně jako objekt – a to ještě nikoli celého člověka, nýbrž člověka ve smyslu společenské psychologie. Když Marx analysoval souvislost Hegelovy pracovní koncepce s Hegelovým pojetím člověka, dospěl k názoru, že Hegel vidí pouze pozitivní účinek práce na člověka.** Hegel vidí pouze pozitivní účinek práce, ježto chápe dějiny jako pokrok vědomí svobody, uskutečňující se ve společenské psychologii. Nevidí však člověka jako jednotlivce, který pod tlakem třídních poměrů nemůže rozvinout své síly a možnosti a uspokojit své materiální i duchovní potřeby. Spatřuje-li Marx i „negativní“ účinky práce, je to právě proto, že vychází od osudu skutečných tvůrců hodnot v buržoasní společnosti, od fyzické i duchovní deformace, jíž jsou v ní podrobeni. Deformace, které postihují reální život v třídní společnosti, nezanechávají však ani stopy na té abstrakci, kterou představuje společenské vědomí určité epochy.

V buržoasní literatuře je běžný výklad, jako by lhostejnost k individuálnímu byla vůbec podmínkou pojetí dějin jako nadindividuální záko-

* K. Marx-B. Engels, *Spisy* 3, Praha 1958, str. 96.

** K. Marx-B. Engels, *Gesamtausgabe*, I. oddíl, sv. 3. str. 157.

nitosti, takže výtka neúčastného poměru k individuálním osudům se domněle vztahuje i na marxismus. Ve skutečnosti je to důsledek pohledu na dějiny „shora“, abstraktně ideologického pojetí dějin. Hegelovo pojetí dějin jako procesu, v němž člověk vyvíjí vědomí své svobody, autonomnosti a lidské důstojnosti, pojetí člověka jako dělníka na sobě samém má jistě hluboce humanistické rysy. Avšak ztotožnění člověka se společenským vědomím, degradace člověka – anonymního pracovníka v pouhý moment uskutečňování vědomí „doby“ promítá se do abstraktně nelítostného vyznění tohoto humanismu, v němž není místo pro bolest a oběti skutečného života.

Je ostatně příznačné, jak konsekvence systematického pojetí sama otupuje koncepci práce. Tak se Hegel přes své zdůraznění, že „rab“ je nositelem vývoje vědomí, orientuje v podstatě v dějinách na vědomí „panské“. Hegel např. ví, že „nevyhnutelnou podmínkou krásné demokracie, v níž měl každý občan – druh ostatních občanů – právo konat a poslouchat přednášky o správě státu, cvičit se v gymnásiích, účastnit se oslav, bylo otroctví“, * ovšem jeho obraz „řectví“ jako epochy lidských dějin je orientován právě na „krásnou“ demokracii. Podobně se to má i s dalším pojetím Hegelových historických epoch. Ve *Fenomenologii* najdeme krásná slova o „rabském“ vědomí jako vědomí zatlačeném do sebe, jež se „obrátil v pravou samostatnost“.** Avšak výklad buržoasní společnosti, v níž každý požívá uznání svého lidství, své svobody, je striktně vázán na ekonomiku buržoasní společnosti, na abstraktní charakter práce. I zde jde tedy vlastně o odvození reprezentativního typu společenské psychologie z příslušné ekonomiky, jenže nejde o vědomí dílčí, jako tomu bylo v antice a ve středověku, nýbrž o vědomí celé společnosti.

Nelítostná „skalní“ melodie Hegelovy dějinné koncepce se projevuje pro buržoasní historiky v učení o individuálnímu jako pouhém nástroji neosobní zákonitosti dějin. Ještě výrazněji se však projevuje v Hegelově poměru k „rabům“ v předburžoasních společenských formacích a k proletariátu v buržoasní společnosti, v nichž Hegel spatřuje třídy obětované neosobnímu vývoji „pojmu člověka“.

Spíše metodickým důsledkem Hegelovy koncepce je neschopnost vyložit běh dějin zcela z dějin samých, z činnosti lidí. Přes materialistické momenty své teorie, spojené s koncepcí práce, pro něž příkl

* *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*, ed. E. Gans, 1837, str. 263.

** *Fenomenologie*, Praha 1960, str. 159.

Marx Hegelovi význam objevu „činné stránky“ vidí Hegel v podstatě člověka jako *objekt* dějinného procesu. Vztah mezi „vychovaným“ a „vychovatelem“, jehož dialektická analýza je podmínkou vědeckého pojetí dějin, je u Hegela chápán jednostranně, „vychovaný“ pohlcuje „vychovatele“. V důsledku toho, že Hegel není s to přirknout plnou důsaznost „činné“ stránce člověka, musí uvést do své koncepce dějin polomytickou a poloracionální představu „světového ducha“ jako nositele dějinné zákonitosti, jako subjektu historického pohybu. „Světový duch“, který se někdy jeví pouze jako metaforické vyjádření neosobní dějinné zákonitosti, avšak jindy jako filosofická varianta providencialistické teorie, je zároveň koncepce, která spojuje Hegelovu analýzu lidského světa s jeho ústřední metafyzickou intuící – s pojetím světa jako „obecné“ ideje. Neboť „světový duch“ není jenom mystifikovaný výraz pro lidské dějiny z lidského hlediska, nýbrž vyjadřuje manifestaci ideálního obsahu světa v dějinách.

K životnosti Hegelovy dějinné koncepce nepochybně velmi přispělo, že Hegel začleňuje do svého obrazu epoch velmi mnoho z praktických životních postojů – ze vztahu člověka k člověku, k přírodě, ze životních zvyků atd. Tyto životní postoje jsou ovšem u Hegela nazírány z hlediska historického typu vědomí, s nímž jsou spojeny. Měřítkem historických epoch je přitom vždy „pojem“ člověka – člověk jako svobodná autonomní bytost, jak se projevuje v buržoasním vědomí. Z tohoto hlediska představují dřívější epochy vzestupnou řadu.

Pro osud hegelovské filosofie společnosti* mělo největší význam, že Hegel dovedl nalézt v umění, náboženství a filosofii bezděčný výraz „člověka“ své doby, bezděčný výraz onoho stupně společenského vědomí, jenž tvoří obsah příslušné epochy. Jeho zpracování dějin filosofie, filosofie náboženství a filosofie umění (tj. filosofických dějin náboženství a filosofických dějin umění), založené na myšlence du-

* Je třeba zde upozornit na nebezpečí, že konfrontace Hegelových názorů s marxistickými vede k bezděčnému přiblížení Hegelových názorů k marxismu, jestliže vycházíme od Hegelových tezí, proti nimž stavíme marxistické stanovisko. Tím se totiž zachytí rozdíl pouze v rozsahu, daném rozsahem Hegelových koncepcí. Přitom nám mohou uniknout rozdíly v jistém smyslu zásadnější; tak při srovnání marxistického pojetí dějin s Hegelovým pojetím nesmíme ztratit ze zřetele, že v marxismu je dosaženo nepoměrně vyššího stupně konkrétně historického přístupu ke společnosti, což souvisí se změnou společenského nositele filosofie. Je třeba si dále uvědomit rozdíl čistě teoretické (a v tomto smyslu nazíravé) roviny Hegelova pojetí a marxistického pojetí teorie jako „materiální síly“ v rukou revolučního proletariátu.

chovního vývoje lidstva, který se v nich vyjadřuje, znamenalo metodologickou revoluci v těchto disciplínách. Historické hledisko a logicko-historická metoda, kterou se v nich Hegel pokusil jako první uplatnit, vyvedla tyto disciplíny ze stavu, v němž byly z nedostatku vlastní metody pouhou snůškou nahodilostí, dodala jim jejich vlastní metodu a zjedнала jim významné místo vedle obecných dějin. Je do značné míry Hegelovou zásluhou, že se historie duchovní kultury stala samozřejmou složkou lidské historie. Pro nás marxisty jsou Hegelovy rozbor, obsažené v těchto dílech, dodnes cenné zvláště tím, jak mistrně dovedl Hegel evokovat psychologii minulých epoch, jak bystře i hluboce, přes svá metodologická omezení, analyzoval souvislosti mezi určitým typem společenské organizace (obvykle přitom klade právní, politické a ekonomické vztahy vedle sebe jako stejnorodé faktory) a mezi jemu odpovídající psychologií, k níž dovede proniknout pozoruhodnými analýzami umění, filosofie a náboženství. Byly to právě tyto složky Hegelova zpracování kulturní historie, jež se vtělily do metody kulturně historických disciplín.

Bedřich Engels zdůraznil relativní protiklad mezi „nesčetnými poklady“ na jedné straně a abstraktním systematickým rámcem Hegelovy filosofie na straně druhé.* Skutečně, Hegelův systém posunuje do „hlubší“ idealistické polohy i pojetí člověka, které samo o sobě není prosto výrazných idealistických rysů, ale přece jen má pozemský smysl. Zařazením do systémového celku Hegelovy filosofie je Hegelův člověk pojat do mnohem širšího idealistického plánu, je začleněn jako částka do celku idealisticky pojímaného kosmu, jako dílčí proces do vesmírného procesu uskutečňování absolutní ideje. To má pro Hegelovo pojetí člověka negativní důsledky, i když ne tak důsazné, jako pro Hegelovu filosofii přírody.

Jakmile zařadíme Hegelovo pojetí člověka, jak jsme se s ním seznámili, do celku Hegelovy nauky o obecné ideji, nastává jistá inflace všech hodnot, které tu byly vytvořeny. Všechny významy, které vyrostly z analýzy historického bytí člověka, mechanismus lidského pokroku v dějinách, jež Hegel nejasně spojuje s lidskou ekonomickou činností, jsou nyní jinak akcentovány. Za všemi kategoriemi společenské filosofie vyrůstá nyní nová, „hlubší“ významová rovina, která první významy odsunuje jako dílčí a nesamostatné.

Snad nejvýrazněji se projevuje tato významová proměna v kon-

* B. Engels, *Ludvík Feuerbach*, Praha 1950, str. 14.

cepci „ducha“. I ve *Fenomenologii* zná Hegel výraz „duch“ ve smyslu „absolutno“, avšak celý velký oddíl *Fenomenologie* je věnován „duchu“ ve významu společnosti, lépe řečeno ve významu společenského vědomí, které je podle Hegela nejvlastnějším výrazem společnosti. Tentýž rozdíl se vyskytuje i v *Dějínách filosofie*, jenže větší důraz je zde položen na absolutno, „ducha“ ve smyslu metafysického jádra veškeré skutečnosti. „Duch“ je nyní pojímán jako celek reality, který dochází v člověku uvědomění. Lidský prvek je akcentován i v rámci této koncepce, jeho význam je však zároveň znehodnocen zdůrazněním apriorního charakteru celého vývoje ideálního obsahu světa. Tvůrcem lidských dějin je v *poslední instanci* duch, který tíhne k světu uvědomění. V souvislosti s tím nabývá „uvědomění“ ducha významu poznání absolutní ideje, ideálního obsahu světa. V základu lidského poznání stojí příbuznost lidského ducha s obecnými ideálními určeními skutečnosti a lidské vědomí samo se jeví jako sebeuvědomování obecného „ducha“. Tak jsou všechny významy Hegelovy společenské filosofie odživotněny, zbaveny svého bezprostředního významu, na vše se pokládá stín „křesťansko-germánské“ ideje.*

Zároveň je však nutné zdůraznit, že Hegelova absolutní idea, kterou Hegel nazývá též bohem, není *osobním* duchovním principem skutečnosti. To umožnilo na jedné straně Hegelovi, aby zaujal ke všem formám náboženství značně kritický a především historický postoj. V tomto směru představují D. F. Strauss a Bruno Bauer, kteří definitivně vyvrátili tezi o supranaturálním původu evangelíí, přímé pokračování Hegelových *Přednášek o filosofii náboženství* (na jejich druhém vydání Bauer spolupracoval). Do této řady patří rovněž L. Feuerbach svým antropologickým principem. Na druhé straně se ovšem Hegel nevyhnul idealistickým konsekvencím své ústřední koncepce, znehodnocení přírody i inflace lidské historie, takže Ludwig Feuerbach mohl Hegelovu filosofii právem nazvat „theologií dovedenou k rozumu, proměněnou v logiku“.**

Se zvýrazněním koncepce ducha – absolutna, která vyrůstá z idealisticky pojímané skutečnosti, dochází též k jisté změně v zacílení Hegelovy filosofie. Proti antropocentricky zaostřené *Fenomenologii*, která se vztahuje k obsahu světa přes imanentní vývoj „tvarů vědomí“, je v pozdějších dílech posunut do popředí sám ideální obsah

* K. Marx-B. Engels, *Spisy* 2, Praha 1958, str. 102–3 („křesťansko-germánské“ dogma).

** L. Feuerbach, *Zásady filosofie budoucnosti a jiné fil. práce*, Praha 1959, str. 76.

světa, a to nejen jako nejvyšší předmět filosofie, ale i jako metafysický subjekt vývoje veškeré skutečnosti; tak v *Dějínách filosofie* nabývá významu posledního zdroje filosofického vývoje. I ve *Fenomenologii* je člověk přirozeně od počátku „otevřen“ vůči ideální podstatě světa, ale důraz zde leží na lidské aktivitě, na procesu pronikání do povahy přírodních předmětů. Vždyť úkol *Fenomenologie* – přivést „přirozené“ vědomí k „vědě“, může být realizován pouze tím způsobem, že filosofie ukáže přirozenému vědomí, že samo není vně filosofie, že v něm samém, v rozporech, jichž si není vědomo, je založeno vyšší stanovisko. Poznání ideje se tedy jeví především jako imanentní výsledek pohybu vědomí. Idealistická poloha *Fenomenologie* je dána hlavně tím, že vlastní obsah lidské aktivity je položen do vytváření a vývoje vědomí, že člověk je pojímán především jako bytost poznávající, bytost, která začleňuje i materiální práci do procesu vývoje vědomí. Noetický aspekt Hegelova idealismu – podmínění vývoje vědomí ideálním obsahem světa – je zde mimo centrum pozornosti. Naproti tomu v pozdějších dílech, psaných ze zorného úhlu idealistické systematiky, jeví se člověk se svým historickým úsilím jako relativně samostatný, ale v poslední instanci dílčí článek teleologicky pojímaného kosmu. V tom je podstata rozdílu mezi více „antropologickým“ idealismem *Fenomenologie* a více „metafysickým“ zaměřeným idealismem pozdějších děl, i když jde o rozlišení hrubé a jen relativně platné.

Také naše *Přednášky o dějínách filosofie* patří do řady pozdějších děl, v nichž se Hegel jeví výrazněji než ve *Fenomenologii* jako filosof „absolutna“. To však neznámá, že by v *Dějínách filosofie* nebylo mnoho cenných rozborů filosofických myšlenek a někdy přímo průkopnických pohledů na souvislosti filosofického myšlení se životem společnosti. Vždyť z hlediska filosofie společnosti je filosofie „nejvyšším květem“ lidského usilování a vrcholným aktem života společnosti, do něhož je včleněna společenská praxe. Výklad dějin filosofie probíhá u Hegela v dvojím plánu. Filosofie je teleologicky podmíněným procesem uvědomování ideje – ale je zároveň výsledkem lidské aktivity, tak jako člověk sám je svým vlastním výsledkem i vrcholným článkem realizace ideje. Tyto plány neprotupují však celou knihu stejnoměrně. Je dokladem poctivosti Hegelova myšlení, že v konkrétních rozbořech ustupuje metafysický plán rozborům filosofie jako výrazu „ducha doby“, v nichž se filosofie uvádí v souvislost se společenskými poměry a společenskou psychologíí.

2. Absolutní idea

Nebylo by nic falešnějšího, než si představovat, jak to dlouhou dobu dělala buržoazní filosofie, že Hegelova „obecná“ či „absolutní“ idea je jen fantastická spekulace, poblouznění zdravého rozumu, který se přece už našel v „kritické“ filosofii Kantově. Ve skutečnosti je v koncepci obecné ideje obsaženo světonázorové zobecnění nových objevů vědních, k nimž došlo v průběhu druhé poloviny 18. století. Rozbití strnulé Linnéovy soustavy, která metafysicky ostře ohraničovala druhy, poznání nebo tušení vzájemných souvislostí mezi mechanickou formou pohybu a elektrickými, magnetickými a tepelnými jevy, jež byly až dosud odděleny nepřekročitelnou kvalitativní hranicí, zkoumání podmínek života, které ukázalo, jak úzce je živá příroda vázána na neživou, stejně jako pokus odvodit vývoj společnosti z přírodního prostředí člověka, s nímž se setkáváme u Montesquieu, to vše připravuje půdu pro nový „organický“* světový názor, jehož charakteristickým rysem byla soběstačnost a poznatelnost universa a vzájemné přechody mezi jeho různými oblastmi. Organický světový názor prolomil řadu světonázorových i metodických omezení osvícenské filosofie, především její antinomii světa, jak je poznáván, a světa ve skutečnosti, jakož i jeho strojově mechanické pojetí universa. Současně se však v důsledku svého společenského podmínění (vzniká v zaostalém Německu, jehož buržoazní filosofie měla v této době krátkou tradici a byla ještě otevřena vůči novým objevům) i v důsledku gnoseologické situace ustavuje na idealistické rovině, která odnímá materiálnímu světu přírody i člověka význam pravé skutečnosti. Tak soběstačnost světa, který je pojímán spíše jako živý organismus než jako stroj, interpretuje Hegel jako samostatnost absolutní ideje, rozprostřené v materiálním jsoucnu jako zákon a rozum a uvědomované v lidském poznání.

Ve vztahu k teologii je nejpozitivnějším elementem Hegelovy idealistické filosofie, že energicky popřela osobního, kapriciózního boha teologie, který stojí mimo svět. Ideální neosobní podstata světa, která je totožná s jeho vnitřní zákonitostí, je imanentním, a nikoli transcendentním „rozumem“ světa. Současně však idealistická „substancionalizace rozumu“ i zdroje pohybu veškeré skutečnosti má své neúchylné konsekvence, které se zvláště tragicky projeví v pojetí přírody jako

* Výraz Augusta Cornu z knihy *Karl Marx und Friedrich Engels*, 1954, str. 36.

odvozeného, nesamostatného a nedokonalého jsoucna oproti jsoucnu ducha. Idealistické pojetí má za následek, že proces Hegelova světového ducha se proměňuje ve filosofickou paralelu křesťanské kreace.

Po stránce gnoseologické představuje koncepcí absolutní ideje spekulativní překonání noetického subjektivismu s jeho omezením předmětu filosofie na obsahy vědomí. Pro Hegela znamená noetický subjektivismus, reprezentovaný v Německu Kantem, vývojově významnou epochu v dějinách filosofie, současně však vidí nutnost jejího překonání. „Nejdůležitějším hlediskem *kritické* filosofie jest, že dříve než bychom přistoupili k poznání *boha*, podstaty věcí atd., je třeba prozkoumat naši způsobilost k poznání: že *nástroj*, jímž máme vykonat práci, je třeba poznat dříve, než tuto práci vykonáme... Nechceme-li se však klamat slovy, můžeme snadno vidět, že také jiné nástroje lze sotva prozkoumat a posoudit jinak než provedením oné zvláštní práce, k níž jsou určeny...“*

V Hegelově překonání subjektivního noetického stanoviska je zobecněno nové stadium vědní, které otevřelo tolik nových a naprosto nečekaných průhledů na universum a na povahu vědeckých zákonů, že nevyhnutelně otřásl agnostickou interpretací objektivní skutečnosti a vědeckého zákona, jak ji podali Hume a Kant. Na tomto základě vyrůstá zprvu v Německu identitní filosofie Schellingova, již Hegel obhajuje ve svých prvních publikovaných pracích. Jejím gnoseologickým základem je odmítnutí pouhé subjektivní platnosti kategorií: avšak namísto materialistické teorie poznání, jež jediné je schopna noetický problém vyřešit, vzniká zde pod tlakem společenských i gnoseologických podmínek idealistické řešení, podle něhož „ideální určení, jichž se přírodě dostává ve vědě (tj. ve filosofii – M. S.), jsou současně v přírodě imanentní.“** Skutečnost není na oné straně myšlenky a myšlenka není na oné straně skutečnosti, nýbrž jsou identické, nikoli ovšem co do formy existence – tou je v jednom případě individuální vědomí a v druhém vnější skutečnost –, nýbrž co do náplně, která je oživuje. Tou jsou v obou případech ideální esence skutečnosti, „objektivní“ myšlenky – kategorie, v jednom případě ponořené do časoprostorového elementu „bytí“, v druhém do pouze časového živlu individuálního vědomí. Obecnému stanovisku, jež Hegel původně formuluje jako abstraktní výraz pro gnoseologic-

* *Encyklopädie*, par. 10.

** *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Standpunktes*, Lasson, str. 80.

kou pozici identitní filosofie, zůstane Hegel věrný, avšak začlení do něho své vlastní dialektické objevy, idealistickou dialektiku i své tušení souvislosti poznání s praktickou činností člověka. Vpracováním prvního objevu do identitního stanoviska vznikne dokonce ještě větší nadřazení „myšlenky“ nad skutečnost, neboť Hegel posune ještě více do popředí „pojem“ – nástroj dialektického poznání i subjekt dialektického vývoje; v poznávací hodnotě logicko-historického výkladu bude pak Hegel paradoxně spatřovat potvrzení objektivního idealismu. Pronikneme-li k „ideální“ zákonitosti vývoje předmětu, pak původní cizost mezi předmětem a poznáním se rozplyne v totožnosti subjektivní myšlenky a ideální struktury předmětu. Proces poznání není u Hegela pouze negací neznalosti předmětu, nýbrž zároveň negací předmětu jako takového, předmětu v jeho hmatatelné a smyslové podobě, tj. dle Hegela v jeho materiální podobě.*

Lenin ve *Filosofických sešitech* ukázal, že próton pseudos Hegelovy idealistické travestie odrazu je dáno idealistickým pojetím „obecného“. „Hegel vážně věřil, myslil, že materialismus, jakožto filosofie, je nemožný, neboť filosofie je nauka o myšlení, o obecném, a obecné je myšlenka.“**

Při řešení otázky po povaze obecného – obecné struktury světa i obecné, ideální zákonitosti pohybu věcí – Hegel nedovedl překročit metafysickou tradici. Podle této tradice, založené Platónem a Aristotelem, je obecné pojímáno jako ideální obecný typ, nedokonale realizovaný jednotlivinami („dům vůbec a jednotlivé domy“). Priorita obecného před materiální skutečností vyrůstá i u Hegela z této metafysické tradice, i když Hegel rozvíjí zároveň tento metafysický prvek v nových aspektech. Idealistické pojetí skutečnosti včleňuje totiž v sebe u Hegela dialektickou koncepci samovývoje jako nejzákladnější charakteristiky skutečnosti. Ačkoli podněty k této filosofické myšlence leží vně filosofie, ve světodějných událostech Hegelovy doby – vrcholné epochy buržoazních revolucí – jakož i v začínající historické orientaci v některých přírodních vědách (biologie a kosmogonie), přece Hegel zároveň při filosofickém zobecnění vývoje navazuje na aristotelsko-leibnizovskou tradici. V duchu této tradice i v duchu svého společenského prostředí interpretuje dialektický po-

* „Přisvojení si odcizené předmětné podstaty...“ má pro Hegela zároveň – nebo dokonce především – význam zrušení předmětnosti (poznáním – M. S.). K. Marx-B. Engels, *Gesamtausgabe*, I. oddělení, 3. sv., str. 162.

** V. I. Lenin, *Filosofické sešity*, Praha 1952, str. 251.

hyb jako pohyb ideální. Idealistická formulace dialektického pohybu je arci *contradictio in adiecto*. Jde totiž především o zdůraznění pohybu, který je totožný s obohacováním a tvořením věci, nikoli pouze se změnou jejich časoprostorových souřadnic. Idealistická interpretace pohybu však do určité míry stírá právě to, co se mělo dialektickým pojetím vyjádřit – poněvadž to nové, co vývojem vzniká, chápe především jako pouhé rozvinutí dosud skryté potenciality, jako její přeložení navenek. Z hlediska vztahu logického a historického vede idealistické pojetí k tomu, že Hegel sice vyzvedne jednotu historického a obecné logické struktury pohybu, avšak posune zároveň historické zřetelné do pozadí proti obecné logickému. Toto řešení důsledně zapadne do celkového idealistického znetvoření celé skutečnosti, do celkového nadřazení a osamostatnění obecného pólu skutečnosti proti jednotlivým věcem.

Hegelovo řešení je zároveň podmíněno, jak jsme již řekli, polemikou s noeticky zaměřenou filosofií předchozího období. Také v tomto bodu najde Hegel oporu proti subjektivně noetickým koncepcím – vždyt dialektická interpretace skutečnosti (jež Hegelovi splývá s idealistickou interpretací) umožnila poprvé výklad skutečnosti zevnitř, z hlediska vnitřního pohybu, jímž věci vznikají. V tomto smyslu tvrdí Hegel, že pohyb vědomí od jednoho pojetí skutečnosti k druhému v dialektickém pojetí skutečnosti zákonitě uhasíná, že „zkušenost vědomí“ v dialektickém výkladu nutně končí.*

Hegelova obecná či absolutní idea má tedy svůj základ v realitě, je spekulativním, idealistickým vyjádřením objektivní existence obecného. Proto Hegel tak trvá na své ideji; popírat ideu je mu totožné s popíráním takových obecných objektivních určení skutečnosti, jako jsou bytí, proces (dění), kvalita, kvantita, bytí o sobě (abstraktně izolovaná povaha věci) a bytí pro jiné (věc ve svých vztazích k jiným věcem), jako jsou vztahová určení matematické přírodovědy, kauzální determinace předmětu atd. I pojem, poslední a nejvyšší moment obecné ideje, je realitou – a to dokonce realitou nejpodstatnější a nejhlubší – vyjadřuje totiž ideální zákonitost dialektického pohybu věci a je zároveň ideálním subjektem tohoto pohybu. Hegel nemůže tedy upustit od obecné ideje jakožto soujmu obecných určení skutečnosti, neboť každá věc je mu dokladem existence takových určení. Každá věc má kvantitativní i kvalitativní stránku, má moment své sobě-

* *Fenomenologie*, Praha 1960, str. 95-104.

stačnosti i vztahů na jiné věci, má své jevové i podstatné stránky a konečně je ve své nejhlubší podstatě i pojmem – je disponována k vývoji a je vývojem. „Obecná idea“ není tedy než idealistická mystifikace obecných určení skutečností, vyskytujících se v každé jednotlivé věci. Proto může být *Logika*, v níž je podána analýsa těchto určení a jejich vnitřních souvislostí, „logikou“, tj. metodou, nástrojem poznání. K mystifikaci, kterou doznávají reálná určení skutečností Hegelovým idealistickým výkladem, přistupuje, že Hegel vkládá do koncepce ideje pohyb. Dění – nejobecnější charakteristika veškeré skutečnosti, nemůže být něčím, co by platilo pouze vně ideální substance věci. I ideu je podle Hegela možno pochopit jen jako dění, jako samovývoj objektivního myšlení, Logu jako ideálního základu světa. Protože Hegelovo schéma pohybu má formu diferenciaci původně nerozlišeného jádra v různá a posléze protikladná určení, z jejichž střetání vzejde nová forma skutečnosti, bude mít i vývoj ideje tuto formu. Triáda, která tím vznikne (má ve skutečnosti čtyři členy: původní určení, původní určení ve vztahu ke svému protikladu, tento protiklad, syntéza), je ovšem krajně formální. Vždyt zde nejde o předmět, jehož vývoj bychom zachycovali ve svém myšlení, nýbrž o domnělý pohyb „myšlenkových“ esencí skutečnosti, který neprobíhá v čase, nýbrž v médiu myšlenky. Je to dvojnásobná mystifikace, která má vztah k reálné skutečnosti jen potud, že určení, která se zde „vyvíjejí“, vznikají idealistickou substancializací objektivních určení předmětů. Podobně pak pohyb, o který tu jde, vzniká aplikací pohybového schématu, odvozeného z objektivní skutečnosti, na tuto domnělou pojmovou realitu.

Výklad ideje, který jsme právě podali, postihuje jeden její důležitý aspekt, je nutno si však uvědomit, že teprve druhý význam obecné ideje, její význam ve smyslu vývojových forem poznání, otvírá cestu k plnému pochopení procesu, který je znázorněn v *Logice*. Na rozdíl od Fenomenologie, jejímž médiem jsou konkrétní tvary „přirozeného“ vědomí, neuvědomujícího si, co je v něm skutečně obsaženo, zpracovává *Logika* vnitřní obsah těchto podob vědomí, totožný s momenty ideální osnova světa. Kategorie, jichž se přitom užívá, nejsou voleny libovolně nebo subjektivně; Hegel se při tom opírá o obrovský materiál z dějin filosofie i vědy, zvláště matematické přírodovědy 17. a 18. století. Jen tak může být *Logika* zároveň historicko-logickou explikací poznání, myšlením v jeho „nutném vývoji“.*

* *Wissenschaft der Logik*, ed. G. Lasson, I. sv., str. 9.

V postupu, který Hegel konstruuje, jde vlastně o průkaz logické nutnosti vystoupení těchto kategorií v dějinách poznání, o jejich prokázání jako uzlových bodů ve vývoji poznání. Z tohoto hlediska lze pochopit imanentní vyplývání pojmu z pojmu, které bylo Hegelovi tolik vytýkáno. Nejde při něm o nic jiného, než o důkaz, že žádná kategorie, která se v dějinách poznání nutně objevila a která si činila nárok na to, že otvírá cestu k pochopení skutečnosti, že postihuje skutečnost v jejím nejbytotnějším jádru, nedostačuje k svému úkolu. Vnitřní analýza této kategorie ukáže, že kategorie postihuje pouze omezenou oblast skutečnosti, která sama poukazuje k jiné omezené části skutečnosti jako k něčemu, s čím je vnitřně spojena. Teprve v koncepci pojmu, který Hegelovi splývá s principem dialektického pohybu, se celý postup zastavuje, neboť se jím všechna daná skutečnost stává „průhlednou“ a „všechna cizost mizí“. Je-li Hegelovou zásluhou, že dovedl odhalit vnitřní logiku ve vývoji poznání, pak se zároveň ukazuje, že Hegel tuto logiku absolutisuje, osamostatňuje vůči konkrétním dějinám poznání.

Idealistická stylizace logiky poznání, kterou přináší *Logika*, je výrazem Hegelova předpokladu, že postup poznání je v podstatě imanentním procesem. Filosofie sice Hegelovi nevzniká bez souvislosti s konkrétním poznáním a vědami, ale zároveň svým charakterem – je vědou o absolutnu – je přesahuje; proto tvoří *Logika* strohý samovývoj. V jistém smyslu nejzávažnějším důsledkem Hegelova pojetí jednoty forem poznání a forem skutečnosti je, že nejracionálnější plán Hegelovy *Logiky* – totiž odhalení vnitřní logiky vývoje poznání – musí být chápán zároveň jako výraz logiky reality – a což je pro Hegela totéž – vývoje reality. Proto též postup forem bytí je totožný s pohybem svého předmětu – absolutní ideou. Jinak řečeno: *Logika* musí být pojata zároveň jako imanentní vznikání absolutní ideje, která je obecným „myšlením“, nikoli myšlením v té či oné hlavě, nýbrž „myšlením“, stojícím v základu veškeré skutečnosti, přírodní i společenské. „Pro Hegela je proces myšlení, jež pod jménem ideje přeměňuje dokonce v samostatný subjekt, demiurgem, «tvůrcem» skutečnosti, která představuje jen jeho vnější projev.“* Ve vztahu *Logiky* k dějinám filosofie je nejzávažnějším důsledkem Hegelova konceptu přímá paralelnost mezi postupem *Logiky* a postupem *Dějin filosofie*. Je přirozené, že *Dějiny filosofie*, založené na této myšlence,

* K. Marx, *Kapitál*, sv. I, Praha 1954, str. 30.

musí trpět schematismem. Tento schematismus si arci nesmíme představovat jako násilné a jednoznačné podržení historického hlediska hledisku systematickému; víme už, že *Logika* vznikla ze snahy odhalit imanentní souvislost ve vývoji filosofických kategorií, má tedy vlastně svůj exoterický předpoklad v dějinách filosofie. „Znásilnění“ historie se projevuje hlavně tím, že Hegel zveličuje imanenci filosofického vývoje a že jej i jinak schematizuje. Projevuje se to především v Hegelově předpokladu, že dřívější soustavy lze redukovat vždy na jednu kategorii jako „ústřední princip“. Jak upozornil už hegelovec Albert Schweigler,* je to možné jen u některých filosofů, a i tam, kde je to možné, znamená to povážlivé zjednodušení. Vždyť Hegel sám tak často polemizuje s názorem, že filosofická soustava je vyčerpána svými principy a zásadami. Pokud jde o idealistickou stylisaci postupu myšlení, jak se projevuje v dějinách filosofie, dá se Hegelovi hlavně vytknout, že „subordinuje systémy, jež nejsou jen současné, nýbrž i stejně oprávněné“,** jak správně ukázal L. Feuerbach. Jednoznačné nadřazení Hérakleita Parmenidovi, Anaxagory Démokritovi a Empedoklovi je projevem vlivu tohoto metodického schématu v našem svazku *Dějiny filosofie*.

Zároveň je však nutno uvést, že Hegel pod tlakem konkrétního materiálu neaplikuje své metodické zásady tam, kde by docházelo k hrubým deformacím. Tak např. Ed. Zeller ve svém jubilejním pojednání o padesáti letech antického dějepiscectví v Německu zjišťuje, že mezi *Logikou* a *Dějiny filosofie* se rozevírá povážlivá diskrepance a že Hegel – vázaný v *Logice* systémovými souvislostmi – podržuje se v *Dějínách filosofie* především historické látce samé.***

Vraťme se však k ústřední souvislosti mezi *Logikou* jako naukou o formách poznání a *Logikou* jako naukou o formách bytí. Z této identity vyplývá neobyčejně závažný důsledek pro překonávání filosofických soustav v historii filosofie, stejně jako pro překonání historie filosofie filosofii. Hegel pojímá dějiny filosofie jako vývoj pravdy, v němž jsou zatlačovány dřívější soustavy soustavami historicky pozdějšími a logicky vyššími. Je to však zatlačování zvláštního druhu. Ježto v každé filosofické soustavě (a zvláště v jejím centrálním stanovisku) jde nejen o vyjádření logicky nutného stupně ve vývoji poznání, ale též o vyjádření určité formy bytí (na základě totožnosti

* *Geschichte der Philosophie im Umriss*, par. I.

** Ludwig Feuerbach, *Werke* IV, ed. Fr. Jodl, str. 424.

*** Ed. Zeller, *Kleine Schriften* I, 1910, str. 52 nn.

mezi formami poznání a formami bytí), nejen o vyjádření určitého stupně ve vývoji „ideje poznání“, ale i určitého vývojového momentu obecné, absolutní ideje, zůstává dřívější filosofické stanovisko v následujícím plně zachováno. Je třeba jen škrtnout jeho nárok na to, že je klíčem k pravdě, že odhaluje nejbyťostnější stránku jsoucna. Místo aby bylo „celou“ pravdou, je odkázáno k tomu, aby bylo pouhou dílčí pravdou, ale takovou, že jím musíme na cestě k celé pravdě projít. Tím je dán vztah filosofie k historii filosofie. Podle Hegela je absolutní filosofie shrnutím celé cesty dějin filosofie k plné pravdě, každý moment filosofického vývoje je momentem absolutní filosofie. Ve své analýze skutečnosti – ideje musí filosofie reprodukovat zkráceně cestu, již prošla ve svých dějinách; i filosofie musí tedy rozebírat skutečnost nejprve z hlediska takových „bezprostředních“ určení skutečnosti, jako jsou bytí nebo dění, bytí o sobě a bytí pro jiné, kvalita a kvantita atd. I zde platí jednota ontogenese a fylogenese. Teprve když prošla těmito základními určeními, může filosofie analyzovat vztahy mezi „nitrem“ a „vnějškem“ v duchu matematické přírodovědy 18. století. Teprve touto analytickou cestou lze získat předpoklady k syntetické reprodukci zkoumaného předmětu z hlediska jeho vnitřního vývoje.

Jak vyplývá z našeho stručného rozboru, uvádějí nás *Dějiny filosofie* přes svou populární formu do složitých vnitřních vztahů Hegelova myšlení. Koncepce ideje se však nestýká s osnovou *Dějiny filosofie* pouze v tomto směru.

Dalším důsledkem je opět onen přízračný význam, který se pokládá na rozbory vztahu filosofie a společnosti, na pojetí filosofie jako „nejvyššího květu“ lidské existence. Jak jsme už řekli, toto pojetí, jakkoli je rovněž sevřeno idealismem, umožňuje Hegelovi začlenit reálný život společnosti do vývoje a obsahu filosofie. Neboť podle Hegelova hlubokého pojetí není filosofie produktem jednotlivce; je výrazem, zčištěným a uvědomělým, kolektivního „vědění“ své doby, které je obsaženo v běžných názorech i začleněno v praktických životních postojích člověka své „doby“ vůči druhým lidem, ke společnosti vcelku, k přírodě. Filosofie jen vynáší napovrch, co je takto obsaženo ve vědomí „doby“ (v moderní společnosti patří ovšem k tomuto vědomí i věda).*

* „... je to síť, která zabírá veškerou konkrétní látku, zaměstnávající člověka ve všem jeho počínání a snažení. Avšak toto předivo a jeho zauzení je v našem běžném životě ponořeno do mnohobárně členité látky, jež obsahuje všechny

V duchu osvícenského pojetí, jemuž však Hegel podkládá daleko hlubší význam, je filosofie bytostně spojena se samostatností člověka, se svobodným a uvědomělým poměrem k přírodě i společnosti. První velkou epochou, která v tomto smyslu vytvořila základnu pro vznik filosofie, je epocha antického Řecka. Kde poprvé došlo k vydělení lidského jedince z polonaturální společenskosti orientu a k uvědomění lidského původu společenských institucí, tam vznikají dva základní filosofické výrazy emancipovaného lidství, konstituce člověka jako mravně odpovědné bytosti a čistě teoretický názor na svět. Emancipace člověka, které bylo dosaženo v Řecku, nemůže však být úplná. Nejmarkantněji se to projevuje v instituci otroctví, které, jak Hegel ví, bylo „nutnou podmínkou krásné demokracie“ v antickém Řecku.* Ježto partikulárním rozsahu odpovídá i partikulární obsah a naopak, nemůže být ani v Řecku dosaženo plné svobody lidské osobnosti. Proto musí vývoj lidství překročit Řecko, proto může mít středověk, epocha, která má u Hegela ve *Fenomenologii* pouze regresivní význam, hodnotu nutného článku ve vývoji člověka. Tím si také vysvětlíme, že i když filosofie je Hegelovi totožná s překonáním náboženství, které je naopak svědectvím nesamostatnosti lidského ducha, může křesťanství historicky následovat a v jistém ohledu i překonávat řeckou filosofii: křesťanské pojetí boha je totiž odcizeným výrazem individuálnějšího, osobnějšího pojetí člověka, které vzniká až s rozkladem antiky (je však příznačné, že už u řeckého náboženství Hegel zdůrazňuje individualitu bohů). Teprve „moderní svět“ činí z realizace života všeobecný proces, v němž jsou navzájem „všichni“ spojeni buržoazní dělbou práce, a tím vytváří všechny předpoklady pro to, aby se člověk uvědomil jako společenská, a přece autonomní bytost, která se spolu s ostatními stává pánem země.

Všechny tyto souvislosti, v jejichž základu stojí pojetí filosofie jako součásti lidské aktivity, jsou však zároveň posunuty do metafysického plánu sebeuvědomování „absolutní ideje“. Podle tohoto plánu je člověk se svou historickou aktivitou včleněn do kosmického procesu vývoje absolutní ideje (nebo „ducha“ ve významu celku skutečnosti), která si ve filosofii nastavuje zrcadlo a tím dovršuje své uskutečnění. Zdánlivě se tím dostává lidské činnosti přímo kosmického významu;

naše zájmy a předměty, jež si uvědomujeme a máme před sebou. Ona obecná vlákna nejsou vyzdvížena na povrch, nestávají se jako taková předměty našeho myšlení.“ (Str. 83.)

* *Filozofia dejin*, Bratislava 1957, str. 254.

člověk se podílí na vytváření „absolutna“. Důležitější je však idealistické znehodnocení, jež nastává tím, že „absolutní idea“ je v poslední instanci subjektem přírody i lidských dějin. Je však příznačné, že se tato svrchovanost absolutní ideje projevuje ve skutečně nej-abstraktivnějším plánu *Dějiny filosofie* a nemluví se o ní jinde než v úvodních partiích. Její vliv se promítá do teleologického pojetí kosmického procesu, do něhož je začleněn i člověk, jakož i do zdůraznění metafysické příbuznosti mezi lidským duchem a ideálními mocnostmi světa. „Co není v duchu již o sobě, nemůže do něj vstoupit“ (str. 92). „Hrdinové filosofie učinili jenom to, že vynesli na denní světlo... co je samo o sobě rozumové, z hlubin ducha, v nichž je to nejprve skryto jako substance, jako vnitřní podstata. ... je to postupně probouzení (str. 70, podtrženo námi).

Dějiny filosofie nejsou nepochybně dílem takové myšlenkové intenzity jako *Fenomenologie* nebo *Logika*. To je dáno už povahou předmětu i způsobem jeho zpracování v universitních přednáškách. Srovnáme-li *Dějiny filosofie* s knihami, jež byly přímo koncipovány pro čtenáře, vidíme, že se v nich projevuje jistá nevyrovnanost. Jsou zde místa hluboká a zároveň průzračně jasná, v nichž jsou myšlenky vysloveny s výmluvností, která se rodí pouze ve šťastné improvisaci před posluchači. Zároveň je tam řada temných, „abstrusních“ pasáží. Je to obvykle tam, kde Hegel jen „rozpracovává“ určité myšlenkové schéma (sem patří např. kapitola „Rozdělení dějin filosofie“ i výklad pythagorejské filosofie v našem prvním svazku). Naproti tomu jsou v *Dějínách filosofie* místa, která nám poskytnou přímo umělecký požitek. Hegel je z rodu filosofů-umělců (ostatně z hlediska jeho filosofie nemá umění a filosofie k sobě tak daleko) a dovede být svrchovaným stylistou, jedním z mistrů německé řeči.

Více než na některých klasických spisech (*Fenomenologie*) se na Hegelových *Dějínách filosofie* projevil tlak systému. Přes tento nedostatek jsou *Dějiny filosofie* velkým mezníkem v dějinách metody i zpracování dějepisu filosofie. Hegel první vytyčil zásadu, že filosofické soustavy minulosti je třeba pojímat jako momenty filosofického vývoje. První si povšiml, byť v neadekvátní formě, hluboké souvislosti mezi filosofií a „dobou“ a upozornil na souvislost mezi „filosofií“ a jejími dějinami. Jako součást Hegelova filosofického zpracování kulturních výtěžků historie (sem patří ještě *Estetika* a *Filosofie náboženství*) ovlivnily *Dějiny filosofie* hluboce metodologii kulturních dějin. Vedle prvořadého významu pro ustavení metody děje-

pisu filosofie mají *Dějiny filosofie*, jak vyplývá z našeho rozboru, eminentní význam pro odhalení „tajemství“ Hegelovy *Logiky* a tím pro studium Hegelovy filosofie vůbec. Vzhledem k těmto okolnostem zasluhují si českého překladu. V neposlední řadě je jejich velkou předností jasný a srozumitelný způsob výkladu, který z nich činí velmi vhodný začátek pro samostatné studium Hegela.

3. Hegel a metoda dějin filosofie

Jak vypadal dějepis filosofie před Hegelem? Dějepis filosofie je poměrně mladou vědeckou disciplínou. Hegel ve svém přehledu dějepisectví filosofie ukazuje, že v 17. století byly vlastní filosofické směry ještě příliš mladé, než aby se o staré filosofii jednalo jinak než jako o sektách, které skončily již křesťanstvím. Buržoazní myšlení musí být již značně upevněno a plně si vědomo své odlišnosti od teologické filosofie středověku, aby mohlo hledat tradice světského filosofického myšlení v minulosti. Proto ideový i metodický tvar dějepisu filosofie před Hegelem určilo až 18. století, století osvícenství. Po stránce ideové byl tento dějepis filosofie nesen odporem proti teologickému pojetí filosofie, proti oné tradici, která ve filosofii viděla pouze nedokonalý, porušený záblesk biblického zjevení.* Svou orientací na staré řecké filosofy, na velké systémy buržoazní filosofie (na středověk hleděl s despektem) vytvořil osvícenský dějepis tradici postav a systémů, v nichž žije dějepis filosofie v podstatě podnes.

Po stránce metodické nedovedl osvícenský dějepis filosofie postoupit za vnější pohled na dějiny jako nesouvislou různost filosofických myšlenek, stejně jako nedovedl najít jednotící pojítko mezi filosofii a filosofickým dějepisem. Minulost je mu spojena s přítomností pouze neteologickým, světským postojem k základním otázkám světového názoru, ve zvláštním obsahu filosofických soustav není však žádná kontinuita. Staré filosofické systémy jsou „dogmaty a domněnkami“ o světě, podle výrazu Diderotova, ne už ovšem teologickými, nýbrž světskými, filosofickými. Hegel ukazuje, že zde jde o projev metodiky,

* K osvícenskému dějepisu filosofie srovnaj práci J. Patočky, *Dějepis filosofie a její jednotu*, Česká mysl 1942, čís. 2, 3, a starší pojednání Ed. Zellera, *Die Geschichte der alten Philosophie in den letztverflossenen fünfzig Jahren*, Kleine Schriften I, 1910, str. 1 nn.

založené na promítnutí formálně logických zákonů do vnější skutečnosti; podle takové metodiky se vylučuje, že by „rozličnost“ filosofických soustav mohla být pochopena „ještě v jiném smyslu, než ve smyslu abstraktního protikladu pravdy a omylu“ (str. 56), že by pravda mohla být v různých filosofických systémech zároveň a že by mohla být zároveň v dějinách filosofie i v současné filosofii.

Přírozeným důsledkem tohoto metodického postoje bylo, že se dějepis filosofie ustavil jako referování o různých filosofických názorech, které si nečiní nárok na filosofickou hodnotu. Mnohost filosofických systémů se relativizuje, a ježto pravda může být jen jedna, nejde v dějinách filosofie než o sbírku omylů, o nakupení podivných a zvláštních spekulací, o „zásobu mínění“, jak říká Hegel. Zdá se, že mezi filosofickými „domněnkami“ nemůže být žádná souvislost než negativní, že totiž každá vstupuje s nárokem na pravdu a popírá druhé domněnky. Z téhož důvodu není také možné, slibovat si od studia dějin filosofie přínos pro současnou filosofii – dějiny filosofie jsou osvícencům naopak napomenutím k střízlivosti, k zdravému rozumu, varováním před přílišnou spekulací. Pozice osvícenského dějepisu není proto také filosofická – dějepis filosofie se ustavuje na základě filosofické a historické kritiky. Typem osvícenského dějepisce filosofie není filosof, který hledá v dějinách filosofie něco souběžného se svým vlastním usilováním, nýbrž badatel, který provádí historickou a filologickou kritiku dochovaných zpráv a textů, snaží se oddělit jejich historické jádro od pozdějších nánosů a zkomolenin, provádí srovnávací analýzu, kombinuje a doplňuje různé zprávy o témž autorovi, hledá v knihovnách vzácné rukopisy apod. Přitom nevybočuje z nezaujatého objektivního zpravodajství, pro něž je lhostejný filosofický názor autora, snaží se být ke všem systémům stejně spravedlivý, žádnému nedává přednost, ale také si žádného zvláště necení. Historik klade všechny filosofické systémy na jednu rovinu a sám stojí nade všemi jako ztělesněná marnost filosofické práce minulosti. Jako v celém osvícenském dějepisectví převládá i v dějepisu filosofie kritika nad pozitivními hledisky, je zde mnoho kritiky, ale kritiky spíše jen předběžné, pohybuující se více v rámci pomocných věd oboru než oboru samého.

Jaký je Hegelův poměr k osvícenskému dějepisu filosofie? Hegel nesporně navazuje na některé silné stránky osvícenského dějepisu. Tak v celém díle můžeme pozorovat neustálou polemiku s pověrou, mystikou a pokusy nadřadit náboženství filosofii. Polemika s nábožen-

ským pojetím filosofie zanechala své stopy na Hegelově příkrém poměru k indické a čínské filosofii, kde podle Hegela nejsou jasně odděleny filosofické myšlenky od abstraktních náboženských představ. Hegelův poměr k středověké filosofii (jíž věnuje pouhou patnáctinu rozsahu, ač zabírá období asi 1000 let) je nejlépe patrný z krásného obrazu, podle něhož „jako lodníci po dlouhé plavbě na prudkém moři“ můžeme i my zvolati „země“, jakmile opět přistoupíme k „samostatné“ filosofii.* Hegel stihá neúprosným sarkasmem stoupence tehdy módní filosofie Schleiermacherovy a Jacobiho, která mu představuje jednu z forem kapitulace filosofie před náboženstvím. Dokonce jeho negativní poměr k francouzskému materialismu, jak se dá dokázat hlavně srovnáním s ranou prací o *Věření a vědění*, je zčásti podmíněn tím, že Hegel v něm spatřuje neoprávněné popření filosofického idealismu, čímž se dle Hegelova mínění nahrává idealismu náboženskému. Celé dílo prostupuje patos rozumu, rozumu idealisticky absolutizovaného, avšak přece jen skýtajícího určitou oporu proti tmářství a iracionalismu, i když z principu idealistické filosofie vyplývá, že nemůže jít o oporu důslednou.

Na druhé straně se Hegel staví do zásadní opozice proti *metodě* osvícenského dějepisu filosofie. Patří k nejklaďnějším stránkám jeho filosofie, že je nepřátelská proti relativismu založenému na abstraktní opozici pravdy a omylu. Hegel požaduje, abychom k dějinám filosofie přistupovali s důvěrou, že se v nich uskutečňovalo poznání „pravdy“. Požaduje, abychom za střídáním zvláštních názorů hledali vzestupný vývoj, v němž je pravda dřívějších filosofických soustav překonávána vyšší a obsáhlejší pravdou soustav pozdějších, aniž by byla zcela relativizována. Hegel žádá, abychom i na dějiny filosofie aplikovali Herderovu zásadu, podle níž se všim, čím jsme, vine minulost „jako posvátný řetěz“. Stejně jako lidské dějiny vůbec, nejsou ani dějiny filosofie snůškou náhodilostí, nespojených navzájem. Za vnější náhodností a rozmanitostí myšlenek se prosazuje zákonitost vývoje „pravdy“, kterou každá generace přejímá od svých předků a rozmnožuje svým přínosem. Pochopíme-li dějiny filosofie jako proces, v němž se vyvíjela „pravda“, přestává platit, že by se pravdivost jedné filosofické soustavy vylučovala absolutně s pravdivostí soustav ostatních a pravda přítomnosti s pravdou minulosti. Podle Hegela nejsou v dějinách filosofie zcela nepravdivé systémy, v každém je odha-

* *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, 1844, str. 298.

len další cíp skutečnosti, dosažen další stupeň strmého žebříku pravdy.

Hegelovým zpracováním dějin filosofie proniká přesvědčení, že filosofická myšlenka minulosti může promlouvat pouze k tomu, kdo sám není vně filosofie, kdo je stranicky zaujat pro určitou filosofii. Jedině tímto způsobem lze nabýt smyslu pro povahu filosofické abstrakce, pro druh otázek, jež filosofie řeší, i pro způsob, kterým filosofie – ve shodě se svou povahou – řešila na různých stupních svého vývoje filosofické otázky. Filosofická abstrakce je širší než jakákoli abstrakce v konkrétních vědách a metoda filosofické práce vyžaduje, aby bylo uvedeno v pochybnost a teoreticky odůvodněno i to, co je z hlediska vědecké praxe či běžné životní zkušenosti samozřejmé. Proto musíme být „filosofy“, máme-li být dobrými historiky filosofie. Filolog či archivář nemůže být práv dějinám filosofie, ježto je mu cizí povaha filosofické myšlenky i způsob, jakým filosofie ve shodě se svou povahou řeší filosofické otázky. Metody, jimiž archivář pracuje, jsou jistě důležité, jsou však metodami pouze pomocnými. Filosoficky stojí takový historik vůči filosofii ve stejném poměru, v jakém se vztahuje naivní vědomí k filosofii.

Nejsou tím však „vědecké“ dějiny filosofie, jak pojímá svou úlohu celý hegelovský dějepis filosofie, přece jen vystaveny výtce neobjektivnosti? Neznamena fixování jednoho systému jako prismatu, jímž pohlížíme na celé dějiny filosofie – a to nejen v tom obecnějším smyslu, že skrze něj navážeme kontakt s ostatními, ale i v tom smyslu, že jej činíme mírou ostatních systémů – přece jen porušení objektivního přístupu k jiným soustavám filosofie? Na tyto otázky odpovídá Hegel, že jeho filosofie je logickým završením celých dějin filosofie. Kompetence jednoho systému k tomu, aby představoval „filosofii“ oproti „dějinám filosofie“, může podle Hegela vyplývat jen z toho, že tento systém je tím, k čemu se dějinami filosofie dospělo, co se jimi uskutečnilo. Takto dějiny filosofie samy vytvářejí měřítko, podle něhož je třeba posuzovat jednotlivé systémy – posuzovat ovšem v historickém smyslu, nikoli po způsobu nehistorické konfrontace. Pouze měříme-li jednotlivé etapy cesty výsledkem celého pohybu, můžeme zvážit, které filosofické systémy byly milníky na cestě filosofického poznání. „Vědecké“ dějiny filosofie jsou možné až z hlediska filosofie, která se uvědoměle klade jako završení dějin filosofie, která v sebe dějiny filosofie dialekticky pojala.

Při řešení poměru dějin filosofie a filosofie narazil tedy Hegel na jednotu historického a logického výkladu filosofie, na to, že dějiny

filosofie jsou současně výkladem filosofie, ovšem historickým, na rozdíl od systematického výkladu v rámci filosofie samotné.

Silou i slabostí Hegelova pojetí dějin filosofie je způsob, jakým Hegel chápe konkretisaci filosofie v průběhu jejích dějin. Pojetí dějin filosofie jako postupné konkretisace filosofické myšlenky vyplývá, jak už jsme několikrát zdůraznili, z Hegelovy obecné teorie dialektiky. Hegel proto předesílá před výklad metody dějin filosofie dvě samostatné kapitoly, věnované obecné teorii vývoje. Podobně je *Fenomenologie* uvedena velkolepým zobrazením dialektiky, ovšem méně dogmatickým a „systémovým“, než je teleologicky orientovaný výklad v *Dějinnách filosofie*. Zde však není naším úkolem hodnotit abstraktní podobu Hegelovy teorie vývoje. Pro náš účel postačí, všimneme-li si, jakých rysů nabývá idealistická teorie „koncretisace“ ve výkladu dějin filosofie.

Je nesporné, že Hegel měl v rukou metodu, která umožňovala – na rozdíl od osvícenského pojetí – hluboce historický výklad filosofického vývoje. Pro Hegela je kritériem pro hodnocení filosofické soustavy, zda je možno ji považovat za stupínek v konkretisaci „ideje filosofie“, jež je mu organicky se vyvíjejícím procesem. Právem Hegel staví svou metodu do opozice k metodě kantovců, u nichž „konec písničky“ je takový, že dotyčný filosof není „ještě kantovským filosofem“; staví ji tedy do protikladu vůči nehistorické, přímé komparaci. V tomto smyslu je též „absolutní“ filosofie měřítkem ostatních soustav. Nejde o to, zda se zkoumaná soustava „podobá“ absolutní filosofii apod., nýbrž o to, zda byla ve své době *nutnou* formou filosofického vývoje.

Jenže právě zde se Hegelova myšlenka vývoje filosofie jakožto „koncretisace“ láme pod tíhou metafysických předpokladů. Odhalení logického významu filosofických soustav má, jak jsme viděli, ten význam, že jsou pojaty jako dílčí, ale jednou pro vždy platné pravdy o skutečnosti. Charakterisuje-li Hegel obecně své pojetí dialektického procesu jako jednotu, „uchovávání“ i „rušení“, pak v jeho koncepci dějin filosofie má konkretisace převážně význam „uchovávání“. Ve skutečnosti má navazování pozdějších soustav na dřívější mnohem spíše charakter zrušení dřívějšího řešení prohloubením a rozšířením filosofické problematiky. Hegel si není vědom, že každá filosofická soustava v dějinách začíná znova – podmíněna vyšším stupněm konkrétních poznatků i odlišnou dobovou situací. Ano, dřívější soustavy zprostředkují „filosofii“, ale především v tom smyslu, že každý filosofický problém nese na sobě stopy zápasu o jeho formulaci a postup-

nou konkretisaci i o jeho řešení. Filosofické soustavy minulosti žijí dále v kontinuitě základní filosofické pozice – vytvořit z poznatků dané doby racionální obraz světa – a uvést tím lidské poznání s jeho omezeností a historickou podmíněností do vztahu k vesmíru jako celku. Žijí dále v určitých logických a noetických předpokladech filosofie – tak v tom, že materialismus a idealismus představují dvě základní formy filosofické syntézy dílčích poznatků, jak zpozoroval už Hegel – stejně jako v úsilí o vytvoření filosofické metody. To vše je však uchovávaní v jiném smyslu, než měl na mysli Hegel. Hegelovi chybí v poměru k dějinám filosofie především smysl pro to, že každá filosofie je celek, ulitý z její doby, a nikoli z předchozí filosofie; z dřívějších filosofických stanovisek může proto další vývoj recipovat mnohem méně, než si představoval imanentista Hegel.

K základním metodickým hlediskům přistupují v Hegelových *Dějinnách* některé další přednosti. Je to v první řadě Hegelův vynikající historický smysl, schopnost zasadit filosofické dílo právě na to místo, na které historicky patří. U Hegela se nesetkáme s tím, že by z filosofického díla byly vyvozovány důsledky, které jsou v něm sice implicitně obsaženy, jež však jeho původce, dítě své doby, nemohl z něho vyvodit. Hegel výslovně uvádí tuto zásadu při traktování otázky ateismu prvních řeckých myslitelů,* ve skutečnosti však s ní pracuje průběžně. Positivní součástí Hegelova historismu je i jeho pojetí jednoty filosofie a života, podle něhož je filosofie „doba, jak je pojata v myšlence“.**

Tuto zásadu není Hegel přirozeně s to proměnit ve skutečně konkrétní rozbor vztahu filosofie a společnosti, prosté jakékoli mystifikace. Dále mu vadí jeho imanentismus, stejně jako nedostatečné porozumění vztahu filosofie a vědy. Nicméně i ta abstraktní a idealistická forma, kterou tato zásada u něho nabývá, umožňuje mu často proniknout k pozoruhodným aspektům filosofické problematiky. Klasickým příkladem toho je rozbor společenského obsahu německé filosofie, v níž Hegel spatřuje filosofickou paralelu francouzské revoluce, a v této souvislosti zvláště rozbor Kanta.***

V našem I. svazku vyrůstají z těchto souvislostí Hegelovy rozbor vzniku filosofie a laického, neteologického poznání v Řecku, což Hegel spojuje s politickou svobodou, s větší mírou společenské

* Str. 73.

** *Rechtsphilosophie*, ed. G. Lasson, str. 15.

*** Viz III. sv., str. 499.

a vůbec lidské emancipace občana „polis“. Že je i zde Hegel svým abstraktním způsobem na správné stopě, potvrzují dnes rozbor G. Thomsona, který dospěl k názoru, že neteokratický ráz řecké společnosti, její od počátku lidovější, demokratičtější charakter, podmíněný vyšší úrovní výrobních sil, vytvořil v Řecku půdu pro vznik „teorie“, zatímco na Blízkém východě byly i empirické zkušenosti začleňovány do nábožensko-magické soustavy, která byla ideologickým monopolem vládnoucí kasty.* Do této řady patří rovněž rozbor filosofie pozdního helenismu, na nějž mohl Marx ve své disertaci** navázat právě proto, že nejvýrazněji posunují do popředí vztah filosofie ke společnosti.

V dějepisu filosofie záleží nesmírně mnoho na filosofii autora, neboť podmiňuje nejen hodnocení, periodizaci a celkové pojetí, ale i schopnost vidět správně filosofickou myšlenku. Abychom použili přímo klasického příkladu – pozdní buržoazní dějepis pojímá dialektiku jako „umění systematiky“,*** jako směr racionalismu a fantastiky, či přímo jako racionální způsob vyjádření iracionálního, jak jí rozumějí novohegelovci.† Jenom v této podobě projde dialektika subjektivně idealistickým či iracionalistickým prismaticem pozdní buržoazní historiografie. Z tohoto hlediska pochopíme právě Hegelovy přednosti před pozdním buržoazním dějepisem, který Hegela nesporně převyšuje v historickém detailu, stojí však bez porozumění vůči dialektice v dějinách filosofie a navíc posunuje do popředí subjektivně idealistickou linii. Ve srovnání s těmito dominantami pozdního buržoazního dějepisu vynikne význam Hegelových ideových hledisek. Jeho smysl pro dialektiku ozřejmuje zárodky dialektického myšlení v minulosti, panteistické zaostření jeho filosofie dává vyniknout směrům typu Aristotelovy nebo Spinozovy filosofie. Hegelovo přesvědčení, že vývoj filosofie postupuje v rovině objektivního poznání skutečnosti, umožňuje historicky správnou interpretaci skeptických filosofii, v nichž Hegel spatřuje „negativní dialektiku“, která rozrušuje přežilou filosofii a je přípravou k objektivní filosofii vyššího typu.

* Srovnej George Thomson, *První filosofové*, Praha 1958, str. 168 nn. – Abstraktně pochopená jednota společenského a duchovního vývoje vede ovšem také někdy k negativním výsledkům – tak je metodickým základem Hegelova podcenění čínské a indické filosofie. V Číně a Indii, míní Hegel, se nemohlo vyvinout nezávislé, „samostatné“ myšlení, ježto zde chyběl princip politické svobody.

** K. Marx-B. Engels, *Gesamtausgabe*, I. oddíl, sv. 1/1, str. 52.

*** Srovnej W. Windelband, *Die Blütezeit der deutschen Phil.*, 1899, str. 314.

† Hermann Glockner, *Der Begriff in Hegels Philosophie*, 1924, str. 56 nn.

Přednosti Hegelových *Dějin filosofie*, podmíněné jeho filosofickým přístupem, se stávají ovšem nedostatkem ve srovnání se skutečně vědeckými dějinami filosofie. Idealismus způsobuje, že se Hegel pokouší i mystifikující stránky idealistických filosofii vyložit jako nehlubší pravdy. Všechny rozbor idealismu jsou u Hegela posunuty do jakéhosi šerosvitu, v němž mizejí rozdíly mezi reálným jádrem myšlenky a jeho idealistickým vyjádřením. Pokud jde o materialistické směry, dostávají se do Hegelových *Dějin* pouze za cenu výrazného zkomolení: ježto idealismus je „věda“ o obecném a nepodmíněném, je každá filosofie svou intencí idealistická, byť i obecně pojímala ve formě „fysického bytí“.* Respektuje-li přitom Hegel do určité míry význam démokritovského materialismu, uniká mu naproti tomu význam francouzského materialismu, na nějž pohlíží jednostranně z hlediska jeho nedostatků, které našly své řešení (ovšem často jen domnělé) v německé filosofii. Je-li nesporně Hegelovou zásluhou, že se pokouší (obzvláště v I. svazku) ukázat dějiny filosofie jako střetání materialismu s idealismem, pak jeho pojetí materialismu působí nezbytně ve směru zahlazení jejich rozdílnosti. Nepříznivě se nás dnes dotýká Hegelovo nadřazování teleologie determinismu, do něhož (zvláště do polemik s mechanickou kausalitou) Hegel sice někdy vkládá rozdíly dialektických a mechanistických koncepcí, jež je však často pouze výrazem onoho „clair obscur“, který souvisí s jeho idealismem. Do této řady patří rovněž Hegelův poměr ke křesťanství, jež mu svou naukou o rovnosti před bohem představuje stupeň v sebepoznání, sebeuvědomění člověka. Řadu ideových posunů, které vnikají do *Dějin* v důsledku idealistického pojetí, a zvláště pojetí filosofie jako sebeuvědomování absolutna, nelze zvláště analyzovat podle jednotlivých filosofů, neboť vyplývají ze zásadních hledisek, jež jsme rozebrali v minulé kapitole. Také Hegelovy rozbor vztahů mezi filosofii a společností jsou dnes pro nás, nehledě k jejich idealistickému vyústění, málo historicky konkrétní, i když mohou být podnětné. V poměru k buržoaznímu dějepisu schází Hegelovi pokrok, který byl vykonán ve filologickém ohledu i hlubším studiem textů. Deformujícím rysem, který má obecnou metodickou platnost, je dále racionalisace myšlenek starých myslitelů. Bezprostřední jednotu názoru i pojmu v jejich myšlení interpretuje Hegel často jako symbolické vyjádření abstraktní myšlenky, jak je to v souhlase s pojetím filosofie jako jednoty s obecným „myšlenkovým“ základem světa.

* Viz str. 84.

Posuzujeme-li však Hegelovy *Dějiny* z hlediska jejich významu v rámci filosofického dějepisu, musíme říci, že Hegelovými *Dějiny* byl dějepis filosofie takřka nově ustaven. Starší práce po nich ztratily svou hodnotu. Význam Hegelova díla se také odráží v míře vlivu, jež *Dějiny filosofie* vykonávaly na další dějepisce. Pomineme-li ortodoxní školu hegelovských historiků filosofie, která dosáhla zvláště dílem J. Ed. Erdmanna pozoruhodné úrovně, byla však v druhé polovině 19. století zatlačena buržoasním liberalismem a později novokantovskou a positivističskou metodou, pokračuje Hegelův vliv v imponantním díle Ed. Zellera, který ve své *Filosofii Reků** provedl Hegelovy koncepte obrovským filologickým materiálem.

Zásluhou Victora Cousina přispěly Hegelovy *Dějiny filosofie* k rozvoji historickofilosofických studií ve Francii. Pozdější buržoasní dějepis se ovšem rozešel s ideovými základy hegelovských *Dějin filosofie*. Podrobil zčásti oprávněné kritice Hegelovo „konstruování“ historie, vzdal se však současně mnoha z jeho předností. Stalo se to však až poté, kdy již do sebe vsál koncepci imanentního vývoje myšlení (ovšem v zúžené formě, odtržené od vývoje společnosti), tak jako si i ostatní kulturně historické disciplíny přisvojily Hegelův historický způsob myšlení.

Ovšem, přes všechny vliv, který vykonával na buržoasní dějepis filosofie, nemohl Hegel působit právě svými nejlepšími stránkami. Vždyť už takový Joh. Ed. Erdmann, „poslední mohykán hegelovské filosofie“, jak se sám pojmenoval,** nerozuměl Hegelově koncepci společnosti a převádí Hegelovy rozbory vztahu filosofie a společnosti v pojetí ideových souvislostí různých oblastí lidské duchovní tvorby. Tak se i na úseku dějin filosofie naplňuje obecný osud hegelovské filosofie. Nejlepší stránky *Dějin filosofie* mohou působit podnětně pouze na marxistické dějiny filosofie, jimž připadl úkol, který tanul Hegelovi na mysli: vytvořit skutečně vědecké dějiny filosofie. Přáli bychom si, aby naše vydání *Dějin filosofie*, které obnažují základní otázky metody dějepisu filosofie i obsahují řadu pozoruhodných konkrétních rozborů, působilo v tomto ohledu co nejplodněji.

* *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1844–52.

** *Grundriss der Geschichte der Phil.* II³, 1870, str. 689.

4. Autentičnost textu

Snad je pro některé čtenáře překvapením, že *Dějiny filosofie* nepředstavují zcela autentický Hegelův text. Netýká se to jen *Dějin filosofie*. Patří sem také *Estetika*, *Filosofie náboženství* a *Filosofie dějin*. Jak vznikly, napovídá jejich plný název, který je obdobný názvu našich *Přednášek o dějinách filosofie*. Jsou to Hegelovy universitní přednášky, zpracované po smrti Mistrově Hegelovými žáky.*

Když Hegel v r. 1831 umíral, stála jeho filosofie v kulminacním bodu svého vzestupu. Imponovala nejen velkolepou klenbou, kterou postavila nad světem přírody i člověka, ale především tím, že učila rozumět lidské historii. Působila nejen jako filosofie ve starém smyslu, ale ještě více jako cesta, jak porozumět lidské historii a jejímu kulturnímu bohatství – dějinám filosofie, dějinám umění a náboženství. Přitom vyhovovala svým způsobem oběma soupeřícím stranám, které se začaly vyhrobovat v tehdejší Německu: konzervatismus mohl vycházet z Hegelova ztotožnění ideje a „ducha“ s bohem, z jeho teleologického pojetí dějin. Maloburžoasní radikálové navazovali opět na Hegelovu historickou kritiku náboženství a na místo Hegelova „absolutna“ dosadili historický vývoj lidstva. Vliv Hegelovy filosofie byl dále korunován jeho osobním působením na universitě v Berlíně a Hegelovými vztahy k ministru kultu Altensteinovi. Jeho prostřednictvím byl vliv Hegelovy filosofie uplatňován i při obsazování docentur apod.

Abstraktně idealistický charakter Hegelovy dialektiky, teleologické vyznění jeho filosofie dějin i nedostatečná konkrétnost jeho buržoasního politického ideálu (spolu s některými apologetickými rysy starého Hegela) umožnily, že se i konzervativní státní byrokracie i pokroková maloburžoasní inteligence mohly postavit pod egidu Hegelovy filosofie. Oba směry vycházely přitom arci z různých stránek Hegelova učení, jak na to poukázal Engels. Za těchto okolností je přirozené, že Hegelova filosofie tvořila ideové médium, v němž probíhala příprava

* *Vorlesungen über die Ästhetik* vydal H. G. Hotho v letech 1835–38 v definitivní podobě, *Vorlesungen über die Religion* vydal Philip Marheinecke (v r. 1833 poprvé a v r. 1840 ve změněné formě podruhé). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* vydal v r. 1837 E. Gans, 2. vydání (změněné) pořídil v r. 1839 K. Hegel. Rovněž naše *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* vyšly ve dvou odlišných vydáních, první v letech 1833–36, druhé v letech 1840–44. Jejich vydavatelem byl K. L. Michelet.

buržoazní revoluce v Německu. Sílicí antagonismus mezi politickou reakcí a maloburžoazními radikály vyvolal nejprve – na začátku třicátých let – potřebu vyrovnat se s Hegelem; v polovině třicátých let dochází pak k rozkladu hegelovské školy, když se Hegelova myšlenka vývoje náboženství jako součásti lidských duchovních dějin stala nástrojem drtivé kritiky bible v tubinské škole. Jestliže tedy „žáci a přátelé zvěčnělého“ přistoupili bezprostředně po Hegelově smrti (od r. 1832) k vydávání Hegelových spisů, vyšli tím jen vstříc společenské potřebě, která určila i nadměrně rychlé tempo vydavatelské práce.

Ačkoli členové sdružení „žáků a přátel“ netvořili ideově jednotný celek, spojují jejich práci některé společné předpoklady. Snázili se předně Hegelovu filosofii pojmout jako systém bez vnitřního vývoje, jako zpracování různých článků složitého organismu, který tanul Hegelovi od začátku na mysli. Jejich vydání mělo vytvořit jakýsi kodex hegelianismu. Proto byly potlačeny dokumenty, které svědčily o Hegelově vývoji, např. celý systém filosofie, který Hegel přednášel v Jeně.* Obdobně si počínali i při redakci „přednášek“, při níž zpracovávali varianty z různých let v jeden průběžný text. Tak dějiny filosofie přednášel Hegel celkem devětkrát v rozmezí 24 let, pokaždé poněkud jinak. Do těchto změn se promítalo Hegelovo zrání i pokrok v jeho chápání dějin filosofie. Tyto různé verze téhož tématu zpracoval v jeden souvislý text Michelet, který vycházel z předpokladu, že vývojový moment je zanedbatelný. Podobně si počínali autoři ostatních souborů přednášek, ovšem v jejich prospěch mluví daleko menší časové rozpětí, jehož se jejich zpracování týkalo.

Ať jsou naše výhrady k Micheletovu textu jakékoli, musíme uznat, že stál před neobyčejně těžkým úkolem. Můžeme-li důvěřovat jeho ujištění,** měl k dispozici pouze dva rukopisy kursu, a to rukopis z let 1805–6 z Jeny, kdy přednášel Hegel dějiny filosofie poprvé, a „krátký nárys“ dějin filosofie z Heidelbergu, který „obsahuje v málo slovech hlavní momenty, na nichž u každého filosofa záleží, zpracované zkratkovitým, pečlivě vypracovaným jazykem“. Podle Micheleta poznamenával si Hegel dodatečné změny buď na okraji těchto sešitů, anebo na jednotlivých listech, které do těchto sešitů vsunoval. V těchto přídavicích byla myšlenka často pouze naznačena, jen někdy

* *Jenenser Logik, Metaphysik*, ed. G. Lasson, 1923.

Jenenser Realphilosophie I–II, ed. J. Hoffmeister, 1931.

** *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, 1840, str. VII.

rozvedena v celé souvislosti. Kromě těchto rukopisů disponoval Michelet heidelberským a berlínským rukopisem *Úvodu do dějin filosofie* a dále třemi zápisy přednášek od Hegelových posluchačů: jedním z let 1823–24 (vlastní zápis Micheletův), druhým z let 1825–26 a třetím z let 1829–30. O způsobu svého zpracování říká Michelet, že „úloha vydavatele záležela v umění vsunovat do sebe, a to nikoli pouze větší části různých přednášek, nýbrž také, kde to bylo nutné, i jednotlivé věty.“ Při tom mu bylo vodítkem, že „sloučeny mohly být pouze ty úseky, které mohly stát vedle sebe bez násilných změn, tak aby čtenáři nebylo patrné vnějškové seskupení, nýbrž naopak aby měl dojem, jako by celek vzešel naráz z ducha spisovatele.“** O tom, že si Michelet sám uvědomoval nedostatky svého díla, svědčí, že se při druhém vydání Hegelových spisů pokusil o nové zpracování, podle něhož je pořízen náš překlad.

Jak zjistil hegelovský badatel Joh. Hoffmeister, který převzal úkol „kritického vydání“ Hegelových *Dějin filosofie*, počínal si Michelet, který byl v časové tísní, při vydání velmi lehkovážně. Michelet obratně zpracovává různé texty v jeden celek, ignoruje však i primitivní vydavatelské zásady. Tak např. třetina textu je převzata ze zápisu přednášek z let 1925–26, který pořídil setník J. Griesheim. Je to, jak praví Hoffmeister,** „úzkostlivě čisté zpracování“. Není to bezprostřední zápis přednášek, který byl zřejmě pro Griesheima samého těžko čitelný, nýbrž druhotné zpracování, v němž zřejmě doplnil a nahradil, co nestačil zachytit z věty nebo i z většího celku výkladu. Je dále přirozené, že ve všech zápisech, jež měl Michelet k dispozici, jsou chyby, vzniklé přeslechnutím, zvláště v překladech citátů, které nemohli posluchači opravit podle smyslu. Další nedostatky Micheletova vydání vyplývají z metody „vpracovávání“ různých textů do sebe. Tak v pasáži, kterou čteme v našem vydání na str. 62, spojil Michelet při výkladu vývoje dvojčlenné schéma (založení – skutečnost čili bytí pro sebe) ze zápisu přednášky z let 1823–24 s trojčlenným schématem vývoje ducha z přednášky z let 1825–26 (založení – jsoucnost – bytí pro sebe). Na místě, kde je spojení provedeno, vzniká nesrozumitelný text.

Nové vydání Hegelových přednášek je vydavatelsky velmi tvrdý oříšek. Otisknout přímo Hegelův rukopis nejde, protože oba rukopisy

* Michelet, c. d., str. XI.

** G. W. F. Hegel, *Geschichte der Philosophie I*, 1944, str. XVI.

celého kursu přednášek (jenský sešit a heidelberský „nárys“) se ztratily. Z Hegelových rukopisů zbývá jen dvojí rukopis Úvodu, heidelberský a berlínský úvod, které přetiskl Hoffmeister v doslovném znění, kdežto Michelet spojuje oba rukopisy v jeden celek a navíc do nich zapracoval odchýlné varianty úvodu podle zápisů přednášek z let 1825–26 a 1829–30. Jak však rekonstruovat další text? Johannes Hoffmeister, který se podjal tohoto úkolu, líčí v předmluvě ke svému vydání, že chtěl jít zprvu cestou Micheletovou, tj. chtěl sestavit jednotný průběžný text ze zápisů přednášek. Chtěl ovšem korigovat zjevné nesprávnosti a příliš hrubá spojení Micheletova textu. Avšak dlouhodobá práce na přípravě vydání ho přivedla k jinému způsobu rekonstrukce. Pracuje celkem s deseti zápisy čtyř berlínských kursů a otiskuje vždy celý souvislý úsek podle zápisu toho roku, v němž byl dotýčný úsek nejlépe zpracován. Vyskytuje-li se v zápisech podstatně odchýlné pojetí, otiskuje je menšími typy za hlavním textem. Poněvadž pracuje s třemi zápisy kursu, předneseného v letech 1823 až 1824, a rovněž s třemi zápisy kursu 1825–26 (z let 1827–28 a 1828 až 1829 má po dvou zápisech), odstraňuje zároveň do značné míry všechno, co připadá na vrub chyb i „samostatného“ zpracování autorů zápisů. Bohužel Hoffmeister stačil před svou smrtí dokončit pouze první svazek, který obsahuje obojí úvod a partii o orientální filosofii, tedy asi polovinu našeho svazku. Ježto jsou další svazky *Dějin filosofie* rozsáhlejší, zpracoval z jejich celkového objemu asi desetinu. Proto se nemůžeme opřít o jeho vydání a musíme se spokojit jeho zjištěním, že při veškerém sešívání textu si Michelet nic nevyfantoval, že „celé věty nebo úseky si nevyfantazíroval“.

Milan Sobotka.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Přednášky o dějinách filosofie

Vydal dr. K. L. Michelet

*Μεταχειρισμένη πόλις
φιλοσοφίαν οὐ διολεῖται.*

Platón.

První část

Druhé zlepšené vydání

S ochranou proti otištění a rozšiřování otiisků, kterou udělilo
Království Württemberské, Velkovévodství Hessenské,
jakož i svobodné město Frankfurt

BERLÍN 1840

Nakladatelství Duncker a Humblot

VSTUPNÍ ŘEČ, PRONESENÁ V HEIDELBERGU

28. ŘÍJNA 1816¹

Vážení pánové!

Činím-li předmětem těchto přednášek dějiny filosofie a přednáším-li dnes po prvé na zdejší universitě, pak mi dovozte, abych k tomu znamenal úvodem jen tolik, že je mi zvláštní radostí a potěšením nastoupit právě v této době znovu filosofickou dráhu na vysoké škole. Zdá se totiž, že přišla chvíle, kdy filosofie může opět doufat, že jí bude věnována pozornost a láska, kdy tato téměř již umklá věda může opět pozvednout svůj hlas v naději, že svět, který se stal hluchý k jejímu volání, jí zase dopřeje sluchu. Nouze doby dodala malým zájmům prostého každodenního života takovouto důležitost; vysoké zájmy skutečnosti a boje o ně si vyžadovaly všech schopností a veškeré síly ducha právě tak jako vnějších prostředků, takže se již nemohlo dostávat smyslu pro vyšší vnitřní život, ryzejší duchovnost, a lepší povahy tím byly zasaženy a zčásti tomu padly za obět. Poněvadž světový duch byl tak velice zaneprázdněn skutečností, nemohl se obrátit dovnitř a soustředit se v sobě. Nyní, kdy se tento proud skutečnosti zhroutil, kdy si německý národ již pomohl z nejhoršího, kdy si zachránil národnost, základ všeho živoucího života, můžeme tedy se vši vážností doufat, že se kromě státu, který pohltil veškerý zájem, pozvedne i církev, že vedle říše světa, k níž dosud směřovalo myšlení i usilování, bude opět pamatováno na říši boha, jinými slovy, že vedle politických a ostatních zájmů, spjatých s všední skutečností, rozkvete opět i čistá věda, svobodný rozumový svět ducha.

V dějinách filosofie uvidíme, že v ostatních evropských zemích, kde se horlivě a s úctou pěstovaly vědy a kultura vzdělání, filosofie sama až na jméno vymizela a zašla i ve vzpomínkách a nezbylo po ní ani potuchy, kdežto u německého národa se zachovala jako něco zvláštního. Příroda nám svěřila vyšší poslání ochránců tohoto svatého ohně, jako aténské rodině Eumolpvců² bylo svěřeno zachovávání

eleusinských mystérií, obyvatelům ostrova Samothraké³ udržování a pěstování vyšších bohoslužeb, jako si dříve světový duch vyvolil židovský národ a vnukl mu nejvyšší přesvědčení, že z něho vzejde jako nový duch. Nyní jsme vůbec dospěli k takové hlubší vážnosti, k takovému vyššímu vědomí, že pro nás mohou platit jen ideje a jen to, co se ospravedlňuje před naším rozumem. Pruský stát je státem, jenž je vybudován na inteligenci. Ale nouze doby, o které jsem již mluvil, zájmy velkých světodějných událostí zatlačily i u nás důkladné a vážné pěstování filosofie a odvedly od ní pozornost širší veřejnosti. Tak se stalo, že zatím co se ryzí povahy obrátily k praktickému životu, ve filosofii měly hlavní slovo plochost a mělkost⁴ a roztahovaly se tu. Možno říci, že od té doby, kdy se začala v Německu filosofie vzmáhat, nikdy se této vědě nevedlo tak špatně jako právě nyní, nikdy prázdnota a domýšlivost nepluly tolik na povrchu a nikdy s takovou neomaleností nevystupovaly ve vědě, jako by měly vládu ve svých rukou. Postavit se proti této mělkosti, spolupracovat s německou vážností, poctivostí a ryzostí a vyvést filosofii z ústraní, do kterého se utekla – k tomu nás, smíme doufat, volá hlubší duch doby. Pozdravme společně úsvit krásnějších časů, kdy se duch, dosud strhovaný k vnějšku, bude moci vrátit do sebe a k sobě a dobýt si prostoru a půdy pro svou zvláštní říši, kde se myslí povznášejí nad každodenní zájmy a jsou přístupny pravdě, věčnosti a božskosti, přístupny vnímat a chápat nejvyšší.

My starší, kdo jsme v bouřích doby dospěli v muže, můžeme považovat za šťastné vás, kteří prožíváte své mládí v těchto dnech, kdy se můžete bezstarostněji věnovat pravdě a vědě. Zasloužil jsem život vědě a těší mne, že jsem na místě, kde mohu ve větší míře a v širším okruhu spolupracovat na rozšiřování a oživování vyššího vědeckého zájmu a že především mohu přispět k tomu, abyste do něho byli uvedeni. Doufám, že se mi podaří zasloužit si vaši důvěru a získat si ji. Zpočátku však nesmím požadovat nic, než abyste si sem především přinesli jediné důvěru k vědě a důvěru k sobě samým. Odvaha k pravdě, víra v moc ducha, toť první podmínka filosofie. Člověk, protože je duch, může a má se považovat za hodna toho nejvyššího; o velikosti a moci jeho ducha nemůže být jeho mínění nikdy dost vysoké. A bude-li mít takovou víru, nic nebude tak nepoddajné a nepřístupné, že by se mu neodkrylo. Zprvu skrytá a uzavřená podstata vesmíru nemá sílu, aby kladla odpor síle poznání; musí se před ním otevřít a vyjevit mu svá bohatství a své hlubiny, aby jich užíval.

PŘEDNÁŠKY O DĚJINÁCH FILOSOFIE

U dějin filosofie se hned vnučuje připomínka, že mají velký význam nejen tehdy, když náležitě zpracovávají svůj předmět, ale že si udržují tento zájem i tehdy, pojmají-li své poslání zvráceně. Ba zdá se, že tento zájem nabývá dokonce na důležitosti tím více, čím je zvrácenější představa o filosofii a o tom, co pro ni znamenají její dějiny. Vždyť z dějin filosofie především bývá vyvozován důkaz o nicotnosti této vědy.

Nutno uznat, že je oprávněný požadavek, aby dějiny čehokoliv vyprávěly skutečnosti bez stranického zaujetí a neuplatňovaly přitom nějaký postranní zájem a cíl. S takovýmto otrepaným požadavkem však nedojdeme daleko, neboť dějiny nějakého předmětu nutně souvisejí co nejtěsněji s představou, jakou si o něm činíme. Tato představa určuje, co na tomto předmětu považujeme za důležité a účelné, a vztah toho, co se událo, k účelu určuje výběr událostí, jež je třeba sdělit, určuje, jakým způsobem je pojmem a jakým hlediskům je podřídíme. Tak se může stát vždy podle představy, jakou si činíme o státu, že čtenář nenajde v politických dějinách určité země právě to, co v nich hledá. Ještě spíše se to může přihodit v dějinách filosofie: dá se ukázat na taková zpracování dějin filosofie, o nichž by se mohlo říci, že v nich lze najít vše jiné, jen ne to, co se považuje za filosofii.

V dějinách jiných oborů je ustálena představa o jejich předmětu, alespoň co do jeho základního vymezení – ať jde o určitou zemi, národ nebo vůbec lidský rod, nebo o matematiku, fyziku atd., nebo o nějaké umění, malířství aj. Filosofická věda se však liší v tom, či, chcete-li, má tu nevýhodu proti vědám, že existují nejrozličnější názory na sám pojem filosofie, na to, co může a má filosofie vykonat. Jestliže tento první předpoklad, představa o předmětu dějin, není ustálen, stávají se dějiny nutně něčím kolísavým. Nabývají jednotícího pojítka jen potud, pokud předpokládají určitou představu o předmětu filosofie; ale pak si snadno vyslouží ve srovnání s odchýlnými představami o předmětu filosofie výtku jednostrannosti.

Nevýhoda, o níž jsme mluvili, se vztahuje pouze k vnějškové úvaze o tomto dějepisce; je s ní však spojena jiná, hlubší nevýhoda. Existují-li různé pojmy o filosofické vědě, tu nám jedině pravdivý pojem umožňuje, abychom rozuměli dílům těch filosofů, kteří pracovali ve smyslu pravdivého pojmu filosofie. Neboť u myšlenek, a zejména u myšlenek spekulativních, znamená „rozumět“ něco zcela jiného než pouze chápat gramatický smysl slov a přijmout je v sebe, ale pouze v oblasti představ. Je tedy možné znát tvrzení, poučky, či, chcete-li, mínění filosofů, mnoho se zabývat zdůvodňováním a rozváděním takových mínění, a přece se úplně minout cílem v hlavní věci, totiž v porozumění těmto poučkám. Proto máme dost mnoho-svazkových, a chcete-li, učených dějin filosofie, jimž chybí vlastní poznání látky, která jim dala takovou námahu. Autory takových dějin lze přirovnat ke zvířatům, jež slyšela všechny tóny hudby, jež však nepochopila jedno – harmonii těchto tónů.

Pro tuto okolnost je jistě u dějin filosofie nutnější než u každé jiné vědy předeslat jim úvod a v něm nejprve pevně vymezit předmět, o jehož dějinách se má přednášet. Vždyť každý řekne: jak můžeme začít pojednávat o předmětu, jehož jméno je sice běžné, o němž však nikdo doposud neví, co jest. Kdybychom takto postupovali v dějinách filosofie, neměli bychom jiné vodítko než vyhledat a přijmout vše, co bylo někde a někdy označeno názvem filosofie. Ale ve skutečnosti, máme-li vymezit pojem filosofie vědecky, a ne libovolně, stává se takové pojednání filosofickou vědou samou. Neboť je svérázností této vědy, že její pojem tvoří jen zdánlivě její začátek a jen celé zpracování této vědy je důkazem, ba možno říci, samým nalezením jejího pojmu. Pojem filosofie je svou podstatou výsledkem tohoto zpracování.⁵

V tomto úvodu je tedy rovněž nutno předpokládat pojem vědy filosofie, předpokládat pojem předmětu jejich dějin. Současně však je tomu vcelku s tímto úvodem, jenž se má týkat jen dějin filosofie, právě tak jako s tím, co jsme právě řekli o filosofii samé. Co lze říci v tomto úvodu, je těžko stanovit napřed právě proto, že to lze prokázat a dokázat teprve celým zpracováním dějin filosofie. Pouze proto nepatří tato předběžná vysvětlení do oblasti svévolných předpokladů. Předeseiláme-li vysvětlení, jež jsou co do svého oprávnění, svou podstatou výsledky, má to pouze ten význam, jaký má jakékoli předeslání údajů o nejobecnějším obsahu určité vědy. Úvod do dějin filosofie musí přitom posloužit k odmítnutí mnoha otázek a požadavků, jež by bylo možno z obvyklých předsudků vůči dějinám filosofie uplatňovat.

ÚVOD DO DĚJIN FILOSOFIE

O významu těchto dějin je možno uvažovat z mnoha různých stránek. Chceme-li postihnout samo těžiště jejich významu, musíme je hledat v podstatné souvislosti mezi zdánlivou minulostí a mezi přítomným stupněm, jehož filosofie dosáhla. Tento vztah není jedním z vnějších vztahů, které mohou přicházet v úvahu u dějin této vědy. Vyjadřuje spíše vnitřní podstatu určení dějin filosofie, že události dějin filosofie sice pokračují ve svých účincích jako vůbec všechny historické události, ale jsou zvláštním způsobem tvořivé. A tento zvláštní způsob tvoření tu musíme blíže rozebrat.

Dějiny filosofie nám zobrazují galerii vzácných duchů, galerii herců hloubajícího rozumu, kteří silou tohoto rozumu pronikli do podstaty věci, přírody i ducha, do podstaty boha, a dobyli nám nejvzácnější poklad, poklad rozumového poznání. Události a činy dějin filosofie mají proto tu vlastnost, že osobnost a osobitý charakter není součástí jejich obsahu a hodnoty, jako tomu je v politických dějinách, kde jedinec je subjektem činů a událostí podle své zvláštní povahy, svého génia, svých vášní, podle energie nebo slabosti svého charakteru, vůbec podle toho, co jej činí tímto jedincem. V dějinách filosofie jsou naopak výkony tím znamenitější, čím méně má na nich podíl a zásluhu určitý jedinec, čím více vyjadřují svobodné myšlení, obecný charakter člověka jakožto člověka, čím více je tvůrčím zdrojem právě toto myšlení zbavené individuálních osobitostí.

Na první pohled se zdá, že tyto činy myšlení patří historii, minulosti, že jsou vně naší skutečnosti. Ale po pravdě jsme tím, čím jsme, zároveň historicky, anebo přesněji řečeno: tak jako v této oblasti, v dějinách myšlení, je minulost jen jednou stránkou, tak je v tom, čím jsme, nepomíjivost lidské pospolitosti nerozlučně spjata s tím, že jsme historicky. To, že my, nynější svět, vládneme rozumovostí, že si uvědomujeme sebe sama, nevzniklo bezprostředně a nevyrostlo pouze z půdy přítomnosti. Tkví již v podstatě této rozumové schopnosti, že je odkazem, či ještě lépe výsledkem práce, a to práce všech předcho-

zích generací lidského rodu. Tak jako umění vnějšího života, spousta prostředků a dovedností, zřízení a zvyklostí společenského a politického soužití je výsledkem uvažování, vynálezů, potřeb, nouze a neštěstí, usilování a naplňování dějin, které předcházely naší přítomnosti, tak i za to, čím jsme ve vědě a konkrétně ve filosofii, vděčíme rovněž tradici, která se vším, co je pomíjivé a co tedy minulo, vine jako posvátný řetěz, jak ji nazval Herder,* a zachovává a předává nám vše, co vytvořili předkové.

Tato tradice však není jen hospodářem, který jen pečlivě opatruje, co přijal, a předává to nezměněno potomkům. Není jako běh přírody, jenž při všech nekonečných proměnách a hybnosti svých tvarů a forem zůstává stále stát u původních zákonů a nečiní pokrok. Není to nehybná kamenná socha, nýbrž žije a kypí jako mocný proud, který je tím mohutnější, čím dále se prodral od svého pramene. Obsahem této tradice je to, co vytvořil duchovní svět; a obecný duch nikdy neustrne. A právě tento obecný duch tu je pro nás tím nejpodstatnějším. Jednotlivému národu se ovšem může stát, že jeho vzdělanost, umění, věda, vůbec jeho duchovní statky ustrnou, jako tomu například patrně bylo u Čiňanů, kteří před dvěma tisíci lety byli pravděpodobně ve všem tak daleko jako dnes. Světový duch však nepropadá takovému netečnému klidu. To vyplývá již z prostého jeho pojmu. Jeho život – toť jeho čin. Předpokladem činu je materiál, který tu je, k němuž se čin soustřeďuje, nikoli tak, že by jej snad pouze rozmnožoval, rozšiřoval přidáváním dalšího materiálu, nýbrž tak, že jej od základů zpracovává a přetváří. Co každá generace vykonala ve vědě, v duchovní produkci, je dědictvím, které celé generace dohromady nashromádkovaly; je svátostí, k níž všechny generace lidstva vděčně a radostně přidávají vše, co jim v životě pomohlo, co vydobily z hlubin přírody a ducha. Dědit tu současně znamená přijímat a uvazovat se v dědictví. Takové dědictví je duší všech generací, jak po sobě následují, je jejich duševní substancí jako jejich zvyklosti, jejich zásady, předsudky – celé jejich bohatství. Duch se však zároveň vztahuje k tomuto přijatému odkazu jako k pouhé bezprostředně dané látce a přeměňuje ji v nové tvary. Tak je přejaté změněno a obohaceno, a zároveň uchováno.

Takové je i poslání a činnost naše i každé doby vůbec: chopit se vědy, která tu jest, a osvojit si ji, a právě tím ji rozvíjet a povznášet

* Zur Phil. und Gesch., kn. V, str. 184–186 (vydání z r. 1828).

na vyšší úroveň. Tím, že si ji osvojíme, učiníme z ní něco svébytného proti tomu, co byla. A je důsledek této povahy tvoření – kdy tu je jako předpoklad již existující duchovní svět, který osvojováním přetváříme – že naše filosofie vzniká co do své podstaty jen v souvislosti s filosofií, jež tu byla před ní, a že z ní vzniká nutně; naše vědění vzniká v průběhu dějin, a průběh dějin není vznikáním cizích věcí, nýbrž naším vznikáním, vznikáním našeho vědění.

Představy a otázky kolem určení dějin filosofie závisí na povaze tohoto vztahu. Pochopíme-li tento vztah, objasníme si zároveň blíže, čím mohou tyto dějiny prospět zejména i znalosti filosofie, stejně jako se nám objeví i subjektivní smysl toho, že studium dějin filosofie nás uvádí do poznání filosofie samé. I způsob zpracování těchto dějin filosofie vyplývá z onoho vztahu. Proto se v tomto úvodu budeme především zabývat oním vztahem. K tomu musíme ovšem přidat i pojem toho, co filosofie zamýšlí, ba tento pojem musí být základem; a protože, jak jsme si již řekli, tu nelze podat vědecký rozbor tohoto pojmu, nemůže ani výklad, jež tu učiníme, pojmově vyjádřit povahu vznikání dějin filosofie, nýbrž spíše jen zatím vyvolá jeho představu.⁶

Toto vznikání není nečinné, jak si to představujeme např. při vycházení slunce, měsíce aj. Není to pouhý pohyb v prostoru a času, jenž neklade odpor. To, co má plynout před našimi představami, jsou činy svobodné myšlenky; máme zobrazovat dějiny světa myšlenek, jak povstal a jak vykrystalisoval. Je starý předpoklad, že myšlením se liší člověk od zvířete; přidržíme se ho. Co je na člověku ušlechtlejšího oproti zvířeti, je ušlechtlejší díky myšlence. Vše lidské, ať to vypadá jak chce, je lidské jen díky tomu, že v tom působí myšlenka, že prostřednictvím toho působila myšlenka. Ale myšlenka, ač je tím podstatným, substanciálním, ač je hybnou silou, je v mnohém ohledu podmíněna. Musíme pečovat jako o tu nejvýznamnější oblast, o onu oblast, kde se myšlenka nezabývá ničím, co není myšlenkou, kde se zabývá sama sebou, tedy právě tím nejvznešenějším; o oblast, v níž myšlenka hledala a našla samu sebe. Dějiny, jež máme před sebou, jsou dějinami sebenalezení myšlenky. A myšlenka je takové povahy, že nalézá samu sebe jen tak, že samu sebe produkuje. A ještě více: myšlenka existuje a je skutečná jen potud, pokud samu sebe najde. Toto produkování myšlenek je filosofie. A řada objevů, jimiž myšlenka objevuje sebe samu, je prací dvou a půl tisíce let.

Je-li myšlenka, jež je myšlenkou svou podstatou, něčím o sobě a pro

sebe a je-li věčná a není-li pravda obsažena nikde jinde než pouze v myšlence – jak může mít tento intelektuální svět dějiny? Dějiny zobrazují to, co je proměnlivé, co zaniklo v temnu minulosti, co již není; a pravdivá a nutná myšlenka – a zde máme co dělat jen s ní – není schopna změny. Otázka, jak tomu je, je tím prvním, co si musíme uvážít. Za druhé nám ale hned napadne množství velmi důležitých duchovních výtvorů, jež jsou rovněž dílem myšlenky, a jež přesto vylučujeme z naší úvahy – náboženství, politické dějiny, ústavy států, umění a vědy. Čím se liší od filosofických děl, jež jsou naším předmětem? Jaký je jejich vzájemný vztah v historii? Uvedeme vše potřebné k oběma těmto hlediskům, abychom se mohli orientovat, v jakém smyslu tu budeme přednášet dějiny filosofie. Za třetí je třeba úvodu k dějinám filosofie proto, že musíme mít všeobecný přehled, dříve než přistoupíme k jednotlivostem; jinak bychom neviděli pro jednotlivosti celek, pro stromy les, pro jednotlivé filosofické směry filosofii. Naše mysl si žádá, aby jí byla poskytnuta všeobecná představa o celkovém účelu a o celkovém zaměření, aby věděla, co může čekat. Podobně jako chceme přehlédnout krajinu veelku, jak ji pak již neuvidíme, až budeme procházet jednotlivými místy, chce naše mysl vidět vztah jednotlivých filosofických směrů k tomu obecnému – jednotlivé části nabývají totiž plné hodnoty následkem svého vztahu k celku. Nikde to neplatí výrazněji než ve filosofii a v dějinách filosofie. U dějin se zdá toto pevné vymezení obecného snad méně nutné než u vědy samé. Neboť dějiny se zprvu jeví jako posloupnost náhodných událostí, v níž stojí každý fakt izolovaně sám o sobě, a je možno poukázat jen na souvislost časové následnosti. Ale s tím nejsme spokojeni ani u politických dějin; poznáváme v nich, či alespoň v nich tušíme zákonitý vztah, jímž nabývají jednotlivé události svého zvláštního postavení, svého vztahu k určitému cíli nebo účelu, a tím i svého významu. Neboť historický význam záleží toliko ve vztahu k obecnému a v souvislosti s obecným. Poznat obecné znamená pochopit význam.

Chci se zabývat v úvodu těmito body:

Za *prvé* budu analyzovat *určent dějin filosofie*, jejich význam, jejich pojem a účel. Z toho budou vyplývat důsledky pro *metodu* dějin filosofie. Nejzajímavější bude vztah dějin filosofie k filosofické vědě samé. To znamená: Dějiny filosofie nezpracovávají pouze něco vnějšího vůči obsahu, to, co se událo, události, nýbrž jakožto obsah – který v nich vystupuje historicky – samy náležejí k filosofické vědě. Potud jsou

dějiny filosofie samy vědecké a co do podstaty věci stávají se samy filosofickou vědou.

Za *druhé* je nutno důkladněji vymežit *pojem filosofie* a na jeho základě určit, co z nekonečného materiálu a z mnoha stránek duchovního rozvoje národů máme od dějin filosofie odloučit. Náboženství a myšlenky okolo náboženství, zvláště ve formě mytologie, jsou již svým tématem velmi blízko filosofii, stejně tak veškeré rozvíjení věd, jejich myšlenky o státu, povinnostech, zákonech atd. jsou svou formou filosofii tak blízké, že se zdá, že dějiny filosofie musí mít zcela neurčitý obsah. Zdá se, že v dějinách filosofie musíme vzít ohled na všechny tyto myšlenky. Čemu všemu se neřikalo filosofie a filosofování? Na jedné straně musíme blíže studovat úzký vztah filosofie a oblastí jí příbuzných – náboženství, umění a ostatních věd. Na druhé straně, vymezíme-li náležitě oblast filosofie, získáme vymezením toho, co filosofie je a co k ní patří, současně výchozí bod dějin filosofie, jež nutno odlišovat od počátků náboženských názorů a od vizí naplněných myšlenkami.

Z pojmu předmětu samého, jak je obsažen v těchto dvou prvních hlediscích, musí vyplynout i přechod k *třetímu* hledisku, k všeobecnému přehledu a *rozdělení* celého běhu dějin filosofie do zákonitých period – rozdělení, jaké ukazuje, že dějiny jsou organicky se vyvíjícím celkem, rozumnou souvislostí. Jedině takovou periodisací nabývají dějiny filosofie charakteru vědy. Nebudu se však přitom zdržovat úvahami o užitečnosti dějin filosofie a podobně; užitečnost plyne sama sebou. Posléze však pojednám o pramenech dějin filosofie, což je velmi potřebné.

A. POJEM DĚJIN FILOSOFIE

Uvažujeme-li o dějinách filosofie, nejprve nám asi napadne myšlenka, že sám tento předmět v sobě obsahuje vnitřní rozpor. Neboť filosofie usiluje, aby poznala, co je neproměnné, věčné, co je o sobě a pro sebe; jejím cílem je pravda. Dějiny však vyprávějí o tom, co bylo v určité době, co však v jiném údobí opět zaniklo a bylo zatlačeno něčím jiným. Vyjdeme-li z toho, že pravda je věčná, tu pravda nepatří do oblasti pomíjivého a nemá dějiny. Má-li však dějiny a jsou-li její dějiny jen v tom, že nám zobrazují galerii zaniklých forem poznání, tu nelze v těchto dějinách najít pravdu, neboť pravda není něčím, co pomíjí.

Mohli bychom namítnout: tak by se dalo všeobecně usuzovat stejně dobře nejen o jiných vědách, nýbrž i o křesťanském náboženství. Právě tak dobře bychom mohli shledat protismyslným, že náboženství i vědní obory mají mít dějiny. Bylo by však zbytečné pokoušet se takto usuzovat dále – již skutečnost, že takové dějiny existují, bezprostředně vyvrací toto usuzování. Abychom však postihli smysl tohoto rozporu, musíme rozlišovat mezi dějinami vnějších osudů určitého náboženství nebo určité vědy a mezi dějinami takovýchto předmětů samých. A kromě toho je nutno uvážit, že pro zvláštní povahu filosofie je tomu s jejími dějinami jinak než s dějinami jiných oborů. Pak je ovšem jasné, že rozpor, o němž jsme mluvili, se nemůže týkat oněch vnějších dějin, nýbrž výhradně dějin vnitřních, dějin obsahu samého. Křesťanství má dějiny svého rozšiřování, osudů, svých vyznavačů atd., a tím, že svou existenci vybudovalo ve formě církve, je církev sama takovým vnějším jsoucнем, jež je vystaveno nejrůznějším časovým vlivům, má nejrůznější osudy a tím nutně i dějiny. Pokud však jde o křesťanské učení samotné – ani křesťanské učení jako takové sice nepostrádá dějin, leč nutně brzy prošlo svým vývojem a nabylo určité tvárnosti. A toto staré vyznání víry platilo v kterémkoliv údobí a má beze změny platit jako pravda i dnes, byť i tato platnost nebyla ničím jiným než zdáním a slova ničím jiným než prázdnou formulkou.⁷

Širší rozsah dějin tohoto učení však obsahuje pouze dvojí: jednak mnohotvárné přídavky a úchylky od oné prvně dané pravdy, a za druhé potírání těchto bludů a očišťování trvajících základů od přídavek a návrat k jeho prostotě.

Obdobně jako náboženství mají takové vnější dějiny též i jiné vědy, a stejně jako ony i filosofie. Filosofie má dějiny svého vzniku, rozšiřování, rozkvětu, upadání, znovuoobnovování: dějiny svých učitelů, příznivců, též i odpůrců; stejnou měrou též dějiny vnějších vztahů, nejčastěji k náboženství, mnohdy i ke státu. Tato stránka dějin filosofie dává rovněž podnět k zajímavým otázkám, mezi jinými: jak tomu je s tím zvláštním úkazem, že filosofie, ač je učením o absolutní pravdě, se očividně omezila na poměrně nepatrný počet jednotlivců, na jisté národy, na některé historické úseky. Podobná obtíž vyvstává u křesťanství – v němž vystupuje pravda v mnohem obecnější podobě než ve filosofii⁸ – zda není rozporu v tom, že toto náboženství vzniklo časově tak pozdě, že tak dlouho zůstalo a dokonce ještě i v přítomné době zůstává omezeno jen na určité národy. Tyto i jiné podobné otázky jsou však již příliš speciální, než aby závisely jen na uváděném všeobecném rozporu, a teprve až pronikneme více do vlastní podstaty filosofického poznání, budeme moci přecházet i k těm stránkám, jež se týkají vnější existence filosofie a jejích vnějších dějin.

Pokud však jde o srovnání dějin náboženství a dějin filosofie jakožto dějin vnitřního obsahu – tu nelze filosofii přiznat, že jejím obsahem je od počátku pevně určená, neměnná pravda vně dějin, jak tomu je s vnitřním obsahem náboženství. Obsah křesťanství, jenž je pravdou, zůstal jako takový neměnný, a proto nemá dějiny, resp. je tomu právě tak, jako kdyby je neměl.* U náboženství tedy základní rys, charakterisující je jako křesťanské náboženství, vylučuje uvedený rozpor. Bludy a nánosy tento stav věci nekomplikují – jsou pomíjivé a jsou svou podstatou něčím zcela historickým.

Jiné vědní obory mají ovšem také dějiny svého obsahu. Dějiny těchto věd v sobě zahrnují jednu část, jež ukazuje na změny obsahu, na to, jak dříve platné poučky ztrácejí platnost. Jenže veliká, a snad hlavní část obsahu je takového rázu, že se uchovává; a to nové, co vzniká, není změnou dřívějšího základu, nýbrž pouze dodatkem k němu, jeho rozmnožením. Tyto vědy se rozvíjejí cestou přirazování. V rozvoji

* Viz Marheineke: *Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens*, Berlin 1823, § 133–134.

mineralogie, botaniky atd. se ovšem opravuje mnohé z toho, co předcházelo; ale z největší části zůstává obsah týž a obohacuje se novými prvky, aniž se tím sám mění. U vědy, jakou je matematika, mají dějiny obsahu výlučně jen potěšitelnou úlohu vyprávět o nových poznacích; a např. o elementární geometrii v tom rozsahu, jak ji podal Eukleidés, můžeme říci, že od těch dob již dějiny nemá.

Naproti tomu dějiny filosofie se nejeví ani jako trvání jednoduššího obsahu, k němuž se nic nepřipojuje, ani jako pouhý proces pokojného hromadění nových pokladů k těm, jichž bylo již dobyto. Naopak se zdá, že nám spíše předvádějí pouze neustále se obnovující proměny celku, které nakonec nejsou spjaty dokonce ani společným cílem. Naopak, vytrácí se nám abstraktní předmět, rozumové poznání, a budova této vědy se nakonec musí rozplynout tak jako domýšlivost a zjalovělé jméno filosofie.

1. OBVYKLÉ PŘEDSTAVY O DĚJINÁCH FILOSOFIE

Zmíníme se o obvyklých povrchních představách o dějinách filosofie, jež se na první pohled nabízejí. Stručně se vyjádřím, pokud je nutno, k těmto nejběžnějším názorům, jež vám jsou, pánové, bezpochyby již známy – vždyť jsou to ve skutečnosti ony nejběžnější úvahy, jež prolétnou hlavou při pouhém pomyšlení na dějiny filosofie. Výklad o rozdílech filosofických směrů nás zavede hlouběji k věci samé.

a) Dějiny filosofie jako zásoba mínění

Na první pohled se zdá, že dějiny vyprávějí o náhodných událostech týkajících se doby, národů i jednotlivců, náhodných co do časové posloupnosti i co do svého obsahu. O náhodnosti z hlediska časové posloupnosti budeme hovořit později. Nejprve se tu musíme zabývat pojmem náhodnosti obsahu, to je pojmem náhodných jednání. Leč obsahem filosofie nejsou vnější jednání, ani události vášní a štěstí, nýbrž myšlenky; mínění nejsou ničím jiným než právě náhodnými myšlenkami. Filosofickými míněními nazýváme mínění o bližším určitém obsahu z oblasti nejvlastnějších předmětů filosofie – o bohu,⁹ přírodě, duchu.

A tak přímo narážíme na velmi běžný názor o dějinách filosofie, že vyprávějí o zásobě filosofických mínění, jak vznikla a byla formulována v určité době. Hovoří-li se shovívavě, říká se takovému materiálu „mínění“; kdo se domnívá, že to může vyjádřit jadrněji, nazývá takové dějiny galerií bláznovství, či alespoň pobloudilostí lidí, kteří se zahloubali do myšlení a do pouhých pojmů. Takový názor neslyšíme pouze od lidí, kteří doznávají, že filosofii neznají (doznávají to, protože neznalost filosofie není dle všeobecné představy na závadu, aby byly činěny závěry o filosofii – naopak, každý má za samozřejmé, že může rozumovat o hodnotě i o podstatě filosofie, aniž jí zbla rozumí), nýbrž i od lidí, kteří sami píší či napsali dějiny filosofie. Takové dějiny filosofie, chápané jako vyprávění o těch a oněch míněních, se stávají záležitostí zahálčivé zvědavosti, či chcete-li, učeného zájmu. Neboť učenost záleží ve znalosti spousty neužitečných věcí, to je věcí, které nemají žádnou jinou hodnotu a žádný jiný význam než ten, že se o nich ví.

Nicméně se má za to, že je užitečné poznávat i různá mínění a myšlenky jiných lidí – prý to podněcuje sílu myšlení a přivádí to na mnohé dobré myšlenky – čili podněcuje to opět k tomu, abychom si vytvořili mínění, a věda záleží prý v tom, že se jedno mínění rozvíjí z druhého.

Kdyby byly dějiny filosofie pouze galerií různých mínění – byť i o bohu, o podstatě přírodních a duchovních věcí – byly by naprosto zbytečnou a nudnou vědou, ať by už přinesly sebevíc užitku, jaký má vyplývat z celé této učenosti a „pohybu myšlenek“. Co může být neužitečnějšího než poznávat sérii pouhých mínění? Co může být lhostejnějšího? Stačí jen trochu nahlédnout do svazků dějin filosofie tohoto stylu, jež uvádějí filosofické ideje jakožto mínění a tak o nich pojednávají, abychom shledali, jak je to vše prázdné a bez užitku.

Mínění je subjektivní představa, libovolná myšlenka, nápad, který mně napadl tak a druhému zas jinak. Mínění je mé,¹⁰ není to obecná myšlenka, platná o sobě a pro sebe. Ve filosofii však nejde o mínění. Člověk, který začne mluvit o filosofických míněních, prozrazuje základní nedostatek filosofického vzdělání, byť i to byl historik filosofie. Filosofie je objektivní vědou o pravdě, o nutnosti pravdy, je chápajícím poznáním. Není míněním, není soukáním jednoho mínění z druhého.

Skutečný dosah takové představy tkví v tom, že to jsou pouze mínění, jež poznáváme, přičemž je položen důraz na mínění. Co stojí

proti mínění, je pravda; pravda je to, před níž bledne mínění. Ale pravda – to je opět slovo, při jehož vyslovení odvracejí hlavu ti, kdo hledají v dějinách filosofie pouze mínění či vůbec tvrdí, že v dějinách filosofie lze najít toliko mínění. Filosofie se tu dostává do dvoustranného antagonismu: na jedné straně pobožnůstkářství vyhlásilo o rozumu, že není schopen poznat pravdu, že vede do propasti skepse, že je nutno resignovat na samostatné myšlení a spoutat rozum slepou vírou v autoritu, abychom došli k pravdě! O vztahu náboženství k filosofii a jejím dějinám budeme hovořit později. Na druhé straně je právě tak známo, že tak zvaný rozum prosadil svou platnost, odhodil víru na základě autority a chtěl podrobit rozumu křesťanství, takže tím jedině závazným je tu pro jednotlivce jeho vlastní názor, jeho vlastní přesvědčení. Ale kupodivu se i toto zdůraznění práv rozumu převrátilo v ten důsledek, že rozum nemůže pravdivě poznávat. Tento tak zvaný rozum potíral na jedné straně náboženskou víru ve jménu myslícího rozumu, a současně se právě tak obrátil proti rozumu a stal se nepřítelem pravého rozumu.¹¹ Hlásal proti němu vnitřní tušení, cit,¹² činil tak měřítkem platnosti něco subjektivního, totiž vlastní přesvědčení, jak si je každý vytvoří v sobě ze své vlastní subjektivity. Takové vlastní přesvědčení není ničím jiným než míněním, jež se takto stává pro člověka nejvyšší instancí.

Dotkli jsme se něčeho, co nemůžeme pominout, aniž se zmíníme o tomto názoru v dějinách filosofie. Je to závěr, jenž pronikl do všeobecného vzdělání, současně předsudek i pravdivý výraz naší doby; je to teze, na jejíž půdě si navzájem rozumíme a vzájemně se poznáváme, předpoklad, jenž platí jako absolutní a je stavěn ve všem vědeckém usilování za základ všeho ostatního. V teologii neplatí jako křesťanské učení tolik církevní vyznání víry, jako spíše každý je sám ve větší či menší míře vlastní církví podle svého přesvědčení, druhý opět podle jiného přesvědčení. Nebo často vidíme, jak se teologie pěstuje historicky v tom smyslu, že se teologické vědě staví úkol poznávat různá mínění. Jedním z prvních plodů tohoto postoje k poznání je, že se uctívají všechna přesvědčení a pokládají se za něco, co si každý musí vyřídit sám se sebou. Resignuje se tak na cíl poznávat pravdu. Pokud jde o subjektivní stránku, je ovšem vlastní přesvědčení tím posledním a absolutně podstatným, co rozum a jeho filosofie vyžaduje k poznání. Ale je rozdíl, zda přesvědčení spočívá na citech, tušeních, názorech atd., na subjektivních důvodech a vůbec na zvláštěnostech subjektu, či zda spočívá na myšlence, zda vyplývá

z poznání pojmu a podstaty věci. V onom prvním smyslu je přesvědčení míněním.

Protiklad mezi míněním a pravdou, jenž nyní nabývá tak vyhocené podoby, spatřujeme již v sokratovsko-platónském údobí rozkladu řeckého života, jako platónský protiklad mezi míněním (DOXA) a věděním (EPISTÉMĚ). Je to též protiklad, jaký pozorujeme v údobí zániku římského veřejného a politického života za Augusta a později, když se rozšiřovaly epikureismus a lhostejnost vůči filosofii. V tomto smyslu na Kristovo „a k tomu jsem na svět přišel, abych svědectví vydal pravdě“,¹³ odpověděl Pilát: „Co je pravda?“ Zní to vznešeně a znamená to: „Toto určení – pravda – je něčím triviálním, z toho jsme již vyrostli, víme, že nemůže být ani řečí o tom, že bychom poznávali pravdu; to už máme za sebou.“ Kdo to tvrdí, ten stojí ve skutečnosti vně pravdy. Vycházeli-li bychom v dějinách filosofie z této pozice, redukoval by se význam dějin filosofie na poznávání zvláštních názorů jiných lidí, z nichž každý má jiný názor. Tyto zvláštní názory jsou pro mne vnější, mrtvou, historickou látkou, masou obsahu v sobě samém marného, v němž můj myslící rozum není svobodný. A uspokojovat se takto v marnosti – to je pouhou subjektivní marnivostí.¹⁴

Pro nepředpojatého člověka zůstává pravda stále velkým slovem a rozbuší mu srdce. Tvrzení, že pravdu nelze poznat, se v dějinách filosofie vyskytuje často, a proto se na ně podíváme blíže. Zde si jen řekněme, že pokládá-li např. *Tennemann*¹⁵ tento předpoklad za platný, nelze pochopit, proč se ještě o filosofii stará. Vždyť potom jde jen o jednotlivá mínění, z nichž každé falešně tvrdí, že má pravdu. Zde se předběžně odvolávám na starý předsudek, že ve věděni je pravda, že však o pravdě víme jen potud, pokud přemýšlíme – ne jako když se chodí a stojí. Pravdu nepoznáváme bezprostředním vnímáním a nazíráním; nepoznáváme ji ani smyslovým, ani intelektuálním názorem¹⁶ (každé nazírání je jakožto nazírání smyslové), nýbrž namáhavým myšlením.

b) Prokazování nicotnosti filosofického poznání dějinami filosofie samými

Na druhé straně však souvisí s onou představou o dějinách filosofie jiný důsledek, který můžeme podle libosti považovat za škodu nebo užitek. Pozorovat tak rozmanitá mínění, tolik filosofických systémů –

to vyvolává rozpaky, ke kterému se přidat? Vidíme, že v obsáhlé látce, jež člověka láká a jejíž poznání by chtěla poskytnout filosofie, myšlili se největší duchové, protože jiní je vyvrátili. Když se to nepodařilo tak velkým myslitelům, jak tu mohu rozhodovat já, pouhý človíček? Tento důsledek, jenž bývá vyvozován z rozličnosti filosofických systémů, je, jak se má za to, kazem věci samé, současně však skýtá též subjektivní užitek. Neboť těm, kteří se chtějí znalecky tvářit, jako by se zajímali o filosofii, skýtá tato odchyllost filosofických systémů běžnou výmluvu, aby mohli filosofii ve skutečnosti úplně ignorovat přes veškerou údajně dobrou vůli, i přes to, že uznávají, že je nutno vynakládat námahu na tuto vědu. Ale tuto rozličnost filosofických systémů zdaleka nelze pokládat za pouhou výmluvu. Je pokládána za vážný a skutečný důvod proti vážnosti filosofie, za omluvu, proč se filosofii neobírat, za nevyvratitelný důkaz, že jsou marné pokusy filosoficky poznat pravdu. Jestliže se však i připouští, že „je filosofie skutečnou vědou, že snad existuje jedna pravdivá filosofie, pak vyvstane otázka: která? jak ji poznat? Každá ujišťuje, že ona je pravdivá. Každá udává jiné znaky, jiná kritéria, jak poznat pravdu. Střízlivé a rozumné myšlení si tedy musí dát pozor, než se rozhodne.“

Toto je další úkol, který musí dějiny filosofie zdolat. Cicero (*De natura deorum* I, 8 a násl.) sepsal velmi nedbale dějiny filosofických myšlenek o bohu, pojaté s tímto úmyslem. Vkládá to do úst jednomu epikurejci, ale sám neví, co by na to lepšího řekl; je to tedy jeho názor. Epikurejec říká, že jsme nedošli k žádnému určitému pojmu. Důkaz, že usilování filosofie je bezvýsledné, je budován na povšechném povrchním názoru na dějiny filosofie: k úspěchu těchto dějin stačí, když se sepiší nejrůznější myšlenky rozličných filosofických systémů, jež si odporují a navzájem se vyvracejí. Zdá se, že tento fakt, který nelze popřít, opravňuje, ba vyzývá k tomu, abychom použili na filosofii Kristova slova: „Nechat mrtví pochovávat mrtvé své a pojd za mnou.“¹⁷ Dějiny filosofie ve svém celku by byly podle toho bojištěm, jež je pokryto mrtvolami. Byly by říší mrtvých – nejen zemřelých, fysicky zaniklých jedinců, nýbrž i vyvrácených, duchovně zaniklých systémů, z nichž jeden usmrtil a pohřbil druhý. Místo „Následuj mě!“ by se v tomto smyslu muselo spíš říci: „Následuj sám sebe!“ to znamená, drž se svého vlastního mínění. Proč by ses přidržoval mínění cizího?

Stává se ovšem, že vyvstane nový filosofický systém, který tvrdí,

že druhé systémy neplatí. Každý filosofický systém vystupuje s náročným tvrzením, že nejen vyvrací předcházející filosofické systémy, nýbrž že též odpomáhá jejich nedostatkům, že konečně bylo nalezeno to pravé. Ale dřívější zkušenost spíš ukazuje, že na takové filosofické systémy lze rovněž použít jiných slov Písma, jichž užil apoštol Petr k Ananiášovi: „Hleď, přede dveřmi již stojí nohy těch, kteří tě vynesou.“¹⁸ Hleď, filosofický systém, který vyvrátí a zatlačí tvůj systém, nevydrží dlouho, vydrží právě tak málo, jako vydržely ostatní.

c) Vysvětlení různosti filosofických systémů

Je ovšem s dostatek prokázanou skutečností, že jsou a byly rozličné filosofické systémy. Leč pravda je jedna. Tento nepotlačitelný cit či víra je instinktem rozumu. Z toho se činí závěr, že tedy může být pravdivý jen jeden filosofický systém, a jsou-li navzájem tak odlišné, musí být ostatní filosofické systémy mylné. Tak se obvykle uvažuje a zdá se, že je to správný pohled střízlivého myšlení. Co se týče tohoto hesla střízlivosti myšlení – o střízlivosti víme z denního života, že jsme-li střízliví, tj. lační,¹⁹ jsme současně, či brzy nato i hladoví. Ono střízlivé myšlení však má zvláštní talent – přechází ze střízlivosti nikoliv k hladu, nýbrž je syto samo sebou. Tím se toto myšlení samo prozrazuje, že je mrtvým rozumováním, neboť jen mrtvé je střízlivé, lačné a přitom zůstává syto. Co je však živé – jak fysicky, tak duchovně – to se nespokojí střízlivostí a lačností, nýbrž je to puženo k hladu a žízni po pravdě, k poznání pravdy, dere se, aby ukojilo tento pud, a nedá se znechutit takovým mudrováním, jaké jsme právě uvedli.

Na to mudrování však musíme odpovědět aspoň tak, že ať se filosofické systémy sebevíc navzájem liší, mají přece to společné, že jsou filosofii. Kdo by tedy studoval nebo měl nějakou filosofii, pak už tím, že je to filosofie, by měl přece filosofii. Takové vymlouvání a rezonování, které ulpívá jen na odlišnosti a z odporu či úzkosti před zvláštním, není s to se chopit obecně, ježto obecné je skutečné pouze ve zvláštním, takové rezonování jsem na jiném místě* přirovnal k pedantickému nemocnému, kterému lékař poradil, aby jedl ovoce, a kterému dávají třešně nebo švestky či hrozny, ale on je odmítá a pedant-

* Srovnej Hegels Werke, Bd VI, § 13, str. 21-22.²⁰

sky rezonuje: ani jedno prý není ovoce, nýbrž třech, švestky či hrozny.

Ale v podstatě záleží na tom, abychom ještě hlouběji pochopili, jak tomu je s touto rozličností filosofických soustav. Poznáme-li filosoficky, co je pravda a filosofie, jsme s to pochopit tuto rozličnost samu o sobě ještě v docela jiném smyslu než ve smyslu abstraktního protikladu pravdy a omylu. Rozbor tohoto momentu nám objasní význam celých dějin filosofie. Musíme objasnit to, že rozličnost mnoha filosofických soustav nejen není v rozporu s možností filosofické vědy, nýbrž naopak taková rozličnost je a byla nezbytná pro existenci filosofické vědy, je spjata s její podstatou.

V tomto rozboru ovšem vycházíme z toho, že filosofie si vytyčuje cíl myslivě, pojmově postihnout pravdu, a ne poznávat, že nic poznat nelze, resp. že nepoznáváme skutečnou pravdu, nýbrž pouze dočasnou, konečnou pravdu (tj. pravdu, jež je současně nepravdou); a dále vycházíme z toho, že v dějinách filosofie máme co činit s filosofií samou. Činy dějin filosofie nejsou žádným dobrodružstvím, právě tak jako světové dějiny nejsou pouze romantikou. Dějiny filosofie nejsou pouhou sbírkou náhodných událostí, pouhou jízdou bludných rytířů, kteří se bezcílně potloukají a namáhají a jejichž působnost mizí beze stopy. Právě tak málo jde o to, že si jeden zde a druhý tam něco libovolně vymýšlí. V pohybu myslícího ducha je podstatná souvislost, a chod této souvislosti je rozumný. S touto vírou ve světového ducha musíme přistupovat k dějinám, zejména k dějinám filosofie.

2. VYSVĚTLENÍ K POJMOVÉMU URČENÍ DĚJIN FILOSOFIE

Výše uvedená věta, že pravda²¹ je jen jedna, je sama ještě abstraktní a formální. V hlubším smyslu to je východiskem. Cílem filosofie však je poznat tuto jedinou pravdu současně jako zdroj, z něhož prýští, jehož je odrazem všechno ostatní – všechny zákony přírody, všechny jevy života a vědomí. Řečeno zdanlivě naopak, posláním filosofie je převést tyto zákony a jevy na onen jediný zdroj, ale tak, abychom ony zákony a jevy pochopili na základě tohoto zdroje, abychom poznali, jak jsou z tohoto zdroje odvozeny. Nejpodstatnější je spíše poznat, že tato jediná pravda není toliko jednoduchou a prázdnou

myšlenkou, nýbrž že je myšlenkou, jež sebe samu určuje. Abychom tomu porozuměli, musíme přistoupit k několika abstraktním pojmům, jež jsou samy o sobě zcela všeobecné a suché, totiž k určení vývoje a k určení *konkrétna*. Můžeme dokonce to, na čem tu záleží, shrnout do jediného určení, do určení vývoje; bude-li nám ono jasné, vyplyne vše ostatní samo sebou. Produktem myšlení je vždy myšlenka. Leč myšlenka je posud ještě formální. Pojem, to je již určitější myšlenka. Konečně idea²² je myšlenka ve své totalitě, ve svém určení pro sebe samu. Tak je idea tím pravdivým, jen ona je pravdivá. Je podstatou ideje, že se vyvíjí a jedině vývojem se uchopuje a stává tím, čím je. Na první pohled by se mohlo říci, že je rozpor v tom, že idea musí teprve ze sebe udělat to, čím je. Mohlo by se říci, že idea už je tím, čím je.

a) Pojem vývoje

Představa vývoje je známa. Pro filosofii však je specifické, že zkoumá to, co se jinak pokládá za známé.²³ To, co bez přemýšlení máme po ruce a čeho užíváme, čím si v životě pomáháme, je z hlediska filosofického vzdělání neznámé, ač je to obecně pokládáno za známé. Další rozbor těchto pojmů spadá do logické vědy.

Abychom pochopili, co znamená vyvíjet se, musíme rozlišovat, abychom tak řekli, dvojí stav: První je ten, jenž je znám jako založení, schopnost k něčemu, potentia, DYNAMIS, či jak to nazývám, bytí o sobě. Druhé určení je skutečnost, ENERGEIA,²⁴ aktus, bytí pro sebe. Řekneme-li např. že člověk je svou podstatou rozumný, míníme, že je podle svého založení, zárodečně rozumný. V tomto smyslu má člověk rozum, rozvažování, fantasii a vůli, jakmile se narodí, ba už v matčině těle. Má-li však dítě rozumu jen jako schopnost, jako takovouto reálnou možnost, je to právě takové, jako kdyby žádný rozum nemělo. Rozum ještě v dítěti neexistuje, neboť dítě ještě nemůže nic rozumného dělat a není s to rozumně myslet. Teprve když to, co v člověku bylo jen o sobě, se stane i pro něho, když se rozum stane rozumem pro sebe, má člověk skutečnost v určitém konkrétním ohledu, je tedy skutečně rozumný, a to pro rozum.

Co to přesněji znamená? Čím je člověk o sobě, to se mu musí stát předmětem, musí si to uvědomit; tak se to stane něčím pro člověka. Co se takto stalo předmětem, je totožné s tím, čím je člověk o sobě; a tím, že se ono bytí o sobě zpředmětnilo, stává se člověk teprve

člověkem pro sebe, zdvojuje se, leč nestává se jiným, neboť se zároveň uchovává. Člověk např. je bytost myslivá a myslí tudíž určitou myšlenku. Tímto způsobem je předmětem myšlení pouze myšlení, rozumné produkuje rozumné, rozum je svým vlastním předmětem. Že pak může myšlení upadnout v nerozum, to je další věc, na níž však v této souvislosti nezáleží. Ač se zdá, že člověk neudělal žádný pokrok, když se změnil z rozumného o sobě v rozumného pro sebe, protože bytí o sobě se pouze uchovalo, je rozdíl mezi oběma stavy přece zcela neobyčejný. Ač zde nevzniká žádný nový obsah, přece je mezi formou bytí pro sebe a bytí o sobě obrovský rozdíl. Na tomto rozdílu spočívá všechnen rozdíl mezi stupni vývoje světových dějin. Z toho je zřejmé, proč přes to, že všichni lidé jsou od přírody rozumní a formou této rozumnosti je, že jsou svobodní, u mnohých národů existovalo otroctví a zčásti ještě existuje, a tyto národy s tím jsou spokojeny. Jediný rozdíl mezi africkými a asijskými národy na jedné straně a mezi Řeky, Římany a moderní dobou na straně druhé je totiž v tom, že tito druzí znají své bytí o sobě, že to, že jsou svobodní, je u nich i pro ně. Ona první část však taková je, aniž ví, že taková je, aniž tedy existuje jakožto svobodná. Jen to vytváří obrovskou změnu mezi oběma stavy. Veškeré poznání a osvojování si poznatků, veškerá věda a samo lidské jednání neusiluje o nic jiného, než aby to, co o sobě či vnitřně již je, vytáhla ze stavu pouhého bytí o sobě a učinila to předmětem sobě samému.²⁵

Tím, že bytí o sobě nabývá existence, sice prochází změnou, leč současně zůstává jedním a týmž. Vždyť řídí celý proces. Např. rostlina se neztrácí v bezměrných proměnách. Z jejího zárodku, na němž ještě není nic vidět, se rozvíjí mnohotvárný obsah, který však byl obsažen celý již v zárodku, byť i ještě nerozvinut, zahalen a v ideální formě. Důvodem tohoto kladení sebe ze sebe ven, v existenci, je to, že zárodek nemůže vydržet, aby zůstal toliko o sobě, že má puzení rozvinout se. Zárodek je sám o sobě rozporný: je toliko o sobě, a přece nemůže zůstat jen o sobě. Toto vycházení vně sebe si však klade cíl, a tak jeho nejvyšším dovršením, předem určeným koncem je plod, to znamená takový produkt zárodku, jenž je návratem k prvotnímu stavu. Zárodek chce sám produkovat sebe sama, to, co v něm je dáno, vyložit ze sebe, a potom se opět vrátit k sobě samému, vělenit tak zpětně sám sebe v onu jednotu, z níž vyšel. U přírodních předmětů dochází ovšem k tomu, že subjekt, jenž proces začal (např. semeno), a existující předmět, jenž proces ukončuje (např. plod), jsou dvě

individua. Zdvojení zde má zdánlivý výsledek, že se rozpadlo ve dvě individua, jež jsou ale co do obsahu týmž. Právě tak v životě zvířat jsou rodiče a děti rozdílná individua, i když téže povahy.²⁶

Avšak v oblasti ducha je tomu jinak. Jde tu o vědomí, jež je proto svobodné, že v něm začátek a konec spadají v jedno. Sice i duch se, obdobně jako zárodek v přírodě, vrací zpět v jednotu poté, co se učinil jiným. Ale co je o sobě, to v tomto případě nastane pro ducha, a tak se stane duchem pro sebe. Naproti tomu plod a v něm obsažené nové semeno nenastanou pro onen první zárodek, nýbrž pro nás. V oblasti ducha jsou bytí o sobě a bytí pro sebe totožné nejen co do podstaty, nýbrž jsou bytí pro sebe navzájem, a právě tím jsou eo ipso bytím pro sebe. To, vůči čemu je jedno jiným, je s ním totožné. Jen tak je duch i ve své jinakosti sám u sebe. Vývoj ducha záleží tedy v tom, že jeho vycházení ze sebe a jeho sebeexplikace²⁷ je současně jeho návratem k sobě samému.

To, že duch takto setrvává u sebe, že sám k sobě přichází, můžeme formulovat jako jeho nejvyšší, absolutní cíl; jen o to a o nic jiného duch usiluje. Vše, co se děje od věčnosti na nebi a na zemi, boží život i vše, co bylo časné vytvořeno, žene se vpřed jen proto, aby duch poznal sám sebe, aby se sám sobě zpředmětnil, aby sám sebe našel, aby se stal něčím, co je samo pro sebe, aby splynul sám se sebou. Je zdvojen a odcizen, ale proto, aby sám sebe mohl nalézt, aby se mohl navrátit sám k sobě. Jen tak dosáhne duch své svobody, neboť svobodné je to, co se nevztahuje k něčemu jinému, co není závislé na něčem jiném. Jen zde dochází ke skutečnému vlastnictví, k pravdivému vlastnímu přesvědčení; v ničem jiném než v myšlení nedochází duch k této svobodě. Např. v nazírání, v pocitech shledávám se určen, nejsem svobodný, nýbrž jsem určitým způsobem, i když si jsem vědom těchto svých počitků. I v oblasti vůle máme určité účely, určité zájmy; jsem sice svobodný, ale jen pokud je to vše něčím mým. Tyto účely však obsahují vždycky též i něco cizího, nebo něco takového, co je vůči mně cizí, jako pudy, sklony aj. Jen v myšlení je všechna cizost průhledná a mizí;²⁸ duch je tu svobodný absolutním způsobem. Tak jsme vymezili současně význam ideje²⁹ filosofie.

b) Pojem konkrétna

Když uvažujeme o vývoji, můžeme se zeptat: Co se vyvíjí? Jaký je tu absolutní obsah? Vývoj si představujeme jako formální činnost bez obsahu. Čin však nemá žádné jiné určení než činnost, a činností je již určen všeobecný charakter obsahu. Neboť bytí o sobě a bytí pro sebe – to jsou momenty činnosti. Čin je takové povahy, že v sobě obsahuje ony rozličné momenty. Přitom je čin v podstatě něčím jediným, a tato jednota rozdílného znamená právě konkrétnost. Konkrétní je nejen čin, nýbrž též bytí o sobě, subjekt činnosti, který činnost začíná. Konečně i produkt je právě tak konkrétní, jako činnost a to, co ji začíná. Proces vývoje je i obsahem, ideou samou. Idea záleží právě v tom, že máme jedno i druhé, a obojí tvoří jednotu, jež je něčím třetím, neboť jedno existuje v druhém tak, že je samo u sebe, nikoliv mimo sebe. Tak je idea co do svého obsahu sama v sobě konkrétní. Je konkrétní o sobě a je jejím posláním, aby i *pro sebe* byla tím, čím je *o sobě*.

Je obvyklým předsudkem, že filosofická věda má co dělat jen s abstrakcemi, s prázdnými obecnostmi, že pouze nazírání, naše empirické vědomí sebe, náš pocit sebe, pocit života, jsou v sobě konkrétní, bohaté i určité. Filosofie opravdu patří do oblasti myšlení, a zabývá se tedy obecnými předměty. Ale její obsah je abstraktní jen svou formou, živlem, v němž existuje. Idea v sobě samé je však zásadně konkrétní,³⁰ vždyť je jednotou rozličných určení. Právě v tomto bodě se liší rozumové poznání od pouhého rozvažování³¹ a je posláním filosofie, aby prokázala proti pouhému rozvažování, že idea, pravda, nezáleží v prázdných obecnostech, nýbrž v obecně, které je samo v sobě něčím zvláštním a určitým. Abstraktní pravda – toť nepravda. Zdravý lidský rozum směřuje ke konkrétnímu, pouze rozvažování vytváří ve svých reflexích abstraktní teorie, jež jsou správné pouze v lidské hlavě, leč ve skutečnosti nepravdivé a mezi jiným též nepraktické. Filosofie je vůči abstraktnímu maximálně nepřátelská a přivádí zpět ke konkrétnímu.

Spojíme-li pojem konkrétna s pojmem vývoje, dostaneme pohyb konkrétna. Ježto je v tomto případě konkrétní již samo bytí o sobě, a my toliko klademe, co bylo již o sobě, vzniká pohybem konkrétna toliko ta nová forma, že se jeví jako rozlišeno to, co před tím bylo obsáhnuto v původní jednotě. Konkrétní se má stát bytím pro sebe. Jakožto bytí o sobě čili možnost je konkrétní rozlišeno, avšak

toliko uvnitř sebe; není ještě kladeno jako rozlišené. Jeho rozlišenost je ještě skryta jednotou. Konkrétno je takto jednoduché, a přece současně rozlišené. Tento vnitřní rozpor konkrétna, jenž však je právě sám hybnou silou rozvoje, převádí rozdíly do existence. Právě tak se však uskutečňuje ono právo rozdílu, které záleží v tom, že jsou stahovány zpět a opět rušeny. Neboť jejich pravdou je, bytí toliko v jednotě. Takto je kladena životnost, a to jak přírodní životnost, tak i životnost ideje a ducha v sobě. Kdyby idea byla abstraktní, byla by toliko nejvyšší bytostí,³² o níž nemůže být nic dalšího řečeno. Takovýto bůh však je produktem nespekulativního rozvažování moderního světa. Pravda je spíše pohybem, procesem, ale i klidem v tomto pohybu.³³ Rozdíl, pokud je, je pouze mizejícím momentem, z něhož se rodí plná, konkrétní jednota.

Abychom si ještě více objasnili tento pojem konkrétna, uvedeme nejprve jako příklady smyslové věci. Ač má květina mnoho kvalit, jako vůni, chuť, tvar, barvu atd., je přesto jediným předmětem. Na jednotlivém lístku této květiny nesmí chybět žádná z těchto kvalit; každý jednotlivý kousek listu má rovněž všechny vlastnosti jako celý list. Právě tak zlato obsahuje v každém ze svých bodů nedílně a nerozděleně všechny své kvality. U smyslových věcí často připouštíme, že platí, že tyto rozličné momenty jsou v jednotě – ale v oblasti duchovna pojímáme rozličné momenty především jakožto protikladné. Nemáme za zlé vůni a chuti květiny, že jsou v jednotě, a neshledáváme to protismyslným, ač je vůně něco jiného a chuť také. Neklademe je navzájem proti sobě. Rozvažování však klade to, co je vůči sobě jiné, vedle sebe jako něco neslučitelného. Např. hmota je složená i souvislá, prostor je jednak kontinuální a nepřetržitý – ale právě tak můžeme v prostoru předpokládat body, jež rozbíjejí hmotu a dělí ji do nekonečna; z toho se pak hned vyvozuje, že hmota není kontinuální, nýbrž složená z atomů, jednotlivých izolovaných bodů. Tak máme v jednotě obě určení, kontinuitu i bodovost – ač je rozvažování chápe tak, jako by se vylučovaly („buď je hmota kontinuální, nebo je bodová“ – avšak ve skutečnosti má obě určení).³⁴ Nebo řekneme-li např. o lidském duchu, že je svobodný, tu rozvažování staví ostatní určení proti tomu – v daném případě nutnost. Je-li duch svobodný, není podroben nutnosti, a naopak, je-li chtění a myšlení nutně určeno, není svobodný. „Jedno,“ říkají, „vylučuje druhé.“ To je pojetí rozdílů jako vylučujících se, nikoliv jako tvořících konkrétno. Leč pravda i duch jsou konkrétní, určením ducha je svoboda i nutnost³⁵. Hlubší pochopení

tvrdí, že duch je svobodný ve své nutnosti a jen v ní nachází svou svobodu, stejně jako se jeho nutnost zakládá toliko na jeho svobodě; toliko pro nás je těžší klást tu jednotu zde než u přírodních předmětů. Může též existovat abstraktní svoboda bez nutnosti, leč tato falešná svoboda je libovůlí, a právě tím je opakem sebe samé – nevědomou podmíněností, pouhým prázdným míněním o svobodě, pouhou formální svobodou.

To třetí,³⁶ plod vývoje, je výsledkem pohybu. Je-li však výsledkem jednoho stupně vývoje, pak je jako poslední moment této fáze současně počátečním a prvním momentem jiného vývojového stupně. Goethe říká kdesi právem: „Co je vytvořeno, stává se samo opět látkou; látka, jež je už zformována, je opět látkou pro novou formu.“³⁷ Ve svém vcházení do sebe pojímá duch sám sebe jako pojem, a je pojmem. Toto své vlastní vytváření, toto své vlastní bytí, jež je opět od něho odloučeno, si duch opět činí předmětem, a znovu k němu obrací svou činnost.³⁸ Soustřeďuje-li na ně své myšlení, dává mu formu a určení myšlenky. Tak tento proces dále formuje, co už bylo zformováno, dává mu více určení, činí je v sobě určitější, uzrálejší a hlubší. Jakožto konkrétní je tento pohyb řadou vývojových procesů, které si nesmíme představovat jako rovnou přímku, směřující do abstraktního nekonečna, nýbrž jako kruh, jenž se vrací sám do sebe a má na svém obvodu množství kruhů, jejichž celek je velikým sledem vývojových procesů a je charakterisován zpětným návratem k sobě samému.³⁹

c) Filosofie jako poznání vývoje konkrétna

Když jsem takto osvětlil povahu konkrétna vůbec, připojím ještě, že pravdivé, pokud je určeno takto samo v sobě, je puzeno, aby se vyvíjelo. Pouze živoucí a duchovní se samo vzněcuje k pohybu – vyvíjí se. Jako konkrétní a vyvíjející se je idea organickým systémem, celistvostí, jež v sobě obsahuje bohatství stupňů a momentů. Filosofie je poznáním tohoto vývoje a jako pojmové myšlení je sama tímto myslícím vývojem. Čím dále tento vývoj pokročil, tím je filosofie dokonalejší.

Tento vývoj nesměruje pouze navenek, do vnějšku, nýbrž rozdvouje se a postupuje i dovnitř; to znamená, že obecná idea nadále zůstává základem a neměnně objímá všechny jevy. Vývoj filosofické ideje, její vycházení ze sebe neznamená změnu, neznamená přeměnu

v něco jiného, nýbrž vejítí v sebe samu, pohroužení do sebe samé. Vývojem nabývá předtím obecná a neurčitá idea sama v sobě větší určitosti. Další rozvoj ideje a vyšší stupeň její určitosti je jedno a totéž. Zdá se, že hloubka nasvědčuje jen intenzitě, ale zde je nejvyšší extenzita současně nejvyšší intenzitou. Čím je duch intenzivnější, tím je i extenzivnější, tím více se rozšířil. Extenzita vývoje není pouze rozptýlení a rozpadnutí se, nýbrž i soudržnost, jež je tím mocnější a intenzivnější, čím bohatší a rozsáhlejší je rozprostření, to, co je udržováno pohromadě. Je zde větší síla protikladu a odloučenosti; avšak zároveň tu větší síla překonává tento vyšší stupeň odloučenosti.

To jsou abstraktní teze o podstatě ideje a jejího vývoje; tak je vnitřně organizována uzralá filosofie. Je to jediná idea v celku a ve všech svých částech, tak jako v živoucím jednotlivci bije ve všech údech jeden život, jeden puls. Všechny součásti filosofie, jež v ní vystupují, i jejich uspořádání, vycházejí z této jediné ideje. A tyto jednotlivé momenty jsou pouze zrcadlením a odrazem této jediné životnosti a jsou skutečně jen v této jednotě. I jejich rozdíly, jejich rozličná určení dohromady jsou samy jen výrazem ideje a formou, jež je v ideji obsažena. Tak je idea současně středem i obvodem. Je zdrojem světla, který všemi svými expanzemi neopouští sebe sama, nýbrž zůstává v sobě přítomný a imanentní. Tak je idea systémem nutnosti – i své vlastní nutnosti – jež je zároveň její svobodou.

3. ZÁVĚRY PRO POJEM DĚJIN FILOSOFIE

Tak je filosofie soustavou, jež se vyvíjí, a rovněž i dějiny filosofie. A to je také hlavní, základní pojem, o němž bude vykládat toto pojednání o dějinách filosofie. Abych to vysvětlil, upozorním nejprve, jaké se může vyskytnout rozdílné nazírání na způsob projevu ideje. Různé vývojové stupně ideje mohou totiž vznikat buď s vědomím nutnosti, s nímž se vyvíjí každý následující stupeň a jež tomuto stupni dává právě takové určení a takový tvar – anebo mohou vznikat bez tohoto vědomí, po způsobu přírodního, zdánlivě náhodného vznikání, takže pojem sice působí svou zákonitou vnitřní důsledností, avšak tato důslednost není vyjádřena. Obdobně v přírodě idea řídí a určuje vzájemnou posloupnost stupňů vývoje větví, listů, květů, plodů – ale větve, listy, květy a plody vznikají každý sám pro sebe. Anebo u dí-

těte se projevují postupně tělesné schopnosti a zejména duševní činnosti s takovou samozřejmostí, že rodiče, kteří prožívají takové zkušenosti po prvé, se dívají jako na zázrak, odkud se to všechno vzalo. Ve skutečnosti to vše již bylo vnitřně pro sebe dáno a nyní se to projevuje; celý sled těchto jevů má pouze tvar posloupnosti v čase.

Úkolem a předmětem filosofie je vyličit onen zvláštní způsob vznikání, odvozování tvarů, zobrazit poznanou, myšlenou nutnost jednotlivých určení ideje. Protože tu jde právě o čistou ideu, ne dosud o její zvláštní útvary, rozlišené jako příroda a duch,⁴⁰ je především úkolem a předmětem logické filosofie, aby to zobrazila. Dějiny filosofie nám však ukazují jinou podívanou, totiž to, jak vystupují různé stupně a vývojové momenty v čase, v určité formě dění a na těchto určitých místech, v tom či onom národě, za těchto politických okolností a v konfliktech s těmito okolnostmi, zkrátka: v této určité empirické formě. Takový je názor, který jediné je hoden této vědy. Ze samého pojmu věci vyplývá, že je pravdivý. Studium těchto dějin prokáže, že se zmíněný názor projeví a osvědčí jako pravdivý i ve skutečnosti.

Ve světle této ideje tudíž tvrdím, že posloupnost filosofických soustav v dějinách je táž jako posloupnost v logickém odvození pojmových určení ideje.⁴¹ Tvrdím, že vymaníme-li základní pojmy filosofických soustav, jež se historicky objevily v dějinách filosofie, zcela z toho, co se týká jejich vnější podoby, jejich aplikace na zvláštní apod., dostaneme různé stupně určení ideje samé v jejím logickém pojmu. A naopak, vezmeme-li logický postup o sobě, vyjadřují jeho hlavní momenty postup historických jevů. Je ovšem třeba umět odkrýt i v historické podobě tyto čisté pojmy. Je možno se domnívat, že filosofie musí mít ve stupních ideje před sebou takový řád, který se liší od pořádku, v němž tyto pojmy vznikly v čase. Leč vcelku jde o jeden a týž řád. V určitém ohledu se ovšem liší následnost, jako časová posloupnost v dějinách, od následnosti v řádu pojmů. Zkoumat však blíže, v čem tkví tento rozdíl, to by nás příliš odvádělo od našeho úkolu.

Jen to ještě připomínám, že z toho, co bylo řečeno, vyplývá, že studium dějin filosofie je studiem filosofie samé, jak ani nemůže být jinak. Kdo studuje dějiny fyziky, matematiky atd., seznamuje se tím přece i se samou fyzikou, matematikou apod. Abychom však v empirické formě a zjevu, v nichž filosofie v dějinách vystupuje, rozeznali její postup jako vývoj ideje, k tomu musíme ideu již napřed znát,

obdobně jako ten, kdo chce soudit lidská jednání, musí již přijít s pojmem toho, co je správné a co se sluší. Jinak arcí, jak to vidíme v tolika dějepisech filosofie, naskýtá se oku, jež postrádá toto poznání ideje, jen neuspořádaný shluk mínění. Dokázat, že v nich tato idea je, a vysvětlit podle ní jednotlivé jevy, je posláním toho, kdo přednáší dějiny filosofie. To je důvod, proč je přednáším. Protože pozorovatel musí přijít již s hotovým pojmem věci, aby jej rozpoznal v jejím jevu a aby mohl předmět vyložit podle pravdy, nesmíme se divit, že je tolik jalových dějepisů filosofie, jež líčí pořadí filosofických soustav jako pořadí pouhých mínění, myšlenkových hříček, jež ovšem jsou sprádaný s vynaložením mnoha důvtipu, duchaplnosti a jak se ještě v dějinách filosofie lichoť formální stránce filosofování. Jak by takovíto dějepisci, kteří mají tak málo filosofického ducha, mohli pochopit a vykládat, co je rozumové myšlení, jak by mohli pochopit obsah?

Z toho, co tu bylo řečeno o formální povaze ideje, vyplývá, že jména vědy zasluhují jenom ty dějiny filosofie, které jsou pojaty jako takováto soustava vývoje ideje. Sbíрка vědomostí není ještě vědou. Jen jsou-li rozumově podloženou následností jevů, takových jevů, jež samy obsahují a odhalují, co je rozum, projevují se dějiny filosofie jako něco rozumového, dokazují, že jsou záležitostí rozumu. Jak by nemělo být všechno, co se událo v záležitostech rozumu, samo rozumné? Je rozumná již víra, že ve věcech člověka nevládne náhoda. Je právě věcí filosofie poznat, že jakkoli se sama projevuje dějinami, určována je jediné ideou.

Zkoumejme nyní uvedené již obecné pojmy, použije-li se jich bezprostředněji na dějiny filosofie, totiž tak, že nám připomenou nejvýznamnější hlediska těchto dějin.

a) Časový vývoj rozličných filosofii

Nejbezprostřednější otázka, kterou si můžeme o dějinách filosofie položit, se týká onoho rozdílu v jevu ideje samé, který jsme právě zjistili. Je to otázka, jak je možné, že se filosofie projevuje jako vývoj v čase a že má dějiny. Odpověď na tuto otázku zasahuje do metafysiky času. Odbočovali bychom však od našeho záměru, kdybychom v odpověď na tuto otázku uvedli více než jen to, na čem záleží v souvislosti s předmětem naší úvahy.

Již výše jsme řekli o podstatě ducha, že jeho bytí je jeho čin. Pří-

roda je taková, jaká je, proto jsou proměny v přírodě jen opakování a pohyb v přírodě jenom koloběh. Přesněji řečeno: činem ducha je vědomí sebe. Jsem; ale bezprostředně jsem toliko jako živoucí organismus; jako duch jsem jen potud, pokud si uvědomuji sám sebe. GNÓTHI SEAUTON, „poznej sám sebe“, nápis nad chrámem vědoucího božstva v Delfách, je absolutním příkazem, vyjadřujícím povahu ducha. Vědomí obsahuje hlavně to, že jsem předmětem sám pro sebe, sám sobě. Tímto absolutním soudem, rozeznáním mne ode mne samého,⁴³ se duch stává jsoucnem, klade sám sebe jako něco sobě vnějšího, překládá sám sebe do vnějškovosti, což je právě obecný, charakteristický způsob existence přírody. Jednou z forem vnějškovosti je však čas a o této formě je třeba se blíže zmínit jak ve filosofii přírody, tak ve filosofii konečného ducha.

Takové jsoucno a tím i bytí v čase je moment nejen jednotlivého vědomí vůbec, jež jako takové je v podstatě konečné, nýbrž je to i moment filosofické ideje v živlu myšlení. Neboť idea, myšlenka ve svém klidu, je zajisté mimo čas. Myslet ji v jejím klidu znamená pevně ji zadržet ve tvaru bezprostřednosti, znamená tolik, co vnitřně ji nazírat. Ale idea jakožto konkrétní, jako jednota rozlišených momentů, jak jsme již uvedli, není svou podstatou něčím pokojným a její jsoucno není svou podstatou názorem, nýbrž jako rozlišování v sobě a tím jako vývoj vstupuje sama do jsoucna a do vnějškovosti v živlu myšlení;⁴³ a tak se čistá filosofie jeví v myšlení jako bytí postupující v čase. Sám tento živel myšlení však je abstraktní, je to činnost jednotlivého vědomí. Duch však je nejen jako jednotlivé, konečné vědomí,⁴⁴ nýbrž jako duch je sám v sobě obecný a konkrétní. Tato konkrétní obecnost obsahuje všechny rozvinuté formy a stránky ducha, jimiž je a stává se sám sobě předmětem podle ideje. Tak je jeho přemítající zmocňování sebe sama zároveň postupem vyplněným rozvinutou, celistvou skutečností. Tento postup vpřed neprobíhá pak v myšlení jednotlivce a jednotlivé vědomí nemůže být jeho obrazem, nýbrž jeví se jako obecný duch, jenž se v celém bohatství své tvárnosti zobrazuje ve světových dějinách. Proto dochází v tomto vývoji k tomu, že jedna forma, jeden stupeň ideje proniká k vědomí v určitém národě, takže tento národ a tato doba jsou výrazem jen této formy. Jen touto formou si ona doba vytváří svůj vesmír, jen touto formou vypracovává svůj stav. Vyšší vývojový stupeň se projeví až po staletích v jiném národě.

Přidržíme-li se pevně těchto určení konkrétní a vývoje, nabývá

skutečná povaha rozmanitosti filosofických směrů zcela jiného smyslu. Jedním rázem je rozbita pomluva o rozličnosti filosofických systémů, jako by šlo o stabilní, neměnnou rozličnost něčeho, co zůstává vedle sebe. Otázka rozličnosti filosofických systémů je postavena na své pravé místo. Je rozbita pomluva, o níž se vypínavost domnívala, že v ní chová nepřemožitelnou zbraň proti filosofii, a ve své pýše na taková slaboduchá určení rozličnosti, různosti apod. – v pýše vpravdě žebrácké – byla zároveň zcela nevědomá i v tom málu, co vlastnila a měla vědět, jako je např. zde určení rozličnosti, různosti. To je kategorie, jíž přece každý rozumí a je s ní obeznámen, na níž nevidí nic zlého, o níž se každý domnívá, že jí má zcela v rukou a že jí může používat, protože jí úplně rozumí.⁴⁵ Přece se rozumí samo sebou, že ví, co to znamená. Leč ti, kteří považují rozličnost za absolutně pevné určení, neznají podstatu této kategorie, neznají její dialektiku. Rozličnost je něco, co proudí, je nutno ji pojímat jako něco, co se svou podstatou pohybuje a vyvíjí jako přechodný moment. Konkrétní idea filosofie je činností, vývojem a působí, že rozdíl, jež o sobě obsahuje idea, jsou překládány navenek. Tyto rozdílly jsou myšlenky vůbec, protože tu mluvíme o vývoji myšlení. První věc je, že rozdílly, které jsou v ideji, kladou se jako samostatné myšlenky; za druhé, tyto rozdílly musí přejít v trvání, jeden zde, druhý jinde. Aby toho byly schopny, musí být celistvé, to znamená, že v nich musí být obsažena celistvost ideje. Toliko konkrétní je skutečnem, jež v sobě obsahuje rozdílly, a jen tak jsou rozdílly celistvými tvary.

Určitá filosofie je takovýmto úplným ztvárněním ideje. Vzhledem ke své rozdílnosti od jiných filosofických systémů obsahuje ideu ve zvláštní formě, mohli bychom říci, že forma je lhostejná, že hlavní věc je obsah, idea. A bylo by snadné domnívat se, že rozličné filosofické systémy obsahují ideu pouze v různé formě, takže tyto formy jsou nahodilé. Na formách však záleží. Tyto formy nejsou ničím jiným než původními rozdílly ideje samé, jež pouze v nich je tím, čím je. Formy jsou tedy pro ideu něčím podstatným, jsou jejím obsahem. Je to sám obsah ideje, jenž se svou explikací stává formou. Rozličnost určení, jež se zde objevuje, není však něčím neurčitým, je nutná. Formy se vyvíjejí k úplné formě.⁴⁶ Jsou to určení původní ideje, jež dohromady vytvářejí obraz celku. Tak, jak jsou vedle sebe, nepatří jejich jednota jim, nýbrž nám, pozorovatelům. Každý systém se zakládá na jediném určení a nezůstává při tom, že rozdílly jsou takto mimo sebe. Musí se naplnit osud těchto určení, jenž tkví právě v tom, že jsou pojata

synteticky a degradována v pouhé momenty. Způsob, podle něhož se každý moment kladl jako samostatný, se opět ruší. Po expansi dochází opět k soustředění, k jednotě, z níž expanse vzešla. Tato třetí fáze může být sama zase počátkem dalšího vývoje. Mohlo by se zdát, že tento postup pokračuje do nekonečna. Ale i on má absolutní cíl, jak poznáme později. Ale než duch dojde k vědomí sebe a než se tak osvobodí, musí učinit mnoho odchylek.

Když jsme takto došli k jedině důstojnému názoru na dějiny filosofie, musíme si prohlédnout chrám rozumu, jenž si je vědom sám sebe. Je stavěn rozumně, vnitřním stavitelem, nikoli vnějškově, jako stavějí svobodní zednáři na Šalomounově moudrosti. Vznešený předpoklad, že i svět je po této stránce dobře uspořádán, předpoklad, jenž dává dějinám filosofie jejich pravé poslání, není ničím jiným než vírou v prozřetelnost, pouze v jiné formě. Je-li tím nejlepším na světě to, co produkuje idea, potom je nemístné věřit, že rozum je jen v přírodě, a nikoli též v oblasti ducha. Ten kdo považuje události v oblasti ducha – a takovými událostmi jsou filosofické systémy – za pouhé náhody, nemíní to vážně s vírou v boží vládu na světě, a co říká, je prázdný tlach.

Je to ovšem dlouhá doba, kterou duch potřebuje k tomu, aby se vypracoval k filosofii. Při úvahách, v nichž pokračujeme, se bude zdát nápadná časová délka, podobně jako v astronomii je nápadná velikost prostorů, o nichž se tam hovoří. Pokud však jde o pomalost světového ducha, je třeba podotknout, že světový duch nemá zapotřebí spěchat – „tisíc let je před tebou jako jediný den“. Má dost času právě proto, že sám je vně času, že je věčný. Co je efemérní, to nemá k tolika záměrům čas. Kdo neumírá dříve, než byl hotov se všemi svými záměry? Světový duch má nejen dost času: nejde jen o čas, jehož bylo třeba k vydobytí pojmu. Bylo třeba i mnohého jiného. Že potřebuje právě tolika lidských pokolení a generací k svému uvědomění, že tolik vynakládá, když povstávají a zanikají jeho výtvoři, na tom mu nezáleží: na to je dosti bohatý. Provádí své dílo ve velkém, má k dispozici dosti národů a jednotlivců. Jedna triviální věta říká: příroda dochází ke svému cíli nejkratší cestou. To je správné. Cesta ducha je však zprostředkování, oklika. Čas a vynaložení námahy – to jsou určení konečného života a nepatří do této souvislosti. Nesmíme také být netrpěliví, že některé stránky tohoto procesu nemohou být nyní uskutečněny, že není ještě to nebo ono. Ve světových dějinách postupuje pokrok pomalu.

b) Aplikace na rozbor dějin filosofie

První, co z toho vyplývá, je, že dějiny filosofie jako celek vytvářejí důsledný, v sobě samém nutný postup. Tento postup je v sobě rozumný a je a priori určen svou ideou. To mají dějiny filosofie osvědčit jako příklad. Přistupujeme-li k filosofii, musíme se vzdát náhodnosti. Jako je vývoj pojmů nutným procesem ve filosofii, tak je tomu i v jejích dějinách. Co žene vývoj dopředu, je vnitřní dialektika jeho tvarů. Konečné není pravdivé. Ani takové konečné, jež je takové, jaké má být, nemůže být pravdivé; aby existovalo, k tomu je třeba určitosti. Vnitřní idea však rozrušuje tyto konečné formy; filosofický systém, nemající absolutní formu totožnou s obsahem, musí pominout, protože jeho forma není pravdivá.

Druhým určením, jež vyplývá z dosavadního, je to, že každý filosofický systém byl nutný a dosud jím je. Žádný filosofický systém tedy nezankl, nýbrž všechny jsou ve filosofické vědě pozitivně obsaženy jako momenty jediného celku. Musíme však rozlišovat mezi zvláštním principem těchto filosofických systémů a uskutečněním tohoto principu celým světovým názorem. Principy jsou zachovány, nejnovější filosofie je výsledkem všech předcházejících principů. Tak nebyl žádný filosofický systém vyvrácen. Co bylo vyvráceno, to není princip této filosofie, nýbrž pouze pojetí tohoto principu jako posledního a absolutního určení. Např. atomistická filosofie dospěla k určení, že atom je absolutnem; je to nedělitelná jednotka, které je individuálnem, subjektivněm. A ježto pouhé jedno je abstraktním bytím pro sebe, bylo absolutno pojato jako nekonečné množství těchto jednotek. Tento atomistický princip byl vyvrácen; již nejsme atomisty. Duch je ovšem též jednotkou jsoucí pro sebe, atomem;⁴⁷ ale je to jenom chudé určení, jež nemůže vyjádřit hloubku ducha. Leč právě tak se tento princip také zachoval – jenomže to není úplné určení absolutna. Takový způsob vyvrácení se vyskytuje při jakémkoli vývoji: vývoj stromu je vyvrácením zárodku, květ je vyvrácením listů v tom smyslu, že listy nejsou nejvyšší, pravdivou existencí stromu; konečně květy jsou vyvráceny plodem. Ale plod se nemůže uskutečnit bez všech předcházejících stupňů. Postoj k určité filosofii tedy musí obsahovat kladnou a zápornou stránku. Teprve vezmeme-li zřetel k oběma, jsme k filosofickému směru spravedliví. Kladné poznáváme později, v životě i ve vědě; vyvrátit je lehčí než učinit po právu.

Za třetí se omezíme zejména na rozbor principů. Každý princip měl vládu určitou dobu. Že se v této formě uskutečnil celý světový názor, to právě nazýváme filosofickým systémem. Je to celé rozvedení principu ve filosofický systém, jež má naše poznání nyní k dispozici; je-li však princip ještě abstraktní, není s to postihovat formy, jež patří k našemu světovému názoru. Např. Descartova určení jsou takové povahy, že velmi dobře vystačí pro mechanistický názor, ale dál ne; jeho koncepce např. rostlinné a živočišné oblasti nepostačuje a není tudíž zajímavá. Proto studujeme jenom principy těchto filosofických systémů; leč u konkrétnějších filosofických systémů musíme vzít ohled též na hlavní směry rozvoje principů i na jejich aplikaci. Filosofické směry, v nichž má princip podřízenou úlohu, nejsou důsledné. Jsou v nich hluboké postřehy, ale tyto postřehy nesouvisejí s principy oněch filosofických směrů. Tak rozpracování přírodní filosofie v Platónově Timaiu je i empiricky velmi chatrné, neboť princip této filosofie na to ještě nestačil; nechybí tu pronikavé postřehy, ale za ty nevděčíme principu.

Za čtvrté z toho vyplývá pro dějiny filosofie teze, že v nich, ač to jsou dějiny, přece nemáme co činit s minulostí. Obsahem těch dějin jsou vědecké výtvory rozumnosti – a ty nejsou pomíjivé. Na čem se v této oblasti pracuje, je pravda sama – a ta je věčná, ne že by platila v jedné době a v druhé ne. Platí nejen pro dnešek či pro zítřek, nýbrž mimo čas, a pokud je v čase, je platná vždy a v každou dobu. Těla hrdinů těchto dějin, časný život a vnější osudy filosofů, to vše zřejmě pominulo, ale jejich díla, jejich myšlenky nesdílejí tento osud, neboť filosofové si nevymysleli a nevysnili rozumový obsah těchto děl. Filosofie není náměšičnost, je spíše nejbdělejší vědomí. Hrdinové filosofie učinili jenom to, že vynesli, co je samo o sobě rozumové, z hlubin ducha, v nichž je to nejprve skryto jako substance, jako vnitřní podstata, na denní světlo, do vědomí, do vědění; je to postupné probouzení. Proto nejsou tyto činy uloženy pouze v chrámu vzpomínání jako obrazy něčeho minulého; jsou nyní právě tak přítomny jako v době, kdy vznikly. Jsou to účinky a díla, jež nejsou následujícími díly opět zrušena a zničena; jsou to díla, jež jsou i naší vlastní přítomností. Není to ani plátno ani mramor ani papír, ba není to ani představa či pamět, v níž jsou tyto činy uchovány – tyto elementy jsou samy pomíjivé, jsou říší pomíjivosti. Činy filosofie jsou uchovány v myšlení, v pojmu, v nepomíjivé podstatě ducha, kam nevnikají moli ani zloději. Co myšlení vyzískalo, vtěluje se do něho a vytváří tak jsoucno ducha.

Tyto poznatky nejsou proto učeností, znalostí toho, co už zemřelo, co už bylo pochováno a zetlelo; dějiny filosofie mají co činit s tím, co nestárne, co je živoucí v přítomnosti.

c) Bližší srovnání dějin filosofie s filosofií samou

Celé bohatství, jež je rozvrženo v čase, můžeme si osvojit. V linii filosofických systémů musíme poukazovat na to, jak ony samy jsou usoustavněním filosofické vědy. O jednom rozdílu však je třeba se zmínit: začátkem je to, co je o sobě, co je bezprostřední, abstraktní a obecné, co ještě nepokročilo dál; konkrétnější a bohatší přichází později, první, počáteční stav je velmi chudý na určení. To se může zdát v rozporu s obvyklou představou, ale filosofické představy jsou často pravým opakem toho, jak se věc jeví představě obyčejné: jsou tím, co máme na mysli, co však obvyklé představy nechtějí nalézt. Mohli bychom si myslet, že konkrétní je to první: že např. dítě je konkrétnější v bezprostřední totalitě své přirozenosti než dospělý muž, o němž si představujeme, že je omezenější, že už není touto totalitou, nýbrž že žije abstraktnějším životem. Muž jistě jedná za určitým účelem, nevkládá do svého jednání celou duši a všechn cit, nýbrž tříští se v množství abstraktních jednotlivostí. Oproti němu jedná dítě či mladý člověk z plného srdce. Cit a názor je tedy tím prvním, myšlení tím posledním. Tak se nám jeví cit také jako konkrétnější než myšlení, tato činnost abstrakce a obecná. Ve skutečnosti je tomu však naopak. Smyslové vědomí je ovšem vůbec konkrétnější – i když je tím nejhudším co do myšlenek, je tím nejbohatším co do obsahu. Musíme tedy rozlišovat přirozené konkrétno od konkrétna myšlenky, jež je naopak chudé co do smyslového obsahu. Dítě je také tím nejabstraktnějším, totiž nejhudším co do myšlenek; muž je abstraktní ve srovnání s přirozeností dítěte, ale co do myšlení je konkrétnější než dítě. Účel, kvůli němuž jedná muž, je ovšem abstraktní v tom smyslu, že je všeobecným způsobem jednání, např. uživit rodinu nebo vyřídit úřední záležitosti. Ale tento účel prospívá velkému objektivnímu organickému celku, podporuje jej. Muži je tento účel nadřazen, kdežto v jednání dítěte je hlavním účelem jen dětské Já, a to vždy jen pro tento okamžik, v jednání mladíka jeho subjektivní názory či výpady do prázdna. Tak je věda konkrétnější než názor.

Promysleme-li to se zřetelem k rozličným typům filosofie, plyne z toho za prvé, že časově první filosofické systémy jsou nejjednodušší a nejabstraktnější. Idea je u nich ještě maximálně neurčitá, drží se jen obecností, jež ještě nejsou naplněny. To je třeba vědět, abychom nehledali ve starých filosofických systémech víc, než jsme oprávněni v nich hledat. Nesmíme tedy od nich žádat ta určení, jež přísluší hlubšímu vědomí. Tak např. se staví otázky, zda Thalétova filosofie byla vlastně teistická či ateistická,* zda Thalés hlásal existenci osobního boha či pouze neosobní, všeobecné podstaty. Zde jde o určení subjektivitu nejvyšší ideje, o pojem osobnosti boha; subjektivita, jak my ji pojímáme, je mnohem bohatší, intenzivnější a proto i mnohem pozdější pojem, jaký vůbec nelze hledat ve starší době. Ve fantasii, v představě měli ovšem Řekové bohy jako osobnosti, jako je jeden bůh v židovském náboženství, ale něco zcela jiného je představa fantasie a něco jiného postižení čirou myšlenkou a pojmem. Vezme-li za měřítko svou představu, můžeme z tohoto hlediska právem prohlásit starou filosofii za ateismus. Tento výrok by byl však falešný, protože myšlenky ve svém raném stadiu vývoje nemohou být tak rozvinuty, jak jsou dnes.

K tomuto důsledku se bezprostředně pojí – neboť další postup vývoje znamená další určování obsahu, jež je prohloubením a postižením ideje v sobě samé –, že nejpozdější, nejmladší, nejnovější filosofie je současně nejrozvinutější, nejbohatší a nejhlubší. V ní musí být zachováno a obsaženo vše, co se jeví zprvu jako nenávratně minulé a ona sama musí být začátkem celých dějin. Začátek je vždy nejabstraktnější, právě proto, že je to začátek a dosud se nepohyboval vpřed. Naopak nejkonkrétnější je poslední útvar, který vzejde z tohoto neustálého pohybu jakožto pokračujícího určování. Můžeme hned poznamenat, že to není prázdna pýcha filosofie naší doby. Vždyť smysl celého tohoto výkladu je v tom, že propracovanější filosofie pozdější doby je svou podstatou rezultátem předchozí práce myslícího ducha, že není izolovaná, že nespadá z měsíce, nýbrž je podporována a vyvolávána v život dřívějšími stanovisky.

Je třeba se tu zmínit ještě o něčem jiném. Nemusíme se bát říci, co leží v podstatě věci, že totiž idea, jak je pojata a zobrazena v nejnovější filosofii, je nejrozvinutější, nejbohatší a nejhlubší. Poznamenáváme to proto, že „nová, nejnovější filosofie“ se stalo nejběžnější hanlivou přezdívkou. Ti, kdož se domnívají, že tímto pojmenováním

* Flatt: De theismo Thalæti Milesio abiudicando, Tub. 1785, 4.

něco vyjádřili, se mohou tím snáze křížovat před mnoha filosofickými směry a žehnat se před nimi, čím více jsou nakloněni považovat za slunce nejen každý meteor, nýbrž i každý oharek svíčky, vytrubovat o každém tlachání, že to je filosofie, a uvádět to jako důkaz toho, že je tolik filosofických směrů a že je denně jeden druhým zatlačován. Tak našli zároveň kategorii, již je možno aplikovat na filosofický směr, který se zdá nabývat významu, a tím se s ním také hned vypořádat; nazvou jej módní filosofií.

„Směšný je ten, kdo věčné prahnutí lidského ducha po novém, dalším poznání nazývá módou.“⁴⁸

Druhý důsledek se týká metody rozboru starších filosofických směrů. Uvedené hledisko nás rovněž chrání toho, abychom jim dávali vinu, postrádáme-li u nich určení, která ještě vůbec neexistovala v době jejich utváření. Rovněž nám nedovoluje zatěžovat filosofické systémy důsledky a tvrzeními, jež tyto systémy vůbec nevytvořily a na něž nemyslely, byť se i nakrásně daly z jejich myšlenek vyvodit. Je nutno přistupovat k práci toliko historicky a připisovat každému filosofickému systému pouze to, co nám bezprostředně udává. V mnohých dějinách filosofie dochází v tomto ohledu k nesprávnostem; můžeme vidět, jak připisují určitému filosofu spoustu metafysických tezí. Jsou uváděny jako domnělá historická zpráva o tvrzeních, jež prý ten který filosof učinil, na něž ale vůbec nemyslel, z nichž neví ani slovo a o nichž se nenajde sebenepatrnější historická stopa. V *Bruckerových Velkých dějinách filosofie*⁴⁹ (I. sv., str. 465–478) se takto uvádí o Thalétovi a jiných starých filosofech třicet, čtyřicet, sto filosofických námětů, z nichž nelze u starořeckých filosofů historicky najít jedinou stopu. Jsou zde teze a také citáty k nim, čerpané z uvažování podobného druhu – můžeme v nich dlouho hledat. Brucker totiž postupuje tak, že vybaví jednoduchou filosofickou myšlenku starověkého filosofa všemi důsledky a předpoklady, jež musí být podle představ wolffovské metafysiky⁵⁰ premisami a závěry tohoto filosofického námětu a tento čirý, dokonalý výmysl uvede bez rozpaků, jako by to byl skutečný historický fakt. Tak prý, podle Bruckera, Thalés řekl: „Ex nihilo nihil fit“⁵¹ neboť Thalés říká, že voda je věčná. Bylo by tedy třeba počítat Thaléta mezi filosofy, kteří popírají stvoření z ničeho. O tom však Thalés, aspoň historicky, nic nevěděl. Také pan profesor Ritter,⁵² jehož *Dějiny jónské filosofie* jsou sepsány velmi pečlivě a jenž vcelku dbá toho, aby tam nic cizího nevnašel,

přece asi připsal Thalétovi více, než je historicky oprávněno. Praví (str. 12-13): „Musíme tudíž považovat názor na přírodu, jaký nacházíme u Thaléta, za názor veskrze dynamický. Thalés považoval svět za všeobšáhle zvíře; vyvinulo se, stejně jako ostatní zvířata, ze semene, jež bylo vlhké, čili bylo vodou jako u všech zvířat. Základním Thalétovým názorem tedy je, že svět je živoucím celkem, který se vyvinul ze semene a který po způsobu zvířat žije díky potravě přiměřené jeho původní podstatě.“ (Srov. str. 16.) To je něco zcela jiného, než co říká Aristoteles; starověcí autoři o Thalétovi vůbec nic takového nedochovali. Je to důsledek, který můžeme z Thaléta odvodit, ale historicky není oprávněn. Nesmíme podobnými závěry dělat ze staré filosofie něco jiného, než čím původně byla.

Je nasnadě přestrojit starořecké filosofy do naší formy reflexe. Leč to právě vytváří proces vývoje; rozdíl dob, vývoje a filosofických systémů tkví právě v tom, zda takové reflexe, taková myšlenková určení a vztahy pojmů vstoupily do vědomí, zda již vědomí bylo tak rozvinuto či ne. V dějinách filosofie nejde o nic jiného než o tento vývoj myšlenek a o jejich kladení. Z jednotlivé teze vyplývají zcela správně jistá určení, ale je něco zcela jiného, byla-li již kladena či ne. Záleží jen na tom, zda to, co je už vnitřně obsaženo, se výslovně klade či ne. Musíme tedy užívat jenom vlastních slov každého filosofa; jejich rozvíjením získáme další myšlenková určení, k vědomí onoho filosofa už nepatřící. Tak říká Aristoteles, že Thalés pravil o vodě, že je principem (ARCHÉ)⁵³ všech věcí. Ale pojmu ARCHÉ použil poprvé Anaximandros, takže Thalés ještě toto myšlenkové určení neměl; ARCHÉ znal pouze jako počátek v čase, nikoli však jako základ všeho. Thalés ještě nezavedl do své filosofie myšlenkové určení příčiny a první příčina je určení ještě pozdější. Existují celé národy, které tento pojem vůbec nemají – je spjat se značným stupněm vývoje. A tkví-li všeobecně rozdíl vzdělání v rozdílu těch myšlenkových určení, jež jsou kladena, musí tomu tak být ještě více u filosofických směrů.

V logickém systému myšlení má každé myšlenkové ztvárnění své místo a jedině na tomto místě platí. Další vývoj je degraduje na podřízený moment. Právě tak – a to je třetí důsledek – je každý filosofický směr zvláštním vývojovým stupněm v celkovém procesu vývoje; zaujímá určité místo a v něm má svou pravdivou hodnotu, svůj pravý význam. Z tohoto hlediska je třeba pojímat zvláštní charakter každého filosofického systému a podle tohoto místa se mu má dostat uznání. Jenom tak jej hodnotíme spravedlivě. Právě proto nesmíme

žádat ani očekávat od určitého filosofického systému více, než může dokázat; nesmíme v něm hledat ono uspokojení, jež skýtá teprve rozvinutější stupeň poznání. Nesmíme věřit, že u starých filosofů najdeme vyřešeny otázky svého vlastního vědomí, zájmy nynějšího světa; tyto otázky předpokládají určitý vývojový stupeň myšlení. Každá filosofie, právě proto, že vyjadřuje zvláštní vývojový stupeň, patří své době a je třeba ji brát v její omezenosti.⁵⁴ Individuum je dítětem svého lidu, svého světa, jehož podstatu vyjevuje svou formou. Jednotlivec se může namáhat jak chce a není s to svléci se doopravdy ze své doby, stejně jako se nemůže svléknout ze své kůže, neboť náleží jedinému všeobecnému duchu, jenž je svou substancí a svou vlastní podstatou. Jak by se jednotlivec z něho mohl dostat? Čeho se filosofie myšlenkově zmocňuje, je týž obecný duch. Filosofii myslí obecný duch sám sebe. Filosofie není tedy nic jiného než jeho určitý substanciální obsah. Každá filosofie je filosofií své doby, článkem v celém řetězu duchovního vývoje. Může tedy uspokojit jenom ty zájmy, jež jsou přiměřeny té době.

Proto dřívější filosofický systém neuspokojuje ducha, v němž žije hluboký, určitý pojem. Co chce duch ve filosofii najít, čeho se zmocňuje jako předmětu, to je tento pojem. Je jím dáno jeho vnitřní určení, kořeny jeho jsoucna. Poznáváje svůj pojem, chce poznat sám sebe. Avšak v této určitosti není idea v dřívějších filosofických soustavách ještě přítomna. Proto, ačkoli platónský, aristotelický či jiný systém – a vůbec všechny systémy – žijí posud a jsou přítomny ve svých principech, filosofie už není na tom stupni a v oné podobě, v jaké byla platónská a aristotelická filosofie. Nemůžeme u nich zůstat stát, nemůžeme je znova probudit k životu. Proto dnes už nemohou být platónikové, aristotelikové, stoikové a epikurejci. Chtít tyto filosofie znova probudit bylo by totéž jako vracet vyspělejšího ducha, hlouběji do sebe ponořeného, na dřívější stupeň. To si však duch nedá líbit – bylo by to právě tak nemožné a pošetilé, jako kdyby se dospělý muž namáhal postavit se na stanovisko mladíka a mladík na stanovisko chlapce a dítěte, i když muž, mladík a dítě jsou jedno a totéž individuum. Doba znovuožití věd, nová epocha vědění, jež se otevřela v 15. a 16. století, začala nejen tím, že se znova probudilo studium, nýbrž i tím, že se začala ohřívát stará filosofie. Marsilius Ficinus⁵⁵ byl platónik; Cosimo Medici⁵⁶ dokonce založil Akademii platónské filosofie s profesory a Ficina postavil do jejího čela. Právě tak byli ryzí aristotelici jako Pomponazzi;⁵⁷ Gassendi⁵⁸ později obnovil epikurej-

skou filosofii, epikurejsky filosofoval o fyzice; Lipsius⁵⁹ chtěl být stoikem, atd. Vůbec vládl názor, že starořecká filosofie a křesťanství (v němž a z něhož se nerozvíjela žádná filosofie) jsou tak protichůdné, že se v křesťanství nemůže žádná skutečná filosofie rozvíjet, že to, co se uvnitř křesťanství či v polemice s křesťanstvím pokládalo za filosofii, je jeden z oněch antických systémů, jež byly v tomto smyslu obnoveny. Přenesou-li se však mumie mezi živé tvory, nemohou mezi nimi vydržet. Mezitím dospěl duch v sobě k substanciálnějšímu životu, dospěl v sobě k hlubšímu pojmu o sobě samém, a proto měl větší požadavky na myšlení, než jaké mohou uspokojit staré filosofické směry. Na takové oživení starých směrů je nutno pohlížet jako na osvojení si oněch forem, jež předcházejí a podmiňují současné myšlení. Je to opětne procházení nutnými stupni vzdělání. Takové napodobování a opakování principů ve vzdálené době, jež se staly duchu cizími, vystupuje v dějinách toliko jako přechodný jev, který už dávno mluví mrtvou řečí. Jsou to jen překlady, nikoli originály. Duch se však uspokojí pouze vědomím své vlastní původnosti.

Ale i pokud je nejnovější doba vyzývána k návratu k některému ze starých filosofických směrů, jako by to byl prostředek, který má zachránit před všemi komplikacemi následujícího období – zejména platónská filosofie byla v tom ohledu doporučována –, nemá takový návrat bezprostřednost prvního osvojování. Tyto rady ke skromnosti mají též zdroj, jako když je vzdělaná společnost nabádána, aby se navrátila k mravům a představám divochů severoamerických pralesů, či jako když Fichte doporučoval Melchisedekovo⁶⁰ náboženství jako nejjednodušší a nejmocnější, k němuž se musíme vrátit.* Nelze neuznat, že se v těchto tendencích k návratu projevuje touha po počátku, po pevném výchozím bodu; ale ten je nutno hledat v myšlení samém, v samé ideji, a nikoli v autoritě určité formy. Na druhé straně se můžeme dívat na tento návrat rozvinutého, obohaceného již ducha k jednoduchosti, k abstraktnosti, k abstraktnímu stavu či abstraktní myšlence pouze jako na bezmocný útěk před bohatým materiálem vývoje, který vidíme před sebou, který nás vyzývá, abychom se ho myšlenkově zmocnili, abychom pronikli do jeho hloubky. Kdo cítí, že by mu nestačil, ten před ním utíká a hledá pomoc v úniku a v umělé jednoduchosti.

Co jsme si právě řekli, vysvětluje, proč se necítí uspokojen mnohý

* Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, str. 211–212 (srov. Anweisung zum seligen Leben, str. 178, 348).

z těch, kteří (ať v důsledku zvláštního doporučení, či pouze přitahování slávou takového Platóna a vůbec starých filosofů) čerpali vlastní filosofii ze starých filosofických systémů, a proč neuspokojen tuto cestu opouští. Lze v ní najít uspokojení jenom do určitého stupně. Je třeba vědět, co lze hledat ve starých filosofických systémech či ve filosofických směrech odlišného časového údobí, či alespoň si uvědomit, že v takovém filosofickém směru máme před sebou určitý vývojový stupeň myšlení a že v něm došly uvědomění toliko formy a potřeby ducha, ležící v mezích tohoto stupně. V myšlení pozdější doby dřímají hlubší myšlenky, jež potřebují ke svému probuzení jiné prostředí a přítomnost něčeho jiného, než jsou ony abstraktní, nejasné a šedivé myšlenky starých dob. Např. v Platónovi se filosoficky neřeší otázky o podstatě svobody, o původu zla, o prozřetelnosti atd. Pokud jde o tyto otázky, můžeme si osvojit z jeho krásných dialogů buď běžné zbožné názory, nebo můžeme dokonce dojít k rozhodnutí vůbec si jich filosoficky nevšímát, nebo považovat zlo a svobodu jen za něco negativního. Ale stalo-li se to jednou předmětem pro ducha, dosáhl-li díky protikladu sebevědomí oné síly, aby se mohl pohroužit do těchto zájmů, nemůže jej uspokojit jedno ani druhé. Právě tak je tomu s otázkami o možnostech poznání a o protikladu subjektivity a objektivitě, které v Platónově době vůbec nebyly. Platónovi byla cizí samostatnost Já v sobě, jeho bytí pro sebe.⁶¹ Člověk se ještě natolik nenavrátil sám do sebe, ještě se nekladl sám pro sebe. Subjekt byl samozřejmě svobodným individuem, ale uvědomoval si sám sebe toliko v jednotě se svou podstatou.⁶² Aténan se cítil svobodný jakožto aténský občan, právě tak římský občan jako ingenuus.⁶³ Že ale člověk je svobodný sám o sobě a pro sebe, co do své substance, že se jako člověk svobodný narodil, to nevěděl ani Platón ani Aristoteles, ani Cicero, ani římské učitelé práva, ačkoli jedině tento pojem je pramenem práva. Teprve v křesťanském principu má individuální osobní bůh podstatně nekonečnou, absolutní hodnotu; bůh chce, aby se pomohlo všem lidem. V křesťanském náboženství vzniklo učení, že před bohem si jsou všichni lidé rovni;⁶⁴ že je Kristus osvobodil ke křesťanské svobodě. Tato určení činí svobodu nezávislou na narození, stavu, vzdělání atd.; tím bylo dosaženo neobyčejného pokroku. Ale to jsou určení ještě odlišná od myšlenky, že být svobodný je sám pojem člověka. Tušení tohoto určení pohánělo vpřed už po staletí a po tisíciletí a přivodilo nejmocnější zvraty, ale pojem, poznání, že člověk je svou přirozeností svobodný, toto vědění o sobě samém není starého data.

B. POMĚR FILOSOFIE K JINÝM OBLASTEM

Dějiny filosofie mají zobrazovat tuto vědu v oněch časových a individuálních formách, v nichž se projevuje. Jejich zobrazení však musí ze sebe vyloučit vnější dějiny doby a připomenout pouze všeobecný charakter národa a doby a všeobecný stav. Ale ve skutečnosti tento charakter dějiny filosofie zobrazují, a to v jeho nejvyšším vrcholu. Jsou s ním v nejužší souvislosti, a určitá podoba filosofie, jež náleží dané době, je pouze jeho jednou stránkou, jedním jeho momentem. Vzhledem k tomuto vnitřnímu vztahu je třeba uvážit, jaký je poměr filosofie k jejímu historickému okolí, ale zejména to, co je pro filosofii specifické, nač tedy jediné musíme zaměřit pozornost, když odloučíme vše, ať je to filosofii sebezpříbuznější. Tento nikoli vnějškový, nýbrž svou podstatou vnitřní vztah má tudíž dvě stránky, jež musíme uvážit. První je vlastní historická stránka tohoto vztahu, druhá je věčná stránka vztahu, např. vztah filosofie a náboženství atd. Tak současně dospějeme k bližšímu určení filosofie samé.

1. HISTORICKÁ STRÁNKA TOHOTO VZTAHU

Obyčejně se říká, že je nutno uvážit politické poměry, náboženství atd., protože měly velký vliv na filosofii své doby a ona zase zpětně velký vliv na ně. Spokojíme-li se však s takovými kategoriemi, jako je např. „velký vliv“, stavíme obě stránky do vnějškového vztahu a vycházíme z hlediska, že obě stránky jsou samy pro sebe samostatné. Zde však musíme studovat tento vztah podle jiné kategorie, nikoli z hlediska vzájemných vlivů a účinků. Podstatnou kategorií je jednota všech těchto rozličných útvarů, neboť je jen jediný duch, jenž se manifestuje a vyhraňuje ve všech těchto různých momentech.

a) Vnější historické podmínky filosofování

Především je třeba poznamenat, že je třeba určitého stupně v duchovním vývoji daného národa, aby se vůbec filosofovalo. Teprve, když byl dostatek nutných životních potřeb, začalo se filosofovat, praví Aristoteles (Metaf. I, 1). Je-li filosofie svobodnou a nezištnou činností, musí nejprve zmizet úzkost žádostivosti, musí nastoupit posílení, pozdvižení a upevnění ducha v něm samém, drsné vášně musí být uhlazeny a vědomí musí tak dalece postoupit dopředu, aby myslelo na obecné předměty. Filosofii můžeme nazývat určitým druhem přepychu, pokud právě přepych označuje ony požitky a onu činnost, jež není vyvolávána přímo vnější nutností. V tomto ohledu se ovšem zdá, že je možno filosofii postrádat. Záleží však na tom, co nazýváme nezbytným. Ze strany ducha je možno postavit právě filosofii jako to nejnezbytnější.

b) Historický vznik duchovní potřeby filosofování

Ať je filosofie jako myšlení a chápání ducha své doby sebeapriornější, stejně podstatné je i rezultátem, neboť myšlenka je produktem a současně je životností a činností, jež sebe samu produkuje. Tato činnost v sobě obsahuje podstatný moment negace, pokud je produkování též ničením. Neboť filosofie má za svůj výchozí bod přírodnost a tu musí zrušit,⁶⁵ aby mohla produkovat samu sebe. Filosofie vystupuje tedy v době, kdy se duch národa již vypracoval z lhostejné tuposti původního přírodního života, kdy si již odbyl zaujetí vášněmi a zaměřením na jednotlivé. Jak duch přerůstá svou přírodní podobu, tak také přechází od své reálné mravnosti⁶⁶ a životní síly k reflexi a k chápání. Důsledkem toho je, že narušuje a rozkolísává podstatný způsob své existence, mravnost, víru, takže nastupuje údobí rozkladu. Proces pokračuje tak, že se myšlenka koncentruje v sobě samé. Můžeme říci, že teprve tam se začíná filosofovat, kde národ vyšel už z konkrétního života, kde došlo k diferenciaci stavů a národ se blíží svému zániku, kde se vnitřní usilování odtrhlo od vnější skutečnosti, kde již nestačí dosavadní podoba náboženství apod., kde duch vyhlašuje svou lhostejnost vůči své živoucí existenci, či prodlévá v ní neuspokojen a kdy se mravní život rozkládá. Duch totiž přechá do oblasti myšlení a vytváří si říši myšlení v opozici proti skutečnému světu,

a filosofie tak směřuje rozklad reálného světa, který začal myšlením. Maluje-li filosofie své šedivé abstrakce – svěžest a živost mládí jsou už pryč. A smíření, jež skýtá filosofie, není smířením pravým, nýbrž smířením ve sféře ideálního světa. Proto se řeční filosofové zdržovali státních záležitostí a lid je nazýval zahaleči, poněvadž se pohroužili do světa myšlenek.

Tak je tomu v celých dějinách filosofie. Jónská filosofie začala zánikem jónských států v Malé Asii. Sokrates a Platón se již netěšili z aténskému státního života, který už zanikal. Platón se pokoušel vytvořit něco lepšího u Dionysia.⁶⁷ A tak s rozkladem aténskému národa nastupuje v Aténách doba, kdy se zde objevuje filosofie. V Římě se šířila filosofie teprve v době zániku vlastního římského života, v době zániku republiky, pod despotismem římských císařů, v době, kdy celý svět byl nešťastný, kdy zanikal politický život, kdy dřívější náboženský život kolísal a všechno bylo zachváčeno rozkladem⁶⁸ a úsilím o něco nového. Se zánikem římského císařství, jež bylo tak veliké, bohaté a nádherné, leč vnitřně mrtvé, je spjata novoplatónská filosofie v Alexandrii, nejvyšší vývojová forma antické filosofie. Právě tak v 15. a 16. stol., když germánský život středověku nabýval jiné formy (zatímco dříve byl ještě politický život v jednotě s náboženstvím, a i pokud stát bojoval proti církvi, zůstávala církev nicméně na vedoucím místě), když došlo k rozkołu mezi státem a církví, tu počali studovat filosofii a později, v moderní době vystoupila filosofie samostatně. Filosofie takto nastupuje pouze v určité vývojové epoše dějin jako celku.

c) Filosofie jako myšlenka své doby

Nejde však jen o to, že všeobecně musí nadejít doba, kdy se vůbec filosofuje. V každém národě je to určitá filosofie, jež se rozvíjí. Toto určení myšlenkového stanoviska je tímž určením, jež proniká všechny ostatní historické stránky národního charakteru, jež je s nimi spjata nejužší souvislostí. Určení národního charakteru je základem určení filosofie. Určitá forma filosofie tedy existuje současně s určitou formou národů, mezi nimiž vystupuje, s jejich ústavou a vládní formou, s jejich mravností, s jejich společenským životem, s jejich dovednostmi a zvyklostmi, s jejich pokusy a pracemi v umění a vědě, s jejich náboženstvími, válečnými osudy a vůbec vnějšími vztahy, se

zánikem států, v nichž se stal tento určitý princip platný, a se vznikem a rozvojem nových států, v nichž vzniká a rozvíjí se vyšší princip. Duch vypracovává princip určitého stupně svého sebeuvědomění, jehož dosáhl, a šíří jej vždy celým bohatstvím své mnohostrannosti. Tento bohatý duch národa je organizací, je dómem, který má klenbu, chodby, sloupořadí, haly, mnoho oddělení, což vše povstalo z jediného celku, z jediného účelu. Filosofie je formou těchto rozmanitých stránek. A jakou formou? Je nejvyšším květem, je pojmem celkové podoby ducha, je vědomím a duchovní podstatou jeho celkového stavu: je to duch doby, který myslí sám sebe. Celek rozčleněný v mnoho podob se ve filosofii zrcadlí jako v jednotném ohnisku, jako v sebevedoucím pojmu.

Filosofie, jaká zákonitě vzniká uvnitř křesťanství, nemohla existovat v Římě, neboť všechny stránky celku jsou jen výrazem jednoho a téhož určení. Vztah politických dějin, státních ústav, umění a náboženství k filosofii není proto takový; že by byly příčinami filosofie, nebo že by naopak filosofie byla jejich důvodem. Spíše jde o to, že všechny tyto stránky dohromady mají jeden a týž společný kořen, ducha doby. Je to jediná určitá podstata, jediný určitý charakter, který proniká všemi stránkami a projevuje se v politických i jiných momentech jakožto ve svých rozličných prvcích. Je to jediný stav, související navzájem všemi svými částmi, jehož jednotlivé stránky, ať vypadají seberozmanitěji a sebenáhodněji, ať se zdá sebevíce, že si i vzájemně odporují, přece neobsahují v sobě nic, co by bylo vzhledem k základu heterogenní. Tento určitý stupeň vývoje vznikl z předchozího stupně. Ale ukázat, jak duch určité doby utváří podle svého principu celou svou skutečnost a její osud, tuto celou stavbu pochopitelně zobrazit, to ponecháme stranou, to by byl předmět filosofie světových dějin. Nás zajímají jen ty útvary, jimiž se projevuje princip ducha v duchovním prvku příbuzném s filosofii.

Takové je postavení filosofie mezi formami ducha. Důsledkem toho je, že filosofie je zcela totožná se svou dobou. Ačkoli filosofie nestojí nad svou dobou svým obsahem, stojí nad ní svou formou, neboť jakožto vědění a myšlení toho, co je podstatným duchem její doby, činí jej svým předmětem. Ježto je filosofie ponořena do ducha své doby, tvoří duch její zcela určitý světský obsah; stojí však současně jakožto vědění nad duchem své doby, klade jej proti sobě. Ale to je jen formální, neboť ve skutečnosti nemá žádný jiný obsah. Samo toto vědění je ovšem skutečností ducha, vědění ducha o sobě samém, jež

zde před tím ještě nebylo; tak je formální rozdíl současně reálným, skutečným rozdílem. Vědění klade duch rozdíl mezi vědění a to, čím je; a toto vědění vytváří potom novou formu vývoje. Nové formy jsou nejprve pouze formami vědění, a tak vzniká nová filosofie; protože však nová filosofie přece jen znamená nový, hlubší charakter ducha, je nová filosofie vnitřním rodištěm ducha, jenž později přistoupí ke skutečnému ztvárnění. Jak se to konkrétně děje, ukážeme si dále, uvidíme, že to, čím byla řecká filosofie, stalo se skutečností v křesťanském světě.

2. ODLIŠENÍ FILOSOFIE OD OBLASTÍ S NÍ SPŘÍZNĚNÝCH

S dějinami filosofie jsou úzce spřízněny dějiny ostatních vědních oborů a vzdělání, především dějiny umění a náboženství – jak svou povahou, tak svým specifickým předmětem. Dostává-li se rozbor dějin filosofie do těžkostí, je to zejména pro tuto příbuznost. Pustí-li se dějiny filosofie do výtěžků vzdělání, a ještě více do národních mýtů a do filosofických myšlenek v nich obsažených, dále do náboženských myšlenek, jež jsou již skutečnými myšlenkami, do spekulativního obsahu, který se v nich projevuje, nemají dějiny filosofie hranice. Jak pro množství látky samé, již je obtížné zpracovat a utřídit, tak i proto, že tato látka bezprostředně souvisí s mnoha dalšími oblastmi. Avšak odlišení filosofie je třeba provádět ne libovolně a přibližně, nýbrž na základě důkladného rozboru. Kdybychom se drželi pouze jména filosofie, patřil by do dějin filosofie všechn tento materiál.

O tomto materiálu promluvíme ze tří hledisek, protože je třeba vyzvednout a od filosofie oddělit příbuzné stránky trojího druhu. První z těchto stránek je to, co se obvykle počítá k vědeckému vzdělání; jsou to počátky rozvažování. Druhou oblastí je mytologie a náboženství; vztah filosofie k nim se často jeví jako nepřátelský, v řecké době právě tak jako v období křesťanském. Třetí oblastí je rozumářské filosofování, metafysika rozvažování.⁶⁹ Odloučíme-li to, co je s filosofií spřízněno, musíme zároveň upozornit na ty momenty v této příbuzné látce, jež patří k pojmu filosofie, ale vyskytují se relativně odloučeně. Touto cestou v nich též rozeznáme pojem filosofie.

a) Poměr filosofie k vědeckému vzdělání

Co se týče speciálních vědních oborů, je poznání a myšlení jejich živlem právě tak, jako je živlem filosofie; jejich předměty jsou však především konečné předměty a to, co se jeví. Souhrn znalostí takového obsahu se sám sebou vylučuje z filosofie; filosofie nejde ani o tento obsah ani o takovou formu. I pokud jsou to systematické vědy, i pokud obsahují obecné zásady a zákony a vycházejí z nich, zabývají se omezeným okruhem předmětů. Poslední důvody a právě tak předměty samy jsou v těchto vědách předpokladem; za pramen, z něhož jsou čerpány, se tu považuje vnější zkušenost či pocity srdce, přirozený či kultivovaný smysl pro právo a povinnost. Co do své metody předpokládají vědy logiku a vůbec zákony a zásady myšlení.

Formy myšlení a hlediska i zásady platné ve vědách, o něž se opírá jejich ostatní látka, nejsou specifické pro tyto vědy, nýbrž jsou společné veškerému vzdělání dané doby a národa. Vzdělání se vůbec skládá z obecných představ a účelů, je tvořeno rozsahem určitých duchovních sil ovládajících vědomí a život. Naše vědomí má tyto představy, přijímá je jako poslední principy, řídí se jimi jakožto principy vůdčími, ale neví o nich, z nich samých nečiní předměty a zájmy svých úvah. Abych uvedl abstraktní příklad: každé vědomí má naprosto abstraktní myšlenkové určení „býti“ a používá ho. „Slunce jest na obloze, tento hrozen jest zralý“ atd. do nekonečna. Anebo na stupni vyššího vzdělání se vědomí řídí poměrem příčiny a účinku, síly a jejího projevu atd. Celé jeho vědění, všechny jeho představy jsou protkány a ovládány touto metafysikou; je to síť, která zabírá veškerou konkrétní látku zaměstnávající člověka ve všem jeho počínání a snažení. Avšak toto předivo a jeho zauzení je v našem běžném životě ponořeno do mnohotvárně členité látky, jež obsahuje všechny naše zájmy a předměty, jež si uvědomujeme a máme před sebou. Ona obecná vlákna nejsou vyzdvížena na povrch, nestávají se jako taková předměty našeho myšlení.

My Němci počítáme obecné vědecké vzdělání jen zřídka do filosofie. A přece najdeme i stopy toho např. v tom, že filosofická fakulta obsahuje všechny vědní obory, jež neslouží bezprostředně státním a církevním účelům. S tím souvisí i význam jména filosofie, jak se ještě nyní vyskytuje zejména u Angličanů. Přírodní vědy se v Anglii nazývají filosofie. „Filosofický časopis“, vydávaný v Anglii Thomsonem,⁷⁰ píše o chemii, orbě, hnoji, o znalosti hospodářství a živností a infor-

muje o vynálezech v tomto úseku stejně jako u nás Hermstädtův časopis. Angličané nazývají fyzikální nástroje, jako barometr a teploměr, nástroji filosofickými. Také teorie, zejména morálka a morální vědy, jež jsou vzaty z pocitů lidského srdce nebo ze zkušenosti, se nazývají filosofií, a posléze i teorie a poučky politické ekonomie. Tak se v Anglii uctívá alespoň jméno filosofie. Před časem se konala za předsednictví lorda Liverpoola hostina, jíž byl přítomen také ministr Canning; v jeho děkovném proslovu se vyskytuje blahopřání Anglii, že jsou zde filosofické zásady státní správy uváděny do praxe. Alespoň tu tedy neslouží jméno filosofie jako nadávka.

V počátečním údobí vzdělání se však setkáváme častěji s tímto směřováním filosofie a všeobecného vzdělání. V životě národa nastupuje údobí, kdy se duch vrhá na všeobecné předměty, kdy usiluje např. podřídit přírodní předměty určením rozvažování, poznat jejich příčiny atd. Tu říkáme, že národ začíná filosofovat, neboť tento obsah má myšlení společné s filosofií. Jako se shledáváme v této době s výroky o všeobecném dění v přírodě, tak nalzáme i v duchovním ohledu morální výroky a sentence, obecné zásady mravnosti, vůle, povinnosti apod., a ti, kteří je vyslovili, byli nazváni moudrymi či filosofi. Tak hned na počátku řecké filosofie se setkáváme se sedmi mudrci a s jónskými filosofi. Uvádí se o nich spousta představ a objevů, které vystupují vedle filosofických tezí: tak prý Thalés – podle jiných autorů někdo jiný – vysvětloval zatmění Slunce a Měsíce tím, že před ně vstoupil Měsíc nebo Země. Takové věci se také nazývaly filosofickou myšlenkou. Pythagoras objevil princip harmonie tónů. Jiní jsou původci představ o hvězdách, že nebeská klenba je složena z proděravělého kovu, jímž vidíme empyreum,⁷¹ věčný oheň obklopující svět. Takové poučky nepatří – jakožto výsledky rozvažování – do dějin filosofie, ačkoli implikují fakt, že stadium pouze smyslového poznání je překonáno a že si takové předměty nepředstavujeme už jenom cestou fantazie. Tímto způsobem byly země i nebe zbaveny bohů, neboť rozvažování, pojímajíc věci v jejich vnějškové přírodní určnosti, staví je takto proti duchu.

Epocha znovuožití věd v pozdějším údobí je v tomto ohledu právě tak pozoruhodná. Byly vyslovovány všeobecné poučky o státu atd., a nelze upřít, že to mělo i filosofickou stránku. Sem patří Hobbesova a Descartova filosofie; Descartovy spisy obsahují filosofické principy, ale jeho přírodní filosofie je empirická. Hugo Grotius psal o právu národů; hlavním momentem toho bylo, co historicky platilo u národů

jako právo, consensus gentium. Byla-li dříve medicína souhrnem jednotlivostí a přitom teosofickou kaší smíchanou s astrologií atd. (lécilo se i svátostmi, což není tak odlišné od astrologie), nyní se proti tomu obrátilo pozorování přírody, poznání jejích zákonů a sil. Opustilo se aprioristické rozumování o přírodě po vzoru metafyziky, scholastické filosofie či filosofování z hlediska náboženství. Newtonská filosofie⁷² neobsahuje nic jiného, než přírodní vědu, tj. poznání zákonů, sil a všeobecných vlastností přírody, čerpaných z vnímání, ze zkušenosti. Ať se to zdá jakkoli protikladné principu filosofie, má to přece s filosofi společné to, že tu jde o obecné zákony a že já je poznávám ze zkušenosti, že toto poznání je v mých smyslech a tím je platné.

Tato forma je všeobecně protikladná pozitivitě a vystupovala zejména v protikladu proti náboženství a proti jeho pozitivitě.⁷³ Jestliže ve středověku vytyčovala církev dogmata jako všeobecné pravdy, nabyt nyní člověk svědectvím svého „vlastního myšlení“, citění a představování vůči tomu nedůvěru. Přitom je třeba podotknout, že mé „vlastní myšlení“ je vlastně pleonasmus, neboť každý musí myslet sám pro sebe, a nikdo to nemůže udělat za druhého. Právě tak se tento princip obrátil proti státním ústavám a hledal pro ně jiné principy, aby podle nich ony ústavy opravil. Od nynějška byly hlásány obecné zásady státu, kdežto dříve právě v tomto smyslu, v němž bylo pozitivní náboženství, platily i důvody poslušnosti poddaných vůči knížatům a vrchnosti. Králové, jakožto pomazaní Páně, měli, podobně jako králové židovští, svou moc od boha a jen jemu skládali účty, neboť vrchnost byla dosazena bohem. Potud byly teologie a právní věda pevné, pozitivní vědy, ať už tato pozitivnost přicházela odkudkoli. Myšlení se obrátilo proti této vnější autoritě; tak zejména v Anglii nebyla pramenem státního a civilního práva pouze božská autorita, Mojžíšův zákon. Pro autoritu králů byla hledána jiná oprávnění, např. imanentní účel státu, blaho národů. To je zcela jiný pramen pravdy a ten se postavil proti zjevené, dané a pozitivní pravdě. Nastoupil-li místo autority jiný důvod, nazývalo se to filosofováním.

Toto vědění bylo takto věděním o konečném, svět byl obsahem vědění. Protože tento obsah vycházel z lidského rozumu vlastním poznáním, byla lidská činnost autonomní. Autonomnost ducha tu je zcela správným momentem, jenž přísluší filosofii, ačkoli pojem filosofie není vyčerpán tímto formálním určením, jež se omezuje na konečné předměty. Toto vlastní myšlení je uctíváno, nazýváno lidskou moudrostí, nebo též světskou moudrostí.⁷⁴ neboť má za předmět to

pozemské a také samo povstalo ve světě. To bylo i významem filosofie a potud byla filosofie právem nazývána světskou moudrostí. Friedrich von Schlegel⁷⁵ znovu ohřival tuto přezdívku pro filosofii a chtěl tím vyjádřit, že filosofie nemůže přicházet v úvahu, když je řeč o vyšším, např. o náboženství. A měl mnoho následovníků. Filosofie se sice zabývá konečnými věcmi, ale, podle Spinozy,⁷⁶ setrvává v božské ideji. Má tedy též účel jako náboženství. Avšak konečným vědám, jež dneska odlišujeme od filosofie, vytýkala církev, že odvádějí od boha právě proto, že mají za předmět jenom konečné. Tento nedostatek speciálních věd, pojat z hlediska obsahu, nás přivádí k druhé oblasti spřízněné s filosofií, k náboženství.

b) Poměr filosofie k náboženství

Jako první oblast byla s filosofií spřízněna formou samostatného poznání, tak je náboženství svým obsahem sice protikladem této první oblasti, ale právě jím je spřízněno s filosofií. Jeho předmětem není, co je pozemské a světské, nýbrž, co je nekonečné. S uměním a hlavně s náboženstvím má filosofie společné to, že jejím obsahem jsou zcela obecné předměty. Jsou to formy, v nichž se sděluje nejvyšší idea i nefilosofickému vědomí, pociťujícímu, nazírajícímu, představujícímu si vědomí. Protože se při rozvoji vzdělanosti vyskytuje jev náboženství časově dříve než filosofie, je nutné se zmínit o tomto poměru. A zde je nutno navázat při určení dějin filosofie; je třeba ukázat, do jaké míry je nutno vyloučit z oblasti filosofie náboženství a nezačínat dějiny filosofie náboženstvím.

Národy ovšem uložily ve svých náboženstvích své představy o podstatě světa, o substanci přírody a ducha a o poměru člověka k nim. Absolutní bytost je zde pro jejich vědomí předmětem; jakožto předmět je pro vědomí něčím jiným, oním světem,⁷⁷ více či méně vzdáleným, více či méně přátelským, nebo hrozným i nepřátelským. Tento rozpor překonává člověk ve zbožnosti a bohoslužbě a v ní se povznáší k vědomí jednoty se svou podstatou, k pocitu či důvěře v milost boží, že bůh se lidí ujal, aby se s nimi smířil. Např. u Řeků je tato podstata již v představě něčím, co je člověku již samo sebou nakloněno; v takovém případě je bohoslužba už jen prožíváním této jednoty. Touto podstatou je pak vůbec rozum, jsoucí o sobě a pro sebe, obecná konkrétní substance, duch, jehož prapůvod je ve vědomí sám sobě před-

mětem; jde tedy o představu, v níž je obsažena nejen rozumovost vůbec, nýbrž rozumovost obecná, nekonečná. Musíme tedy náboženství stejně jako filosofii před vším ostatním pochopit, tj. poznat a uznat je jako rozumové. Neboť náboženství je dílem zjevujícího se rozumu, a to jeho nejvyšším, nejrozumovějším dílem. Představy, že kněží vymysleli náboženství, aby lid ze zistnosti podváděli apod., jsou absurdní.⁷⁸ Považovat náboženství za výtvar zvůle a klamu je právě tak plytké jako zvrácené. Kněží často náboženství zneužívali, to je možnost, jež je důsledkem vnějších souvislostí náboženství a jeho existence v čase. Náboženství lze tedy napadat v jednotlivých případech z této vnější stránky. Ale v podstatě právě náboženství odolává těmto konečným účelům a jejich spleti a vytváří oblast nad ně povznesenou. Tato oblast ducha je spíše svatyní pravdy samé, svatyní, kde se rozplývá všechn klam světa smyslů, konečných představ a účelů, tohoto pole mínění a libovůle.

Zdalo by se, že je možno to rozumové, co je podstatným obsahem náboženství, vyzvednout a uvádět jako historickou linii filosofických myšlenek. Filosofie stojí na téže půdě jako náboženství, má též předmět: obecný rozum jsoucí o sobě a pro sebe. Duch si chce tento předmět osvojit, což se v náboženství uskutečňuje zbožností a obřady. Jedině forma, již má onen obsah v náboženství, je odlišná od formy, kterou má ve filosofii, a proto se dějiny filosofie nutně liší od dějin náboženství. Zbožnost je pouze myšlenkové zaměření na předmět, kdežto filosofie usiluje o to, aby toto smíření dovršila myslícím poznáním – duch usiluje, aby do sebe pojal svou podstatu. Filosofie se chová vůči svému předmětu jako myslící vědomí; náboženství nemá tento způsob. Ale nesmíme pojímat rozdíl obou oblastí tak abstraktně, jako by se myslelo jenom ve filosofii, a v náboženství ne: i náboženství má představy a obecné myšlenky. Protože obojí je tak úzce spřízněno, je v dějinách filosofie stará tradice uvádět perskou, indickou a jinou filosofii; je to zvyk, který se částečně ještě udržel v úplných dějepisech filosofie. Také se všude traduje pověst, že např. Pythagoras vzal svou filosofii v Indii a Egyptě. Moudrost těchto národů se těší odedávna velké slávě a rozumí se, že v sobě obsahuje i filosofii. Východní představy a rity, jež pronikly Západem v době římského císařství, se nazývají orientální filosofii. Jestliže se v křesťanském světě určitěji rozlišuje mezi filosofií a křesťanským náboženstvím, je to především v orientálním starověku, kde se mezi filosofií a náboženstvím nerozlišuje, jako by v náboženství byl dán obsah v oné formě, v níž je

filosofii. Protože tyto představy jsou zcela běžné, a abychom vymezili určitou hranici v poměru dějin filosofie k náboženským představám, bude účelné blíže rozebrat formu odlišující náboženské představy od filosofických námětů.

Náboženství nemá obecné myšlenky jako vnitřní obsah pouze implicitně ve svých mýtech, v představách obrazotvornosti a ve svých pozitivních dějinách v tom smyslu, že bychom takový obsah museli teprve dodatečně z mýtů vyhrabat; náboženství vyjadřuje tento obsah často i explicitně, ve formě myšlenek. V perském a indickém náboženství byly formulovány i velmi hluboké, vznešené a spekulativní myšlenky. Ano, v náboženství se setkáváme i s vyslovenou filosofií, jako je např. filosofie církevních otců. Scholastická filosofie byla svou podstatou teologií; v ní nacházíme spojení či, chcete-li, promíšení teologie a filosofie, jež nás uvádí do rozpaků. Otázka je za prvé: jak se liší filosofie od teologie, od vědění o náboženství, nebo od náboženství jako od vědomí; a za druhé: do jaké míry můžeme brát v dějinách filosofie ohled na náboženský moment. Abychom si odpověděli na tuto poslední otázku, musíme probrat tři stránky: za prvé mytickou a historickou stránku náboženství a jeho příbuznost s filosofií, za druhé výslovné filosofické poučky a spekulativní myšlenky v náboženství a za třetí filosofii uvnitř teologie.

a) Rozdíl mezi filosofií a náboženstvím

Mytickou stránku, počítaje v to historicko-positivní stránku, je zajímavé sledovat, protože z toho vyplyne rozdíl pokud jde o formu, kterou tu obsah má v protikladu k filosofií. Ano, při vši jejich příbuznosti přechází jejich odlišnost současně ke zdánlivé nesnášenlivosti. Není to pouze protiklad objevující se v našem pozorování; vytváří velmi významný moment i v samých dějinách. Filosofie se přičítá, že ospravedlňuje svůj začátek, svůj způsob poznání – tím se postavila do protikladu k náboženství. A naopak náboženství a církev se dívaly nepřátelsky na filosofii a zatracovaly ji. Již řecké národní náboženství vybočovalo mnoho filosofů, a tento rozpor vystoupil ještě více v církvi křesťanské. Nejde tedy jen o to, abychom se ptali, zda máme v dějinách filosofie brát ohled na náboženství, nýbrž je historickou skutečností, že sama filosofie brala ohled na náboženství a náboženství na filosofii. Protože i ve skutečné historii jedna oblast zasahovala do druhé, musí tak zasahovat i v našich dějinách. Musíme tedy hovořit

o jejich poměru s určitostí, otevřeně a poctivě, *aborder la question*,⁷⁹ jak říkají Francouzi. Nesmíme se vymlouvat, že vysvětlení je příliš delikátní, nesmíme chodit okolo horké kaše ani věc obracet a hledat výmluvy, aby na konci nikdo nevěděl, co jsme chtěli říci. Nesmíme chtít budít dojem, že nám jde o to, abychom se nedotkli náboženství. Kdo budí takové zdání, chce zakrýt, že se filosofie obrátila proti náboženství. Náboženství, to znamená teologové, ti to ovšem tak dělají – ignorují filosofii, ale jen proto, aby je to nerušilo v jejich svévolném rezonování.

Mohlo by se zdát, jako by si náboženství žádalo, aby člověk resignoval na přemýšlení o obecných předmětech, aby se vzdal filosofie, protože filosofie je jenom světskou moudrostí, lidským počínáním. Lidský rozum tak bývá stavěn do protikladu k božskému. Zvykli jsme si ovšem na odlišování božského učení a božského zákona od lidského díla, od lidské vynalézavosti v tom smyslu, že se do této druhé oblasti zahrnuje vše, o čem se zdá, že to pochází z vědomí, inteligence či vůle člověka, a že se toto vše staví do protikladu k vědění o bohu a božských věcech, jež nám zprostředkuje zjevení. Degradace lidského, jež je vyjádřena tímto protikladem, se dovádí ještě dál: nabádají nás sice, abychom se v přírodě obdivovali boží moudrosti, abychom velebili setbu, hory, nádheru libanonských cedrů, zpěv ptáků ve větvích a jiné projevy zvířat a všechn jejich pořádek jako boží dílo; i v lidských věcech se poukazuje na boží moudrost, dobrotu a spravedlivost, nikoli však v lidských zřízeních a zákonech, v činech a běhu světa, jež vznikly z lidské vůle, nýbrž v tom, co je vzhledem k vědění a svobodné vůli vnější a náhodné: v jednotlivých lidských osudech.⁸⁰ A tato vnějškovost a náhodnost je vyzvedána jako něco, k čemu přispívá bůh, kdežto podstatná stránka, která souvisí s vědáním a vůlí, je považována za to, co dělá jen člověk. Souhrn vnějších poměrů, okolností a událostí, pokud slouží lidským účelům, je ovšem něco vyššího, ale jen proto, že jde o lidské účely,⁸¹ a nikoli o účely přírodní (takovým přírodním účelem je např. život vrabce, který nachází potravu apod.). Na tyto lidské účely se však pohlíží jako na účely přírodní. Je-li však shledáván vyšší moment této souhry v tom, že bůh je pánem přírody, čím je pak podle tohoto názoru svobodná vůle? Což není bůh pánem duchovna, či lépe řečeno, což bůh, jsa sám duchové podstaty, není pánem v duchovnu? A což neznamená něco vyššího být pánem duchovna a v duchovnu než být pánem nad přírodou, být v přírodě? Liší se nějak takové obdivování boha ve věcech přírody jako tako-

vých, ve stromech a zvířectvu, oproti tomu, co je lidské, od náboženství starých Egypťanů, kteří v ibisech, kočkách a psech měli své vědomí o božstvu, či od ubohosti starých i současných Indů, kteří dosud prokazují božskou poctu kravám a opicím a svědomitě pečují o zachování a výživu těchto hovádek a nechávají mřít hladem lidi, protože by pokládali za rouhání zachránit je před smrtí hladem poražením tohoto dobytka, či zachránit je třeba i jen krmivem pro tento dobytek určeným?

Zdá se, že tato tendence vyjadřuje, že lidské jednání je v poměru k přírodě něčím nebožským, že díla přírody jsou božskými díly, kdežto to, co produkuje člověk, božské není. Co však produkuje člověk, mělo by mít přinejmenším stejnou vážnost jako příroda. To se už zříkáme rozumem víc, než je nám dovoleno. Je-li božským už život a počínání zvířat, tu lidské jednání musí stát mnohem výše a musí být nazýváno božským v nekonečně vyšším smyslu. Musíme uznat nadřazenost lidského myšlení. Kristus o tom říká (Matouš VI, 26–30): „Hleďte na ptactvo nebeské (mezi něž náleží také ibis a kókilah⁸²), zdaliž vy jich mnohem nepřevyšujete? Poněvadž tedy trávu polní, ježto dnes jest, a zítra do pečí bývá vložena, bůh tak odívá, i zdaliž více vás neodívá?“⁸³ Přednost člověka, obrazu božského, před zvířetem a rostlinou, se sice sama o sobě přiznává, ale klade-li se otázka, kde je třeba hledat a spatřovat božství, tu tato vyjádření zdůrazňují nikoli přednosti, nýbrž nevýznamnost člověka. Stejně tak to je zcela jiné právě vzhledem k vědění o bohu, neboť Kristus neklade poznání a víru v boha do obdivu k přírodnímu stvoření ani do úžasu nad tak zvanou mocí nad tímto stvořením, do úžasu nad znamením a zázraky, nýbrž do svědectví ducha. Duch je nekonečně vyšší než příroda, božství se v něm manifestuje více než v přírodě.

Ale formou, jíž se o sobě a pro sebe obecný obsah teprve stává obsahem filosofickým, je forma myšlení, vlastní forma obecná. V náboženství je tento obsah prostřednictvím umění pro bezprostřední vnější nazírání, dále pro představu a vjem. Je v něm význam pro nazíravou mysl; je svědectvím o duchu, který takovému obsahu rozumí. Abychom si to objasnili ještě zřetelněji, připomeňme si rozdíl mezi tím, co jsme a co máme, a tím, jakým způsobem to víme, jakým způsobem to máme jakožto předmět. Tento rozdíl je nekonečně důležitý; ve vývoji národů i jednotlivců jde vždy právě o tento rozdíl. Výše jsme už o něm hovořili jakožto o rozdílu, na němž se zakládá vývoj. Jsme lidé a jsme nadáni rozumem; co je lidské a vůbec co je

rozumné, nachází v nás ozvěnu – v našich citech, v naší mysli, v našem srdci a vůbec v naší subjektivitě. Díky této ozvěně, tímto určitým pohybem si osvojujeme obsah, činíme jej svým obsahem. Rozmanitost určení, kterou obsahuje, je koncentrována a zahalena v této jeho niternosti – ztlumené předivo ducha v sobě, v obecné podstatnosti. Tak je obsah přímo totožný s prostou, abstraktní jistotou nás samých, se sebevědomím. Avšak duch, právě proto že je duchem, je právě tak svou podstatou vědomím. Koncentrovanost ducha, uzavřená ve svůj jednoduchý subjekt,⁸⁴ musí se stát sama sobě předmětem, musí dosáhnout vědění. A ve způsobu a druhu této předmětnosti,⁸⁵ tedy i ve způsobu a druhu vědomí tkví celý rozdíl.

Tento způsob a druh předmětnosti začíná jednoduchým výrazem nejasného pocitu a vyvíjí se k té neobjektivnější formě, formě, jež je sama o sobě a pro sebe objektivní, totiž k myšlení. Nejprostší, nejformálnější objektivita je výrazem a jménem pro takový pocit a náladu k tomuto pocitu, ať se již nazývá „zbožným rozjímáním, modlitbou“, či jinak. „Modleme se, zbožně rozjímáme!“ atd. je jednoduché vyzvání k takovému citění.⁸⁶ Avšak např. slova: „mysleme na boha“⁸⁷ vyslovují už něco širšího, vyjadřují absolutní úhrnný obsah onoho substanciálního pocitu, vyjadřují předmět, který se liší od pocitu jakožto subjektivní a sebevědomé činnosti, či který je obsahem odlišným od této činnosti jakožto formy. Avšak tento předmět, ač v sobě zahrnuje celý substanciální obsah, je sám ještě nevyvinutý a zcela neurčitý. A rozvíjet jeho obsah, zachycovat vztahy z něho plynoucí, vyslovit je, uvědomovat si je, znamená vznik, vytváření a zjevování náboženství. Forma, jejímž prostřednictvím tento vyvinutý obsah nabývá nejprve předmětnosti,⁸⁸ je forma bezprostředního nazírání, smyslové představy anebo představy vzaté z přirozených fyzických či duchovních jevů a vztahů a jimi blíže určené.

Umění zprostředkuje toto vědomí tím, že zachycuje a upevňuje prchavou podobu, v jaké objektivita prochází citem. Beztvarý posvátný kámen, pouhé místo nebo cokoli, nač se nejprve zaměří potřeba objektivit, nabývá uměním podoby, rysů, určitosti a takového určitého obsahu, který si lze uvědomit, který je nyní pro vědomí předmětem. Tak se stalo umění učitelem národů, jako např. u Homéra a Hésioda,⁸⁹ kteří podle Hérodota⁹⁰ (II, 53) „vytvořili Řekům jejich teogonii“ tak, že zmatené představy a tradice, jež našli – ať je Řekové získali kdekoli – povznegli a ustálili v určité obrazy a představy, odpovídající duchu jejich národa. Nejde zde o umění, které vyjadřuje

po svém způsobu obsah náboženství již hotového a vypracovaného v myšlenkách, představě i slovu, obsah svým způsobem již vyjádřený. Nejde zde o umění, které, jak to činí umění novější doby, převádí takový obsah do kamene, na plátno či do slov, které, zabývá-li se náboženskými či historickými náměty, činí to na základě už hotových představ a myšlenek. Vědomí tohoto náboženství je spíše produktem myslící fantazie či takového myšlení, jež poznává *toliko* orgánem fantazie a vyjadřuje se jenom tvary fantazie.

Až se nekonečné myšlení, absolutní duch zjevoval a zjevuje v pravém náboženství, přece nádobou, kterou se ohlašuje, je srdce, obrazotvorné vědomí a rozvažování konečného myšlení. Náboženství nejen že se obrací ke každé formě vzdělání – „chudým duchem evangelium se zvěstuje“⁹¹ – nýbrž obrací se jako náboženství výslovně k srdci a citu, musí vstupovat do ovzduší subjektivity a tím do oblasti konečné představitivosti. Jde-li o vnímající a o vjemech uvažující vědomí, má člověk i pro spekulativní vztahy absolutna k dispozici pouze konečné vztahy, jež mu jedině mohou sloužit k tomu, aby onu povahu a ony vztahy nekonečna pojal a vyslovil, ať už v jejich zcela vlastním smyslu, či ve smyslu symbolickém.

V náboženství jako v tom nejbližším a nezprostředkovaném zjevení boha nemůže být forma představitivosti a reflektujícího konečného myšlení pouze formou, v níž si bůh dává ve vědomí jsoucno, nýbrž v této formě se bůh také projevuje, neboť jen tato forma je náboženskému vědomí srozumitelná. Abychom to ještě více objasnili, je třeba něco říci o tom, co to znamená rozumět. Jak jsme již dříve poznamenali, podmínkou rozumění je substanciální základ obsahu, jenž přistupuje k duchu jako jeho absolutní podstata, rozechvívá jej až do nejzazšího nitra, rozeznává se v něm a podává tak o něm svědectví. To je první absolutní podmínka rozumění; co není v duchu již o sobě, nemůže do něho vstoupit, nemůže býti pro ducha – takový obsah totiž, který je nekonečný a věčný. Neboť podstatné je nekonečným právě tou svou stránkou, že není omezeno tím, nač se vztahuje. Jinak by bylo omezené a nebylo by opravdu podstatným. Duch není o sobě jen tím, co je konečné, vnější. Vždyť to, co je konečné a vnější, není to, co je o sobě, nýbrž to, co je pro jiné, co vstoupilo ve vztah. Ale na druhé straně má být to pravdivé a věčné uvědoměno, což znamená, že musí vstoupit do konečného vědomí, že má být pro ducha; tak je tento duch, pro nějž je zprvu to pravdivé a věčné, konečný a způsob jeho vědomí tvoří představy a formy konečných věcí

a vztahů. Naše vědomí je navyklé na tyto formy, jsou mu běžné; je to obecný způsob konečnosti a tento způsob si vědomí osvojilo a učinilo z něho obecného prostředníka své představitivosti a na něj musí být uvedeno všechno, co do vědomí vejde, aby tak uchopilo a poznalo samo sebe.

Náboženství má takové postavení, že zjevení pravdy, přicházející k nám jeho prostřednictvím, je člověku zevně dáno. Proto se též tvrdí, že se jím má člověk v pokoře uspokojit, ježto lidský rozum by sám k zjevené pravdě nedospěl. Pro pozitivní náboženství je charakteristické, že jeho pravdy *jsou*, aniž víme, odkud přicházejí, takže obsah tu vystupuje jako daný, jako něco, co stojí nad rozumem a vně rozumu.⁹² Pravdu zvěstoval nějaký prorok či božský posel a národy byly vděčny Mojžíšovi a Mohamedovi obdobně, jako Řekové uctívali Cereru a Triptoléma⁹³ za to, že zavedli orbu a manželství. Je něčím vnějším, prostřednictvím kterého individua byla zjevena pravda; je to historický moment, lhotejný zcela vůči absolutnímu obsahu, neboť obsahem učení není sama osoba. Svérázným rysem křesťanského náboženství však je, že osoba Krista, jeho učení, že je synem božím, náleží k samé podstatě boha. Pokud by byl Kristus pro křesťany pouze učitelem, jako byl Pythagoras, Sokrates nebo Kolumbus, nešlo by tu o obecný božský obsah, o zjevení, o poučení o povaze boha – a jen o té chceme být poučeni.

Ať jde o pravdu jakéhokoli stupně, musí přijít k člověku nejprve vnějším způsobem jako předmět smyslově představovaný, přítomný smyslovému vnímání. Tak Mojžíš spatřil boha v hořícím keři a Řekové si uvědomovali boha v mramorových obrazech či jiných představách. Další stupeň však je, že ani náboženství ani filosofie nezůstává a nemá zůstat u této vnější formy. Takový tvar, vytvořený fantazií, či takový historický obsah, jakým je Kristus, má se stát pro ducha něčím duchovním.⁹⁴ A tak přestává být vnějším, protože vnější podoba je bezduchá. Máme boha poznávat „v duchu a pravdě“; bůh je obecný, absolutní duch, který je svou podstatou duchem. V poměru lidského ducha k tomuto duchu jde o toto určení.

Má-li člověk přijmout nějaké náboženství, ptá se, co má být důvodem jeho víry. Křesťanské náboženství odpovídá: svědectví ducha o tomto obsahu. Kristus káral farizeje za to, že chtějí zázraky; jedině duch může pochopit ducha, kdežto zázrak je pouze tušením ducha. Je-li zázrak přerušením běhu přírody, pak opravdovým zázrakem vůči běhu přírody je teprve duch. Duch je pouze toto vnímání sebe samého.

Jest jen jediný duch, všeobecný duch božský. Nikoli pouze v tom smyslu, že je všude, nelze jej pojímat pouze jako pospolitost, jako vnější veškerost mnoha nebo všech jedinců, kteří jsou jedinci svou podstatou. Ducha je třeba chápat jako všepromokávajícího, jako jednotu sebe sama a zdání své jinakosti, totiž subjektivna, zvláštního. Jakožto obecný je sám sobě předmětem a tím je určen jako zvláštní, jako toto individuum.⁹⁵ Jakožto obecný však překračuje tuto svou jinakost, takže jeho jinakost i on sám jsou jedno. Pravdivá obecnost se jeví, abychom se vyjádřili populárně, jako něco dvojího, jako společenství samotné obecnosti a zvláštního. Ve vnímání sebe sama je kladeno rozdělení a duch je jednota vnímaného a vnímajícího. Božský duch, jenž je vnímán, je objektivní; subjektivní duch vnímá. Duch však není pasivní, resp. pasivita může být jen okamžitá; je to jediná substantiální duchovní jednota. Subjektivní duch je činný, ale objektivní duch je tato činnost sama. Je to činný subjektivní duch, jenž vnímá božského ducha, a pokud jej vnímá, je božským duchem samým. Toto chování ducha jen k sobě samému je absolutní určení. Božský duch žije ve své obci a je v ní přítomen. Toto vnímání bylo pojmenováno vírou,⁹⁶ ale to není víra historická. My luteráni – já jsem a chci zůstat luteránem – máme toliko onu původní víru. Tato jednota není spinozovskou substancí, nýbrž vědoucí substancí sebevědomí, jež se zbavuje konečnosti a vstupuje ve vztah k obecnému. Řeči o mezích lidského myšlení jsou plytké; jediným účelem náboženství je poznávat boha. Svědectví ducha o obsahu náboženství je náboženskost sama; je to svědectví, které svědčí a zároveň plodí. Duch plodí sám sebe a teprve ve svědectví o sobě je duchem. Duch je pouze potud, pokud sebe plodí, pokud sám sebe dosvědčuje, ukazuje se či manifestuje.⁹⁷

Další moment je, že toto svědectví, toto vnitřní sebevědomí a sprádaní ducha v sobě samém vystupuje ve formě představy; naproti tomu v zahaleném vědomí zbožnosti nedocházelo k vlastnímu vědomí objektu, nýbrž pouze k vědomí toho, že jsme ponořeni do absolutní podstaty. Tento pronikající a pronikáný duch vstupuje nyní do představy; bůh přechází v jiné, zpředměťuje se. Zde povstávají všechna určení o tom, co je dáno a co máme přijímat, jež se naskytají v mytologii. Zde má své místo vše historické, pozitivní stránka. Abychom hovořili určitěji, máme tu potom Krista, který přišel na svět téměř před 2000 lety. Ale říká: „Aj, já s vámi jsem po všechny dny až do skonání světa. Nebo kdežkoli shromáždíte se dva neb tři ve jménu mém, tuť jsem já uprostřed nich.“ I pokud nebudu u vás smyslově

přítomen jako osoba, – duch „uvedet vás ve všelikou pravdu“.⁹⁸ Vnější vztah není pravým vztahem a zruší se.

V tom jsou vyjádřena dvě stadia: za první stadium zbožnosti, kultu, např. v požívání večeře; jde tu o vnímání božského ducha v obci, v níž je nyní imanentně přítomen živoucí Kristus a je skutečný jakožto sebevědomí. Druhé stadium je stadium rozvinutého vědomí, v němž se obsah stává předmětem. V tomto druhém stadiu letí nyní imanentně přítomný Kristus o 2000 let zpět, je odkázán do malého kousku Palestiny, je jako tato historická osoba daleko, v Nazaretu, v Jeruzalémě. Obdobně je tomu v řeckém náboženství, kde se bůh stává prozaickou sochou, mramorem nebo – v malířství – plátnem či dřevem a v každém případě nabývá této vnějškovosti. Večeře je, podle luterského vyznání, božská jen ve víře, v požitku, není však uctívána ještě jako hostie. Obraz svatých není pro nás ničím jiným než kamenem či věcí. Ovšem i druhé stadium musí být takové, jakým začíná i vědomí: musí vycházet od vnějšího vněmu této tvárnosti, musí na sebe nechat působit tím, co je oznamováno, musí si vštěpovat v paměť obsah. Leč, zůstane-li se u toho stát, je to stanovisko neduchovní. Zůstat stát na tomto druhém stanovisku – v této mrtvé historické dále – to znamená zahrnout ducha. Kdo lže proti duchu svatému, toho hřích nemůže být odpuštěn. Ale lhaní proti duchu znamená právě to, že duch není pojímán jako obecný, jako svatý, že Kristus je chápán jako něco odloučeného, zvláštního, jen jako jiná osoba, jako tato osoba, která existovala jen v Palestině, či jež jest i nyní, ale na onom světě, na nebesích, bůhvikde, není chápán skutečně aktualizovaně ve své obci. Kdo mluví o *pouze* konečném, *pouze* lidském rozumu, kdo mluví *pouze* o mezích rozumu, ten lže proti duchu. Neboť duch jakožto nekonečný, obecný, sám sebe vnímající nevnímá sám sebe v nějakém „pouze“, v omezení a konečnosti jako takové. S tím nemá nic společného. Duch vnímá sebe jen v sobě, jen ve své nekonečnosti.

Říká-li se o filosofii, že poznává podstatu, je pak hlavní moment to, že podstata není vnější vůči tomu, čeho je podstatou. Jde-li např. o podstatu obsahu knihy, abstrahuji od vazby knihy, od papíru, od tiskařské černi, od jazyka, od mnoha tisíců písmen, jež obsahuje; jednoduchý obecný obsah, který je podstatou, není mimo knihu. Právě tak není zákon mimo individuum, nýbrž vytváří pravdivé bytí individua. Podstata mého ducha je tedy v mém duchu samém, nikoli venku; je to moje podstatné bytí, sama má substance. Kdybych byl bez ní, byl bych bez podstaty. Tato podstata je, abychom tak řekli,

hořlavinou, kterou zapaluje a rozsvěcuje obecná podstata jako taková, jakožto předmětná. Jen pokud je v člověku tento fosfor, lze jej zapálit a rozsvítit, jen tak je možné jej uchopit. Jen tímto způsobem je v člověku pocit, tušení a vědění o bohu; bez tohoto momentu by ani božský duch nebyl obecný o sobě a pro sebe. Podstata je sama podstatným obsahem, není bezobsažná a neurčitá. Ale obdobně jako kniha má ještě jiný obsah, má také individuální duch na sobě masu jiné existence, jež patří k jevové stránce tohoto podstatného obsahu. Individuum, obklopené vnější existencí, nutno od této podstaty odlišovat. Ježto je podstata samým duchem, nikoli nějakou abstrakcí, „bůh není bůh mrtvých, nýbrž živých,“⁹⁹ a to živoucích duchů.

Samoten byl velký světů tvůrce
duchy stvořil v divné stesku muce,
věrný obraz blaženosti své.
Žádný z nich však jemu nerovnal se;
z kalicha té velké duchů říše
kypí nekonečnost jemu vstříc.¹⁰⁰

Náboženství je nyní rovněž stav, jehož prostřednictvím víme o této podstatě. Co se však týče rozličné formy vědění v náboženství a filosofii, zdá se, jako by filosofie rušila tento vztah, platící v náboženství, že totiž všeobecný duch vystupuje nejprve vnějškově, v předmětné podobě vědomí. Zbožnost, začínající tím vnějškovým, posléze sama převrací, jak jsme už připomněli, tento poměr a ruší jej. Tak filosofie dělá jen to, co dělají zbožnost a kult, a je jimi ospravedlňována. Na filosofii je nyní, aby dělala dvojí: za prvé aby se zabývala substantiálním obsahem, duchovní duší, jak činí i náboženství ve zbožnosti. Za druhé aby to postavila před vědomí jako předmět, ale ve formě myšlení. Filosofie myslí a chápe to, co náboženství předkládá vědomí jako předmět, buď jako výtvar fantazie či jako historickou existenci. V náboženském vědomí je ona forma vědění o předmětu, jež patří do oblasti představ, jež tedy více méně obsahuje smyslové prvky. Že bůh zplodil syna (vztah, čerpaný z přírodního života), tak se ve filosofii nevyjadřujeme, ve filosofii přece uznáváme myšlenku, to, co je na tomto vztahu podstatné.¹⁰¹ Když filosofie přemýšlí o svém předmětu, má tu přednost, že obě stadia náboženského vědomí, jež v náboženství vystupují jako odlišné momenty, jsou ve filosofickém myšlení sjednoceny v jedinou jednotu.

Tyto obě formy jsou navzájem rozdílné a zdá se, že jsou navzájem

protikladné, že si navzájem odporují. Je přirozené a nutné, že sotva začínají vystupovat určitěji, jsou si vědomy pouze své rozdílnosti a že proto proti sobě vystupují zprvu nepřátelsky. V každém jevu je prvním momentem jsoucno, tj. určité bytí pro sebe proti jinému. Později se pojímá myšlení daleko konkrétněji, prohlubuje se samo do sebe a uvědomuje si ducha jako takového. Duch je zprvu abstraktní a v zajetí této abstraktnosti ví o sobě pouze jako o rozdílném a protikladném vůči jinému. Když sám sebe pojímá konkrétněji, není už omezen určením vědění o sobě a máti se v moci pouze v tomto rozdílu od jiného. Je obecnem, které, určujíc samo sebe, obsahuje v sobě svou jinakost. Jako konkrétní duchovno pochopuje duch substantiální stránku v tvaru, který se zdál od něho odlišný, z něhož zachycoval pouze jevovou stránku a proti němuž se obracel. V jeho obsahu, v jeho nitru poznává nyní sám sebe. Teprve teď pochopuje svůj protiklad a činí mu zadosť.

Takový je v dějinách vůbec běh tohoto protikladu, že myšlení se zprvu propracovává jen v jednotlivých projevech uvnitř náboženství, nesvobodně; v druhé etapě sílí, cítí svou svébytnost, počíná si nepřátelsky vůči jiné formě a nepoznává v ní samo sebe. Třetí etapou je, že vědomí nakonec poznává v tomto jiném sebe samo. Ale filosofování musí začít tak, že rozvíjí své poslání zcela samo pro sebe, že izoluje myšlení od veškeré víry lidu a samo se považuje za zcela jinou oblast, za oblast, jež nechává stranou svět představ. Tak mohly zcela klidně žít filosofie i náboženství vedle sebe, resp. jedna oblast ještě vůbec nepřemýšlela o oblasti protikladné. Právě tak se nevyonořila myšlenka obě oblasti smířit, protože pak by byl v lidové víře odhalen týž obsah, jaký je, jen v jiné, vnější podobě, obsažen v pojmu. Byla by to myšlenka vysvětlit a ospravedlnit lidovou víru, a naopak formou lidového náboženství vyjádřit pojmy svobodného myšlení samotného.

Tak vidíme, že filosofie je nejprve spoutána, spjata okruhem řeckého pohanství, poté, osamostatňujíc se, vystupuje proti lidovému náboženství a chová se vůči němu nepřátelsky, až posléze pojme jeho nitro a pozná v něm samo sebe. Tak starší řečtí filosofové byli většinou přivrženci lidového náboženství, či alespoň nebyli proti němu a nepřemýšleli o něm. Pozdější filosofové, počínaje už Xenofanem, nepadali co nejenergičtěji lidové představy a tak vystoupilo mnoho tzv. ateistů. Ale jak oblast lidových představ a oblast abstraktnějšího myšlení stály klidně vedle sebe, vidíme ještě i u pozdějších vzdělanějších řeckých filosofů, kteří spojovali zcela poctivě myslitelské úsilí

s plněním kultu, se zbožným vzýváním bohů, s přinášením obětí apod., aniž v tom bylo pokrytectví. Sokrates byl obžalován, že učí o jiných bozích než o bozích lidového náboženství a jeho DAIMONION¹⁰² bylo opravdu protichůdné principu řecké mravnosti a náboženství. Sokrates však zároveň naprosto poctivě plnil zvyklosti svého náboženství a víme, že jeho poslední slova byla příkaz přátelům, aby obětovali Asklépiovi¹⁰³ kohouta, přání, jež se nesnáší s důsledně domyšlenými Sokratovými myšlenkami o podstatě boha, zejména o morálce. Platón horlil proti básníkům a jejich bohům. Teprve hodně pozdě poznali novoplatonikové, že lidová mytologie, dříve filosofy zavrhaná, má všeobecný obsah, a převáděli a překládali ji do řeči myšlenek a sami užívali této mytologie jako symbolické řeči pro svá filosofická tvrzení.

Právě tak v křesťanském náboženství vidíme, že myšlení zprvu samostatně navazuje spojení s formou tohoto náboženství a pohybuje se uvnitř něho; náboženství je jeho základem, myšlení vychází z absolutního předpokladu křesťanského učení. Později vidíme protiklad mezi tzv. vírou a tzv. rozumem, když myšlení zesílilo perutě, mladý orel sám letí k slunci pravdy, ale vůči náboženství se chová ještě jako dravec a potírá je. Nejpozdější stadium je, že filosofie činí obsahu náboženství po právu pomocí spekulativního pojmu, tj. legitimuje je před myšlenkou samou; k tomu však musí pojem sám sebe konkrétně pojmut, proniknout ke konkrétní duchovnosti. Takové musí být stanovisko nynější filosofie; vznikla uvnitř křesťanství a nemůže mít žádný jiný obsah, než jaký má sám světový duch. Pochopí-li světový duch sama sebe ve filosofii, pochopí sama sebe i v oné formě, jež jí před tím byla nepřátelská.¹⁰⁴

Tak má tedy náboženství s filosofií společný obsah, jen forma je různá a jde jen o to, aby forma pojmu byla tak rozvinuta, aby mohla v sebe pojmut obsah náboženství. Pravdivé je jen to, co nazýváme náboženskými mystérii; jsou spekulativním obsahem v náboženství. MYEIN, MYEISTHAI (býti zasvěcen) znamená u novoplatoniků tolik, co zabývat se spekulativními pojmy. Povrchně vzato rozumíme mystériem tajemné, to, co zůstává tajemným a co se nestává známým. V eleusinských mystériích však nebylo nic neznámého, byli do nich zasvěceni všichni Atéňané, jen Sokrates se z nich vyloučil. Jediné, co bylo zakázáno, bylo vyrazit o nich něco veřejně cizincům, a mnozí Atéňané za to také byli stíháni jako za zločin. Nemělo se o nich mluvit, jako o něčem posvátném. Hérodot (např. II, 45-7) říká často výslovně, že chce mluvit o egyptských božstvech a mystériích, pokud je

taková řeč zbožná; že toho ví ještě více, ale není zbožné mluvit o tom. V křesťanském náboženství se nazývají mystérii dogmata – jsou tím, co víme o podstatě boha. Nejsou ničím tajným, vědí o nich všichni příslušníci církve, a tím se liší od mystérií jiných náboženství. Tak ani zde se nenazývá mystériem něco neznámého, neboť všichni křesťané jsou zasvěceni do tajemství. Mystéria jsou ovšem co do své podstaty, jakožto spekulativní obsah, tajemná pro běžné nespekulativní rozvažování (nikoli však pro spekulativní rozum). Ve spekulativním smyslu jsou mystéria právě tím rozumným. Běžné rozvažování nezachycuje spekulativní obsah, který je právě tím konkrétním, neboť ulpívá vůbec na rozdílech v jejich odloučenosti. I mystérium v sobě obsahuje spor, je však současně jeho řešením.

Naproti tomu filosofie stojí proti tzv. racionalismu novější teologie, který se stále ohání rozumem, ve skutečnosti je to však vysušené, nespekulativní rozvažování. Ze spekulativního rozumu v něm není vůbec nic než moment samostatného myšlení, ale i ten je jen abstraktním myšlením. Nazývalo-li nespekulativní rozvažování, jež nechápalo náboženskou pravdu, samo sebe osvícením rozumu a hrálo-li si na pána a mistra, tedy se klamalo. Racionalismus je protikladný filosofii co do obsahu i co do formy. Racionalismus činí prázdným obsah, činí prázdnými nebesa, všechno snižuje na konečné vztahy. Jeho formou je nesvobodné rozumování, nikoli pochopení. V náboženství stojí proti racionalismu supranaturalismus, a ač je příbuzný filosofii, pokud jde o pravdivý obsah, přece se odlišuje od filosofie co do formy – stal se zcela bezduchým a toporným a ospravedlňuje se vnější autoritou. Scholastikové nebyli takovými supranaturalisty: poznávali církevní dogma tak, že o něm přemýšleli a snažili se je pochopit. Tvrdili náboženství, jež ustrnulo ve své abstraktní autoritě, o sobě proti myšlení, že je „brány pekelné nepřemohou“¹⁰⁵ – jsou brány rozumu silnější než brány pekelné, a nejsou k tomu, aby církev potíraly, nýbrž aby se s ní smířily. Filosofie, jakožto chápající myšlení o tomto obsahu má ve srovnání s náboženskými představami tu výhodu, že oběmu rozumí. Rozumí náboženství, racionalismu i supranaturalismu a také sobě samé. Tohle však neplatí obráceně: náboženství, stojící na úrovni představy, rozumí jen tomu, co stojí na téže úrovni jako ono samo; nerozumí tedy filosofii, pojmu, všeobecným myšlenkovým určením. Často se filosofii nekřivdí, když se jí vytýká její protikladnost vůči náboženství, ale vytýká-li se jí to ze stanoviska náboženství, tu se jí často křivdí.

země je nestejněměrně poháněna dvěma protikladnými, nepřátelskými principy, z nichž jeden nás žene napravo, druhý nalevo. Zoroaster¹¹² si to prý jmenovitě představoval tak, že jeden princip (Ormuzd) je světlem a druhý (Ahriman) temnotou; jejich středem je prý Mithra,¹¹³ proto jej Peršané nazývají prostředníkem.“ Mithra pak též je obecnou substancí, sluncem, pozvednutým k totalitě. Není prostředníkem mezi Ormuzdem a Ahrimanem v tom smyslu, jako by chtěl mezi nimi zavést příměří, aby existovali oba dva. Mithra se nepodílí na dobrém i na zlém jako bezduchá věc uprostřed, nýbrž stojí na Ormuzdově straně a bojuje s ním proti zlu. Ahriman je dokonce někdy nazýván prvorozeným synem světla; jen Ormuzd však zůstal na straně světla. Při stvoření viditelného světa zasadil Ormuzd na zemi ve své nepostižitelné říši světla pevnou klenbu nebe, jež je nahoře ještě obklopeno ze všech stran prasným světlem nepostižitelné Ormuzdovy světelné říše. Uprostřed Země je vysoká hora Albordi,¹¹⁴ sahající až do světelné říše. Ormuzdova světelná říše se nezkalena vznáší nad pevnou klenbou nebe a nad horou Albordi; a tak tomu bylo i na zemi až do třetího údobí. Tu vtrhl Ahriman, jehož noční říše byla dříve omezena pouze na oblast pod zemí, do Ormuzdova tělesného světa a vládl společně s ním. Nyní se prostor mezi nebem a zemí rozdělil na dvě poloviny: na světlo a noc. Jako měl předtím Ormuzd pouze světelný stát duchů, tak měl Ahriman pouze noční říši, ale teď po svém vpádu postavil proti pozemskému stvoření světla pozemské stvoření noci. Od té doby stojí proti sobě dva tělesné světy, čistý a dobrý a nečistý a zlý. Tento protiklad prolíná celou přírodou. Na Albordi stvořil Ormuzd Mithru jako prostředníka pro Zemi; účel stvoření tělesného světa je pouze ten, aby bytosti, jež odpadly od svého tvůrce, byly k němu přivedeny zpět, aby se opět staly dobrými a tak aby navždy zmizelo zlo. Tělesný svět je hledištěm a bojištěm zápasu mezi dobrem a zlem; ale boj mezi světlem a tmou není o sobě absolutně neřešitelným protikladem, nýbrž přechodným stavem, v němž zvítězí Ormuzd, princip dobra.

Poznamenávám o tom, že uvážíme-li ony momenty v těchto představách, jež mají bližší vztah k filosofii, může se nám v tomto ohledu zdát zajímavé a pozoruhodné pouze to obecné v tomto dualismu, jímž je zákonitě kladen pojem, neboť právě on je sám v sobě bezprostředně protikladem sobě samému, jednotou sebe sama se sebou v jiném. Je jednoduchou podstatou, v níž je absolutním protikladem protiklad podstaty a její negace. Ježto z obou dvou je vlastně pouze princip světla podstatou, zatím co princip temna je nicotou, spadá

princip světla v jedno s Mithron, jenž byl už výše pojmenován nejvyšší bytostí. Protiklad odložil zdání nahodilosti; jsou-li však dobro a zlo označeny jako světlo a temno současně, není tím duchovní princip odložen od fyzického. Vidíme tedy, že tu je myšlenka odtržena od skutečnosti a současně od ní není odtržena, jak se to děje v náboženství, takže se nadsmyslově opět jeví rozptýlenou bezpojmovou smyslovou formou. Veškerá rozptýlenost smyslového je pojata do prostého protikladu a jeho pohyb je pojat právě tak jednoduše. Tato určení leží již mnohem blíže myšlence, nejsou to pouhé obrazy. Ale ani takové mýty filosofii nezajímají. Myšlenka tu není tím primárním, nýbrž v převaze zůstává forma mýtu. Ve všech náboženstvích je toto kolísání mezi obrazným a myšlenkovým momentem. A takovéto smíšení je ještě právě vně filosofie.

Tak je tomu i u Féniciánů se Sanchuniathonovou kosmogonií.¹¹⁵ Tyto fragmenty, jež se zachovaly u Eusebia (Praepar. Evang. I, 10), pocházejí z překladu Sanchuniathona z fénického originálu do řečtiny, pořizovaného gramatikem Filónem z Byblu. Filón žil ve Vespasionově době a připisoval Sanchuniathovi velkou starobylost. Říká se tu: „Principy věcí jsou chaos, jehož prvky nejsou rozvinuty a leží navzájem mezi sebou, a vzdušný duch. Ten zrodil chaos a s ním sliznatou látku mótu (ILYN), jenž v sobě obsahoval živoucí síly a sémě živočichů. Sloučením mótu s látkou chaosu a kvašením z toho vzniklým se odloučily prvky. Části ohně stoupaly do výšky a utvořily hvězdy. Jejich působením na vzduch vznikla oblaka. Země se stala plodnou. Ze smísení vody a země, jež zahnívalo působením mótu, vznikli živočichové nedokonalí a beze smyslu. Ti opět zrodili jiné živočichy, dokonalejší a nadanější smysly. Byl to otřes hromu za bouře, jenž probudil k životu první živočichy, kteří spali ve svých semenných obalech.“*

Berosovy fragmenty¹¹⁶ o Chaldejích z Josefa, Synkella a Eusebia vydal Scaliger¹¹⁷ pod titulem Berosi Chaldaica, jako dodatek k svému spisu De emendatione temporum, a jsou vydány úplně ve Fabriciově řecké knihovně (sv. XIV, str. 175, 211). Berosos žil v Alexandrově době, byl prý Baalovým knězem a čerpal prý z chrámových archivů v Babylonu. Práví: „Původním bohem je Baal, bohyně Omoroka (moře); kromě nich existovali ještě jiní bohové. Baal rozřízl uprostřed Omoroku, aby z jejích částí utvořil nebe a zemi. Poté si sám odřízil

* Sanchuniathonis Fragm. ed. Rich. Cumberland, Lond. 1720, 8, německy od J. P. Kassela, Magdeb. 1755, 8, str. 1-4.

hlavu a z kapek jeho božské krve vzniklo lidské pokolení. Po stvoření člověka zaplašil Baal temnotu, odloučil nebe od země a zformoval svět v jeho přirozenou podobu. Ježto se mu zdálo, že jednotlivé krajiny země nejsou ještě dostatečně obydleny, přinutil jiného boha, aby se sám zabil, a z jeho krve bylo stvořeno mnoho lidí a různé druhy živočichů. Lidé zpočátku žili divoce a bez kultury, až jakýsi netvor (Berosos ho nazývá Oannes) je sjednotil ve stát, učil je uměním a vědám a vůbec je vychovával k humanitě. Netvor vždy vylézal k tomuto účelu z moře při východu slunce a při západu slunce se opět skryl ve vlnách.“

Za druhé si může mytologie činit nárok na to, že je formou filosofování. Někteří filosofové užívali *mytické formy*, aby své filosofické myšlenky přiblížili fantasií. Učinili myšlenku obsahem mýtu. Avšak u starých mýtů není mýtus pouze obalem. Nejde jen o to, že lidé měli myšlenku a jenom ji skryli. To se může stát nám při našem způsobu přemýšlení, ale původní poesie se nerodí z odloučení prósy a poesie. Jestliže filosofové užívali mýtů, bylo tomu většinou tak, že měli myšlenku a hledali k ní pouze obraz. Tak Platón má mnoho krásných mýtů. Také jiní hovořili myticky, např. Jacobi, který rozvíjel filosofii ve formě křesťanského náboženství a tímto způsobem říkal spekulativní věci. Tato forma se však k filosofii nehodí. Myšlenka, jež má za předmět sebe samu, se musí pozvednout i ke své formě. Lidé si často cení Platóna pro jeho mýty, jako by jimi byl prokázal vyšší genialitu, něco vyššího, než mohou filosofové dokázat. Lidé se domnívají, že Platónovy mýty jsou znamenitější než abstraktní způsob vyjadřování. Platónovo vyjadřování je ovšem krásné. Uvážíme-li to však přesněji, jde tu zčásti o neschopnost vyjadřovat se čistou formou myšlenky, zčásti se tak Platón vyjadřuje pouze v úvodu; dochází-li k jádru věci, vyjadřuje se jinak, jako např. v dialogu Parmenidés jsou jednoduchá myšlenková určení vyjádřena bez obraznosti. Navenek mohou ony mýty ovšem sloužit, sestupují z výšin spekulace, aby zpřístupnily myšlenky představě. Platónova hodnota však nespočívá v mýtech. Když myšlení již jednou natolik zesílilo, že může působit ve svém vlastním živlu myšlenky, je forma mýtu zbytečnou okrasou, jež nijak filosofii nepodporuje. Často si všímáme jen této mytické stránky. Tak se neporozumělo Aristotelovi, protože roztrousil sem a tam některá přirovnání. Přirovnání nemůže být zcela přiměřené myšlence, nýbrž obsahuje vždycky ještě něco navíc. Jsme-li neobratní v představování si myšlenek jakožto myšlenek, saháme k pomůckám, abychom je vy-

jádrili ve smyslové formě. Mýtus nemá také zakrývat myšlenku; tendenci mýtu je spíše myšlenku vyjádřit a odhalit. Tento výraz, symbol, však je nedostatečný. Kdo skrývá myšlenku za symboly, ten ji ještě nemá. Neboť myšlenka je to, co se samo vyjevuje; mytické nemůže být tedy přiměřeným médiem myšlenky. Aristoteles (Metaf. III, 4)¹¹⁸ praví: „Nestojí za námahu vážně pojednávat o těch, kteří filosofují myticky.“ Toto není forma, v níž se dá přednést myšlenka, nýbrž pouze podřízená forma.

K tomu se připojuje podobný způsob, jak vyjadřovat všeobecný obsah: *čísly, čarami, geometrickými figurami*. Jsou obrazné, nikoli však konkrétně obrazné jako mýty. Tak lze říci: Věčnost je kruh čili had, který se kouše do ocasu. Je to jen obraz. Ale duch nepotřebuje takový symbol. Byly národy, přidržující se tohoto způsobu zobrazování, ale s takovými formami se nedojde daleko. Nejabstraktnější určení můžeme ovšem vyjádřit touto formou, ale ženeme-li to dále, je z toho absurdum. Člověku snadno připadá, že to, co je skryté, je hluboké, jako kdyby za tím vězelo něco hlubokého, jako nazýváme hlubokou studnu, jejíž dno nelze dohlédnout. Tak mají svobodní zednáři symboly, které platí za něco hlubokého. Má-li však být za symbolem něco skryto, je také dobře možné, že za ním není nic, jak je tomu u svobodných zednářů, kteří za tím, co skrývají, a mnohdy i v tom, co skrývají, nemají žádné vynikající vědecké poznatky a zvláště ne, pokud jde o filosofii. Myšlenka je spíše takové povahy, že se musí vyjevovat. Býti jasná – to je její podstata, to je ona sama. Vyjevovat se, manifestovat se, není pro myšlenku stav, který může být a nemusí, takže by zůstala myšlenkou i tehdy, kdyby se nevyjevovala. Manifestace je naopak samotným bytím myšlenky. Jak si ukážeme při rozboru pythagorovců, čísla jsou nevhodná média pro postižení myšlenky. Tak Pythagorova MONAS, DYAS a TRIAS¹¹⁹ jako jednota, rozdíl a jednota jednoty v rozdílu. V trojce se ovšem sčítáním spojují dohromady dva první členy, ale toto spojení je tou nejhorší formou jednoty. Hlubším způsobem se trojka projevuje v náboženství jakožto trojjednota, ve filosofii jako pojem; ale počítání je špatnou manýrou. Týmž předsudkem je, jako by prostorové tvary byly s to vyjádřit absolutno. Hovoří se o čínské filosofii, v níž se také občas myšlenky vyjadřují čísly. Číňané však své symboly také vysvětlili a vyslovili, co mají znamenat. Všem národům, jež dospěly k určitému stupni vzdělání, tanuly na mysli všeobecné jednoduché abstrakce.

Za třetí je třeba poznamenat, že náboženství jako takové se nevy-

jadruje pouze formou umění a že i poesie vyjadřuje *skutečné myšlenky*. V poesii, jejímž živlem je řeč, najdeme všude hluboké, obecné myšlenky o podstatném. Zejména indické náboženství výslovně vyjadřuje myšlenky tohoto druhu, avšak u Indů je všechno smícháno dohromady. Proto se říká, že takové národy měly i svou vlastní filosofii; ale nejzajímavější všeobecné myšlenky v indických knihách se omezují jen na to nejabstraktnější, na představu vznikání a zanikání a koloběhu vznikání a zanikání. Tak je znám obraz Fénixe;¹²⁰ přišel vůbec z východu. Tak nacházíme u starých autorů myšlenky o životě a smrti, o přechodu bytí v zanikání; ze života povstává smrt, ze smrti život, v bytí, pozitivno je již obsaženo negativno. Negativno obsahuje již samo v sobě pozitivno a v tom spočívá všechna změna, všechen živoucí proces. Takové myšlenky se však vyskytují jen příležitostně a nelze je pokládat za vlastní filosofické myšlenky. Filosofie je jen tam, kde je myšlenka jako taková učiněna absolutním základem a zdrojem všeho ostatního. Ale v oněch formulacích, o nichž jsme se právě zmiňovali, tomu ještě tak není. Filosofie nepřemýšlí o nějakém předmětu, který by byl již předtím dán jako základ, jako substrát; sám její obsah je už myšlenkou, obecnou myšlenkou, jež má být vůbec tím prvním čili absolutno ve filosofii musí být myšlenkou. V řeckém náboženství nacházíme myšlenkové určení „věčná nutnost“,¹²¹ to znamená absolutní a vůbec obecný vztah. Tato myšlenka nutnosti však připouští vedle sebe ještě subjekty, vyjadřuje pouze vztah; nutnost tu neplatí jako pravdivé, vše objímající bytí. Tedy ani tuto formu nebudeme studovat. Takto bychom mohli hovořit i o filosofii Euripidově, Schillerově, Goethově atd. Ale všechny takové myšlenky či obecné formy představ o pravdě, o určení člověka, o morálce atd., jsou zčásti vytyčeny pouze přibližně a zčásti ještě nenabyly vlastní formy myšlenky, takže zde to, co je vyslovováno, je tím posledním, co vytváří absolutno.

γ) Výslovné filosofické myšlenky náboženství

Konečně se nás netýká ani filosofie, kterou nacházíme *uvnitř určitého náboženství*. Nejen v indickém náboženství, nýbrž i u církevních otců a scholastiků nacházíme hluboké spekulativní myšlenky o podstatě boha. V dějinách dogmatiky má podstatný význam, abychom poznávali takové myšlenky, ale do dějin filosofie nepatří. O scholasti-

cích se budeme muset zmiňovat více než o církevních otcích. Církevní otcové sice byli velkými filosofy, jimž má vývoj křesťanství v mnohém co děkovat, ale jejich spekulativní myšlenky zčásti patří k jiným filosofickým systémům, jež je třeba poznávat zvlášť, např. k platónskému, a zčásti vycházejí jako ze základu ze spekulativního obsahu samotného náboženství, jež jako církevní nauka platí již předem jako pravdivý a patří v prvé řadě do oblasti víry. Tyto myšlenky tedy spočívají na určitém předpokladu, nikoli na myšlence. Nejsou tudíž vlastní filosofii, t. zn. myšlenkou, která stojí na sobě samé, nýbrž fungují toliko jako pomocník již předem pevně předpokládané představy, ať již proto, aby vyvracely jiné představy a filosofické myšlenky, anebo proto, aby proti nim filosoficky bránily vlastní náboženskou nauku. Myšlenka se zde tedy nepoznává a nevyjadřuje jako ta nejzazší, jako absolutní vrchol obsahu, jako myšlenka, jež sama sebe vnitřně určuje. Jestliže tedy církevní otcové v rámci církevního učení velmi spekulativně přemýšleli – vždyť obsah křesťanského náboženství je možno pojmut toliko spekulativně – přece zdůvodněním tohoto obsahu nebylo konec konců myšlení jako takové, nýbrž učení církve. A v učení církve je filosofické učení vtěsnáno do předem pevně dané církevní doktriny a není myšlením, jež vychází svobodně ze sebe samého. Tak i u scholastiků se myšlenka nekonstruuje sama ze sebe, nýbrž vztahuje se na předpoklady. Ač tu stojí už více na vlastních nohách, stále ještě není v protikladu k církevnímu učení. Obě tu mělo souhlasit a také souhlasilo: myšlenka měla za úkol ze sebe dokázat, co církev již předem hlásala jako pravdu.

e) Odlišení filosofie od populární filosofie

Ze dvou oblastí, spřízněných s filosofii, měla jedna z nich – speciální vědy – z našeho hlediska nedostatek, který nám bránil, abychom ji počítali k filosofii: ač jde o samostatné poznávání a samostatné myšlení, speciální vědy jsou pohrouženy do konečné látky. Jsou pouze hybností, která poznává konečné. Samostatné myšlení tu má s filosofii společný pouze formální, subjektivní moment, nikoli obsah. Druhá z těchto oblastí, náboženství, má opět ten nedostatek, že má s filosofii společný pouze objektivní moment, obsah, avšak samostatné myšlení tu není podstatným momentem. Předmět je podáván v obrazné formě anebo historicky. Filosofie vyžaduje jednotu a prolínání těchto

dvou stránek: spojuje neděli života, kdy člověk v pokoře resignuje sám na sebe, a pracovní den, kdy člověk stojí na vlastních nohou, je svým pánem a jedná podle vlastních zájmů. Zdá se, že oba momenty spojuje něco třetího, a to *populární filosofie*. Má co činit s obecnými předměty, filosofuje o bohu a o světě, a myšlení je takto též v činnosti, aby poznávalo takovéto předměty. Leč přece musíme nechat stranou i tuto filosofii. Sem můžeme počítat Ciceronovy spisy;¹²² obsahují filosofování, jež má též své místo a kde se říkají výtečné věci. Cicero měl mnoho zkušeností života a myslí a vzal si z nich pravdu podle toho, jak viděl, že to ve světě chodí. Jako vzdělanec se vyjadřuje o nejvýznamnějších záležitostech člověka a v tomto smyslu bude velmi oblíben. Blouznivce a mystiky sem počítáme zase pro jinou stránku: vyjadřují svou hlubokou zbožnost, učinili zkušenosti ve vyšších sférách, umějí vyjádřit ten nejvyšší obsah, a jejich způsob zobrazení je přitažlivý. Tak se vyskytují ty nejhlubší postřehy v Pascalových spisech, zejména v jeho „Myšlenkách“.¹²³

Nedostatkem této filosofie je, že to poslední, nač apeluje (a to i v nejnovější době), je to, že člověku prý jsou tyto věci od přírody vrozeny; tím je Cicero velmi štědrý. Nyní se hovoří o morálním instinktu, ale nazývá se pocitem. Tak nyní prý nemá náboženství spočívat na objektivním základě, nýbrž na náboženském pocitu.¹²⁴ Posledním důvodem náboženství prý je bezprostřední vědomí o bohu. Cicero se často dovolává všeobecného souhlasu (*consensus gentium*); novější manýry více méně opouštějí toto dovolávání se všeobecného souhlasu, ježto subjekt má spočívat sám v sobě. Nejprve tu jde o počitek, pak o usuzování na základě důvodů; ale samy důvody mohou apelovat jen na to bezprostřední. Ovšem, že se tu žádá samostatné myšlení a obsah je také čerpán ze subjektu; nicméně musíme tuto metodu rovněž vyloučit z filosofie, neboť zdroj, z něhož je tu čerpán obsah, je téhož druhu jako v oněch předešlých oblastech. U konečných vědních oborů je zdrojem příroda, u náboženství duch. Tento zdroj je však zde jako autorita, obsah je dán. Zbožnost ruší tuto vnějškovost pouze momentálně.¹²⁵ V populární filosofii je pak tímto zdrojem srdce, pudy, vlohy, naše přírodní bytí, můj pocit pro právo, můj pocit o bohu. Obsah tu má toliko přírodní formu. V pocitu mám sice všechno, ale i v mytologii je dán veškerý obsah. V žádné z těchto oblastí však není dán pravdivým způsobem. To přece jen v zákonech a učeních náboženství si uvědomujeme tento obsah určitěji, zatímco v pocitu zůstává k obsahu přimíšená libovůle subjektivna.

3. ZAČÁTEK FILOSOFIE A JEJÍCH DĚJIN

Jestliže jsme vymezili pojem filosofie tím způsobem, že filosofie je myšlenkou, jež, jakožto všeobecný obsah, je veškerým bytím, ukáže se v dějinách filosofie, jak postupně vyvstávají určení tohoto obsahu. Nejprve se ještě zeptejme: kde začíná filosofie a její dějiny?

a) Svoboda myšlení jako podmínka počátku

Podle toho, co jsme právě řekli, je obecná odpověď tato: filosofie začíná tam, kde je obecné pojato jako vše objímající jsoucno, čili kde je jsoucno pojato v obecné formě, kde vzniká myšlení o myšlení.¹²⁶ Kde se to stalo? Kde to začalo? To je historický moment otázky. Myšlení musí být myšlením pro sebe, musí ve své svobodě dojít existence, musí se odtrhnout od přírodního elementu, vystoupit ze svého pohroužení do názorovosti. Jakožto svobodné musí vejít samo v sebe, a tak dospět k vědomí svobody. Vlastní začátek filosofie je tam, kde absolutno již není představou, kde již svobodná myšlenka absolutno netoliko myslí, nýbrž dospívá k pochopení ideje absolutna, tj. kde myšlenka chápe bytí (které samo má být myšlenkou), jež poznává jako podstatu věcí, jako absolutní totalitu a imanentní podstatu všeho; jestliže ji pojímá jako myšlenku, i kdyby tato podstata byla jinak vnějším bytím. Tedy jednoduchá nesmyslová podstata, kterou Židé uvažovali jako boha¹²⁷ (neboť každé náboženství je myšlením), není předmětem filosofie. Je jím však např. teze, že „podstatou čili principem věcí je voda, oheň, myšlenka“.

Toto všeobecné určení, myšlení, jež klade samo sebe,¹²⁸ je abstraktním určením, je začátkem filosofie. Začátek filosofie však je současně něčím historickým, je to konkrétní forma národa, jejímž principem je, co jsme již uvedli. Řekneme-li, že k tomu, aby vznikla filosofie, patří vědomí svobody, musí národ, v němž filosofie vzniká, mít tento princip svobody. A národ, který má vědomí svobody, zakládá svou jsoucnost na tomto principu – jeho zákonodárství a celý stav, v jakém tento národ je, má svůj základ výlučně v onom pojmu, jež si duch sám o sobě vytváří, v kategoriích, jimiž disponuje. Po praktické stránce s tím souvisí, že rozkvétá skutečná svoboda, politická svoboda; začíná tam, kde si je jednotlivec vědom, že je jakožto jednotlivec obecný a podstatný, kde má jednotlivec nekonečnou hodnotu,

čili kde subjekt dosáhl vědomí osobnosti, kde chce mít obecnou platnost pro sebe samotného.¹²⁹ Svobodné filosofické myšlení souvisí s praktickou svobodou; jako je filosofické myšlení myšlením absolutního, obecného a podstatného předmětu, tak praktická svoboda, myslíc sama sebe, si dává určení obecná. Myslet, to znamená dávat něčemu formu obecnosti, takže myšlenka si za prvé činí obecné svým předmětem, čili určuje přírodní věci, jež jsou dány smyslovému vědomí ve své předmětnosti a jedinečnosti, jako to obecné, jako objektivní myšlenku; za druhé k tomu patří, že poznávám-li v daném okamžiku objektivní a nekonečné obecně a jsem-li si ho vědom, zůstávám já sám uchován vůči nekonečnu na předmětném stanovisku.¹³⁰

V důsledku tohoto všeobecného souvztahu politické svobody a svobody myšlenky vyvstává filosofie v dějinách pouze tam, kde a pokud se vytvářejí svobodné politické ústavy. Ježto duch, chce-li začít filosofovat, musí se odloučit od svého přirozeného chtění a od svého pohroužení do látky, je jasné, že tak nemůže učinit, pokud má onu formu, s níž světový duch začíná. Tato forma totiž předchází stupně, na němž dochází k onomu odloučení. Tímto stupněm jednoty ducha a přírody, bezprostřední jednoty, jež v důsledku své bezprostřednosti není pravdivým a dokonalým stavem, je podstata orientu. Proto filosofie začíná teprve v řeckém světě.

b) Vyloučení orientu a jeho filosofie

Ohledně této první podoby je třeba leccos vysvětlit. Pokud je duch jakožto vědomí a chtění charakterisován pouze žádostivostí, zůstává sebevědomí stát pouze na svém prvním vývojovém stupínku, na němž je jeho představování a chtění konečným kruhem. Ježto tu tedy je inteligence pouze konečná, nejsou její účely obecněm jsoucím pro sebe. Naproti tomu, usiluje-li nějaký národ o mravnost, má-li právní zákony, má jeho úsilí charakter obecní. To však předpokládá zesílení ducha, jímž se duch počíná osvobozovat; neboť obecné chtění, jakožto vztah myšlení k myšlení čili k obecně, obsahuje myšlení, jež je samo u sebe. Usiluje-li tedy určitý národ o svobodu, podřídí svou žádostivost obecnému zákonu, zatímco před tím mělo chtění toliko charakter zvláštního. Pro orient je charakteristická konečnost vůle – vůle tu nepojímá ještě sebe samu jako obecnou, neboť myšlení tu posud není svobodné pro sebe. Tak tu je pouze stav pána a raba; vůbec v této

sféře despotismu je vládnoucí kategorií strach, neboť není-li vůle posud svobodná vůči konečnému, může být pojata pouze na základě konečného a konečné je kladeno negativně. Tento pocit negace, že něco nemusí vydržet, to je právě strach. V protikladu ke strachu spočívá svoboda v tom, že není v zajetí konečnosti, je charakterisována bytím pro sebe, jež nemůže nic ohrozit. I v náboženství je hlavním momentem strach před hospodinem a náboženství jej nemůže překonat. „Počátek moudrosti jest bázeň hospodina“,¹³¹ to je sice správná věta, neboť člověk musel začít tím, že si byl vědom konečných účelů v negativním určení. Člověk ale též musí překonat tento strach tím, že ruší konečné účely. Naproti tomu uspokojení, jaké skýtá náboženství, je samo v zajetí konečnosti, neboť hlavními formami smíření jsou přírodní podoby, jež jsou personifikovány a uctívány.¹³²

Orientální vědomí se ovšem pozvedá nad přírodní obsah k nekonečnu; ale oproti moci, již se individuum bojí, pojímá vědomí samo sebe jen jako nahodilé. Tato závislost může mít dvě podoby, resp. musí přecházet od jednoho extrému do druhého: konečné, jež je pro vědomí, může mít formu konečného jakožto konečného, anebo se může stát nekonečnem, jež však je pouhou abstrakcí. Člověk, žijící ve strachu, i člověk, pomoci strachu ovládající jiné lidi, stojí na téměř stejném stupni; ten druhý se liší od prvního pouze větší energií vůle, jež může jít tak daleko, že obětuje všechno konečné zvláštnímu účelu. Despota provádí své nápady, často i dobré – leč není to zákon, nýbrž jeho libovůle. Tak se v praxi přechází od pasivity vůle, od otroctví k volní energii, jež je však pouhou libovůlí. Právě tak vidíme, že orientální náboženství upadá do té nejnižší smyslovosti ve formě bohoslužby¹³³ a pak přechází k útěku k prázdným abstrakcím jakožto k nekonečnu,¹³⁴ k povznesenosti nad vším, k odříkání všeho. Zejména je to markantní u Indů, kteří se bičují a přecházejí k té nejniternější abstrakci. Tak se Indové dívají deset let na špičku svého nosu, kolemjdoucí je živí, jsou prosti jakéhokoli dalšího duchovního obsahu, jsou pouze sebevědomou abstrakcí, jejíž obsah je tak zcela konečný. To však není půda pro svobodu.

V orientě duch sice vzchází, ale jde tu teprve o takový poměr, že subjekt nevystupuje jako osoba, nýbrž objevuje se pohroužen do objektivního substanciálního,¹³⁵ jež figuruje částečně nadsmyslově, částečně i zcela materiálně. Subjekt se tu jeví jako negativní a zaničující. To nejvyšší, k čemu může individualita dospět, věčná blaženost, se pojímá jako pohroužení do substance, jako zánik vědomí a tím

i jako zánik rozdílu mezi substancí a individualitou, tedy jako zničení. Jde tu tedy o zcela neduchovní poměr – nejvyšším jeho stupněm je ztráta vědomí. A pokud člověk nedosáhne této blaženosti, pokud se ještě odlišuje jako jednotlivé existující individuum od substance, je vně jednoty s ní, nemá žádnou hodnotu a jakožto něco nahodilého a bezprávného je pouze konečný. Je takto přírodně determinován, např. v kastách. Vůle tu není substanciální vůlí, nýbrž libovůlí, podřízenou vnější i vnitřní nahodilosti, neboť tím pozitivním je toliko substance. Ušlechtilost, vznešenost a velikost charakteru se tak sice nevylučují, ale existují takto pouze jako přírodní určení či jako libovůle, nikoli v objektivních určeních mravnosti a zákonnosti, kterou mají všichni respektovat, která platí pro všechny a která právě všechno uznává. Orientální subjekt má takto výhodu nezávislosti, neboť nic není pevné; jako je substance v orientálním pojetí neurčitá, tak neurčitý a svobodný a nezávislý může být i charakter. Co pro nás platí jako právo a mravnost, to je i v orientálním státě, ale nikoli ve formě subjektivní svobody, nýbrž v substanciální, přírodně patriarchální formě. Neexistují tu svědomí ani morálka, vše je pouze přírodním řádem, jenž trpí vedle toho nejhoršího i tu nejvyšší ušlechtilost.

Důsledkem toho je, že tu nemůže existovat žádné filosofické poznání. K filosofickému poznání patří vědění o substancí, o tom absolutně obecném, jež vůči mně zůstává pro sebe předmětné, ačkoli jsem to já, kdo je poznává a rozvíjí. K filosofickému poznání také patří, že obecné, ačkoli pro mne platí jako substanciální, přece, pokud na ně myslím, je moje, jsem v něm zároveň určen, pozitivně se v něm udržuji, takže moje myšlenky nejsou jen subjektivními určeními, tudíž míněními, nýbrž právě tak, jako jsou mými myšlenkami, jsou současně i myšlenkami objektivna či substanciálními myšlenkami.¹³⁶ Orientální myšlení je tedy třeba vyloučit z dějin filosofie, ale povšechně se o něm zmíním. Dosud jsem je pomíjel,* neboť teprve od určité doby máme možnost cokoli o tom soudit. Dříve se kolem indické moudrosti nadělalo mnoho povyku, aniž se vědělo, co v ní je. Teprve nyní je nám známa a samozřejmě odpovídá všeobecnému charakteru orientu.

* V přednáškách, jež měl Hegel před zimním semestrem 1825–26. – Pozn. něm. vydavatele.

c) Počátek filosofie v Řecku

Vlastní filosofie začíná na západě. Teprve na západě dochází k této svobodě sebevědomí, přírodní vědomí zaniká v sobě a tím vchází v sebe. V orientálním lesku individuum pouze mizí; teprve na západě se světlo stává bleskem myšlenky, jímž myšlenka udeří sama v sebe a od tohoto okamžiku vytváří svůj svět. Proto je blaženost v západním pojetí určena tak, že při ní subjekt jako takový trvá a spočívá v substanciální. Neboť jednotlivý duch obsáhne své bytí jakožto obecné, ale obecné je právě tímto vztahem k sobě. To, že Já je samo u sebe, tato osobivost i nekonečnost jáství, konstituuje bytí ducha. Duch je takový a nemůže být jiný. Bytí národa a princip celého jeho mravního i ostatního života záleží v tom, že si je vědom své svobody a že žije jen ve své obecnosti. Uvědomujeme si např., že základní podmínkou našeho vlastního podstatného bytí je osobní svoboda, že tedy nemůžeme být otroky. Byla-li by zákonem pouhá panovnickova libovůle a chtěl-li by panovník zavést otroctví, uvědomovali bychom si, že to nejde. Být ospalý, žít, být úředníkem – to nepatří k podstatě našeho bytí. Ale patří k ní nebýt otrokem. To nabylo významu přirozeného bytí člověka.¹³⁷ A tak jsme na západě na půdě pravé filosofie.

Jsem-li v pudovém jednání závislý na jiném, kladu-li v něm své bytí do něčeho zvláštního, tu jsem tak, jak existuji, nerovný sám v sobě. Neboť ačkoli jsem obecným Já, jsem v zajetí jediné vášně. To je libovůle neboli formální svoboda, jejímž obsahem je pud. Účel pravdivé vůle, dobro, právo, v němž jsem svobodný a obecný a druzí také, kde je tedy vztah svobodného ke svobodnému, kde jsou vytyčeny podstatné zákony, určení obecné vůle, právní ústava – tuto svobodu najdeme teprve v řeckém národě. Proto začíná filosofie tam.

Vidíme, že v Řecku rozkvétá reálná svoboda, že však je zároveň podrobena určité formě a určitému omezení, neboť ještě existovali otroci a otroctví bylo podmínkou států. Svobodu v Řecku, Orientě a v germánském státě můžeme povšechně vymezit těmito abstrakcemi: V Orientě je svobodný pouze jedinec, despota, v Řecku jsou svobodní někteří a v germánském světě platí, že jsou všichni svobodní, že člověk je svobodný jakožto člověk. Ježto v Orientě nemůže být člověk svobodný, neboť ke svobodě jednoho patří, aby i druzí byli svobodní, uskutečňuje se tu jen žádostivost, libovůle a formální svoboda. Protože v Řecku existuje jen partikulární svoboda, jsou sice Atéňané a Sparťané svobodní, ne však Messénové či helóti.¹³⁸ Je třeba

zkoumat, v čem spočívá důvod, že jde jen o „některé“. Toto „někteří“ v sobě obsahuje různé modifikace řeckých názorových směrů, jež budeme studovat v jejich souvislosti s dějinami filosofie. A studovat tyto rozdíly, znamená přejít k rozdělení dějin filosofie.

C. ROZDĚLENÍ DĚJIN FILOSOFIE, JEJICH PRAMENY A ZPŮSOB JEJICH ZPRACOVÁNÍ

I. ROZDĚLENÍ DĚJIN FILOSOFIE

Přistupujeme-li k práci vědecky, musíme samo toto rozdělení vyloužit jako nutné. Všeobecně musíme rozlišovat vlastně jenom dvě epochy dějin filosofie, řeckou a germánskou filosofii,¹³⁹ jako rozlišujeme antické a moderní umění. Germánská filosofie je uvnitř křesťanství, pokud germánské národy byly křesťanské. Křesťanské evropské národy, pokud se podílejí na říší vědeckého poznání, mají ve svém celku germánské vzdělání, neboť Itálie, Španělsko, Francie, Anglie a jiné nabyly prostřednictvím germánských národů nové tvárnosti. Řecký duchovní svět zasahuje i do sféry římského údobí, a tak budeme hovořit o filosofii i na půdě římského světa. Ale Římané nevytvořili svéráznou filosofii, jako nemají svérázné básníky. Pouze přejali a napodobili, i když často duchaplně. Samo jejich náboženství pochází od Řeků a to svérázně římské v římském náboženství je nefilosofického a ne-uměleckého charakteru, nejde tu o přiblížení k filosofii nebo k umění.

Uvedme bližší určení oněch obou hlavních rozporů. Řecký svět rozvinul myšlenku až ke stupni ideje,¹⁴⁰ naproti tomu křesťansko-germánský svět pojal myšlenku jako ducha. Mezi ideou a duchem je tedy rozdíl. V tomto procesu dále následuje: je-li zprvu ještě neurčité a bezprostřední obecné, bůh, bytí, objektivní myšlenka, jež nepřipouští vedle sebe něco jiného, ve filosofii substanciálním základem, který se nemění, nýbrž se jenom hlouběji noří do sebe a vývojem určení, s tím spojeným, se vyjevuje a uvědomuje – pak můžeme označit zvláštní charakter vývoje v první periodě filosofie tak, že v tomto vývoji z jednoduchého základu, jenž již o sobě všechno obsahuje, vyvstávají bezprostředně určení, seskupení a abstraktní kvality.¹⁴¹

Druhým stupněm vývoje na této obecné rovině je, že jednotlivá určení, jež tímto způsobem vyvstala z jednoduchého základu, jsou shrnována v ideální konkrétní jednotu ve formě subjektivity. Ona první určení totiž byla, jakožto bezprostřední, pouhými abstrakcemi;

leč nyní musí absolutno býti dále pojato jako takové obecno, jež nekonečným způsobem samo sebe určuje, jako činná myšlenka, nikoli jako obecno, jež pouze má taková určení. Tak je obecno kladeno jako totalita jednotlivých určení, jako konkrétní jedinečnost. Anaxagorovým NÚS a ještě více Sokratem takto začíná subjektivní totalita tam, kde se myšlení zmocňuje samo sebe a kde je myšlení základem.¹⁴²

Třetím stupněm pak je, že tato zprvu abstraktní totalita, jež byla realizována činnou, určující a rozlišující myšlenkou, klade sama sebe v ona rozličná určení, jež jí náležejí ideálně. Ježto jsou tato určení obsažena v neoddelitelné jednotě, tedy každé je v této jednotě zároveň i jiným určením, pozvedávají se tyto protikladné momenty samy v totalitu. Zcela obecnými formami protikladu jsou obecné a zvláštní; či v jiné formě – myšlení jako takové a proti němu vnější realita, počitek, vjem. Pojem je identita obecného a zvláštního; pokud pak jsou tyto oba momenty kladeny samy v sobě jako konkrétní, je obecné i samo v sobě jednotou obecného a zvláštního a totéž platí o zvláštním. Takto je jednota kladena v obou formách, a abstraktní momenty mohou být samy naplněny pouze touto jednotou. Vystalo tu tedy to, že každý z rozdílů sám o sobě byl pozdvižen v totalitu, a vystupují vůči sobě navzájem jako stoická a epikurejská filosofie. Zcela konkrétním obecnem je duch, zcela konkrétní jedinečností příroda. Ve stoicismu se vyvíjí čiré myšlení v totalitu; stává-li se duchem druhá stránka, je-li učiněna totalita z přírodního bytí, z počítka, dostáváme epikureismus. Každé určení je rozvinuto v totalitu myšlení a v důsledku bezprostřednosti této sféry se tyto principy jeví samostatně pro sebe jako dva systémy filosofie, jež se dostávají navzájem do rozporu. O sobě jsou oba totožné, ale jeden pojímá druhý jako protikladný; a i idea je uvědomována pouze v jednostranné určenosti.¹⁴³

Vyšším stupněm je sjednocení těchto rozdílů. Ke sjednocení může dojít zničením, jak je tomu ve skepticismu. Vyšší způsob sjednocení však je pozitivní, idea ve vztahu k pojmu. Je-li tedy pojem obecnem, jež se určuje samo v sobě, ale přitom zůstává ve své jednotě, v idealitě a průhlednosti svých určení, jež se nestávají samostatnými, pak dalším stupněm je realita pojmu. Na tomto stupni se rozdíl samy stávají totalitami. Tak je čtvrtý stupeň sjednocením ideje, v němž jsou všechny tyto rozdílů jakožto totality současně zahlazeny v konkrétní jednotě pojmu. K tomuto shrnutí dochází nejprve bezprostředním způsobem – sám ideál je pojat pouze v živlu obecnosti.¹⁴⁴

Až k této ideji dostoupilo staré Řecko; dostoupilo k ní tak, že rozvíje-

to svůj ideální intelektuální svět. Učinila to alexandrijská filosofie, již se tedy řecká filosofie dovršuje a již dosáhla svého určení. Vyjádříme-li tento proces obrazně, tedy je: A. myšlení nejprve α) zcela abstraktní, jako obecný či absolutní prostor, jímž se přece často rozumí i prázdný prostor. β) Pak se objevují nejjednodušší prostorová určení, při nichž začínáme bodem a přecházíme k přímce a úhlu.¹⁴⁵ γ) Třetím je jejich spojení v trojúhelník, který je sice konkrétní, přece však zůstává v abstraktním živlu plochy, a je tedy první totalitou a ohraničením, jež odpovídá rozumu, NÚS, avšak totalitou ještě pouze formální. B. Dalším stupněm je, že učiníme-li z každé přímky, svírající trojúhelník, plochu, pak se rozvíjí každá jednotlivá přímka v totalitu trojúhelníku, v celý útvar, jehož je sama součástí. Tak se realizují jednotlivé strany celku, jak to vidíme u skepticismu či stoicismu. C. Posledním stupněm je, že se tyto plochy či trojúhelníky nad stranami slučují dohromady v jediné těleso, v totalitu: teprve těleso je dokonalým prostorovým určením a dochází tu ke zdvojení trojúhelníka. Tento příklad se však nehodí, pokud je původní trojúhelník vně pyramidy.

Závěrečná, novoplatónská fáze řecké filosofie znamená dovršenou říši myšlenky, blaženosti, o sobě jsoucích ideálů, jež jsou ale neskutěčné, protože tu všechno stojí v živlu obecnosti. Tomuto světu ještě¹⁴⁶ chybí jedinečnost jako taková, jež je podstatným momentem pojmu; patří ke skutečnosti, aby v totožnosti obou stránek ideje byla samostatná totalita kladena i jako negativní.¹⁴⁷ Teprve touto negací, která je pro sebe, negací, která je absolutní subjektivitou, pozvedá se idea k duchu. Duch je subjektivitou, věděním o sobě. Jako duch existuje toliko tak, že poznává jako totalitu to, co je pro něj předmětem – a tímto předmětem je on sám – tak je totalitou pro sebe. To znamená, že trojúhelník, který je vespod hranolu, i trojúhelník, který je na jeho vrcholu, nejsou dva zdvojené trojúhelníky, nýbrž vytvářejí prolínající se jednotu – čili tím, že vzniklo těleso, vzniká i rozdíl mezi centrem a ostatní periferií tělesa. Tento protiklad reálné tělesnosti vůči centru nyní vystupuje jakožto jednoduchý: a totalita je jednotou centra a substanciality, nikoli však přímým sjednocením, nýbrž takovým sjednocením, že subjektivní poznává sebe jako subjektivní v protikladu k tomu, co je objektivní a substancialní. Tak je touto totalitou idea, idea, jež si je vědoma sebe, a ta je podstatně odlišná od substancialnosti, která se klade pro sebe, ale tak, že je myšlena jako substancialní pro sebe. Subjektivní idea¹⁴⁸ je zprvu jen formální ideou,

ale je reální možností substanciálního, obecného o sobě; a má určení realizovat se a klást sebe jako totožnou se substancí. Díky této subjektivitě a negativní jednotě, díky této absolutní negativitě není již ideál pouze předmětem pro nás, nýbrž je předmětem i sám pro sebe. Tento princip povstal v křesťanském světě. V principu moderního světa se takto stává subjekt svobodným pro sebe, člověk se stává svobodným jakožto člověk a k tomu se vztahuje představa, že člověk, protože je duch, má díky své přirozenosti nekonečné určení, aby byl substanciální. Boha si uvědomujeme jakožto ducha, který se zdvojuje pro sebe sama, který však právě tak tento rozdíl ruší, aby v něm byl pro sebe a u sebe. Je vůbec posláním světa, aby se smířil s duchem, aby v něm poznal sebe.¹⁴⁹ Toto poslání se přeneslo na germánský svět.

První počátek tohoto poslání se vyskytuje v náboženství. Náboženství je nazíráním tohoto principu a vírou v jeho skutečnou jsoucnost, dříve než došlo k poznání tohoto principu. V křesťanském náboženství je tento princip obsažen spíše jako pocit či jako pouhá představa. Je v něm obsaženo, že člověk je jako člověk určen pro věčnou blaženost, že je předmětem boží milosti, božího milosrdenství, božího zájmu, tj. že člověk má absolutně nekonečnou hodnotu. Konkrétně je to obsaženo v dogmatu, jež bylo zjeveno lidem v osobě Kristově, že božská i lidská přirozenost je jednotná; podle toho jsou subjektivní a objektivní idea,¹⁵⁰ člověk a bůh jedno. V jiné podobě se totéž vyskytuje ve starém vyprávění o dědičném hříchu, podle něhož had člověka nepodvedl – neboť bůh říká: „Hleď, Adam se stal takový jako jeden z nás; ví, co je dobro a co je zlo.“¹⁵¹ Jde potom o tuto jednotu subjektivního principu a substanciality: je procesem ducha, že tato jednota čili bytí subjektu pro sebe se zbavuje své bezprostřední formy a produkuje samo sebe jakožto totožné se substanciálním. Tento cíl člověka byl formulován jako nejvyšší dokonalost. Z toho vidíme, že náboženské představy a spekulace od sebe nejsou tak vzdáleny, jak se snad jinak lidé domnívají; uvádím tyto představy proto, abychom se jich neštíteli – vždyť k nim sami patříme, i když jsme se už dostali nad ně; nepohrdejme svými prarodiči z raných křesťanských dob, kteří si tak vážili těchto představ.

Podle toho je základem filosofie, jež nadešla v křesťanství, že jsou dvě totality: zdvojení substance má však nyní ten charakter, že dvě totality již nejsou od sebe odděleny, nýbrž že každá nutně vyžaduje, aby měla vztah ke druhé. Jestliže dříve vystupovaly samostatně stoicismus a epikureismus, jejichž negativitou byl skepticizmus, a jest-

liže se posléze uskutečnila o sobě jsoucí obecnost obou, uvědomujeme si nyní tyto momenty jako odlišné totality, a přece je třeba, abychom je kladli jako jednotné v jejich protikladu. Zde máme skutečnou spekulativní ideu, pojem v jeho určení, z nichž každé je realizováno v totalitu a vztahuje se podstatně k druhému určení. Máme tedy vlastně dvě ideje, subjektivní ideu jakožto vědění a pak substanciální, konkrétní ideu, a je posláním moderní filosofie, aby se tento princip vyvinul a zdokonalil k vědomí myšlenky. Neboť v moderní filosofii jde o určení konkrétnějšího rázu než v antické filosofii. Tento protiklad, v nějž jsou obě strany vyhroceny, pojat ve svém nejobecnějším významu, je protikladem myšlení a bytí, individuality a substanciálnosti, takže v samotném objektu je jeho svoboda svobodou v rámci nutnosti. Je to protiklad subjektu a objektu, přírody a ducha potud, pokud duch – jako konečný – je protikladný přírodě.

Řecké filosofování je proto tak bezprostřední, že ještě nebere ohled na tento protiklad bytí a myšlení, nýbrž vychází z bezmyšlenkovitého předpokladu, že myšlení je také bytí. Setkáváme se sice také se stupni řecké filosofie, o nichž se zdá, že stojí na téměř stanovisku jako křesťanské filosofické směry. Jestliže např. sofistická, novoakademická a skeptická filosofie vytyčují všeobecné učení, že pravdivé se nedá poznat, tu se zdá, že tyto směry se shodují s novější filosofií subjektivity v tom, že všechna myšlenková určení mají pouze subjektivní charakter, že jimi ještě nemůže být rozhodnuto o objektivitě. Je tu však podstatný rozdíl. Staré filosofické směry, které říkaly, že co známe, je pouhé zdání, do toho zahrnovaly naprosto vše; pouze pro oblast praktického připouštěli stoikové a nová akademie, že je možno jednat spravedlivě, mravně a rozumně, i když je životním pravidlem a měřítkem pouze to, co se zdá. Avšak mají-li za základ jen to, co se zdá, netvrdí tím současně, že mají rovněž vědění o pravdě a jsoucnu, jako to tvrdí subjektivní idealisté novější doby, kterým kromě toho figuruje v pozadí ještě to, co je o sobě, na onom břehu, co nelze poznat myslícím, rozumnějším způsobem; toto jiné vědění je bezprostřední vědění, víra, zírání, touha po onom světě, jako např. u Jacobiho. Starověcí filosofové nemají takovou touhu, nýbrž jsou plně uspokojeni a klidni v oné jistotě, že pouze zdání je dostupným věděním. Musíme se tedy v tomto ohledu přesně držet stanovisek, jinak bychom upadli do toho, že bychom vkládali do oněch starověkých filosofických směrů určení moderní subjektivity, a činili bychom tak jen proto, že v obou případech jde o tytéž výsledky. Protože při bezprostřednosti starověkého

filosofování zahrnovala oblast zdání veškeré jsoucnosti, nešlo tu o pochybnosti týkající se vztahu myšlení k objektivu.¹⁵²

Rozvinutý protiklad, jehož obě stránky k sobě vztahuje novější filosofie jako protiklad, má též formu protikladu mezi rozumem a vírou, protikladu mezi vlastním pohledem a objektivní pravdou, jež nemá být přijata úsilím vlastního rozumu, nýbrž cestou nedbání a zřeknutí se rozumu. Tento druhý způsob je vírou v církevním smyslu či vírou v moderním smyslu, jež znamená odvržení rozumu ve prospěch vnitřního zjevení, jemuž se říká bezprostřední jistota či bezprostřední nazírání či pocit, který se našel v sobě samém. Protiklad tohoto vědění, které se má teprve rozvinout, proti vědění, jež se již v sobě rozvinulo, zaslouží zvláštního zájmu. V obou je kladena jednota myšlení a subjektivity a pravdy či objektivity, jenže první forma říká, že člověk zná od přirozenosti pravdu, tak jak jí bezprostředně věří, zatímco druhá forma sice také klade jednotu vědění a pravdy, leč tak, že se subjekt povznáší nad bezprostřední formu smyslového vědomí a dobývá si pravdy teprve myšlením.¹⁵³

Cílem je, abychom absolutně poznávali jako ducha, jako obecné, jež ve své skutečnosti propouští své určení svobodně ze sebe – neboť taková je nekonečná dohrotivost pojmu – vtěluje se v ně a sděluje se jim, takže ona jednotlivá určení mohou stát lhostejně vedle sebe či mohou spolu bojovat. Leč spolu bojovat nebo stát vedle sebe mohou jen tak, že tyto totality jsou jen Jedním, a to ne pouze Jedním o sobě – to by byla toliko naše reflexe. Jsou totožné i pro sebe, neboť určení jejich rozdílu jsou pro sebe jen ideálně. Můžeme-li tedy výchozí bod dějin filosofie vyjádřit tak, že bůh je pojímán jako bezprostřední ještě nerozvinutá obecnost, pak je jejich cílem pojmouti absolutně jako ducha, což je umožněno dvouapůltisíciletou prací světového ducha, předtím nehybného. Tento cíl dějin filosofie je stanoviskem naší doby. Proto je pro nás lehké, abychom ukazovali na nedostatky jednoho určení, a tím abychom postupovali k druhému určení; ale v průběhu dějin filosofie to bylo obtížné.

Vcelku tedy máme dvojí filosofii: řeckou a germánskou. Pokud jde o germánskou, musíme odlišovat dobu, kdy filosofie vystoupila formálně jako filosofie, a periodu vývoje a průpravy moderního údobí. Germánskou filosofii můžeme spatřovat teprve tam, kde vystupuje ve vlastní filosofické formě. Mezi první údobí a novější dobu spadá jako střední údobí ono klíčení novodobé filosofie, jež se na jedné straně zatím jen přidržuje substanciální podstaty, ale nedospělo dosud

k formě, a na druhé straně rozvíjí myšlenku jako pouhou formu předpokládané pravdy, a to do té doby, než myšlenka opět pozná sebe samu jako svobodný základ a zdroj pravdy. Dějiny filosofie se tedy skládají ze tří údobí: z údobí řecké filosofie, z údobí středověku a z údobí novější doby. Řecká filosofie je charakterisována myšlenkou vůbec,¹⁵⁴ středověká filosofie je založena na protikladu podstaty a formální reflexe¹⁵⁵ a základem novodobé filosofie je pojem.¹⁵⁶ Nesmíme to chápat tak, jako by řecká filosofie obsahovala jen myšlenku; řecká filosofie obsahuje i pojmy a ideje, stejně jako novodobá filosofie začíná abstraktními myšlenkami, jež však tvoří dualismus.¹⁵⁷

První perioda: sahá od Thalétových dob, přibližně od r. 600 př. n. l., až do rozkvětu novoplatónské filosofie u Plotina v třetím století n. l. a jejího dalšího pokračování a rozvinutí u Prokla v pátém století, načež veškerá filosofie uhasíná. Novoplatónská filosofie vešla později do křesťanství a je základem mnoha filosofických směrů uvnitř křesťanství. Časové rozpětí této periody je asi 1000 let; její konec spadá v jedno se stěhováním národů a se zánikem římské říše.

Druhá perioda: Je to údobí středověku. Sem patří scholastikové, historicky je třeba probrat i Arabů a Židů, ale středověká filosofie existuje především uvnitř křesťanské církve. Toto časové údobí zahrnuje něco přes tisíc let.

Třetí perioda: Novověká filosofie vystoupila pro sebe teprve od dob třicetileté války Baconem, Jakobem Böhmem a Descartem. Descartes začíná distinkcí cogito, ergo sum. Je to časové údobí, jež trvá teprve několik století. Tato filosofie je tedy posud něčím novým.

2. PRAMENY DĚJIN FILOSOFIE

Prameny jsou zde zcela jiného druhu než v politických dějinách. V politických dějinách jsou pramenem dějepisci, a těm jsou pramenem samy činy a řeči jednotlivců; pokud jde o nepůvodní dějepisce, ti čerpali z druhé ruky. Ale dějepisci vždy vnášejí činy do dějin, to zde znamená, že jim dávají formu představy – vždyť jméno dějiny má tento dvojí význam: znamená za prvé samy činy a události, za druhé je označuje, pokud mají formu představy pro představu. Naproti tomu u dějin filosofie nejsou pramenem dějepisci, nýbrž před námi leží samy činy, a tyto činy, sama filosofická díla, jsou nejpravdivějšími prameny.

Chceme-li seriózně studovat dějiny, musíme jít k těmto pramenům samým. Ale tato díla znamenají příliš velké bohatství, než abychom se při zpracování dějin drželi jen jich. Přitom je u mnoha filosofů bezpodmínečně nutné, abychom se přidržovali autorů samých; ale v jiných časových úsecích, o nichž se nám nedochovaly prameny, kupř. o údobí starší řecké filosofie, musíme se samozřejmě přidržovat dějepisců a jiných spisovatelů. Existují i jiná časová údobí, u nichž je žádoucí, aby jiní přečetli díla filosofů a aby nám z nich poskytli výtahy. Mnozí scholastikové zanechali díla o 16, 24 a 26 svazcích; v takovém případě musíme se přidržovat toho, co o těchto autorech napsali jiní. Mnoho filosofických děl je též vzácných a je těžké je dostat. Mnozí filosofové mají jen historický a literární význam; pokud jde o ně, můžeme se omezit toliko na antologie, v nichž jsou tito filosofové obsaženi. Nejpozoruhodnější díla o dějinách filosofie (k podrobnějšímu studiu odkazují na výtah z Tennemannových Dějin filosofie od A. Wendta – nechci udávat úplnou literaturu) jsou tato:

1. Jedny z prvních dějin filosofie, jež jsou však zajímavé jen jako pokus, jsou „Dějiny filosofie“ Thomase Stanleje (Londýn 1655, fol., ed. III, 1701, 4°, do latiny přeložil Godofr. Olearius, Lipsiae 1711, 4°). Těchto dějin se už neužívá; jednají jen o starých filosofických školách jako o sektách, jako kdyby neexistovaly nové. Jejich základem je totiž obvyklá představa tehdejší doby, že existují jen staré filosofické směry a že s křesťanstvím údobí filosofie skončilo, jako kdyby byla filosofie výlučnou záležitostí pohanů a jako by bylo možno najít pravdu jen v křesťanství. Odlišuje se tu mezi pravdou, kterou staré filosofické směry čerpaly z přirozeného rozumu, a mezi zjevenou pravdou v křesťanském náboženství, v níž takto již žádná filosofie není obsažena. V údobí znovuožití věd ovšem ještě neexistovaly vlastní filosofické směry, leč ve Stanleyově době už existovaly. Ale byly ještě příliš mladé, než aby před nimi měla stará generace takový respekt, aby je nechala platit jako něco samostatného.

2. Jo. Jac. Brucker: „Historia critica philosophiae“, Lipsiae 1742–44, čtyři díly či pět svazků in folio, neboť čtvrtý díl má dva svazky. Druhé vydání v l. 1766–1767 je nezměněné, je však rozšířeno o dodatek. Jsou to čtyři díly v šesti kvartových svazcích, z nichž poslední tvoří právě dodatek. Je to velmi obsáhlá kompilace, jež není čerpána čistě z pramenů, nýbrž je smíšená s reflexemi podle tehdejší módy. Její výklad je, jak jsme viděli výše na jednom příkladě (str. 73), nanejvýš neautentický. Bruckerova metoda je naprosto nehistorická, a přece

nikde není třeba postupovat historičtěji než v dějinách filosofie. Toto dílo je nesmírným balastem. Výtah z něho: Jo. Jac. Bruckeri: Institutiones historiae philosophicae, usui academicae iuventutis adornatae. Lipsiae 1747, 8°; druhé vydání Lipsko 1756, třetí, v Bornově péči, Lipsko 1790, 8°.

3. Dietrich Tiedemann: „Duch spekulativní filosofie“, Marburg 1791–7, 6 sv., 8°. Tiedemann má obširné politické dějiny, leč bezduše zpracované. Styl je škrobený a vyumělkovaný. Celek skýtá truchlivý příklad, jak se může učený profesor obírat celý život studiem spekulativní filosofie, a přitom nemít ani zdání o spekulaci. Jeho argumenty k Platónovi jsou téhož druhu. Tiedemann pořizuje ve svém historickém díle výtahy z filosofů jen potud, pokud filosofové zůstávají na úrovni nespekulativního rozumování; ale jakmile Tiedemann narazí na spekulativní místa, stává se sverepým, propláshuje, že to všechno jsou prázdné subtilnosti, a končí slovy, že my bychom to věděli lépe. Je jeho zásluhou, že pořídil cenné výtahy z těžko přístupných středověkých knih, z kabalistických a mystických děl té doby.

4. Joh. Gottlieb Buhle: „Učebnice dějin filosofie a kritické literatury o nich“, Göttingen 1796–1804, 8 dílů, 8°. O staré filosofii se tu jedná nepřiměřeně stručně, a čím dále Buhle docházel, tím byl obširnější. Pořídil výtahy z mnoha těžko dostupných děl, jež byla v göttingenské knihovně, kupř. z Giordana Bruna.

5. Wilh. Gottlieb Tennemann: „Dějiny filosofie“, Lipsko 1798–1819, 11 dílů, 8°. Osmý díl, scholastická filosofie, obsahuje dva svazky. Zevrubně popisuje filosofické systémy, a zpracovává novější dobu lépe než starou. Ostatně filosofické systémy moderní doby je snadnější vykládat, protože zde stačí jen udělat výtah, či dokonce jen překládat, neboť myšlenky nám jsou bližší. Jinak je tomu u starých filosofů, protože stojí na jiném stupni vývoje pojmu; proto je též obtížnější je pochopit. Snadno totiž převrátíme to staré v něco, co nám je běžnější. Na těch místech, kde se mu toto stává, nelze takřka Tennemanna užívat. Kupř. Aristotela nechápe Tennemann do té míry, že mu připisuje pravý opak. Předpokládáme-li tedy opak toho, co Tennemann udává jako aristotelské, dospějeme k pravdivějšímu pohledu na Aristotela. Přitom je Tennemann tak upřímný, že dává pod svůj text citáty z Aristotela, takže si originál a překlad často odporují. Tennemann se domnívá, že je podstatnou podmínkou, aby dějepisec filosofie sám žádnou filosofii neměl, a chlubí se tím. Ve skutečnosti má ale i on systém – je totiž kritickým filosofem. Chváli filosofy, jejich studium,

jejich génia, ale konec písničky je takový, že je vlastně kárá za jediný nedostatek – že ještě nebyli kantovskými filosofy, že ještě nezkoumali zdroj poznání, a že tudíž nedospěli k výsledku, že pravdu nelze poznat.

Z kompendií uvedeme tři. 1. Friedrich Ast: „Přehled dějin filosofie“, Landshut 1807, druhé vydání 1825. Je psáno v lepším duchu, většinou je to schellingovská filosofie, jenže trochu popletená. Ast rozlišoval poněkud formálně ideální a reálnou filosofii. 2. Výtah z Tennemanna (5. vydání, Lipsko 1829, 8°) od profesora *Wendta* z Gotink. Člověk se diví, co všechno se tu uvádí jako filosofie bez odlišení, zda to má význam či ne. Takové domnělé filosofické směry rostou jako houby po dešti. Není nic snadnějšího než chopit se nějakého principu, ale nemusíme se proto domnívat, že jsme tím dokázali něco nového a hlubokého. 3. *Rixnerovu* „Příručku dějin filosofie“, 3 svazky, Sulzbach 1822–23 (druhé zlepšené vydání 1829), je třeba doporučit nejvíc. Přesto nechci tvrdit, že odpovídá všem požadavkům na dějiny filosofie. Má mnoho rysů, jež nelze pochválit. Ale zvláště účelné jsou dodatky ke každému svazku, v nichž jsou uvedeny hlavní pasáže z originálu. Výběr jednotlivých míst je zejména u starších filosofů potřebný a není příliš rozsáhlý, protože z filosofů před Platónem není citátů mnoho.

3. JAK BUDU POSTUPOVAT V TĚCHTO DĚJINÁCH FILOSOFIE

Pokud jde o vnější dějiny, o všeobecné dějiny, zmíním se jen o duchu, o principu jednotlivých údobí; rovněž uvedu životní údaje významných filosofů. Z filosofických směrů je třeba jmenovitě uvést jen ty, jejichž zásady posunuly filosofii dopředu, jimiž věda pokročila. Tak nechám stranou mnoho jmen, jež se přibírají do učených pojednání, z nichž však lze pro filosofii vytěžit málo. Přejdu též dějiny rozšiřování jednotlivých učení, jejich osudy, a ty, kteří pouze těmto učením vyučovali. Nebudu rovněž rozvádět jednotlivé světové názory, jež vyplývají z určitých principů.

Na první pohled se zdá, že je správný požadavek, aby historik filosofie neměl vlastní systém, aby nepřidával nic svého, aby nerušil svým vlastním úsudkem. Právě dějiny filosofie mají tuto nestrannost vytvořit, a potud se zdá, že je nejlepší dělat pouze výtahy z filosofic-

kých autorů. Kdo nemá žádnou filosofickou soustavu, nýbrž pouze historické znalosti, kdo vůbec nerozumí filosofii, může být ovšem nestranný. Je však přece třeba rozlišovat mezi politickými dějinami a mezi dějinami filosofie. I když se ani u politických dějin nelze omezit na pouhé chronologické vyprávění událostí, je přece možno udržet vyprávění v úplné objektivitě, jako homérské epeje. Tak Hérodot¹⁵⁸ a Thúkydídés¹⁵⁹ nechávají ve svých dílech objektivní svět, aby jednal sám sebou, nic k němu nepřidávají, nestaví děje, o nichž vyprávějí, před svůj soud. Leč i do politických dějin vstupuje určitý účel. U Livia¹⁶⁰ je hlavní věcí římské panství, jeho rozšiřování, vývoj státního zřízení atd. V Liviově líčení vidíme, jak Řím roste, jak se brání a vykonává svou vládu. A právě tak v dějinách filosofie dochází samo sebou k tomu, že se činí jejich účelem rozvíjející se rozum, který jim ani není cizí ani do nich není vnášen zvenčí. Je totožný s tím, co je zde jako obecné základem. S ním se samy od sebe porovnávají jednotlivá rozvinutí rozumu, jednotlivá jeho ztvárnění. Vyprávějí-li tedy i dějiny filosofie o historických činech, je nicméně první otázkou dějin filosofie, co je činem filosofie, a zda něco je či není filosofické. Ve vnějškových dějinách je činem vše, i když i zde existuje důležité a nedůležité. Ale čin tu je něčím, co má naše představa bezprostředně před sebou. Ne tak ve filosofii. Proto je naprosto vyloučeno, aby historik pojednával o dějinách filosofie aniž by hodnotil.

ORIENTÁLNÍ FILOSOFIE

Nejstarší je tak zvaná orientální filosofie. Nepatří však do organismu a rámce našeho vlastního výkladu. Je pouze něčím předběžným. Hovoříme o ní jen proto, abychom ospravedlnili, proč se jí nezabýváme obšírněji, a abychom objasnili její vztah k myšlence, její vztah k opravdové filosofii. Výrazu orientální filosofie se užívá zejména od doby, kdy se toto veliké, všeobecné orientální nazírání dotklo západu – země omezení, míry, v níž převažuje duch subjektivity. Zvláště v prvních staletích křesťanství, této významné epochy, pronikly velké orientální názory do Itálie. Začaly rozvíjet v gnostické filosofii tendenci k bezmeznosti – u západního ducha, kterému se v církvi opět podařilo získat převahu, a tak božství určitě vymezit. To, co nazýváme orientální filosofii, jsou daleko spíše náboženské představy orientálců a vůbec jejich světový názor, jež lze snadno pokládat za filosofii. Je třeba ukázat hlavní důvod, proč je nasnadě dívat se na orientální náboženskou představu rovnou jako na náboženskou filosofii.

Římské, řecké a křesťanské náboženství nepovažujeme tak hned za filosofii. K tomu jsou méně vhodná, neboť řečtí a římské bohové, právě tak Kristus a židovský bůh, se objevují přímo v podobě postav – díky principu svobody individuality, jež vystupuje do popředí v řeckém a ještě více v křesťanském životě. Tyto postavy vlastně musí být teprve mytologicky nebo křesťansky interpretovány a přeměněny ve filosofické myšlenky. Naproti tomu orientální náboženství nám připomíná mnohem bezprostředněji filosofii. Neboť v Orientu nevyvstal moment subjektivity, takže náboženské představy nejsou individualizovány, nýbrž mají převážně charakter obecných představ.¹ Proto se jeví jako filosofické představy a myšlenky. I obyvatelé Orientu mají sice individuální postavy, jako Brahma, Višnu, Šivu,² ale ježto se nedostává svobody, není výrazná ani individualita. Individualita je jen povrchní, a to natolik, že domníváme-li se, že máme co činit s lidskými postavami, naše iluze se opět ztratí a rozplyne v bezbřehé beztvárnosti. Jako slyšíme u Řeků o Úranovi,³ Kronovi⁴ – o času, ale již individualizovaném, tak i u Peršanů najdeme Zervanu

Akeronu, ale to je neomezený čas. Najdeme Ormuzda a Ahrimana jako zcela obecná zpodobnění a představy. Objevují se jako všeobecné principy, jež se zdají příbuzné s filosofií, či jež se samy objevují jako filosofické myšlenky.

Jako je obsah orientálních náboženství, bůh, to, co je samo o sobě a pro sebe, věčnost, pojímán spíše v živlu obecnosti, tak je pojímán i poměr jednotlivých lidí k němu. V orientálních náboženstvích je základní poměr takový, že pravdivá je jen jediná substance jako taková a že jednotlivec sám o sobě nemá žádnou hodnotu, ani ji nemůže získat, pokud zůstává jednotlivcem vůči tomu, co je v sobě a pro sebe. Jednotlivec může mít skutečnou hodnotu jen potud, pokud se klade zajedno s tou substancí, pokud tímto splynutím přestane být subjektem a zmizí v bezvědomí. Naproti tomu v řeckém a křesťanském náboženství si je subjekt vědom své svobody a má být takto i zachován. Klade-li jednotlivec tímto způsobem svou individualitu, je ovšem mnohem těžší, aby se pak myšlenka osvobodila od individuality a aby se ustavila sama pro sebe. Byl-li v Řecku stupeň svobody jednotlivce sám o sobě vyšší, žilo-li se radostně a zjemněle, ztěžovalo to myšlenku její práci – uplatnit to obecné. Proti tomu v Orientě je již v náboženství hlavní věcí to substanciální a s tím je bezprostředně spojeno, že jednotlivci jsou bezprávní a schází jim samostatné vědomí. Ona substance je ovšem filosofickou ideou. Dochází tu i k negaci konečného, ale tak, že jednotlivec dospívá ke své svobodě jen v této jednotě se substanciálním. Pokud v orientálním duchu reflexe, vědomí, dojde cestou myšlenky ke stanovení rozdílu, k vymezení principů, stojí takové kategorie, takové vymezené představy vedle substanciální nespojeny s ním. Buď došlo ke zničení všeho zvláštního, k bezměrnosti, jež je v Orientě něčím vznešeným; anebo, pokud lze poznat, co je vymezeno samo pro sebe, je to vysušené, rozumářské, bezduché, a nemůže to v sebe pojmut spekulativní pojem. Toto konečné se může stát pravdivým pouze pod podmínkou, že se vnoří do substance; pokud bude vůči ní samostatné, zůstane ubohé. Proto nacházíme u obyvatelů Orientu pouze vysušený rozum, pouhý výčet určení, logiku, jakou byla stará wolfovská logika. Je to jako v jejich kultu: ponoření do pobožnosti a potom neobyčejné množství ceremonií, náboženských úkonů a na druhé straně vznešenost bezměrna, v němž vše zaniká.

Chci se zmínit pouze o dvou orientálních národech: o Číňanech a o Indech.

A. ČÍNSKÁ FILOSOFIE*

Jak Číňané, tak Indové jsou proslaveni svým vzděláním, ale tato sláva, stejně jako velká čísla indických dějin atd. se hodně zmenšila v důsledku lepšího poznání. Tyto národy velmi rozvinuly náboženství, vědu, správu státu, státní zřízení, poezii, techniku umění, obchod atd. Srovnáváme-li však čínské právní instituce a čínské státní zřízení s evropskými, můžeme tak učinit jen po formální stránce, neboť obsah je zcela odlišný. Hned cítíme, že i kdyby byly formálně ještě důkladněji propracovány, nemohly by se u nás uskutečnit, že my bychom si je nedali libit, že místo práva jsou spíše potlačeni práva. Právě tak tomu je, srovnáme-li indickou poezii s evropskou. Je sice, díváme-li se na ni jako na pouhou hru fantazie, nanejvýš oslnující, bohatá a propracovaná, jako u žádného jiného národa; ale v poezii záleží na obsahu, a s obsahem vzniká požadavek vážnosti. Dokonce ani Homérova poezie není pro nás vážná, proto u nás nemůže taková poezie vzniknout. V orientální poezii není nedostatek geniálních děl a geniálních tvůrců, i forma je možná velmi vyspělá. Ale obsah zůstává omezen určitými hranicemi a nemůže nám stačit, nemůže to být náš obsah. Tolik pouze jako obecnou poznámku proti přirovnáním, která se nechají podplatit formou a kladou něco takového na roveň s naším, či dokonce tomu dávají přednost.

[I. KONFUCIUS]*

To první, co je u Číňanů pozoruhodné, je *Konfuciovo učení*, 500 let př. n. l.⁶ Vzbudilo v Leibnizově době⁷ velký rozruch. Je to filosofie morálky. Kromě toho Konfucius komentoval i starší tradiční základní čínská díla, zvláště dějepisná.⁸ Avšak nejvíce ho proslavilo jeho učení

* Obsah německého vydání udává nadpisy některých kapitol, které jsou v textu bez nadpisu. Abychom odstranili tuto nedůslednost, doplnili jsme v textu tyto nadpisy a označili je hranatými závorkami. (Pozn. překladatele.)

o morálce, jež se těší mezi Číňany největší autoritě a úctě. Konfuciov životopis je přeložen francouzskými misionáři z čínských originálních děl.⁹ Dle tohoto životopisu žil Konfucius takřka současně s Thaletem, byl nějakou dobu ministrem, potom upadl v nemilost, ztratil svůj úřad a žil mezi svými přáteli a filosofoval; byl však ještě často tázán o radu. Máme Konfuciovy rozmluvy s jeho žáky, v nichž není obsaženo nic vynikajícího, nýbrž pouze populární morálka, v dobrých a důkladných poučkách, jaké – i lepší – najdeme u každého národa. Ciceronova kazatelská kniha „De officiis“¹⁰ má větší i lepší obsah než všechny Konfuciovy knihy dohromady.¹¹ Konfucius je tedy pouze praktický mudřec, mudrující o světě, u něhož nenajdeme vůbec žádnou spekulativní filosofii. O jeho originálních dílech můžeme vyřknout soud, že by pro Konfuciovu slávu bylo bývalo lépe, kdyby ta díla nebyla přeložena. Dílo, jež vydali jezuité,^{*} je přitom ještě spíše parafrazí než překladem.

[2. FILOSOFIE I-ŤINGU]

Druhá okolnost, které si třeba povšimnout, je ta, že se Číňané zabývali i abstraktními pojmy, čistými kategoriemi. Stará kniha *I-ťing*,¹² tj. „kniha principů“, slouží přitom jako základ. Obsahuje moudrost Číňanů a její původ je připisován *Fu-siovi*.¹³ Vyprávění, jež o něm existuje, zabíhá zcela do mytologie a bájí, ba i do nesmyslnosti. Nejdůležitější je, že je mu přičítáno vynalezení tabule s jistými znaky nebo figurami (Che-tchu), které spatřil na zádech jakéhosi draka-koně, když tento vystupoval z řeky.^{**14} Tato tabule obsahuje čáry, vedle sebe i nad sebou, jež mají symbolický význam. Číňané říkají, že tyto čáry jsou základem jejich slabik a stejně tak jejich filosofování. Tyto významy jsou zcela abstraktními kategoriemi a současně nejpovrchnějšími určeními rozvažování. Musíme si vždy vážit, dochází-li k uvědomění čistých myšlenek; zde se však nešlo dále, nýbrž zůstalo se u nich stát. Konkrétní není pochopeno spekulativně,

* Confucius, Sinarum philosophus, s. scientia Sinensis, latine exposita studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdritsch, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, P.P.S.J. Parisiis 1687, fol. (Titul opraven podle správného znění – pozn. překladatele).

** Mémoires concernant les Chinois (Paris 1776 sqq.), Tom. II, str. 1–361: Antiquité des Chinois par le Père Amiot, str. 20, 54, etc.

nýbrž je vzato z obyčejné představy tak, že po nazírání a po vjemu se o něm mluví – takže v takovém vypočítávání konkrétních principů nelze ani v jednom případě najít důmyslné zmocnění se obecných přírodních či duchovních sil.

Pro jeho zvláštnost vyložím tento základ blíže. Dvě základní figury jsou: horizontální linie (—, jang), a ve dvě zlomená čára (— —, jin), stejně veliká jako první. První zobrazuje dokonalost, otce, mužství, jednotu, jako u pythagorejců, klad; druhé – nedokonalost, matku, ženství, rozdvojenost, negaci. Tyto znaky jsou vysoce ctěny jako principy věcí. Nejprve jsou spojeny dohromady dva a dva, z čehož vznikají čtyři figury: — —, — —, — —, — —, velký jang, malý jang, malý jin, velký jin. Tyto čtyři obrazy znamenají látku, dokonalou a nedokonalou. Dva jangy jsou dokonalá látka, a to první jang vyjadřuje určení mládí a síly, druhý vyjadřuje tutéž látku, ale ve stavu stáří a nemohoucnosti. Třetí a čtvrtý obraz, jímž je zobrazován jin, znamenají nedokonalou látku, která má opět dvě určení, mládí a stáří, sílu a slabost. Dále jsou tyto čáry spojeny po trojicích; tak vzniká osm figur, které se nazývají „kua“: — — —, — — —, — — —, — — —, — — —, — — —, — — —, — — —. Vyložím smysl „kua“, abych ukázal, jak je „kua“ povrchní. První znak, jenž obsahuje velký jang a jang, je nebe (tchien), vše pronikající éter. Číňanům je nebe tím nejvyšším, a mezi misionáři byl velký spor, mají-li nazývat křesťanského boha tchien či ne. Druhý znak je čistá voda (tuej),¹⁵ třetí čistý oheň (li), čtvrtý hrom (ťin), pátý vítr (sün), šestý obyčejná voda (kan),¹⁶ sedmý hory (kez), osmý země (kehun). My bychom nepostavili nebe, hrom, vítr a hory na stejnou rovinu. Můžeme tu tedy najít filosofické vyvození všech věcí z těchto abstraktních myšlenek absolutní jednoty a dvojitosti. Všechny symboly mají tu výhodu, že naznačují myšlenky, a tak vzbuzují mínění, že ony myšlenky v nich tedy již byly obsaženy. Tak se začíná myšlenkami, hned nato se jde do hor, a s filosofováním je hned konec. Velebí-li tedy Windischmann* na této Konfuciově manýře – v Konfuciových komentářích o *I-ťingu* – *vnitřní prolínání* všech „kua“ v celém koloběhu, nutno si proti tomu připomenout, že se tu nesetkáváme ani s jiskřičkou *pojmu*. – Spojeny po čtyřech, tak, že se k těmto rovným čarám připojí kolmé a křivé v různých směrech, dávají tyto čáry 64 figur, jež považují Číňané za původ všech svých určení.

V *Šu-ťingu*¹⁷ je také kapitola o čínské moudrosti, v níž se vyskytuje

* „Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte“, sv. I, str. 157.

pět prvků, z nichž je vše vytvořeno: oheň, voda, dřevo, kov, země. Jsou takto pomíchány vedle sebe, páté přes deváté, a právě tak málo je můžeme nechat platit jako principy. Prvním pravidlem v Šu-ťing-u je, že se vyjmenovává těchto pět elementů,¹⁸ druhé pravidlo vybízí k pozornosti vůči nim, atd.* U Číňanů tedy postupuje obecná abstrakce ke konkrétnu, ač jen podle vnějšíkového pořádku a aniž obsahuje nějaký smysl. To je základ vši čínské moudrosti a všeho čínskému vzdělání.

[3. SEKTA TAO-Š']

Potom tu ale je ještě skutečná sekta, sekta *Tao-š'*,¹⁹ jejíž přívrženci nejsou ani mandaríny, ani se nepřipojili ke státnímu náboženství, a též nejsou buddhisty podle lamaiského náboženství. Původcem této filosofie a s ní těsně spjatého způsobu života je Lao-c' (narozen na konci 7. stol. př. n. l.), starší než Konfucius, neboť tento spíše politický mudrc se k němu jezdil radit.²⁰ Kniha *Lao-c'*, *Tao-te-ťing*, není, pravda, počítána k vlastním dílům ťing,²¹ a též nemá jejich autoritu. Přece je ale hlavní knihou u *Tao-š'*, to je u přívrženců rozumu, kteří nazývají svůj způsob života *tao-tao*, to znamená směr nebo zákon rozumu. Svůj život věnují studiu rozumu, a potom ujišťují, že ten, kdo poznal rozum v jeho základu, ovládá zcela všeobecnou vědu, universální prostředky léčení a ctnost, že dosáhl nadpřirozené moci, že umí létat až k nebi a že nezemře.**²²

O Lao-c'ovi samém říkají jeho přívrženci, že je Buddhou,²³ bez ustání existujícím bohem, který se stal člověkem. Jeho hlavní spis nám zůstal posud zachován a ve Vídni byl přeložen;²⁴ sám jsem jej viděl. Hlavní místo tohoto spisu bývá zejména často vyjímáno: „Beze jména je tao, počátek nebe a země; pojmenován je matkou vesmíru. Obtíženi vášněmi, můžeme o něm uvažovat jen v jeho nedokonalém stavu; kdo jej chce poznat, musí být bez vášni.“²⁵ Abel Remusat říká, že tao by se dalo nejlépe vyjádřit řeckým LOGOS. Další slavný citát*** uváděný často staršími autory je tento: „Rozum zrodil Jedno,

* Srov. Windischmann, uvedená práce, str. 125.

** Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu par Abel Remusat (Paris 1823), str. 18 sqq.; Extrait d'une lettre de Mr. Amiot, 16. Octobre 1787, de Peking (Mémoires concernant les Chinois, T. XV.), str. 208 sqq.

*** Abel Remusat: l. c., p. 31 sqq., Lettre sur les caractères des Chinois (Mémoires concernant les Chinois, T. I), p. 299 seqq.

Jedno zrodilo Dvě a Dvě zrodily Tři; Tři produkují celý svět.“ V tomto výroku můžeme najít narážku na trojjednost.²⁶ „Vesmír spočívá na principu temna, vesmír objímá princip světla,“ nebo také: „je objímán éterem“. Tak to je možno obrátit, neboť čínská řeč nemá označení pro pády, spíše jen slova stojí vedle sebe. Jiná pasáž v těchto místech zní následovně: „Ten, na něhož patříte a jež nevidíte, se jmenuje I; a ty ho slyšíš i neslyšíš ho, a on se jmenuje Hi;²⁷ hledáš ho rukou a nedosahuješ ho, a jeho jméno je Wej. Jdeš mu naproti, a nevidíš jeho hlavu; jdeš za ním a nevidíš jeho záda.“²⁸ Tyto rozdílly se jmenují „zřetězení rozumu“. Při uvádění těchto míst si člověk vzpomene na Jehovu a na africké královské jméno Juba, též na Jova. I-hi-uei má dále znamenat absolutní propast či nicotu. To nejvyšší, původ všech věcí, je Číňanům ničím, prázdňem, naprostou neurčitostí, abstraktním obecnem, jež je též nazýváno Tao, rozum. Říkají-li Řekové, že absolutno je Jedno, či novější, že je nejvyšší bytostí, jsou tu též zahlazena všechna určení, a pouhá abstraktní bytost nám neříká nic jiného než příslušnou negaci, pouze pozitivně formulovanou. Ale nedošlo-li filosofování dál než k takovým výrazům, stojí na prvním stupínku. Co na tom všem najdeme poučného?

B. INDICKÁ FILOSOFIE

Dopřávali-li si dříve potěšení, že věřili ve starobylost indické moudrosti a uctívali ji, víme nyní, když jsou známa větší astronomická díla Indů, o neskutečnosti těch velkých čísel. Nemůže být nic zmatenějšího, nic nedokonalejšího než indická chronologie. Žádný národ, vzdělaný v astronomii, matematice atd., není tak neschopný v dějepisectví; v jejich dějepisectví není žádný opěrný bod ani souvislost. Věřilo se, že takovým opěrným bodem je éra Vikramáditji,²⁹ který, jak se soudilo, žil přibližně 50 let př. n. l. a za jehož vlády žil básník Kálidása,³⁰ tvůrce Šakuntaly. Ale při bližším zkoumání se objevilo půltuctu Vikramáditjů, a důkladné bádání přeložilo tuto epochu do našeho 11. století. Indové mají posloupné řady králů, neobyčejné množství jmen, ale to vše je velmi neurčité.

Víme, jak prastará sláva této země pronikla ve velké míře až k Řekům, jak i jim byli známi gymnosophisté,³¹ zbožní lidé, máme-li je pojmenovat jinak, lidé, kteří se věnovali rozjímání, žili v abstrahování od nynějšího života, potulovali se v hordách a odřikali se všech potřeb, podobně jako kynikové. Ti se stali známi též zejména Řekům jako filosofové, pokud totiž byla filosofie kladena do tohoto abstrahování, při němž odzíráme od všech vztahů vnějšího života. A toto abstrahování je základním bodem, který máme vyzvednout a uvážít.

Indické vzdělání je velmi rozvinuté a velkolepé, avšak jejich filosofie je totožná s jejich náboženstvím, takže zájmy filosofie jsou tytéž, které nacházíme i u náboženství. Svaté knihy, védy,³² jsou též obecným základem pro filosofii. Védy známe dosti důkladně. Jsou v nich modlitby k mnoha představám boha, předpisy o ceremoniích, obětech atd. Pocházejí z různých časových údobí; mnohé části mají vysoké stáří, jiné vznikly teprve později, např. o službě Višnuovi. Védy jsou základem dokonce i pro ateistické filosofické směry Indů. Ani v těchto směrech nechybí bohové, a bere se tu i v podstatných věcech ohled na védy. Indická filosofie tedy vězí uvnitř náboženství, jako scholastická filosofie stála uvnitř křesťanské dogmatiky, a je založena na

církevní víře a předpokládá ji. Jednou stránkou mytologie je inkarnace,³³ individualizace, jež, jak by se zdálo, je protikladná obecnosti a ideální povaze filosofie. Ale s touto inkarnací to není tak doslova; skoro všechno je totiž takové, a o čem by se zdálo, že se to dá určit jako individualita, to se brzy opět rozplyne v mlhovině obecného. Indická představa je pak přibližně taková: Je jedna obecná substance, kterou možno pojímat abstraktněji či konkrétněji; a z ní povstává vše. Tím nejvyšším je, že člověk se s ní ve svém vědomí ztotožní, v náboženství zbožností, obětí a přísným pokáním, ve filosofii tím, že se obírá čirou myšlenkou.

Teprve před nedávnem jsme se něco dověděli o indické filosofii.³⁴ Vcelku se jí rozuměly náboženské představy; teprve v poslední době jsme poznali skutečně filosofická díla. Zejména Colebrooke* nás obeznámil s výtahem ze dvou indických filosofických děl, a to je první, co o indické filosofii máme. Co říká Friedrich von Schlegel o moudrosti Indů, je převzato pouze z náboženských představ. Schlegel je jeden z prvních Němců, který se zabýval indickou filosofii. Zatím to nepřineslo mnoho plodů, neboť Schlegel vlastně nečetl nic víc než obsah Rámájany.³⁵ Podle onoho výtahu mají Indové staré filosofické systémy. Některé považují za ortodoxní, a to ty, které souhlasí s védami; jiné platí jako heterodoxní, jako nesouhlasící s učením svatých knih. Jedna část, která je svou podstatou ortodoxní, nemá jiný cíl než ulehčit výklad véd, nebo vyvodit z textů těchto základních knih subtilně promyšlenou psychologii. Tento systém se nazývá Mimánsa a má, jak se uvádí, dvě školy.³⁶ Od něho odlišné jsou jiné soustavy, z nichž jsou hlavními systémy sánkhja a njája;³⁷ první se dělí opět na dvě části, které se však odlišují jen formou. Njája je zvláště složitý systém, zevrubně rozvádí pravidla usuzování, a je možno jej srovnávat s Aristotelovou logikou. Colebrooke pořídil výtahy z těchto obou systémů, a říká, že o nich existuje mnoho starých knih, a že verše, jež se z obou knih memorují, jsou velmi rozšířeny.

* Transaction of the Royal Asiatic Society of Great-Britain and Ireland, Vol. I, Part. I, London 1824: p. 19-43; (II, On the Philosophy of the Hindus, Part. I, by Henry Thomas Colebrooke, read June 21, 1823).

Jako původce *sánkhji* bývá jmenován *Kapila*.³⁹ Je to starý mudrlec, o němž jedni praví, že je synem Brahmovým, jedním ze sedmi velkých svatých, a druzí, jako Kapilův žák *Asuri*,⁴⁰ že je převtělením boha Višnu a že je totožný s ohněm. O stáří Kapilových aforismů (sútra)⁴⁰ nemůže Colebrooke nic říci; pouze připomíná, že byly uváděny již v jiných, velmi starých knihách, ale přesně o tom nelze udát nic. *Sánkhja* se dělí na různé školy, dvě nebo tři, které se však navzájem liší jen v málo jednotlivostech. Zčásti je tento systém pokládán za heterodoxní, zčásti za ortodoxní.

Podstatným cílem všech indických filosofických škol a systémů jak ateistických, tak teistických je ukázat cestu, jak dosáhnout blaženosti – pozemské i posmrtné. Vědy říkají: „Co je třeba poznat, je duše. Musí být odloučena od přírody, a potom se už nemusí vracet“, to znamená, že je vyňata z koloběhu převtělování, a tím i osvobozena od sepětí s tělem. Tak nemusí po smrti vstupovat znovu do jiného těla. Podle *sánkhji* znamená tedy tato blaženost úplné a věčné osvobození od zla jakéhokoliv druhu. *Sánkhja* říká: „Myšlením, pravdivým vědeckým poznáním je možno dosáhnout takového osvobození; nestačí časné prostředky, jak získat uspokojení anebo jak se uchránit před duchovním a tělesným zlem. K tomu nejsou účinné ani prostředky, které udávají vědy, totiž zjevené prostředky, jako zbožnost, provádění nábožných obřadů, jak je vědy nařizují.“ Jako takovýto výtečný prostředek platí obětování zvířat, a v tomto ohledu zavrhuje *Sánkhja* vědy. Neboť tato obět prý není čistá, je vázána na smrt zvířete, kdežto hlavní věcí je prý neporanit žádné zvíře. Jiné způsoby osvobození od zla spočívají v oblných formách pokání, s nimiž je spjata pohroužení do vlastního nitra. Jestliže se Ind zbožně soustředí sám do sebe a uzavře do svých myšlenek, je zdrojem této naprosté koncentrace Brahma, Jediný, naprosto nesmyslový, nejvyšší bytost, jak tomu říká rozum; potom jsem já sám Brahmou. Uzavření se do myšlenky se vyskytuje jak u indického náboženství, tak u indické filosofie. Indové hodnotí takovou blaženost ze všeho nejvýše a tvrdí, že stavu blaženosti jsou podřízeni i bohové. Např. Indra,⁴¹ bůh viditelného nebe, stojí mnohem níže než duše, která žije kontemplativně sama o sobě v tomto životě. Mnoho tisíc Indrů zaniklo, ale duše je nedotčena změnami. *Sánkhja* se liší od náboženství jen tím, že je v ní obsáhlá nauka o myšlení. *Sánkhja* nečiní z abstrakce něco prázdného, nýbrž

abstrakce je pozvednuta k významu přesného myšlení. Tato věda, jak se praví, spočívá ve správném poznání principů hmotného či nehmotného světa. Jedny z těchto principů jsou, druhé nejsou vnějškově vnímatelné.

Systém *sánkhje* má tři části: prostředky poznání, předmět poznání a určitou formu poznání principů.

a) Pokud jde o *prostředky poznání*, *sánkhja* praví, že existují tři druhy evidence: Za prvé vnímání, za druhé usuzování (inference), za třetí ujištění. Z nich lze vyvodit všechny ostatní způsoby poznání, jako pozornost, učelivost, tradici atd. *Vnímání* není třeba vysvětlovat. *Usuzování* je závěrem, jenž vypovídá o příčině a účinku. Přitom se přechází vždy pouze od jednoho určení k druhému. *Usuzování* má tři formy. Buď se z příčiny usuzuje na účinek, nebo z účinku na příčinu, nebo se usuzuje dle rozličných vztahů příčin a účinků. Kupř. vidíme-li, jak se stahují mraky, usuzujeme, že bude pršet. Vidíme-li, že se kouří z mohyly, usuzujeme na oheň. Vidíme-li, že měsíc má v různých údobích po každé jinou polohu, usuzujeme, že se pohybuje. To jsou jednoduché a suché rozumové vztahy. *Ujištěním* se míní tradice, zjevení, např. ortodoxní vědy. V širším smyslu se tak nazývá bezprostřední jistota či přesvědčení mého vědomí, v užším smyslu ujištění cestou ústního sdělení nebo tradice.

b) *Předmětů poznání* neboli principů skýtá systém *sánkhje* dvacet pět; vyjmenuji je, abych ukázal, že v tom není žádný řád: 1. Příroda, jakožto původce všeho, je obecnem, látkovou příčinou, věcnou látkou; nerozlišená a nerozlišitelná, bez částí, rodící a nezanechávající tvůrce, absolutní substance. 2. Intelligence, první produkt přírody. Produkuje všechny ostatní principy. Působením tří kvalit: dobroty, falše (foulness) a temna lze ji rozlišit jako tři bohy; tyto tři kvality jsou jednou osobou a třemi bohy, kteří jsou Brahma, Višnu a Mahéšvara. 3. Vědomí, jáství, víra, že já jsem přítomen ve všech vjemech a meditacích, že mne se dotýkají předměty oblasti smyslu i intelligence, krátce, že já jsem. Vědomí vychází z moci intelligence a vytváří samo následující principy: 4.–8. Pět subtilních počátečních principů, rudimentů, atomů, jež může vnímat pouze bytost vyššího řádu, nikoliv smysly člověka, pět principů, jež vycházejí z principu vědomí a samy vyvolávají pět žvlů: prostor a principy země, vody, ohně a vzduchu. 9.–19. Jedenáct dalších principů jsou orgány počítků a jsou vytvořeny jástvím: deset vnějších orgánů, pět smyslů a pět orgánů jednání, totiž hlas, ruce, nohy, řiť, pohlavní orgány, jedenáctý je orgán vnitřního

smyslu. 20.–24. Tyto principy, to je oněch pět živlů, jež byly vytvořeny dříve už jmenovanými počátky: éter, který v sebe pojímá prostor, vzduch, oheň, voda, země. 25. Duše. U tohoto velmi neuspokojeného postupu vidíme první počátky reflexe, tímto postupem se dochází k obecně; toto sestavení však není vůbec důmyslné, když už pomlčíme o systematickosti.

Předtím byly principy vně sebe a po sobě; v duši jsou spojeny. O duši se říká, že ani nebyla vytvořena, ani sama netvoří; je individuální, takže je mnoho duší; je vnímavá, věčná, nehmotná, neměnná. Zde Colebrooke od sebe odlišuje teistický a ateistický systém v sánkhje. Rozdíl je v tom, že teistický systém nepředpokládá toliko individuální duše, nýbrž tvrdí též, že existuje bůh (Íšvara)⁴² jakožto vládce světa. Hlavní věcí pak zůstává poznání duše. Je to díky studiu přírody i díky *abstrahování od přírody*, že se vytváří jednota duše s přírodou – jako jsou spolu svázáni chromý a slepý: jeden druhého nese a je jím řízen (příroda?), druhý je nesen a řídí (duše?). Tímto sjednocením duše a přírody se uskutečňuje *stvoření*, jež spočívá v rozvíjení inteligence a ostatních principů. Je to jednota, jež je oporou všeho, co je, i všeho dalšího trvání. Současně je to velká myšlenka, že negace předmětu, jakou myšlení obsahuje, je nutná, abychom mohli vůbec rozumět; to má v sobě daleko více hloubky, než řeči o bezprostředním vědomí. Jestliže se v rozporu s tímto říká, že obyvatelé Orientu žili v jednotě s přírodou, je to povrchní a nesprávný výraz – právě činnost duše, právě to duševní je ve vztahu k přírodě a v jednotě s tím pravdivým v přírodě. Ale tato pravdivá jednota v sobě bytostně obsahuje moment negace přírody, jak tato je bezprostředně. Pouze život zvířat, smyslový život a vnímání je takovou bezprostřední jednotou. Idea, jež je rozvinuta u pudů, je tedy jednota přírody a duše. Naproti tomu duch je zajedno s přírodou pouze tak, že je v sobě a že se zároveň vztahuje negativně ke všemu, co je přírodní. O stvoření se dále praví: Touhou i účelem duše je požitek a osvobození. Aby ho mohla dosáhnout, je duše obdařena jemným prostředím, v němž jsou obsaženy všechny uvedené principy, avšak jen potud, pokud jsou elementárně rozvinuty. V této myšlence je něco z našeho pojetí ideální, z našeho pojetí bytí o sobě: jako je květ dán v zárodku ideálně, nikoliv ještě účinně a reálně. Výrazem pro to je „lingam“,⁴³ působící plodivá síla přírody, jež je ve všech indických představách stavěna vysoko. Tato subtilní podoba, říká sánkhja, bere potom na sebe podobu hrubší tělesnosti, a odívá se do více podob. Jako pro-

středek, který má zabránit, abychom upadli do hrubší tělesnosti, udává filosofickou kontemplaci.

Dosud jsme viděli abstraktní principy. O stvoření konkrétní skutečnosti universa je třeba říci následující: *Tělesné stvoření* probíhá v duši, oděné hmotným tělem, a zahrnuje v sobě osm hierarchických řad vyšších bytostí a pět hierarchických řad nižších bytostí. Včetně člověka, který tvoří vlastní třídu, je těchto řad čtrnáct. Jsou rozděleny ve tři světy či třídy. Prvních osm hierarchických řad má pojmenování, jaká se vyskytují v indické mytologii: Brahma, Pradžapati, Indra atd.; jsou to bohové právě tak jako polobohové, samého Brahmdu si představují jako stvořeného. Pět nižších řad jsou zvířata: dvě třídy zabírají čtyřnohá zvířata, třetí ptáci, čtvrtou plazi, ryby a hmyz, a konečně pátou rostlinná a anorganická příroda. Osm vyšších tříd pobývá v nebi; požívají dobra a ctnosti, a v důsledku toho jsou blažené, leč jen nedokonale a přechodně. Pod tím je dále sídlo temna a klamu, kde bydlí bytosti nižších tříd. Mezi oběma těmito světy je svět člověka, v němž převládá neupřímnost nebo vášeň.

Proti těmto třem světům, jež patří k hmotnému stvoření, staví systém ještě jiné stvoření, *intelektuální*, jež spočívá ve schopnostech rozumu, v počítčích. Ty jsou opět rozděleny do čtyř tříd: určení, jež jsou zábrany a činí neschopným, určení, jež uspokojují, a určení, jež činí inteligenci dokonalou. 1. Z určení, jež jsou překážkami, je uvedeno 62; osm druhů omylu, právě tolik druhů mínění či klamu; osmnáct druhů hněvu nebo sklíčenosti, a právě tolik druhů zármutku. Vidíme tu spíše empiricky psychologický postup, jenž se omezuje na pozorování. 2. Neschopnost inteligence má opět dvacet osm druhů: poškození, nedostatek orgánů atd. 3. Uspokojení je buď vnitřní nebo vnější. Vnitřní uspokojení je čtyřnásobné; první se týká přírody, celého universa, substanciálně, a je vyjádřeno míněním, že filosofické poznání je modifikací principu samotné přírody. Přitom je očekávání spjato s aktem přírody. Skutečné osvobození nelze však očekávat jako akt přírody, nýbrž to duše je musí uskutečnit svou myslící činností. Druhým uspokojením je víra, že asketická cvičení bolesti, utrpení, odpykávání stačí, aby si bylo možno zabezpečit osvobození. Třetí se týká času – představa, že osvobození přijde průběhem času bez úsilí. Čtvrté uspokojení je uspokojení představou štěstí, představou, že osvobození závisí na osudu. Vnější podoba uspokojení se vztahuje na zdrženlivost v počítčích, ale ze smyslových motivů, kupř. z odporu proti nepohodlí, spojenému s nabýváním požitků, ze strachu před

zlými následky požitků atd. 4. Způsobů zdokonalování inteligence je opět udáno několik, mezi jinými též přímá psychologická cesta, jak zdokonalovat ducha, kupř. usuzováním, přátelskou zábavou atd., jak to můžeme najít i v našich užitých logikách.

Ještě je nutno poznamenat něco určitějšího o hlavním bodu systému. Sánkhja jakož i ostatní indické systémy se zabývají především *třemi kvalitami (guna)*⁴⁴ absolutní ideje, jež si představují jako substance, jako modifikace přírody. Je pozoruhodné, že si Indové při pozorování uvědomili, že to, co je o sobě a pro sebe pravdivé, obsahuje trojí určení, a že pojem ideje je dokonán ve třech momentech. Toto vysoké mínění o trojitosti, jež opět nacházíme u Platóna a jiných, se potom v oblasti myslícího uvažování ztratilo a udrželo se jen v náboženství, ale pouze jako něco z onoho břehu. Posléze k němu přistoupilo rozvažování a prohlásilo je za nesmysl, teprve Kant⁴⁵ razil opět cestu k poznání trojitosti. Esenci a totalitu pojmu éhokoli, je-li uvažováno ve své substanci, možno vyčerpát pouze trojím určením. Uvědomit si to se stalo zájmem doby. Indy vedlo k tomuto uvědomění pouze důvtipné pozorování. Tyto kvality určují blíže takto: První a nejvyšší je *dobro (sattva)*,⁴⁶ je vznešené, inspirující, spjata s radostí a blažeností. Vyskytuje se v ní ctnost. Převládá v ohni, proto plamen stoupá vzhůru a i jiskry létají vzhůru. Nabude-li převahy v člověku, jako ji má v osmi vyšších hierarchických řadách, je příčinou ctnosti. Je to tedy naprosto a v každém ohledu pozitivní obecně v abstraktní formě. Druhá a střední kvalita je *klamnost* či *vášeň (radžas, tédžas)*,⁴⁷ která je sama o sobě slepá, nečistá, škodlivá, ošklivá; je činná, prudká a proměnlivá, spjata se zlem a neštěstím. Převažuje ve vzduchu, proto se vítr pohybuje křížícími se směry. V živých bytostech je příčinou neřesti. Třetí a poslední kvalitou je *temnota (tamas)*,⁴⁸ je nečinná a rušivá, spojená se starostmi, tupostí a klamem, má převahu v zemi a vodě. Proto země a voda padají a tíhnou dolů. V živoucích bytostech je temno příčinou hlouposti. První kvalita je takto v jednotě se sebou. Druhá je manifestací, principem difference, je puzením, rozdělením – jakožto špatnost. Třetí kvalita je však potom pouhou negací, jak to i konkrétně v mytologii představují Šiva, Mahadéva či Mahéšvara,⁴⁹ bůh zničení a změny. Důležitý rozdíl proti nám spočívá v tom, že třetí princip není návratem k prvnímu, jak to vyžadují duch a idea – prostřednictvím zrušení negace zprostředkovat sám sebe a navrátit se k sobě samému. U Indů zůstává toto třetí změnou, zničením.

Tyto tři kvality jsou představeny jako esence přírody. Sánkhja říká: „Mluvíme o nich jako o stromech lesa.“ To je ale špatné přirovnání, neboť les je pouze abstraktně obecný, jednotliviny jsou v něm samostatné. V náboženských představách véd, kde se tyto kvality vyskytují také jako *trimúrti*,⁵⁰ se o nich hovoří jako o modifikacích následujících po sobě, takže: „Vše bylo nejprve temnotou, potom to dostalo rozkaz proměnit se, tímto způsobem to nabylo podoby puzení, působivosti (foulness)“ (jež je však ještě horší), „až na opětovný rozkaz Buddhy to nabylo formy dobroty“.

Dále jsou tu bližší určení inteligence ve vztahu k těmto kvalitám: K inteligenci se počítá osm způsobů, z nichž čtyři patří ke kvalitě dobra: za první ctnost, za druhé věda a znalost, za třetí oproštění od vášní, jež buď má vnějškový, smyslový motiv, odpor k neklidu, nebo je duchovní povahy a vyrůstá z přesvědčení, že příroda je snem, pouhým preludem a klamem; a za čtvrté moc. Moc má osm stránek, a proto je udáno i osm zvláštních vlastností: Schopnost zmenšiti se ve zcela malou postavu, která dokáže proniknout každou věcí. Schopnost rozprostříti se do gigantického těla. Schopnost stát se tak lehkým, abych mohl po slunečním paprsku stoupat až k slunci. Mít tak neomezeně aktivní tělesné orgány, že se budu moci špičkami prstů dotýkat měsíce. Neodolatelnou vůli, takže se budu moci ponořit do země stejně lehce jako do vody. Vládu nad všemi živými i neživými bytostmi. Sílu měnit běh přírody. Schopnost zdokonalovat vše, co si přeji. „Že člověk se svým tělem může dosáhnout takové transcendentní moci,“ pokračuje Colebrooke, „neučí pouze sánkhja; je to společné všem systémům a náboženským představám; a v dramatech i lidových vyprávěních se líčí i věří, že mnoho svatých a bráhmánů má takovou moc.“ Evidence smyslového poznání proti tomu nepomáhá, neboť smyslové poznání pro Indy vůbec neexistuje; vše se jim traveňuje do obrazů fantazie, každý sen pro ně platí jako pravda a skutečnost. Sánkhja připisuje takovou moc člověku, pokud se činností svého myšlení pozdvědá do vnitřního světa. Colebrooke říká: „*Jógašástra*⁵¹ uvádí v jedné ze svých čtyř kapitol množství cvičení, jimiž je možno dosáhnout takové moci: kupř. hluboká meditace, jež je doprovázena zadržováním dýchání a nečinností smyslu, při čemž je neustále zachovávalo určité předepsané postavení. Takovými cvičeními adept dokáže, že pozná vše minulé i budoucí, že uhodne myšlenky druhých, že nabývá síly slona, odvahy lva, rychlosti větru. Umí létat ve vzduchu, plavat ve vodě, nořit se do země, v jediném okamžiku

přehlednout všechny světy a vykonat další zázračné činy. Ale nejrychlejší cesta, jak dosáhnout hlubokou kontemplací blaženosti, je taková zbožnost vůči bohu, jež spočívá v neustálém mumlání mystického božího jména *Om*." Taková je zcela všeobecná představa.

Colebrooke se blíže zmiňuje, jak se systém sánkhje dělí na teistický a ateistický. Zatím co teistický systém hlásá, že nejvyšší vládce světa Íšvara existuje jakožto duše či duch odlišný od ostatních duší, Kapila v ateistické části sánkhje popírá Íšvaru jakožto původce světa s vědomou vůlí (*by volition*). Uvádí, že neexistuje důkaz o boží jsoucnosti; ani ji neukazuje vnímání, ani se nedá vyvodit z usuzování. Kapila sice uznává z přírody zrozenou bytost, jež je absolutní inteligencí, zdrojem všech jednotlivých inteligencí a počátkem všech ostatních existujících předmětů, jež se z ní postupně vyvíjejí. Výslovně poznamenává, že „pravdivost takového Íšvary je dokázána“ – stvořitele světa v takovémto smyslu stvoření. Ale „*existence účinků*“, praví, „závisí na duši, na vědomí, nikoli na Íšvarovi; vše pochází od velikého principu inteligence“, jenž patří do oblasti individuální duše a uvádí ji v činnost.

c) Co se týče třetího oddílu sánkhje, *určitější cesty poznání principu*, chtěl bych ještě zdůraznit některé poznámky, jež mohou být zajímavé. Z různých, již uvedených způsobů poznání zůstává hlavním určením usuzování, souvislost, obsažená v úsudku o *vztahu příčiny a účinku*; ukáží, jak Indové chápou tento vztah. Rozum a ostatní odvozené principy jsou účinky, z nichž usuzují na jejich příčinu. Po některé stránce je to analogické s naším usuzováním, v jiném ohledu to je odlišné. Zastávají názor: „Účinky existují již před působením příčiny, neboť co neexistuje, nemůže působením příčinnosti nabýt existence.“ Colebrooke říká: „To znamená, že účinky jsou zrozeny dříve, než jsou vytvořeny.“ Je ale právě otázka, co to je být vytvořen? Jako příklad toho, jak je účinek již obsažen v příčině, se uvádí: olej je v semeni sezamu dříve, než je vylisován, rýže je ve stéblu dřívě, než je vymláčena, mléko je ve vemeni krávy, než je nadojeno. Podstata příčiny a účinku je tatáž, kus oděvu se svou podstatou neliší od přize, z níž je utkán, nýbrž má tentýž obsah. Tak pojímají tento vztah. Důsledkem toho by byla věčnost světa, neboť věta „z ničeho nic nevzniká“, na kterou tu Colebrooke vzpomíná, odporuje stvoření světa z ničeho v naší náboženské formě. Ve skutečnosti se musí zároveň říci: bůh netvoří svět z ničeho, nýbrž ze sebe; je to jeho vlastní určení, jemuž dává existenci. Rozdíl příčiny a účinku je pouze rozdíl formy; rozvažování je od sebe odděluje, nikoli však spekulativní rozum.

Vlhkost je totéž co déšť. Nebo v mechanice hovoříme o různých pohybech, zatím co přece pohyb má tutéž rychlost předtím, než došlo k nárazu, i po něm. Obyčejné vědomí nemůže takto postihnout tento vztah, že není rozdílu mezi příčinou a účinkem.

Indové usuzují, že je „obecná příčina, která je nerozlišitelná, zatím co určité předměty jsou konečné“. Proto prý musí existovat příčina, jež proniká konečnými předměty. I inteligence je účinkem této příčiny, a tou je duše, pokud je tvůrčí a totožná s přírodou i poté, když od přírody abstrahovala. Účinek vychází z příčiny, ale i obráceně – příčina není samostatná, nýbrž vrací se zpět k obecné příčině. Tím, že byly stvořeny tři světy, se současně počalo uplatňovat všeobecné zničení: Jako želva vystrkuje údy a pak je opět stahuje zpět dovnitř svého krunýře, tak se při všeobecném zániku a rozkladu věcí, k němuž za určitý čas dojde, pět prvků – země atd., z nichž sestávají tři světy – opět stáhne zpět v obráceném pořádku, než v jakém vzešly z původního principu. Stane se to tak, že se krok za krokem navrátí ve svou prvou příčinu, nejvyšší a nerozlišitelnou, již je příroda. Jí se přičítají tři kvality, dobrotá, vášeň a temno; bližší vztah těchto určení by mohl být velmi zajímavý, ale je pojat jen velmi povrchně. Příroda prý totiž působí tím způsobem, že navzájem promíchá tyto tři kvality. Každý předmět je má v sobě všechny tři, jako tři proudy, které se slévají. Právě tak prý příroda působí cestou modifikace, jako voda nabývá zvláštní dobré chuti, když ji vsají kořeny rostliny a zavedou dovnitř plodu. Tak jsou zde pouze kategorie smíšení a modifikace. Indové říkají: Příroda má ony tři kvality ve své moci jako své formy a vlastnosti; ostatní věci tím způsobem, že jsou ve vlastnostech jako jejich účinky.

Musíme ještě uvážit *vztah přírody k duchu*: „Příroda, ač sama neoduševněna, zastává funkci připravovat duši k jejímu osvobození, jako je funkcí mléka – substance, jež nemá počítky – vyživovat tele.“ Sánkhja činí následující srovnání: Příroda je jako bajadéra, ukazuje se duši jako při audienci; je tupena pro svou nestydatost, že se opětovně vystavuje hrubému divákovu pohledu. „Ale když se již sdostatek ukázala, odchází; činí tak, protože již byla viděna, a divák odchází, protože ji viděl. Žádný další užitek pro duši příroda nemá; přesto ustavičně trvá jejich spojení.“ Dosáhneme-li duchovního poznání studiem principů, naučíme se prý rozhodující, nevyvratné, jediné pravdě, že: „já ani nejsem, ani nic není mé, ani neexistuji.“ Jáství je totiž něco ještě odlišného od duše, a nakonec Indovi mizí jáství a vědomí

sebe: „Vše, co je dáno vědomí, je duší odráženo, leč jako obraz, který neznečistí krystal duše, který mu též ani nenáleží. Vlastnic toto sebe-poznání (bez jáství), pozoruje duše pohodlně přírodu, je takto vyňata ze strašlivé změny a je osvobozena od každé jiné formy a účinku rozvažování, vyjímaje toto duchovní poznání;“ je to tedy zprostředkované, duchovní vědění o právě tak zduchovnělém obsahu, vědění bez jáství a vědomí. „Duše zůstává sice ještě po jistou dobu oděna v tělo, ale pouze tak, jako se působením dřívě mu daného impulsu ještě točí kolo hrnčáře i poté, když už je hrnec dokončen.“ Dle Indů tedy nemá duše s tělem nic společného, a její vztah k tělu je takto přebytečný. „Když ale potom konečně dojde k odloučení poučené duše od jejího těla, a příroda ve vztahu k duši zanikne – pak je dokončeno absolutní a definitivní osvobození.“ To jsou hlavní momenty filosofie sánkhje.

[2. GÓTAMOVA A KANÁDOVA FILOSOFIE]

*Gótamova*⁵² a *Kanádoва* filosofie náleží k sobě.* *Gótamova* filosofie se nazývá *njája* (rozumující),⁵³ *Kanádoва* *vaišéšika*;⁵⁴ první je zvlášť rozvinutá dialektika, naproti tomu druhá se obírá fyzikou, to je zvláštěními nebo smyslovými předměty. *Colebrooke* říká: „Žádná oblast vědy nebo literatury na sebe nesoustředila tolik pozornosti Indů jako *njája*; a plodem těchto studií je nespočetné množství spisů, mezi nimiž jsou práce velmi slavných učenců. *Gótama* a *Kanáda* pozorují onen pořádek, o němž jedno místo věd naznačuje, že je nutným stupněm k vyučování a studiu, totiž: výrok, definice a zkoumání. Výrok je zaznamenání předmětu v souvislosti s jeho jménem, jak tomuto jménu učí zjevení, to je s výrazem, který označuje předmět. Neboť o řeči se uvažuje, jako by byla člověku zjevena. Definice vyjadřuje zvláštní vlastnost, v níž spočívá podstatný charakter předmětu. Zkoumání záleží v bádání o přiměřenosti definice i o tom, zda definice je dostačující. V souhlase s tím předesílají učitelé filosofie nejprve vědecké výrazy, pokračují definicemi a potom přistupují ke zkoumání takto předeslaných základů.“ Jménem se rozumí představa, již při zkoumání porovnávané, co je udáno definicí. Tím dalším je pozná-

* Transactions of the Royal Asiatic Society: Vol. 1. Part. I, p. 92–118 (VII., Essay on the Philosophy of the Hindus, Part. II, by Henry Thomas Colebrooke).

vaný předmět. „*Gótama* tu uvádí šestnáct bodů, mezi nimiž jsou hlavními body důkaz, evidence“ (formální) „a to, co se má dokázat; ostatní jsou jen podpůrné a dodatečné, přispívají k poznání a upevnění pravdy. *Njája* se pak shoduje s ostatními psychologickými školami v tom, že slibuje blaženost, konečnou dokonalost a osvobození od zla jako odměnu za dokonalé poznání principů, jimž učí, to je pravdy; míní tím přesvědčení o věčné existenci duše jakožto oddělitelné od těla,“ takže duch je sám pro sebe. Sama duše je pak předmětem, jenž má být poznán a dokázán. Ještě to musíme objasnit blíže.

a) *První* z hlavních bodů, evidence důkazu, má čtyři druhy: Za prvé vnímání, za druhé usuzování (inference), jež má tři formy: z následku na příčinu, z příčiny na účinek, a cestou analogie. Třetí způsob evidence je srovnání. Čtvrtým je ujištění, jež v sebe zahrnuje tradici i zjevení. Tyto druhy důkazu jsou zevrubně rozvedeny, jak ve starém traktátu, jenž se připisuje *Gótamovi*, tak nespočetnými komentátory.

b) *Druhým* hlavním bodem je předmět, jenž má být dokázán, jenž se má stát evidentním. Tu se uvádí dvanáct předmětů. Ale prvním a nejdůležitějším je duše, jež se jakožto sídlo počitků a vědění odlišuje od těla a smyslů. Její existence se dokazuje jejími sklony, jejím odporem, chtěním atd. Má čtrnáct kvalit, jako: číslo, velikost, zvláštnost, spojitost, odloučenost, inteligenci, uspokojení, bolest, touhu, odpor, vůli, zásluhu, vinu a obrazivost. Vidíme již v těchto zcela neuspořádaných prvních počátcích reflexe, že tu není žádná souvislost ani totalita určení. Druhým předmětem poznání je tělo, třetím orgány počitků, při čemž je jmenováno pět vnějších smyslů. Nejsou modifikacemi vědomí (jak tvrdí *sánkhja*), nýbrž materiálem z přírodních živlů, respektive se skládají ze země, z vody, světla, vzduchu a éteru. Říkají, že oční bulva není orgánem vidění, ani ucho není orgánem sluchu, nýbrž orgánem vidění je paprsek světla, který vychází z oka k předmětu. Orgánem sluchu prý je éter, jenž se rozprostírá v ušní dutině a který je ve styku s předmětem prostřednictvím éteru, který se nachází mezi uchem a předmětem. Onen světelný paprsek prý obvykle není viditelný, právě tak jako není vidět světlo v poledne, leč za jistých podmínek jej prý lze vidět. Orgánem chuti prý je to, co obsahuje vodu, jako slina atd. Něco podobného tomu, co zde je řečeno o zraku, najdeme i u *Platóna* v *Timaiovi* (str. 45–46 *Stephanova* vyd., str. 50–53 vydání *Bekkerova*); zajímavé poznámky o fosforu oka jsou v *Schultzově* článku o *Goethově* morfologii. Často se vyskytují

případy, že lidé v noci viděli, protože jejich oči osvětlovaly předmět, ale tento zjev ovšem vyžaduje zvláštních podmínek. Čtvrtým předmětem prý jsou předměty smyslu. Zde zavádí komentátor *Kéšava* Kanádovy kategorie, jichž je šest. První z nich je substance. Substancí je devět: země, voda, světlo, vzduch, éter, čas, prostor, duše, rozvažování. Na základní prvky hmotných substancí se Kanada dívá tak, jako by to byly původně atomy a později jejich složeniny. Tvrdí, že atomy jsou věčné, a hodně toho pak říká o spojení atomů, při čemž se hovoří i o slunečním prášku. Druhou kategorií je kvalita, jichž je čtyřiašest: 1. barva, 2. chuť, 3. čich, 4. cit, 5. počet, 6. velikost, 7. individualita, 8. spojení, 9. odloučení, 10. prvotnost, 11. následnost, 12. tíže, 13. tekutost, 14. tuhost, 15. zvuk, 16. inteligence, 17. potěšení, 18. bolest, 19. touha, 20. odpor, 21. vůle, 22. ctnost, 23. neřest, 24. schopnost, jež v sobě zahrnuje tři podoby: rychlost, elasticitu a obrazivost. Třetí kategorií je činnost, čtvrtou společenství, pátou rozdíl, šestá kategorie, spojení (aggregation) je u Kanády poslední; jiní autoři připojují jako sedmou ještě negaci. Tak vypadá u Indů filosofie.

c) Gótamova filosofie připojuje ke dvěma hlavním bodům, k evidenci a k tomu, co je důležité vědět, ještě třetí bod, pochybování. Jiným bodem je pravidelný důkaz, formální usuzování nebo úplný sylogismus (njája), jenž se skládá z pěti proposic: 1. věty, 2. důvodu, 3. důkazu (the instance), 4. aplikace, 5. závěru. Např. 1. Tato mohyla hoří. 2. Neboť se z ní kouří. 3. Z čeho se kouří, to hoří, jako ohniště v kuchyni. 4. Nyní pak (accordingly) se kouří z mohyly. 5. Proto mohyla hoří. Toto se přednáší tak, jako u nás sylogismy, ale vychází to tak, že to, oč jde, je předem dáno. My naproti tomu bychom začali tím obecným. Taková je obvyklá forma, tyto příklady nám mohou stačit. Nyní však všechno ještě jednou shrneme.

Viděli jsme, že v Indii je hlavní věcí soustředění duše do sebe, pozvednutí se k svobodě, myšlení, jež se ustavuje samo pro sebe. To, že zde je duše nejabstraktnějším způsobem pro sebe, můžeme nazvat intelektuálním substanciálním. Ale není tu jednoty ducha a přírody, nýbrž pravý opak. Pozorování přírody má být pro ducha pouze prostředkem, evincením myšlení, jehož cílem je osvobození ducha. V Indii je intelektuální substanciálně cílem, ve filosofii však je, všeobecně vzato, podstatně začátkem. Filosofování znamená tento idealismus, že myšlení pro sebe je základem pravdy. Intelektuální substanciálně je opakem reflexe, rozvažování, subjektivní individuality Evropanů.

U nás je důležité, že já něco chci, vím, věřím, míním, z důvodů, jež já k tomu mám, dle mé libovůle; v tom se spatřuje nekonečná hodnota. Naproti tomu intelektuální substanciálně znamená extrém, v němž všechna subjektivita mého já zaniká. Pro subjektivitu na druhé straně se vše objektivní stává marným, není pro ni objektivní pravdy, povinnosti, práva. Subjektivní marnivost je to jediné, co na stanovisku subjektivity zbývá. Proto je třeba dojít k intelektuálnímu substanciálnímu, abychom v něm utopili onu subjektivní marnivost s celou její chytrostí a reflexí. V tom je výhoda tohoto stanoviska.

Nedostatek spočívá v tom, že intelektuální substanciálně – představují-li si je jako cíl a účel subjektu, jako stav, jenž má být v zájmu subjektu teprve vyvolán – je sice tím nejobjektivnějším, přece však je jen zcela abstraktně objektivní; proto mu chybí podstatná forma objektivity. Právě ono intelektuální substanciálně, zůstává-li takto v abstrakci, může existovat pouze v subjektivní duši. Jako vše zaniká při marnivosti, kdy je tím trvalým pouze subjektivní moc popírat, tak i tato abstrakce intelektuálního substanciálního obsahuje toliko útek do prázdna a neurčitosti, v níž vše zaniká. Jde nyní o to, aby tato pravdivá půda objektivity, která se sama formuje a určuje, ze sebe zrodila nekonečnou formu, jež je tím, co jmenujeme myšlením. Jako je toto myšlení za prvé jako subjektivní myšlení něčím mým – tím, že já myslím – za druhé ale též něčím obecným, něčím, co obsahuje intelektuální substanciálně, tak je za třetí fungující činností, principem určování. Jen tato vyšší podoba objektivity, která sama sebe rozvíjí, dává místo zvláštnímu obsahu, ponechává mu volnost a uchovává jej v sobě. Jestliže v orientálním nazírání nemá moment zvláštnosti půdu pod nohama a je mu určeno, aby zanikl – na půdě myšlení má i on své místo. Může zapustit v sobě kořeny, stát se pevným – a to je právě případ tuhého evropského rozvažování. Abychom se ho zřekli, k tomu slouží takové orientální představy; leč na půdě myšlení zůstává zachován; jako plynulý nemá se stát ničím pro sebe, nýbrž má být pouze momentem celého systému. V orientální filosofii jsme též našli určitý obsah, o němž se uvažuje; ale uvažování je zcela bezmyšlenkovité, bez usoustavnění, protože stojí nad obsahem, mimo jednotu s ním. Na oné straně stojí intelektuální substanciálně, na této to vypadá suše a uboze; zvláštní má pouze prkenou formu rozumování a závěrů jako u scholastiků. Naproti tomu na půdě myšlení může to zvláštní dostat, co mu patří; můžeme se na ně dívat jako na moment celé organizace a chápat je tak. V indické filo-

sofii se idea nestala předmětnou; proto to vnější a předmětné není pochopeno po způsobu ideje. To je nedostatek orientálního myšlení.

Opravdu objektivní půda myšlení má kořeny ve skutečné svobodě subjektu; obecné, substanciální má samo mít objektivitu. Tím, že myšlení je obecnem, půdou substanciální, a že je současně jástvím (v němž je myšlení o sobě a existuje jako svobodný subjekt), existuje obecné bezprostředně a v přítomnosti; není pouze cílem, stavem, do něhož se má přejít – nýbrž absolutno je předmětné. To je určení, s nímž se shledáme i v řeckém světě a jehož rozvíjení bude předmětem našeho dalšího rozboru. Obecné vystupuje nejprve jako zcela abstraktní a stojí tak v protikladu ke konkrétnímu světu; ale platí za půdu obojího, platí jako konkrétní svět i jako to, co je samo o sobě. To, co je o sobě, není něčím mimo tento svět, nýbrž jako bytí o sobě platí něco, co je v něm přítomné. Či jinak řečeno – bytí o sobě, obecné je pravda předmětů.

Dějiny filosofie

První část

ŘECKÁ FILOSOFIE

ÚVOD DO ŘECKÉ FILOSOFIE

Jméno Řecka je pro vzdělaného Evropana, zvláště pro nás Němce,¹ něčím domácím a blízkým. To nadpozemské a vzdálenější, náboženství, přejali Evropané o krok dál než z Řecka, z Východu, zejména ze Sýrie. Ale v tom bezprostředním a každodenním, ve vědě a umění, v tom, co uspokojuje náš duševní život, co jej činí důstojným a zdobí jej, v tom jsme vyšli od Řeků, ať už přímo nebo oklikou přes Římány. Dříve k nám antické vzdělání přicházelo touto druhou cestou, zvláště díky církvi – dříve obecně² – jež odvozuje svůj původ z Říma a sama si až do dneška ponechala latinskou řeč. Církevní otcové se stali vedle latinského evangelia prameny vyučování. Také naše právo se pyšní, že čerpá nejdokonalejší směr z římského práva. Pro germánskou neotesanost bylo třeba, aby prošla tvrdou službou církve a práva, jež k nám přišly z Říma, a aby jimi byla udržována v kázni; teprve tím evropský charakter zjemněl a stal se způsobilým ke svobodě. Když tedy dospělo evropské lidstvo v sobě samém ke svému charakteru a pohlédlo na přítomnost,³ vzdalo se toho historického, co do něho vnesly cizí proudy. Tehdy člověk začal žít ve svém domově, a aby se z toho mohl těšit, obrátil se k Řekům. Nechme církvi a právníctví jejich latinu a římanství. Víme, že v řeckém životě je pramen filosofického vědění vyššího, svobodnějšího, stejně jako našeho krásného svobodného umění a vkusu a lásky k němu, víme, že duši toho všeho jsme načerpali z řeckého života. Bylo-li by dovoleno toužit, bylo by to po takové zemi a po takovém stavu.

Co nám však skýtá u Řeků pocit domáckosti, je to, že u Řeků shledáváme, že učinili svůj svět svým domovem; spojuje nás společný smysl pro domov. Jako je tomu i ve všedním životě, že je nám dobře u lidí a u rodin, které jsou domácké, spokojené samy u sebe, které nechtějí někam pryč, tak je tomu i u Řeků. Řekové ovšem nabyli substanciálních základů svého náboženství, svého vzdělání, svého společenského soužití více méně v Asii, v Sýrii a Egyptě; ale natolik vyhladili cizí prvky tohoto původu, tak je pozměnili, přepracovali, převrátili, udě-

lali z nich něco jiného, že to, čeho si na nich sami cení, co poznávají a milují, stejně jako to, čeho si na nich my ceníme, co poznáváme a milujeme, je právě podstatně jejich, řecké. Proto – ač v dějinách řeckého života rovněž jdeme a musíme jít daleko zpět k jeho cizím začátkům, je možno tuto cestu zpět postrádat, a sledovat uvnitř řeckého světa a způsobu nazírání, aniž bychom překročili tuto oblast, začátky, klíčení a pokrok věd a umění až k jejich rozkvětu, stejně jako kořeny jejich zániku. Neboť řecký duchovní vývoj potřebuje to cizí a přejaté pouze jako látku, jako impuls; Řekové se v ní cítili a pohybovali svobodně. Forma, kterou Řekové vtiskli tomuto cizímu podkladu, je dech jejich vlastního ducha, duch svobody a krásy, který na jedné straně můžeme pokládat za formu, který ale na druhé straně je ve skutečnosti vyšším substanciálním.

Řekové ale nejen že si takto vytvořili podstatu svého vzdělání, nejen že dali své existenci ráz domova – Řekové i uctívali toto své duchovní znovuzrození, jež je jejich vlastním zrozením. Takřka nevděčně zapomněli na cizí původ a zatlačili jej do pozadí – snad jej pohřbili do temnot mystérií, která udržovali v tajnosti sami před sebou. Nejen že takoví byli, nejen že užívali toho, co ze sebe činili – též si uvědomovali tuto domáckost své existence, základ a původ sebe samých, a vděčně a radostně si to představovali; nešlo jim pouze o to, aby byli, aby vlastnili a užívali. Neboť právě jejich duch, jenž jako by povstal z duchovního znovuzrození, je takový, že je jejich vlastním duchem a ví, že také povstal jako jejich vlastní, a to sám u sebe. Představují si svou existenci jako předmět od nich oddělený, jenž se vytváří pro sebe a jenž jim sám kvůli sobě prospívá; takto si učinili ze všeho, co vlastnili a čím kdy byli, dějiny. Představovali si nejen vznik světa, to je bohů a lidí, země, nebe, větrů, hor, řek, nýbrž i o všech stránkách svého jsoucna, o tom, jak jim byl přinesen oheň, o oběti, jež s tím byla spojena,⁴ o původu setby, orby, olejníku, koně, manželství, vlastnictví, zákonů, umění, služby bohu, o původu věd, měst, rodů knížat – o původu toho všeho si představovali půvabné historie – historie o tom, jak se to vše i po této vnější stránce stalo jejich dílem a zásluhou.

V samé existenci této domáckosti, zejména ale v duchu domáckosti, v tomto duchu vědomého bytí u sebe samých,⁵ pokud jde o jejich hmotný, občanský, právní, morální a politický život, v tomto duchu svobodné, krásné dějinnosti – v tom, že co jsou, je u nich také paměti – se skrývá zárodek myslící svobody, a proto filosofie nutně vznikla

u nich. Jako byli Řekové sami u sebe doma, tak i filosofie je právě tím, být doma sám u sebe, tím, že člověk je doma ve svém duchu, že je domácký sám v sobě. Cítíme-li se doma již u Řeků vůbec, tu musíme být u nich jako doma zvláště v jejich filosofii; nejen však proto, že jsme u nich doma, neboť filosofie je právě doma sama u sebe, máme tu co činit s myšlenkami, s tím, co je nejvlastnější nám samým, s tím, co je svobodné a oproštěné od všeho zvláštního.⁶ U Řeků vystoupil vývoj a rozvinutí myšlenky ze svých prvopočátečních prvků; a aby chom pochopili jejich filosofii, můžeme zůstat stát u nich samých a nemusíme hledat další vnější podněty.

Musíme však blíže určit jejich charakter a jejich stanovisko. Právě tak, jako vycházejí sami ze sebe, mají Řekové i historický předpoklad; je jím – vyjádříme-li to v myšlence – orientální substanciálně přirozené jednoty duševního a přírodního. Vycházejí pouze ze sebe, být v sobě, to je druhý extrém abstraktní subjektivity, jestliže je ještě prázdná, či spíše, jestliže se učinila prázdnou; to je čirý formalismus, abstraktní princip moderního světa. Řekové stojí mezi oběma extrémami v harmonickém středu, jenž je proto středem krásy, že je současně přirozený i duchovní; ale tak, že duchovní zůstává vládnoucím, určujícím subjektem. Duch, ponořený do přírody, je v substanciální jednotě s ní, a pokud je vědomím, je především názorem: jako subjektivní vědomí je ovšem duch formující činitelem, leč bezměrným. Substanciální jednota přírody a ducha je základem, podstatou Řeků; Řekové o tom věděli, měli to jako předmět, ale nezanikali v tom, nýbrž vcházeli sami do sebe, aniž sklouzli k extrému formální subjektivity,⁷ nýbrž byli u sebe a současně v jednotě s přírodou: tedy jako svobodný subjekt, jehož obsahem, podstatou, náplní je ještě ona původní jednota; jako svobodný subjekt, který ze svého předmětu vytváří krásu. Neboť krása je ideálem, je myšlenkou, která vytryskla z mysli: ale tak, že duchovní individualita ještě není sama pro sebe, ještě není abstraktní subjektivitou, jež by si pak ze svého jsoucna vytvářela myšlenkový svět. Naopak, tato subjektivita má v sobě ještě přírodní, smyslovou tvárnost, avšak tato přírodní podoba nepřevažuje v té míře jako v Orientě.⁸ Zde má prvenství duchovní princip a přírodní bytí neplatí již samo pro sebe ve svých existujících formách, nýbrž je spíše výrazem ducha, který v něm prosvítá, který je snižuje v prostředek, ve způsob své existence. Duch ale ještě není sám sobě médiem, aby si v sobě sám sebe představoval a na tom aby zakládal svůj svět.

Svobodná mravnost⁹ se tedy musela uskutečnit v Řecku, neboť zde byla duchovní substance svobody základem mravů, zákonů a ústav. Protože však je v tom ještě obsažen přírodní moment, je způsob mravnosti státu obtížen ještě přírodností; státy jsou malé přírodní jednotky, jež se nemohou sjednotit v jeden celek. Tím, že obecné ještě není svobodné samo pro sebe, je duchovno ještě omezeno. V řeckém světě je věc, která je o sobě a pro sebe věčná,¹⁰ vyjádřena myšlenkou, je dovedena k uvědomění, ale tak, že subjektivita ještě vůči ní stojí v nahodilém určení¹¹ – protože subjektivita ještě má bytostný vztah k přírodě; a v tom tkví důvod, který jsme výše slíbili dát, že v Řecku jsou svobodní jen někteří.

Orientální bezmezná síle substance dal řecký duch míru; zúžil ji; řecký duch je jasnost sama, cíl, omezení tvarů, redukce bezměrného, nekonečně nádherného, a dosažení určitosti a individuality. Bohatství řeckého světa spočívá v nekonečném množství krásných, milých, půvabných jednotlivostí, v radostnosti veškerého jsoucna; to největší mezi Řeky jsou individuality, tito virtuosoové umění, poesie, zpěvu, vědy, práva, ctnosti. Mohou-li se proti nádhře a vznešenosti, proti tomu kolosálnímu v orientálních fantasiích, v egyptských uměleckých stavbách, ve východních říších atd. zdát řecká radostnost (krásní bohové, sochy, chrámy) i řecká vážnost (instituce a činy) malichernou dětskou hrou – tu je jí ještě daleko více myšlenka, jež zde rozkvétá, jež zužuje jak toto bohatství jednotlivostí, tak orientální velikost, a redukuje se na svou jednoduchou duši, jež však je v sobě zdrojem bohatství vyššího ideálního světa, světa myšlenky.

„Ze svých vášní, ó člověče,“ řekl jeden ze starých mudrců, „jsi vzal látku pro své bohy,“ jako východní národy, zejména Indové, z přírodních prvků, z přírodních sil, z přírodních forem. „Z myšlenky,“ je možno dodat, „vezmeš prvky a látku k bohu“. Zde je myšlenka půdou, z níž povstává bůh; není to však začínající myšlenka, jež vytváří základnu, na níž lze pochopit veškeré vzdělání. Naopak. Na počátku se jeví myšlenka jako zcela chudá, jako nanejvýš abstraktní, jako by měla nepatrný obsah proti obsahu, který dává orientální svět svému předmětu; neboť bezprostřednější je počátek ve formě přírodnosti – to sdílí myšlenka s orientálním obsahem. Tím, že redukuje obsah orientálního světa na zcela chudá určení, jsou pro nás tyto myšlenky sotva hodny pozornosti, neboť nejsou dosud hotovy jako myšlenky, nemají formu a určení myšlenky, nýbrž přírodnosti. Tedy myšlenka je tím absolutním, ale nikoliv jako myšlenka.¹² Mu-

síme totiž vždy rozlišovat dvojí, obecné nebo pojem, a potom realitu tohoto obecného, neboť záleží na tom, zda realita je sama myšlenkou či něčím přírodním. V tom, že zpočátku má realita ještě formu bezprostřednosti a je myšlenkou jen o sobě,¹³ tkví důvod, proč u Řeků začínáme přírodní filosofií jónské školy.

Pokud jde o vnější historický stav Řecka v této době, spadá tento počátek řecké filosofie do šestého století před Kristovým narozením, do údobí Kyra,¹⁴ do epochy zániku jónských svobodných států v Malé Asii. Když zanikl tento krásný svět, jenž se sám v sobě rozvinul k vysokému vzdělání, vystoupila filosofie. Kroisos a Lydové¹⁵ nejprve uvrhli jónskou svobodu v nebezpečí; teprve později ji perské panství úplně zničilo, takže většina obyvatel hledala jiná sídla a budovala kolonie, zvláště na západě. V témže údobí, kdy zanikla jónská města, skončila v ostatním Řecku vláda starých knížecích domů; zanikli Pelopovci¹⁶ a ostatní z větší části cizí královské rody. Řecko se jednak dostalo do četných styků s vnějším světem, jednak Řekové usilovali sami v sobě o společenské svazky; patriarchální život byl pryč, a v mnohých státech vznikla potřeba svobodně se organisovat pomocí zákonných vymezení a institucí. Vidíme, jak vystupuje mnoho jedinců, kteří se nestali vládci svých spoluobčanů díky svému rodu, nýbrž vynikli a byli uctíváni pro své nadání, fantasií a vědění. Vztah těchto jedinců k jejich spoluobčanům nabyl různé formy. Někteří byli poradci, ale jejich dobré rady se často nedbalo. Některé začali spoluobčané nenávidět a pohrdat jimi; ti odešli z veřejného života. Jiní se stali násilnými, i když ne ukrutnými vládci svých spoluobčanů, a konečně jiní byli zákonodárci svobody.

[Sedm mudrců]

Mezi tyto právě charakterisované muže patří tak zvaných *sedm mudrců*, kteří jsou v novější době vyřazováni z dějin filosofie. Pokud je považujeme za pamětihodné muže, je třeba na počátku filosofie říci něco bližšího o jejich charakteru. Působili za oněch okolností, jež jsme vyložili; částečně se podílejí na boji jónských měst, částečně se vystěhovávají, někteří jsou váženými osobnostmi v Řecku. Jména těchto sedmi se udávají různě, obyčejně takto: Thalés, Solón, Perian-dros, Kleobúlos, Chilón, Bias, Pittakos. Hermippos u Diogena Laertia (I, 42) se zmiňuje o sedmnácti, mezi nimiž se různým způsobem

vybíralo různých sedm mudrců. Podle Diogena Laertia (I, 41) jmenuje již starší autor, Dikaiarchos, pouze čtyři, kteří se dle všech autorů jednomyslně vyskytují mezi oněmi sedmi: Thalés, Bias, Pittakos a Solón. Jinak se ještě uvádějí: Mysón, Anacharsis, Akúsilaos, Epimenidés, Ferekydés atd. Dikaiarchos říká o nich u Diogena (I, 40), že to nejsou ani mudrci (SOFOI), ani filosofové, nýbrž že to byli rozvášní (SYNETOI) mužové a zákonodárci; tento soud se stal všeobecným a je nutno jej považovat za správný. Mudrci spadají do období přechodu Řeků z patriarchálního stavu vlády králů ke stavu zákonné či násilné vlády.¹⁷ Sláva a moudrost oněch sedmi mudrců záleží na jedné straně v tom, že zformulovali prakticky podstatnou stránku vědomí, to je vědomí mravnosti, která je obecná a o sobě a pro sebe platná, že toto vědomí dovedli vyjádřit v morálních pravidlech a z části v občanských zákonech, a tyto pak ve státech přenesli do skutečnosti; na druhé straně v tom, že vyjádřili teoretické prvky v duchaplných morálních pravidlech. Některé z těchto morálních pouček bychom mohli pokládat nejen pouze za hluboké či dobré myšlenky, nýbrž i za filosofické a spekulativní myšlenky potud, pokud je jim přikládána rozsáhlejší obecná platnost, jež však z nich samých nevysvítá. Tito mužové neučinili z vědění a z filosofování podstatný účel; u Thaléta je výslovně uvedeno, že se věnoval filosofování až v pozdějším období svého života. Nejčastější byl politický záměr; byli to praktičtí mužové, obchodníci, ale ne v tom smyslu, jaký to má u nás, kde praktická činnost znamená věnovat se zvláštnímu odvětví státní správy, řemeslu, hospodářství atd.; žili v demokratických státech a podíleli se na péči o obecnou státní správu a vládu.¹⁸ Též nebyli státníky jako velké řecké postavy Miltiadés, Themistoklés, Periklés, Demosthénés, nýbrž byli státníky v době, kdy šlo o záchranu a upevnění, ba o celé zorganizování a zřízení, takřka o vybudování státního života, při nejmenším o vybudování pevného zákonného stavu.

Tak se jeví zvláště *Thalés* a *Bias* pro jónská města. Hérodotos (I, 169–171) mluví o obou a říká o Thaletovi, že již před podrobením Jónů (Kroisem, jak se zdá) jim radil, aby zřídili nejvyšší poradní sbor (HEN BŮLEUTÉRION) v Teu,¹⁹ středisku jónských národů, tedy federativní stát s jedním hlavním spolkovým městem, při čemž by nicméně měly zůstat zvláštní národní oblasti (DÉMOI). Této rady ale Jónové neuposlechli; to je navzájem isolovalo, oslabilo, a důsledkem toho byla jejich porážka; Řekům bylo vždy za těžko vzdáti se své individuality. Právě tak málo poslechli Jónové později – když je tísnil

Harpagus, Kyrův vojevůdce, který dovršil jejich podmanění – rady Bianta z Prieny, kterou jim dal v rozhodujícím okamžiku, když byli shromážděni v panioniu:²⁰ „odplout ve společné flotile do Sardinie, aby tu zřídili jednotný jónský stát. Tak by unikli otroctví, byli by šťastni, a obývající největší ostrov, podrobili by si druhé; zůstanou-li však v Jónii, nevidí žádnou naději na svobodu“. S touto radou souhlasí i Hérodotos: „Kdyby jí byli uposlechli, byli by se stali nejšťastnějšími z Řeků.“ Něco takového se však děje jen násilím, nikdy dobrovolně.

V podobných poměrech vidíme i ostatní mudrce. *Solón*²¹ byl zákonodárcem v Aténách, a je tím velmi proslaven. Málo lidí mělo takové postavení, aby dosáhli slávy zákonodárce; se Solónem ji sdílejí pouze Mojžíš, Lykurgos, Zaleukos, Numa atd.²² Mezi germánskými národy nejsou postavy, jež by měly slávu, že jsou zákonodárci svých národů. Dnes již nemohou být žádní zákonodárci; zákonné instituce a právní poměry v novější době jsou vždy již tu, a to málo, co ještě může zákonodárce prostřednictvím zákonodárných shromáždění udělat, jsou jen další určení detailů nebo málo významná vedlejší ustanovení. Jde jen o shromáždění, redakci a rozvinutí jednotlivostí; a přece ani Solón a ani Lykurgos neudělali nic jiného, než že jeden dal formu vědomí jónskému duchu, druhý dórskému charakteru, jež měli před sebou a jež byly předtím něčím daným pouze o sobě, nevyjádřeným, a odpomohli také okamžitému kritickému stavu rozvratu skutečnými zákony. Solón přitom nebyl žádným dokonalým státníkem, to se ukazuje v běhu jeho historie: ústava, která *Peisistratovi*²³ dovolila, aby uchvátil tyranidu ještě za Solónovy přítomnosti, která měla tak málo síly a byla tak málo organická, že nedovedla předejít svému svržení (a jakou mocí!), předpokládá v sobě vnitřní nedostatek. Může se to zdát zvláštní, neboť ústava musí umět klást odpor takovému útoku. Ale, přesněji vzato, co vlastně *Peisistratos* učinil?

Poměr tak zvaných tyranů se stává nejjasnějším u *poměru Solóna k Peisistratovi*. Když bylo Řekům třeba řádných ústav a zákonů, vidíme, jak vznikají zákonodárci a regenti států, kteří ukládají lidu zákony a vládnuou lidu dle těchto zákonů. Zákon jakožto obecný se jevil a ještě jeví jako násilí vůči jednotlivci, pokud jednotlivec zákon nechápe; nejprve se tak jeví všemu lidu, potom jen jednotlivci; je nejprve nutno postupovat vůči jednotlivci násilně, až jednotlivec zákon pochopí, a zákon se mu stane jeho zákonem a přestane mu být cizí. Většina zákonodárců a budovatelů států plnila sama tuto úlohu

násilí vůči lidu.²⁴ Nepřejali-li zákonodárci sami tuto úlohu, v takových státech ji musely převzít jiné osoby; neboť věc sama to vyžaduje. Podle zprávy Diogena Laertia (I, 48–50) vidíme, že Solón odmítl své přátele, když mu radili, aby se zmocnil vlády, protože lid mu prý důvěruje a rád by viděl, kdyby Solón převzal tyranidu. Solón usiloval, aby v tom zabránil Peisistratovi, když se mu stal Peisistratos podezřelým z tohoto záměru. Jakmile totiž zpozoroval Peisistratův záměr, přišel do shromáždění lidu s pancířem a štítem, což tehdy již bylo nezvyklé (neboť Thúkydides, I, 6, to uvádí jako odlišnost Řeků od barbarů, že Řekové, a mezi nimi především Atéňané, odkládali za míru zbraně), a oznámil lidu Peisistratovo počínání. Řekl: „Mužové atéňští! Jsem moudřejší než někteří a statečnější než jiní. Moudřejší než ti, kteří nepozorují Peisistratův podvod, a statečnější než ti, kteří jej sice vidí, ale ze strachu mlčí.“ Když nic nezmohl, opustil Atény. Peisistratos prý napsal Solónovi v jeho nepřítomnosti dopis, vyjadřující úctu, ježž nám zachoval Diogenes (I, 53–54). Pozval Solóna, aby se vrátil do Atén a žil tu jako svobodný občan: „Ani nejsem jediný mezi Řeky, kdo se zmocnil tyranidy, ani to není něco, co by mi nenáleželo, neboť jsem z rodu Kodrova.²⁵ Přejal jsem tedy opět to, co Atéňané slíbili zachovat Kodrovi a jeho rodu, co mu ale vyrvali. Ostatně nečiním nic nespravedlivého vůči bohům a lidem, nýbrž jako Ty jsi Atéňanům ustanovil zákony, tak já dbám na to, aby se zachovávaly v občanském životě;“ jeho syn Hippias činil totéž. „A tyto poměry se zachovávají lépe než za vlády lidu, neboť nikomu nedovolují činit bezpráví a jako tyran nepřijímám nic víc než důstojnost a pocty a pevně stanovené dávky (TA RÉTA GERA), jak byly odevzdávány dřívějším králům. Každý Atéňan odevzdává desátý díl svých příjmů nikoliv mně, nýbrž na náklady veřejných obětních hostin a jinak pro účely obce a pro případ války. Nehněvám se na Tebe za to, že jsi odhalil můj záměr. Neboť jsi to učinil více z lásky k lidu než z nenávisťi proti mně a protože jsi nevěděl, jak si budu počínat při vládě. Neboť jestliže bys již byl mou vládu znal, byl by sis ji nechal líbit a nebyl bys býval uprchl.“ Solón v odpovědi u Diogena (I, 66–67) říká, že „ani nechová vůči Peisistratovi osobního záští, a musel by ho pojmenovat nejlepším mezi všemi tyrany; leč přiči se mu vrátit se. Neboť učinil podstatou ústavy Atéňanů rovnost práv a odmítá tyranidu jako takovou; svým návratem by schvaloval to, co Peisistratos činí.“ Peisistratova vláda přivykla Atéňany na Solónovy zákony a učinila je mravním návykem, takže se po dokončení tohoto

přízpusobení stala nadvláda přehytečnou. Peisistratovi synové byli vyhnáni z Atén a teprve nyní se Solónova ústava udržovala sama svou silou. Takto Solón snad vydal zákony, ale byl to někdo jiný, kdo učinil tato zákonná zřízení zvyklostí, mravem, životem národa. Co bylo od sebe u Solóna a Peisistrata odloučeno, to vidíme u *Periandra* v Korintu a u *Pittaka* v Mitylénách spojeno.

Tolik postací o vnějším životě sedmi mudrců. Jsou též proslaveni moudrostí svých *výroků*, jež se zachovaly; nám ale připadají zčásti velmi povrchní a otřepané. To je proto, že naši reflexi jsou obecné výroky zcela obvyklé; tak nám i v Salomounových výrocích připadá mnohé povrchní, jako něco, co denně slyšíme. Ale něco jiného je přenést obecné tohoto druhu v obecné formě poprvé do představy; Solónovi se připisuje mnoho distichů, které posud máme. Mají ten ráz, že vyjadřují ve verších zcela všeobecné povinnosti vůči bohům, rodině, vlasti. Diogenes (I, 58) praví, že prý Solón řekl: „Zákony se podobají pavučinám: mají se chytí, velcí je roztrhají. Řeč je obrazem jednání“ atd. Takové věty nejsou filosofii, nýbrž všeobecnými reflexemi, výrazy mravních povinností, zásadami, podstatnými určeními. Takového druhu jsou výroky jejich moudrosti; mnohé jsou nevýznamné, mnohé se ale jeví nevýznamnější, než jsou. Tak kupř. Chilón říká: „Zaručíš-li se, vznikne ti škoda.“ Na jedné straně to je zcela obyčejné pravidlo životní chytrosti; ale stoikové dali této větě mnohem vyšší všeobecný význam, kterého se můžeme nadát už u Chilóna. Tato věta zní: „Spojíš-li své já s čímkoliv určitým, upadneš do neštěstí.“ Skeptikové uváděli tuto větu jako svou, jako by v ní spočíval princip skepticismu: že nic není konečné a určité samo o sobě a pro sebe, nýbrž je pouze zdáním a kolísáním, jež nemá trvání. Kleobulos říká „míra je nejlepší“ (METRON ARISTON), jiný říká „ničeho příliš“ (MÉDEN AGAN), což má též obecnější smysl: míra, Platónovo PERAS, to, co se samo určuje, je to nejlepší proti APEIRONU, to, co se samo určuje proti neurčitosti; jakož vůbec míra je tím nejvyšším určením ve sféře bytí.²⁶

Jedním z nejvíce proslavených výroků je Solónův výrok v jeho rozmluvě s Kroisem; Hérodot jej svým způsobem velmi zevrubně rozvádí (I, 30–33). Závěr z toho je, „že nelze nikoho prohlášovat za šťastného, dříve než zemře“. Na tomto vyprávění je pozoruhodné to, že z něho můžeme blíže poznat stanovisko řecké reflexe u Solónové době. Vidíme, že se tu předpokládá, že *blaženost* je určením člověka, nejvyšším žádoucím cílem; před Kantovou filosofií²⁷ byla etická určení takto

vybudována jakožto eudaimonismus na určení blaženosti. V Solónově řeči je obsaženo povznesení se nad smyslový požitek, jenž je příjemný pouze pro pocit. Tážeme-li se, co je blaženost a jaká v ní je reflexe – tedy blaženost obsahuje ovšem uspokojení jednotlivce, ať už jakýmkoliv způsobem, tělesnými nebo duchovními požitky; prostředky k tomuto uspokojení jsou v rukou člověka. Toto uspokojení spočívá dále v tom, že není žádoucí sáhnout po jakémkoliv bezprostředním smyslovém požitku. Naopak, blaženost v sobě obsahuje reflexi vůči celku duševního stavu; je principem, vůči němuž musí ustoupit princip izolovaného jednotlivého uspokojení. Eudaimonismus v sobě obsahuje blaženost jako stav pro celý život a vytyčuje totalitu požitku, jež je něčím obecným, jež je pravidlem pro jednotlivé požitky, aby nebyly ponechány momentální situaci, nýbrž aby brzdily vášně a aby měly před očima všeobecné měřítko. Ve srovnání s indickou filosofií se jeví eudaimonismus jako jí protikladný. Tam je určením člověka osvobození duše od tělesného, dovršená abstrakce, že duše je jednoduše sama u sebe. U Řeků je tomu naopak, i zde jde o uspokojení duše, ale nikoliv útekem, abstrakcí, tím, že se duše stáhne do sebe, nýbrž o uspokojení v přítomnosti, konkrétní uspokojení ve vztahu k okolí. Stupeň reflexe, jaký pozorujeme u blaženosti, je uprostřed mezi pouhou žádostivostí a mezi její jinakostí, právem jakožto právem a povinností jakožto povinností. V blaženosti zmizel jednotlivý požitek, je tu již forma obecnosti, ale obecné ještě nevystupuje samo pro sebe – právě toto vyplývá z rozmluvy Kroisa se Solónem. Člověku jakožto myslícímu tvorů nejde jen o přítomný požitek, nýbrž i o prostředky k budoucímu požitku; Kroisos ukazuje Solónovi tyto prostředky, ale Solón přesto odmítá souhlasit s Kroisovou otázkou. Neboť, abychom o někom hlásali, že je šťastný, k tomu bychom museli teprve počkat na jeho smrt; blaženost znamená celý stav až do smrti, a k blaženosti patří i to, aby smrt probíhala jako zbožná smrt a aby patřila k vyššímu určení. Solón nemohl prohlásit Kroisa za šťastného, protože Kroisův život dosud neskončil; běh Kroisova života pak skýtá důkaz, že žádná okamžitá situace nezaslouží jména blaženosti. Tento povznášející příběh charakterisuje stanovisko reflexe tehdejšího údobí.

[Rozdělení řecké filosofie]

Uvažujeme-li o řecké filosofii, musíme rozlišovat tři hlavní periody: za první od Thaléta k Aristotelovi, za druhé řeckou filosofii v římském světě a za třetí novoplatónskou filosofii.

1. Začínáme myšlenkou, ale myšlenkou zcela abstraktní, v přírodní či smyslové formě, a postupujeme pak až k určité ideji. Tato *první* perioda představuje začátek filosofující myšlenky až k jejímu rozvinutí a vyvrcholení jako totality vědy v sobě samé, jímž je Aristoteles jako syntéza všeho dosavadního. Taková syntéza byla již u Platóna, ale nebyla provedena, protože Platón znamená jen ideu vůbec. Novoplatonici jsou nazýváni eklektiky, ale Platón rovněž sjednocoval; novoplatonikové nejsou eklektiky, nýbrž vědomě pronikli k poznání, že je nutná jednota těchto filosofických směrů.

2. Když se došlo ke konkrétní ideji, vystupuje nyní tato konkrétní idea tak, že se rozvíjí a uskutečňuje v protikladech; *druhou* periodou je toto rozčlenění vědy do zvláštních systémů. Představou o světě jako celku je uskutečněn jednostranný princip; každá stránka je rozvinuta jako extrém proti druhé, sama v sobě pak v totalitě. To jsou filosofické systémy stoicismu a epikureismu, vůči jejichž dogmatismu představuje skepticismus negaci, zatím co ostatní filosofie mizejí.

3. *Třetí* perioda je vůči tomu kladem; je to zpětné převzetí protikladu do ideálního čili myšlenkového světa, do božského světa; je to k totalitě rozvinutá idea, již ale chybí subjektivita jakožto nekonečné bytí pro sebe.²⁸

PRVNÍ ODDÍL

První perioda

OD THALÉTA K ARISTOTELOVI

Uvnitř této periody učiníme opět tři oddělení:

1. *První* sahá od Thaléta k Anaxagorovi, od abstraktní myšlenky, která je bezprostředně určena, až k myšlence, že myšlenka určuje samu sebe;²⁹ začíná se něčím absolutně jednoduchým – první způsoby, jak toto jednoduché vymezit, jsou spíše pokusy – a docházíme až k Anaxagorovi, který vymezuje pravdu jako NÚS, jako pohybující se myšlenku, která není určena tak či onak, nýbrž určuje samu sebe.
2. *Druhé* oddělení zahrnuje sofisty, Sokrata a sokratiky. Zde je myšlenka, která určuje samu sebe, již přítomna, pojata konkrétně v subjektu. To je však princip subjektivity, i když nekonečné subjektivity; neboť myšlení se tu jeví zprvu jen částečně jako abstraktní princip, částečně jako nahodilá subjektivita.³⁰
3. *Třetí* oddělení je Platón a Aristoteles, řecká věda, kde se objektivní myšlenka, idea rozvíjí v celek. Konkrétní myšlenka, určující v sobě sebe samu, je u Platóna ještě abstraktní ideou, má pouze formu obecnosti. Naproti tomu Aristoteles ji pojal jako sebeurčování, jako ideu v určení své vlastní účinnosti či činnosti.³¹

PRVNÍ KAPITOLA

První perioda, první oddělení:

OD THALÉTA K ANAXAGOROVÍ

Ježto máme v tomto údobí k dispozici pouze přejaté údaje a fragmenty, je třeba, abychom tu hovořili o *pramenech*.

1. Prvním pramenem je *Platón*, který se často zmiňuje o starších filosofech. Platón činí starší filosofie, jež před ním vystupovaly samostatně – nejsou totiž od něho tak příliš vzdáleny – konkrétními momenty jediné ideje,³² pokud byl jejich pojem alespoň poněkud určitěji rozvinut. Proto se jeví Platónova filosofie často jako rozvinutější výklad učení starších filosofů a vyvolává výtku, že je plagiátem. Platón vynaložil mnoho peněz, aby si opatřil spisy starších filosofů, a vzhledem k jeho hlubokému studiu starších filosofů jsou jeho poukazy významné. Leč, protože ve svých spisech nikdy nevystupuje jako učitel, nýbrž vždy nechává ve svých dialozích filosofovat jiné postavy, nelze v Platónově díle odlišit, co historicky náleží těmto postavám a jak jejich myšlenky rozvinul sám Platón. Tak v *Parmenidu*³³ je vyložena eleatská filosofie, avšak konkrétnější rozvinutí tohoto učení je dílem Platónovým.

2. *Aristoteles* je nejbohatším pramenem; výslovně uvádí, že studoval starší filosofy, a studoval je důkladně; hovoří o nich v historickém sledu zejména na začátku své *Metafysiky*, ale i jinde na mnoha místech. Je stejně filosofický jako učený, a můžeme se tedy na něho spolehnout. Pro studium řecké filosofie nelze učinit nic lepšího než dát se do studia první knihy *Aristelovy Metafysiky*. Ať si mluví ostrovtip, který chce být učený, proti *Aristotelovi*, ať si tvrdí, že *Aristoteles* nepochopil správně *Platóna*. Vzhledem k *Aristotelovu* hlubokému i důkladnému duchu i vzhledem k tomu, že se stýkal s *Platónem* samým, je na to možno odpovědět, že snad nikdo nezná *Platóna* lépe než *Aristoteles*.

3. Při této příležitosti nám může napadnout i *Cicero*, ač je to již temnější pramen. *Cicero* obsahuje mnoho zpráv, ale protože mu vůbec chybí filosofický pohled, uměl chápat filosofii spíše jen historicky.

Nezdá se, že by sám studoval prameny. Sám doznává, že např. *Hérakleitovi* nerozuměl. A protože ho tato stará a hluboká filosofie nezajímala, nedal si námahu, aby se jí prokousal. Jeho zprávy se týkají především novější filosofie: stoiků, epikurejců, nové akademie, peripatetiků. Starou filosofii viděl brýlemi této novější filosofie, a vůbec brýlemi rozumování, nikoliv spekulativně.

4. *Sextus Empiricus*,³⁴ pozdní skeptik, je důležitý svými spisy: „*Hypotyposes Pyrrhonicae*“ a „*Adversus mathematicos*“. Jako skeptik jednak bojuje proti dogmatickým filosofickým systémům, jednak uvádí jiné filosofy na podporu skepticismu, takže největší část jeho spisů je plna pouček jiných filosofů. Tak se *Sextus Empiricus* stal velmi plodným pramenem pro dějiny staré filosofie a zachoval nám mnoho cenných dokumentů.

5. Kniha *Diogena Laertia* (*De vitis etc. Philos. lib. X*, ed. Meibom. c. notis Menagii, Amstel. 1692) je důležitá kompilace, uvádí však často prameny dosti nekriticky. Nelze mu přičítat filosofického ducha; honí se za špatnými a povrchními anekdotami. Je použitelný pro život filosofů, občas i pro filosofické myšlenky.

6. Konečně tu je *Simplikios*,³⁵ pozdní Řek z Kilikie za *Justiniana*, z poloviny 6. století, nejučenější a nejduchaplnější z řeckých komentátorů *Aristotela*. Mnoho ze *Simplikia* je ještě neotištěno; vděčíme mu za záslužnou práci.

Další prameny nebudu udávat – najdou se bez námahy v každém kompendiu. Obvykle se při traktování řecké filosofie líčí posloupnost filosofů tak, jako by jeden filosof měl druhého za učitele – tak se totiž podle obecné představy projevuje souvislost mezi filosofickými soustavami. Taková souvislost by se měla dát prokázat jednak od *Thaléta*, jednak od *Pythagory*. Tento vztah je však zčásti sám nedokonalý a zčásti je vnějškový. Podle tohoto pojetí jedna řada filosofických škol nebo filosofů, kteří jsou dohromady počítáni k jednomu systému, vychází od *Thaléta* a probíhá časově i duchovně odloučena od druhé. Ve skutečnosti ale žádná řada takto izolovaně neprobíhá (i kdyby z ní udělali řadu posloupnosti a onoho vnějšího vztahu učitelů a žáků, což neudělali), řád ducha je zcela odlišný. Ony řady zasahují do sebe pokud jde o ducha i pokud jde o určitý obsah.

Nejprve se setkáváme s *Thalétem* z jónského národa, k němuž patřili *Atéňané* a z něhož vůbec pocházejí maloasijsí *Jónové*. *Jónský kmen* se dříve objevuje na *Peloponésu* a zdá se, že byl odtud vytlačen; ale není známo, které skupiny k němu patřily – podle *Hérodota*

(I, 143) ostatní Jónové a samotní Atéňané toto jméno odložili. Podle Thúkydida (I, 2 a 12) pocházely jónské kolonie v Malé Asii a na ostrovech nejvíce z Atén, když se tam Atéňané nastěhovali, ježto Atika byla přeplněna. Vidíme, že řecký život probíhal nejčileji na pobřeží Malé Asie a na řeckých ostrovech a potom na západě ve velkém Řecku. Vnitřním politickým životem a stykem s cizími národy se jejich vztahy navzájem propletly a rozrůznily, při čemž se zahladila omezenost, nad níž se pozvedlo obecné. Tato dvě území, Jónie a velké Řecko, jsou tedy první *lokalitou*, kde se odehrává první údobí dějin filosofie. Teprve na konci tohoto údobí se filosofie usadí ve vlastním Řecku a zdomácní tu. Tato území byla též sídlem raného obchodu a raného vzdělání, zatím co vlastní Řecko je v tomto ohledu pozadu.

Je tak nutno poznamenat, že charakter dvou stránek, jimiž se tyto filosofické systémy liší – v Malé Asii na východě a u řeckých Italů na západě – sdílí charakter zeměpisného rozdílu. Na straně Malé Asie a částečně též na ostrovech jsou doma: Thalés, Anaximandros, Anaximenes, Hérakleitos, Leukippos, Démokritos, Anaxagoras, Diogenes z Kréty.³⁴ Naproti tomu do Itálie patří: Pythagoras ze Samu, jenž však žil v Itálii, Xenofanés, Parmenidés, Zénón, Empedoklés; rovněž mnozí ze sofistů žili v Itálii. Teprve Anaxagoras přichází do Atén, a tak se věda z obou protilehlých stran soustřeďuje v Aténách jako ve středu a činí Atény svým hlavním sídlem. Tento zeměpisný rozdíl se jeví v oblasti myšlení tak, že u východních filosofů převládá smyslová stránka látky, zatímco na západě převládá myšlenka a je ve formě myšlenky učiněna principem. Oni východní filosofové poznali absolutno jako reálné přírodní určení, zatím co na italské filosofie připadá ideální určení absolutna. S tímto rozdělením tu můžeme vystačit. Pouze Empedoklés, kterého máme na Sicílii, je více přírodním filosofem; avšak Gorgias, sofista ze Sicílie, zůstává věrný ideální stránce filosofie.

Bližší musíme studovat: 1. Jóny: Thaléta, Anaximandra, Anaximena; 2. Pythagoru a jeho žáky; 3. eleaty: Xenofana, Parmenida atd.; 4. Hérakleita; 5. Empedokla, Leukippa a Démokrita; 6. Anaxagoru. Je možno též najít a prokázat postup této filosofie. První zcela abstraktní určení máme u Thaléta a u ostatních jónských filosofů; chápali obecně ve formě přírodního určení, jako vodu, vzduch. Pokrok spočívá pak v tom, že tato pouze bezprostřední přírodní určení jsou opouštěna – s tím se setkáváme u pythagorovců. Říkají, že číslo je substancí, podstatou věcí; číslo není smyslové, ale také není čírou

myšlenkou, nýbrž je nesmyslově-smyslovým určením. U eleatů dochází k vystoupení čiré myšlenky a k jejímu násilnému odtržení od smyslové formy a formy čísla; tak od nich pochází dialektický pohyb myšlení, jenž neguje vše určité, aby ukázal, že mnohost není pravdivá, že pravdivé je jen Jedno. Hérakleitos prohlašuje za absolutno tento proces samotný, jenž byl u eleatů pouze subjektivní; Hérakleitos došel k objektivnímu vědomí v tomto ohledu, absolutnem je zde to, co se pohybuje nebo mění. Empedoklés, Leukippos a Démokritos přecházejí spíše k druhému extrému, k jednoduchému, materiálnímu a klidovému principu, k substrátu procesu, od něhož je proces jako pohyb odlišný. Posléze u Anaxagory je jako podstata poznána pohybující se, sebe samu určující myšlenka; a v tom je velký pokrok.

A. JÓNSKÁ FILOSOFIE

Sem spadá stará jónská filosofie, o níž pojednáme tak krátce, jak je jen možno: a to je tím snadnější, že myšlenky tu jsou velmi abstraktní a nedostatečné. Jiní, jako Thalés, Anaximandros a Anaximenes přicházejí v úvahu jen literárně. Z celé staré jónské filosofie nemáme nic než půl tuctu míst, a to je pak lehké studium. Přesto se učenost ráda vyžívá na starých filosofech – a o čem nejméně víme, o tom můžeme nejučeněji mluvit.

1. THALÉS

Teprve Thalétem začínáme vlastní dějiny filosofie. Thalétův život spadá do doby, kdy byla jónská města podmaněna Kroisem. Jeho pád (v 1. roce 58. olympiády, v r. 548 př. n. l.)³⁷ vyvolal zdání osvobození, leč většina Jónů byla podmaněna Peršany, a tuto katastrofu přežil Thalés ještě o několik let. Je Milétan; Diogenes (I, 22, 37) označuje jeho rodinu za rodinu fénických Thelidovců a jeho narození spadá podle velmi přesných zkoumání do prvního roku 35. olympiády (640. rok př. n. l.), podle Meinerse o dvě olympiády později (38. olympiáda, r. 629 př. n. l.).³⁸ Thalés žil jako státník zčásti u Kroisa, zčásti v Milétu. Hérodot se o něm několikrát zmiňuje a vypráví (I, 75) podle zpráv Řeků, že když Kroisos táhl do války proti Kyrovi a měl potíže při přechodu řeky Halys, Thalés, jenž doprovázel vojsko, odvedl tok řeky příkopem, jež vedl za táborem v podobě půlměsíce, takže bylo možno se přebrodit korytem řeky. O Thalétově vztahu k vlasti uvádí Diogenes (I, 25), že Thalés odvrátil Milétany od spojenectví s Kroisem, když Kroisos táhl proti Kyrovi. Jediní Milétané pak zůstali neznepokojováni, když si Peršané po Kroisově porážce podrobili ostatní jónské státy. Jinak nám však Diogenes sděluje (I, 23), že se Thalés brzy stranil státnické činnosti a zabýval se pouze vědou.

Vypráví se, že Thalés cestoval do Fénicie, ale tyto zprávy mají ráz pochybných pověstí; nepochybným se však zdá, že v stáří byl Thalés v Egyptě.* Zde se prý naučil zvláště geometrii; avšak zdá se, že toho tak mnoho nebylo – podle anekdoty, kterou vyprávěl Diogenes (I, 24, 27) po jistém Hieronymovi – že prý totiž Thalés učil Egyptany, jak mají měřit výšku egyptských pyramid podle stínu, podle vztahu výšky muže a jeho stínu. Jde o tyto proporce: stín pyramidy se má k výšce pyramidy, jako se má stín muže k výšce tohoto muže. Znamenalo-li by tohle pro Egyptany něco nového, byli velmi zaostali v teoretické geometrii. Hérodot dále vypráví (I, 74), že Thalés předpověděl zatmění slunce, jež připadlo právě na den bitvy mezi Médy a Lydy, a že přičítal záplavu Nilu etesiím,³⁹ jež vanou proti směru Nilu a ženou vodu nazpět.** Uvádějí se ještě jiné jednotlivé údaje a anekdoty o jeho astronomických znalostech a zájmech.*** „Když se díval na hvězdy a pozoroval je, upadl do jámy a lidé se mu vysmívali, jak může poznávat nebeské věci, nevidí-li, co má pod nohama.“ Lidé se takovým posmívají a mají tu výhodu, že jim to filosofové nemohou vrátit; lidé ale nechápou, že filosofové se smějí jim, protože oni nemohou spadnout do jámy jen proto, že v ní jednou provždy leží, protože se nedívají na to, co je nad nimi. Thalés též – dle Diogena (I, 26) – ukázal, že mudřec, chce-li, může si získat bohatství. Důležitější je, že určil, že rok, jakožto sluneční rok, má 365 dnů. Diogenes (I, 27–33) vypráví rovněž velmi důležité anekdoty o zlaté trojnožce, kterou prý dali nejmoudřejšímu z mudrců; Diogenes shromáždil všechny varianty této anekdoty: trojnožku prý dostal Thalés nebo Bias, Thalés prý ji dal někomu jinému a trojnožka tak proběhla kruhem a přišla zpátky zase k Thalétovi. Thalés nebo Solón usoudili, že nejmoudřejší je Apollón, a poslali trojnožku do Delf či do Didymé. Thales zemřel dle Diogena (I, 38) ve stáří 78 nebo 90 let v době 58. olympiády, dle Tennemanna (sv. I, str. 414) v druhém roce 59. olympiády (543 př. n. l.), když Pythagora přišel do Krotonu. Jak vypráví Diogenes (I, 39), zemřel Thales zdolán horkem a žízni, když přihlížel bojové hře.

Od Thaléta nemáme žádné spisy a nevíme ani, zda nějaké vůbec napsal. Diogenes Laertios (I, 23, 34–35) mluví o dvou stech verších o astronomii⁴⁰ a několika sentencích, jako např. „Ne mnoho slov do-

* Brucker, Hist. phil. T. I, str. 460, Plutarch. De plac. phil. I, 3.

** Herod. II, 20; Senec. Quaest. natur. IV, 2; Diog. Laert. I, 37.

*** Diog. Laert. I, par. 34, et Menag. ad. h. I.

kazuje rozvázně mínění.“ Co se pak týče jeho *filosofie*, je všeobecně pokládán za prvního filosofa o přírodě. Je toho arci málo, co o jeho filosofii víme. A přece se zdá, že to hlavní z ní známe. Neboť vidíme-li, že k dalšímu filosofickému vývoji, jehož by byla schopna již Thalétova spekulativní idea, dochází teprve u následujících filosofů a že teprve u nich tvoří zvláštní epochu, že teprve tito filosofové, kteří se již vyznačují určitostí, vystupují s uvědoměním toho smyslu Thaléto- vých pouček, jaký jedině mohou tyto poučky mít, je zřejmé, že u Tha- léta samého nemohlo dojít k tomuto vývoji, ač je už jemu připisován. Jestliže se tedy i ztratilo mnoho jeho jiných myšlenek, nebyly to spekulativní myšlenky ve vlastním smyslu. Jeho filosofie není rozvi- nutou soustavou ne proto, že se nám nedostává zpráv, nýbrž proto, že první filosofie ještě nemohla být soustavou.

Vyslechněme o těchto starších filosofích Aristotela, který o nich hovoří většinou o všech najednou. Na hlavním místě (Met. I, 3) se praví: „Ježto je jasné, že musíme nabýt vědění ze základních příčin (EX ARCHÉS AITIÓN – neboť teprve potom o někom říkáme, že ví, poznává-li příčinu), a ježto jsou čtyři příčiny – za prvé podstata a forma (neboť „proč“ je posléze vždy postižitelné pojmem, leč „proč“ je především příčinou a principem), za druhé látka a substrát, za třetí je to příčina „odkud počátek pohybu“, za čtvrté příčina této proti- kladná, účel a dobro (neboť to je *koncem* každého vznikání) – zmíníme se o těch, kteří rozebírali jsoucno před námi a kteří filosofovali o pravdě; neboť i oni zřejmě formulují určité principy a příčiny. Uvážíme-li jejich názory, vyplyne z toho pro tento náš rozbor ta výhoda, že buď objevíme ještě jiné druhy příčin, nebo se tím spíše spokojíme s těmi, které jsme právě jmenovali. Většina prvních filo- sofů kladla principy všech věcí do něčeho, co je zvláštním případem látky. Neboť z čeho se veškeré bytí skládá a z čeho vzniká jakožto z toho prvního a v co zaniká jakožto v to poslední, co zůstává jako substance (ÚSIA) stále totéž a mění se pouze ve svých určeních (PATHESI), to je prvek (STOICHEION) a tento prvek je principem všeho jsoucího“ (tj. absolutní prius). „Proto mají za to, že žádná věc nevzniká ani nezaniká, neboť se stále uchovává tatáž přirozenost. Je to tak, jako když kupř. říkáme, že Sokrates, stává-li se krásným nebo mu- sickým, nevzniká absolutně, ani absolutně nezaniká, ztrácí-li tyto vlast- nosti, ježto subjekt (TO HYPOKEIMENON) Sokrates zůstává týž. A tak o všem ostatním. Neboť musí být jedna přirozenost – či více než jedna – v níž všechno ostatní vzniká, zatím co ona se uchovává.“

To znamená, že tyto změny nejsou pravdivé. „Počet a určení (EIDOS) takového principu neudávají všichni týmž způsobem. Thalés, inspi- rátor takové filosofie,“ (tj. filosofie, která uznává materiální jakožto princip a substanci všeho existujícího) „tvrdí, že prvním principem je voda. Proto též tvrdil, že země spočívá na vodě“, že tedy voda je zá- kladem (HYPOKEIMENON). A podle Senekova vysvětlení (Quaest. nat. VI, 6) se zdá, že u Thaléta nešlo o vnitřek země, jako spíše o to, že dle něho voda obklopovala zemi, že byla obecnou podstatou. „Tha- lés měl za to, že celá země je nesena vodou jakožto podkladem (subiecto humore) a na ní plave.“

Nyní bychom čekali výklad toho, jak jsou takové principy rozve- deny, jak je kupř. dokázáno, že voda je substancí všeho, a jakým způsobem jsou z ní odvozeny ostatní formy bytí. Co se toho týče, nutno však říci, že zejména o Thalétovi není známo nic dalšího než právě jeho princip, že voda je bohem všeho. Právě tak u Anaximan- dra, Anaximena a Diogena máme jen o něco málo více než jejich princi- py. Aristoteles uvádí jako domněnku, jak Thalés připadl právě na vo- du: „*Snad* přivedlo Thaléta na tyto myšlenky to, že viděl, že všechna potrava je vlhká, že samo teplo vzniká z vlhka a že vše živoucí žije díky vlhku. To však, z čeho něco vzniká, je principem všeho. Proto pojal tyto myšlenky, a též proto, že všechna semena jsou vlhká, a voda je principem vlhka.“⁴¹ Je podstatné, že okolnosti, které Aristoteles uvádí slůvkem „*snad*“, jež prý Thaléta přivedly k tomu, aby učinil z vody absolutní podstatu všech věcí, neuvádí jako důvody samého Thaléta, a vůbec je neuvádí jako důvody. Co Aristoteles činí, mohli bychom vyjádřit spíše tak, že dokazuje na skutečnosti, že odpovídá obecné myšlence o vodě. Pozdější autoři, kupř. Pseudo-Plútarchos (De plac. phil. I, 3), to brali nikoli jako hypotetické důvody, nýbrž jako důvody, které Thalés opravdu postavil. Tiedemann (Geist der spec. Phil., sv. I, str. 36) poznamenává velmi dobře, že Plútarchos vynechal Aristotelovo „*snad*“. Neboť Plútarchos říká: „Thalés se domnívá, že vše povstává z vody a rozpouští se v ní, protože princip všeho jsoucna pochází z vlhka, tak jako semeno všeho živoucího je vlhké, jako je principem života vlhkost; protože všechny rostliny čerpají svou výživu z vody, a tak nesou plody, a zanikají, nedostává-li se jim vody; protože vodou se živí i oheň, slunce a hvězdy, a dokonce vesmír se živí vypařováním vody.“ Aristoteles se spokojuje tím, že povrchně ukazuje, že se vlhko všude alespoň vyskytuje. Uvádí-li to Plútarchos určitěji jakožto důvod, že voda je jednoduchou podstatou

věci, je třeba prozkoumat, zda věci, pokud jsou jednoduchou podstatou, jsou vodou: α) Semeno zvířete, jež je vlhké povahy, je ovšem zvíře jako jednoduché skutečno či jako podstata jeho skutečnosti, jako nerozvinutá skutečnost. β) Je-li u rostlin možno pokládat vodu za jejich výživu, je potrava bytím věci právě jen jakožto beztvářá substance, jež musí teprve být prostřednictvím individuality individualizována; tím nabude formy. γ) Starým Řekům, v jejichž představě dosud neměly slunce a měsíc tu samostatnou existenci, kterou mají u nás, bylo ovšem pochopitelnější vysvětlovat vznik slunce, měsíce a celého světa vypařováním, obdobně jako výživu rostlin.

Aristoteles pokračuje: „Někteří mají za to, že i nejstarší myslitelé, kteří přemýšleli o bozích před touto generací a vůbec poprvé, chápali přírodu takto. Učinili oceán a Téthýdu⁴² tvůrci všeho, co vzniká, a tvrdili, že bohové přísahají při vodě, kterou básníci nazývají Styx; neboť nejučtyhodnější je to, co je nejstarší, a přísaha je tím nejučtyhodnějším.“ Tato stará tradice nabývá spekulativního významu. Jestliže něco nemůže být dokázáno, tj. jestliže chybí objektivní způsob, jak to dokázat – např. při zaplacení chybí stvrzenka či svědci, kteří to viděli – tu musí vypovědět přísaha, toto ujištění mnou samým jako předmětem, že má jistota je absolutní pravdou. Protože přísaháme jen na to nejlepší, na to absolutně jisté, a bohové přísahali na podzemní vodu, je tím řečeno, že voda je podstatou čiré myšlenky, nejvnitřnějším bytím, realitou, jež je pravdou vědomí; tuto svou čistou jistotu vyslovují současně jako předmět, jako boha.

1. Nemá smysl uvažovat blíže o určitosti tohoto principu. Ježto celá Thalétova filosofie je v tom, že tímto principem je voda, jediné, co má smysl, je otázka: nakolik je to důležité a spekulativní? Thalés pojímá *podstatu jako beztvářou*. Zatím co pro smyslovou jistotu platí každá věc ve své jedinečnosti, nyní se předmětná skutečnost musí pozvednout k pojmu, jenž reflektuje sám v sebe, a musí být kladena jako pojem;⁴³ začátek toho je ten, že svět je kladen jako voda, jako jednoduché obecné. Plynulost je co do *svého pojmu* životem, a tak voda je zde kladena v tom smyslu, v jakém je kladen duch.⁴⁴ Naproti tomu v tzv. důvodech má Thalétův princip vody charakter obecná, které je *jsoucí*.⁴⁵ Přiznáváme, že voda má takovouto všeobecnou působnost, a nazýváme ji proto také prvkem, všeobecnou fyzickou mocí; avšak právě tak, jako shledáváme, že je obecnem ve smyslu působnosti, tak také musíme shledat, že jako taková skutečnost není všude, nýbrž že jsou vedle ní ještě i jiné prvky, totiž země, vzduch

a oheň. Voda tedy nemá smyslovou obecnost, nýbrž právě jen spekulativní; ale ježto je spekulativním obecnem, musí být pojmem a smyslové musí být zrušeno. Vystává tak rozpor mezi smyslovou všeobecností a mezi obecností pojmu. Je třeba, aby podstata přírody byla vyjádřena určitě, to jest, aby příroda byla vyjádřena jako jednoduchá myšlenková podstata. A jednoduchá podstata, pojem obecná je právě tak beztvářost. Leč voda, tak, jak je, nabývá určení formy. Je právě tak zvláštním existujícím předmětem vedle druhých jako vůbec všechno přírodní. Současně však na rozdíl od jiných prvků je určením vody beztvářost, jednoduchost, zatím co určením země je přetržitost, vzduch je prvkem všech změn, oheň je to, co se samo v sobě proměňuje. Nutí-li tedy potřeba jednoty k tomu, aby byl uznán pro zvláštní předměty obecný princip, nabízí se voda, ač má současně ten nedostatek, že je sama zvláštním předmětem. Přece však snadno vystupuje jako Jedno, protože je neutrální a protože je současně výrazněji hmotná než vzduch.

Thalétova věta, že voda je absolutnem, či jak starí myslitelé říkali, principem, znamená počátek filosofie, protože tak vzniká vědomí, že Jedno je podstatou, pravdou, tím, co jediné je samo o sobě a pro sebe. Vzniká zde odloučení od toho, co je v našem smyslovém vnímání; člověk odstupuje od toho, co je bezprostředně. Máme-li to posoudit, musíme umět zapomenout, že jsme zvyklí na bohatý konkrétní svět myšlenek; u nás slyší již dítě: „Na nebi je jeden bůh, neviditelný.“ Taková určení zde dosud nejsou; svět myšlenek má být teprve vybudován a není zde ještě čirá jednota. Člověk má před sebou přírodu jako vodu, vzduch, hvězdy, klenbu nebes a na to je omezen obzor jeho představ. Fantasie si sice vytváří bohy, ti však mají rovněž přírodní obsah. Řekové považovali slunce, hory, zemi, moře, řeky atd. za samostatné mocnosti, uctívali je jako bohy a fantasií je pozvedali na činné, pohybující se, vědomé a volní bytosti. To další, jako Homérovy představy, je něčím, s čím se myšlenka naprosto nemohla uspokojit; dává nám to představu pouhé tvorby fantasie, nekonečného obecného oživování a ztvárňování bez prosté jednoty. Vzhledem k této nevědomosti starých Řeků o intelektuálním světě musíme ovšem říci, že vyžadovalo veliké smělosti ducha nenechat v platnosti tuto plnost jsoucnosti přirozeného světa a redukovat ji na jednoduchou substanci, jež trvá, nevzniká ani nezaniká, zatím co bohové vznikají, jsou rozliční a mění se. Větou, že touto podstatou je voda, uklidňuje se divoká, nekonečně pestrá homérská fantasie, ruší se nekonečné množství vzá-

jemně nesoudržných principů, ruší se jakákoliv představa, že jeden zvláštní předmět je pravdou pro sebe, že je samostatnou, pro sebe jsoucí mocností vůči druhým předmětům. A tím je kladeno, že je jen jedno obecné, jsoucí o sobě a pro sebe, jednoduchý názor, prostý fantazie, myšlení, že je jen Jedno.⁴⁶

Toto obecné má současně vztah ke zvláštnímu, k jevové existenci světa. Prvním takovým vztahem je, což vyplývá z toho, co jsme dosud řekli, že zvláštní existence nemá samostatnosti, že není něčím, co by bylo samo o sobě a pro sebe pravdivé, nýbrž že je pouze vnější modifikací. Positivní vztah obecného ke zvláštnímu však spočívá v tom, že z Jednoho povstává všechno jiné, že Jedno přitom zůstává substancí všeho jiného, že jiné je pouze náhodným, vnějším určením, jímž vznikají zvláštní existence. Je rovněž pozitivním vztahem, že každá zvláštní existence je pomíjivá, tj. ztrácí formu zvláštního a stává se opět obecnem, vodou. Jednoduchá Thalétova teze je filosofii proto, že tu není míněna smysly vnímaná voda ve své zvláštnosti proti ostatním přírodním předmětům, nýbrž myšlenka, v níž se všechny přírodní předměty rozplývají a jsou v ní obsaženy. Je tedy provedeno odloučení absolutna od konečného světa, ale nelze to chápat tak, že Jedno stojí onde a zde stojí konečný svět⁴⁷ – jak to často vidíme v obyčejné představě o bohu, při níž se světu připisuje svébytnost a vytváří se představa o dvojitě druhu skutečnosti, o přirozeném a nadpřirozeném světě, při čemž oba světy mají stejnou hodnotu. Filosofické hledisko je, že *pouze* Jedno je pravdivou skutečností, přičemž skutečnost zde musíme chápat v jejím vyšším významu, nikoliv tak, jako když v obyčejném životě nazýváme skutečným všechno.⁴⁸ Druhým důležitým rysem je, že princip má u starých filosofů určitou, zpočátku fyzikální formu. Pro nás to nevypadá filosoficky, nýbrž právě jen fyzikálně; u nich však má materiálně filosofický význam. Thalétova teze je tedy přírodní filosofii, protože tato obecná podstata je vymezena jako něco skutečného, tedy absolutno je určeno jako jednota myšlenky a bytí.

2. Máme-li tento princip nediferencovanosti jako vrcholný, je nejbližší otázkou, jak je tento počátek vymezen. Přejít od obecného ke zvláštnímu, který vyvstává spolu s určením *činnosti*, je tedy podstatným bodem – je nyní potřeba přejít k těmto určením. To, co má být pravdivým principem, nesmí mít jednostrannou, zvláštní formu, nýbrž rozdíl musí sám mít všeobecnou povahu, zatím co ony principy mají zvláštní tvárnost. Že absolutno je tím, co určuje samo sebe, je

již konkrétnějším určením; absolutno je tak činností a vyšším sebevědomím duchovního principu, čímž se forma vypracovala k tomu, aby byla absolutní formou, totalitou formy. To je nejhlubší, a proto též nejpozdější. Tím nejbližším je, aby se člověk vůbec díval z hlediska určitého vymezení.

Thalétové vodě schází forma. Jak se forma klade vůči vodě?⁴⁹ Uvádí se (a říká to Aristoteles, ač ne přímo o Thalétovi) způsob, jak z vody povstaly zvláštní tvary. Tento přechod prý spočívá ve *zhuštění a v zředování* (PYKNOTÉS KAI MANOTÉS), čili, jak bychom to mohli vyjádřit lépe, ve zvětšování a zmenšování intenzity. Tennemann (sv. I, str. 59) uvádí v této souvislosti Aristotela, De gen. et corrupt. I, 1, kde není ani slovo o zhušťování a zředování ani o Thalétovi, dále De coelo III, 5, kde se pouze říká, že ti, kdo předpokládají vodu nebo vzduch či něco jemnějšího než vodu a hrubšího než vzduch, určují rozdíl jako hustotu a řídkost – ale neříká se tu ani slovo, že to byl Thalés, kdo tento rozdíl vyslovil. Tiedemann (sv. I, str. 38) uvádí ještě jiné důvěryhodné autory, ale teprve pozdější filosofové připisují ony rozdíly Thalétovi.*

Tolik je jisto, že zpočátku v této přírodní filosofii, právě tak jako v novější přírodní filosofii, je forma v podstatě pouze kvantitativním rozdílem téže podstaty. Tento pouze kvantitativní rozdíl – zhušťování a zředování –, jenž vytváří jediné určení formy vody, je vnějším výrazem absolutního rozdílu. Je to nepodstatný rozdíl, kladený něčím zevně, nikoliv vnitřní rozdíl pojmu, který je na něm samém;⁵⁰ nestojí tedy za to, abychom se u něho zdržovali.

Rozdíl nemá – co do svého pojmu – žádný fyzikální význam. Rozdíly čili jednoduché rozdvojení formy ve směru stránek jejího protikladu je nutno chápat právě jako obecné rozdvojení pojmu. Proto není nutné připisovat látkám, to je určením, smysly postižitelný význam, jako když se určitěji udává, že zředěná voda se stává vzduchem, zředěný vzduch ohnivým éterem, zhuštěná voda bahnem, potom zemí. Z toho vyplývá, že vzduch je vypařením prvotní vody, éter vypařením vzduchu, země a bahno sedlinou vody. Tímto způsobem se rozdvojení stává jevem vědomí jako smyslové zjinačování či přeměna. Že můžeme zhušťovat a zředovat to, co zůstává pro smysly totožné – tak se experimentuje později.

Přeměně můžeme rozumět dvojitě způsobem: znamená přeměnu

* Srov. Ritter: Geschichte der Ionischen Philosophie, str. 15.

ve smyslu existence a přeměnu ve smyslu pojmu. Hovoří-li staří filosofové o přeměně, pokládá se to obyčejně za přeměnu ve smyslu existence a zkoumá se kupř., zda se voda může chemickými zásahy, jako horkem, destilací apod., změnit v zemi; a tu má chemie konečného světa své meze. Všechny staré filosofické systémy však rozumějí přeměnou přeměnu co do pojmu. Totiž to, že voda sama sebe přemění ve vzduch či v prostor a čas, neproběhne v retortách apod. Ale v každé filosofické ideji se vyskytuje tento přechod jedné kvality v druhou, to znamená, že v pojmu odhaluje tento vnitřní vztah, podle něhož nic nemůže samostatně být bez jiného, podle něhož život přírody spočívá právě v tom, že jedno je nutně ve vztahu k druhému. Často míváme představu, že by se – odstranili-li bychom vodu – sice vedlo špatně rostlinám a zvířatům, že však kameny by přece jen zůstaly, nebo že by se u barev mohla odstranit modrá barva, aniž by to sebemeně škodilo žluté a červené. Ve smyslu pouhé empirické existence lze ovšem lehce ukázat, že každá kvalita je pro sebe; co do svého pojmu jsou však kvality pouze tak, že jedna je pouze prostřednictvím druhé, prostřednictvím vnitřní nutnosti. Totéž dobře vidíme u živoucích organismů, kde se to uskutečňuje jinak, protože tu pojem dochází existence: vyřizneme-li u organismu např. srdce, zanikají též plíce a vše ostatní. A právě tak i celá příroda existuje toliko jako jedna jednota všech svých členů, jako mozek může existovat pouze v jednotě s ostatními orgány.

3. Vyjadřujeme-li však formu, pokud jde o obě její stránky, pouze jako zhuštění a zředení, tu forma není sama o sobě a pro sebe. Aby byla forma formou o sobě a pro sebe, musíme ji pojímat jako *absolutní pojem*,⁵¹ jako nekonečně tvůrčí jednotu. U Aristotela se o tom vyskytuje pouze místo, kde (De anima I, 2, též 5) Aristoteles říká: „Podle toho, co se o Thalétovi vypráví, se zdá, že považoval duši za něco, co se pohybuje – neboť o zmagnetisovaném kamenu říkal, že má duši, protože pohybuje železem.“ Diogenes Laertios (I, 24) k tomu připojuje, že jde o jantar, z čehož vidíme, že již Thalés znal elektřinu, ač je i jiné vysvětlení, že totiž ÉLEKTRON znamená vůbec kov. Aldobrandini⁵² říká k tomuto Diogenovu místu, že jde o kámen, jenž je tak nepřátelský vůči jedu, že jakmile se ho dotkne, zasyčí. Onu Aristotelovu poznámku obrací Diogenes především tak, že tvrdí, že prý „Thalés připisoval duši i neživým předmětům“. O to však nejde. Jde o to, jak myslel absolutní formu, zda vyjádřil ideu obecně jako duši, takže by absolutní podstata byla jednotou jednoduché podstaty i formy.

Diogenes sice dále uvádí (I, 27) o Thalétovi: „Svět je oduševněn a plný démonů“ – a Plútarchos (De plac. phil. I, 7): „Nazýval boha inteligencí světa (NÚS).“ Tento pojem však připisují všichni staří autoři, zejména Aristoteles, teprve Anaxagorovi, jako tomu, jenž první vyřkl, že NÚS je principem všech věcí. K dalšímu určení formy u Thaléta tedy nepomůže, nacházíme-li i u Cicerona (De nat. Deor. I, 10) místo: „Thalés říkal, že voda je počátkem všech věcí, bůh je však duch, jenž z vody vše tvoří.“ Je možné, že Thalés hovořil o bohu, ale že by jej pojímal jako NÚS, který vše vytvořil z vody, to si Cicero přidal. Tiedemann (sv. I, str. 42) se vyjadřuje, že ono Ciceronovo místo je snad porušeno, ježto Cicero později (kap. 11) rovněž připisuje Anaxagorovi, že „první tvrdil, že duch vytvořil svou nekonečnou silou řád všech věcí“. Ale epikurejec, jemuž jsou ona místa vložena do úst, „hovoří drze a ničeho se nebojí tak, jako toho, aby se nezdálo, že o něčem pochybuje“ (kap. 8), a předtím i potom mluví dosti pošestile o jiných filosofech, takže toto líčení je zde prostě kvůli směšnosti. Aristoteles měl více smyslu pro historickou věrnost; proto musíme věřit jemu. Ale pro ty, kterým jde o to, aby všude objevili představu o stvoření světa bohem, je ono Ciceronovo místo tučnou pastvou, a bylo mnoho sporů o to, zda máme Thaléta počítat k těm, kteří přijímají existenci boha. Tak *Plouquet*⁵³ tvrdí, že Thalés byl teista, zatím co jiní chtějí z Thaléta udělat ateistu, nebo též polyteistu, protože říkal, že vše je plno démonů. Nás ale nezajímá otázka, zda Thalés kromě toho, co jsme o něm uváděli, ještě navíc věřil v boha; nejde nám tu o víru, domněnky a o národní náboženství – jde nám výlučně o filosofické určení absolutní podstaty. I kdyby Thalés mluvil o bohu jako o stvořiteli všech věcí z oné vody, nevěděli bychom o této podstatě nic více. Hovořili bychom o Thalétovi nefilosoficky, užívali bychom prázdného slova, aniž bychom se tázali po jeho spekulativním pojmu. Právě tak bez užitku je slovo „světová duše“, protože tím není její bytí vysloveno.

Všechny tyto vzdálenější nebo pozdější údaje nás tedy neopravňují, abychom měli za to, že Thalés pojímal formu absolutna určitěji; naopak, tomu odporují další dějiny vývoje filosofie. Vidíme, že snad je forma kladena spolu s podstatou, ale tato jednota ještě není dále rozvinuta. Je sice lepší představovat si, že magnet má duši, než říci, že má sílu přitahovat, neboť síla je druh vlastnosti, kterou si představujeme jako určitý druh predikátu, který lze od hmoty odloučit; naproti tomu duše – to je pohybování sama sebe, identické

s přirozeností hmoty. Ale takovýto Thalétův nápad je pouhý jednotlivý nápad a nemá žádný další vztah k jeho absolutní myšlence. Ve skutečnosti je Thalétova filosofie uzavřena v těchto jednoduchých momentech: a) že provedl tu abstrakci, že pojal přírodu vcelku jako jednoduchou smyslovou podstatu, b) že ustavil pojem základu, to znamená, že určil vodu jako nekonečný pojem, jako jednoduchou podstatu myšlenky, aniž jí přiznal jiné určení než kvantitativní rozdíl. To je omezený význam Thalétova principu.

2. ANAXIMANDROS

Anaximandros byl rovněž Milétan a Thalétův přítel. Cicero říká (*Acad. Quaest. IV, 37*), že Thalés „nemohl Anaximandra přesvědčit o tom, že vše se skládá z vody“. Anaximandrovův otec se jmenoval Praxiadés, doba jeho narození není přesně určena. Tennemann (sv. I, str. 413) ji klade do třetího roku 42. olympiády (610 př. n. l.), zatím co Diogenes Laertios (II, 1-2) udává podle Aténana Apollodóra, že Anaximandros byl v druhém roce 58. olympiády (547 př. n. l.) stár 64 let a že zemřel brzy poté;⁵⁴ zemřel tedy přibližně ve stejné době jako Thalés, zemřel-li Thalés asi o 28 let starší, ve svých devadesáti letech. O Anaximandrově se vypráví, že žil na Samu u tyрана Polykrata, kde byli shromážděni i Pythagoras a Anakreón.⁵⁵ Brucker (sv. I, str. 478) uvádí o Anaximandrově podle Themistia, že Anaximandros první sepsal své filosofické myšlenky. To se však uvádí i o jiných, kupř. o Ferekydovi, jenž je starší. Anaximandros prý psal o přírodě, o stálicích, o kouli a o jiných věcech, též zhotovil cosi jako mapu země, jež zobrazuje rozsah země i moře. Prý též udělal i jiné matematické vynálezy, např. sluneční hodiny, jež zřídil v Lakedaimonu, a přístroje, jež udávaly běh slunce, a též nebeskou klenbu.

Jeho *filosofické* myšlenky nejsou početné a nepostupují k přesnému určení. Na uvedeném místě Diogenes praví: „Za princip, za základ prohlásil *neomezené* (TO APEIRON, neurčité), a nevymezil je jako vzduch nebo vodu nebo něco takového.“ Najdeme však jen málo výměrů o tomto neomezeném: a) „Je to princip všeho vznikání a všeho zanikání; z něho vznikají v dlouhých mezidobích nekonečné světy nebo bohové, a opět v ně zanikají“ (to má zcela orientální ráz). Jako důvod, proč má být princip označován jako neomezené, Anaximandros udává,

že stále pokračujícímu tvoření nesmí chybět na látce. Neomezené v sobě obsahuje vše a vládne všemu a je božské, nesmrtelné a nepomíjející.“⁵⁶ b) Ze samotného Jedna vyděluje Anaximandros protiklady – jako Empedoklés a Anaxagoras –, jež jsou v Jednu obsaženy, takže v podobě smíšení je vše již hotovo, ale je to neurčité.“⁵⁷ Co do reálné možnosti (DYNAMEI) je totiž již vše obsaženo v Jednu, „takže“, říká Aristoteles (*Met. XII, 2*) „vše povstává nejen náhodně z nejsoucího, nýbrž vše povstává i ze jsoucího, to je ze jsoucího v možnosti, jež však ve skutečnosti ještě neexistuje“.⁵⁸ Diogenes Laertios (II, 1) k tomu připojuje: „Části nekonečna se mění, ale nekonečno samo je neměnné.“ c) Posléze se praví: „Nekonečno je nekonečné pokud jde o velikost, nikoliv pokud jde o počet.“ Tím se Anaximandros odlišuje od Anaxagory, Empedokla a jiných atomistů, kteří rozvinuli stránku absolutní přetržitosti nekonečna, zatím co Anaximandros stránku jeho absolutní nepřetržitosti.“⁵⁹ Aristoteles (*Met. I, 8*) hovoří též o principu, jenž není ani vodou ani vzduchem, nýbrž je „hustější než vzduch a řidší než voda“. Mnozí mínili, že se tato poznámka vztahuje na Anaximandra, a je možné, že se naň opravdu vztahuje.

Vymezíme-li princip jako nekonečnou veškerost vesmíru, pak pokrok v určování tohoto principu spočívá v tom, že absolutní podstata není již pouze něčím jednoduchým, nýbrž že je takovým obecnem, jež neguje konečné. Současně, z hlediska materiální povahy principu, Anaximandros ruší jedinečnost vody jako elementu: jeho předmětný princip nevyhlíží materiálně a je možno jej chápat jako myšlenku. Avšak je zjevné, že jím Anaximandros nemínil nic jiného než látku vůbec, všeobecnou látku.† Plútarchos⁶⁰ vytýká Anaximandrově, že „neřekl, co je jeho bezmeznem, zda je to vzduch, voda nebo země“. Leč takováto určitá kvalita je právě pomíjející; látka, pokud je určena jako nekonečná, znamená pohyb, jenž klade jednotlivá určení a jenž právě tak opět ruší rozpolcenost. V tom je nekonečné bytí pravdivé, nikoli v negativní bezbřehosti. Tato obecnost a negativita konečného je ale toliko naším pohybem; zdá se, že Anaximandros neřekl

⁵⁴ Plutarch. *De plac. Phil. I, 3*; Cicero. *De Natura Deorum I, 10*; Aristot. *Phys. III, 4*.

⁵⁵ cf. Aristot. *Phys. I, 4*.

⁵⁶ Simplicius ad Arist. *Phys. (I, 2), str. 5b*.

† Stobaei *Eclog. Physic. c. 11, str. 294, ed. Heeren*.

- když popisoval látku jakožto nekonečnou - že jde o její vlastní nekonečnost.

Dále řekl - a v tom se podle Theofrasta shoduje s Anaxagorou: „Z neomezena se vyděluje stejnorodé od nestejnoroďého a spojuje se se stejnorodým; co tedy bylo vcelku zlatem, stává se zlatem, co bylo zemí, stává se zemí atd., takže vlastně nic nevzniká, nýbrž vše již dříve bylo v tom, z čeho vzniká.“* Toto však jsou chudá určení, jež poukazují pouze na potřebu přejít od neurčitého k určitému, a přece se to zde děje ještě neuspokojivým způsobem. Pokud jde o bližší určení, jak nekonečno vytváří svou rozpolceností protiklad, tu se zdá, že Anaximandros obdobně jako Thalés určil i kvantitativní rozdíl *zhušťování a zředování*.⁵⁸ Pozdější autoři označují proces vydělování z nekonečna jako vznikání; Anaximandros prý nechává člověka povstat z ryby, vzejít z vody na zem.** Vznikání - o tom se mluví i v novější době, a je to pouhá časová následnost. Často lidé míní, že říkají-li vznikání, říkají něco skvělého; ale není v tom obsažena žádná nutnost, žádná myšlenka, tím méně pojem.⁵⁹

Stobaios (Eclog. Phys. 24, str. 500) připisuje Anaximandroví v pozdějších zprávách též určení *tepla*, jakožto rozpuštění tvaru, i určení *chlada*, jež Aristoteles přičítal teprve Parmenidovi (Met. I, 5). Eusebios (De praep. evang. I, 8) nám dává k lepšímu ještě něco o Anaximandrově kosmogonii na základě ztraceného Plutarchova díla. Je to temné a Eusebius tomu asi sám rádně nerozuměl. Přibližně to zní tak: „Z nekonečna se vydělily nekonečné nebeské sféry a nekonečné světy; leč nesou v sobě svůj zánik, protože existují jen díky nepřetržitému odlučování.“ Nekonečno tu znamená podstatu, a odlučování znamená kladení rozdílu, tj. kladení něčeho určitého či konečného. „Země má podobu válce, jehož výška je třetinou jeho šířky. Oba od věčnosti plodotvorné principy *tepla* a *chlada* se odloučily při vzniku této země; a poté se ve vzduchu, jenž obklopuje zemi, vytvořila ohnivá sféra, jako kůra okolo stromu. Tím, že se roztránila a její úlomky byly sevřeny do kruhů, vzniklo slunce, měsíc a hvězdy.“ Proto též podle Stobaia (Ecl. phys. 25, str. 510) pojmenoval Anaximandros hvězdy „sraženinami vzduchu, jež mají tvar kol a jsou naplněny ohněm“. Tato kosmogonie je právě tak dobrá jako geologická hypotéza kůry kol zeměkoule, jež se roztrhla, či Buffonova hypotéza⁶⁰

* Simplicius ad Phys. Arist., str. 6b.

** cf. Plutarch. Quaest. convival. VIII, 8.

explose slunce, podle níž naopak planety vznikly ze slunce jako struska. Zatím co staří myslitelé vtahovali hvězdy do naší atmosféry a nechávali slunce vznikat ze země, my činíme naopak slunce podstatou a rodištěm země, a hvězdy zcela vydělujeme z bližšího vztahu k nám; jsou vůči nám v klidu jako Epikurovi blažení bohové. Slunce ovšem zapadá jakožto to obecné nad cestou vznikání, leč svou podstatou je slunce pozdější. Ve skutečnosti je tedy jen země totalitou, zatím co slunce je momentem abstrakce.⁶¹

3. ANAXIMENÉS

Zbývá ještě Anaximenés, jenž se objevuje mezi 55. a 58. olympiádou (560-548 př. n. l.), rovněž Milétan, současník a přítel Anaximandrův. Je o něm známo málo vynikajícího, a vůbec je o něm málo známo. Bezmyšlenkovitě a rozporně uvádí o něm Diogenes Laertios (II, 3), že „se podle Apollodóra narodil v 63. olympiádě a zemřel v roce, kdy bylo dobyt Sard“ (Kyrem za 58. olympiády).⁶²

Na místo Anaximandrový neurčité látky dosadil Anaximenés opět určitý přírodní prvek, absolutno v reálné formě; místo Thalétovy vody to však byl *vzduch*. Snad pokládal za nutné, aby látka měla smysly poznatelné bytí, a vzduch má současně tu výhodu, že je ve větší míře beztvary. Je tělesem v menší míře než voda - nevidíme jej, nýbrž cítíme toliko jeho pohyb. Plútarchos (De plac. phil. I, 3) uvádí: „Ze vzduchu vše povstává a do něho vše opět zaniká.“ Podle Cicerona (De natura deorum I, 10) „vymezil vzduch jako bezměrný, nekonečný a stále se pohybující“. Diogenes Laertios to na uvedeném místě vyjadřuje: „Principem je vzduch a nekonečno“ (HÚTOS ARCHÉN AERA EIPE KAI TO APEIRON) - jako by to byly dva principy; též však můžeme „princip“ a „nekonečno“ (ARCHÉN KAI APEIRON) pokládat dohromady za subjekt věty a „vzduch“ (AERA) za predikát. Neboť Simplikios praví výslovně v komentářích k Aristotelově Fysice (str. 6a), že „Anaximenovi bylo prvopočátkem bytí Jedno a nekonečná podstata jako Anaximandroví; jen tím se lišil od Anaximandra, že prapodstatu nepokládal za neurčitou, nýbrž za určitou, totiž vzduch“. Zdá se, že Anaximenés pokládal vzduch za oduševnělý.

Ráz Anaximenových představ, jak ze vzduchu (pozdější autoři jej

nazývali éterem) vše vzniká a opět se do něho rozplývá, vymezil blíže Plútarchos takto: „Jako naše duše, jež je vzduchem, nás drží pohromadě, právě tak je celý svět držen pohromadě duchem (PNEUMA) a vzduchem; duch a vzduch znamenají totéž.“ Anaximénés ukazuje povahu své podstaty velmi dobře na duši a představuje tak současně přechod přírodní filosofie ve filosofii vědomí, čili opouští předmětnou povahu prapůvodní podstaty. Povaha této prapůvodní podstaty byla předtím určována jako něco vědomí cizího, jako něco, co je vůči vědomí negativní; rovněž reálná podoba této prapůvodní podstaty, voda či vzduch, jakožto nekonečné, jsou něčím, co je na onom břehu vůči vědomí. Ale duše je takovým všeobecným médiem, množstvím představ, jež mizí a vystupují, aniž zaniká jednota a kontinuita. Duše je právě tak činná, jako pasivní; ze své jednoty vrhá na povrch představy a opět je ruší. V jejich nekonečnosti je sama přítomná, takže negativní i pozitivní význam spadají vjedno. Určitěji vyjádřil tuto povahu prapůvodní podstaty Anaximénův žák Anaxagoras.

Bývá též uváděn *Ferekydés*,⁶³ jakožto Pythagorův učitel, pocházející ze Syru, jednoho z Kykladských ostrovů. Prý poznal při čerpání vody ze studně, že dojde ve třech dnech k zemětřesení; též prý předpověděl o jedné lodi, jež jela s rozvinutými plachtami, že se potopí, a ona se v okamžiku potopila. O tomto Ferekydovi sděluje Theopompos podle Diogena Laertia (I, 116), že „první psal Řekům o přírodě a o bozích“ (předtím se totéž pravilo o Anaximandrově); prý psal prosou. Z toho, co se o něm jinak uvádí, vyplývá, že to byla teogonie, jejíž první slova se nám ještě uchovala: „Zéus, čas a bohyně země byli vždy; zemská bohyně (CHTHÓNÍÉ) dostala název země, když ji Zéus obdaril svými dary.“** Jak je to dál, není nám známo; v žádném případě to nepovažujeme za velkou ztrátu. Zmiňuje se o tom ještě Hermias:** „Kladl jako principy Dia čili oheň (AITHERA), zemi a Krona čili čas; oheň jakožto působící, zemi jakožto trpící a čas jako to, v čem vše povstává.“ Jako jónští filosofové jsou též uváděni *Diogenes z Apollónie*, *Hippasos a Archelaos*;⁶⁴ nevíme ale o nich nic jiného než jejich jména a to, že byli přívrženci toho či onoho principu.

Necháme tyto filosofy a přejdeme nyní k Pythagorovi. Pythagoras byl již Anaximandrovým současníkem, leč rozvoj principu přírodní filosofie vyžadoval, abychom probrali dříve Anaximena. Vidíme, že

* Diogenes Laert. I, 119; Menag, ad h. I.

** In irrisione gentiliū, 12 (citante Fabricio ad Sext. Emp. Hyp. Pyrrh. III, 4, par. 30).

tito přírodní filosofové kladli, jak o nich praví Aristoteles, prapůvodní podstatu na způsob látky: jako vzduch a vodu a také jako podstatu jemnější než voda a hrubší než vzduch – dá-li se takto určit Anaximandrova látka. Hérakleitos, o němž budeme brzy hovořit, první vymezoval podstatu jako oheň. „Nikdo ale“, jak poznamenává Aristoteles (Met. I, 8) „nenazval principem zemi, neboť se zdá, že země je složeným elementem“.⁶⁵ Země vypadá jako složenina mnoha jednotlivých prvků. Naproti tomu voda je něčím jednoduchým, průzračným; zobrazuje ve smyslové podobě jednotu se sebou, právě tak vzduch, oheň, látka atd. Princip má být principem Jediného, musí tedy být jednotný i sám v sobě. Vykazuje-li mnohotvárnost jako země, není již sám v sobě jednotný, nýbrž pluralistický. Tolik o filosofii starších jónských myslitelů. To veliké v těchto chudých abstraktních myšlenkách je: a) že postihly všeobecnou substanci všeho, b) že nemají charakter obraznosti, že nejsou zatíženy smyslovými představami.

Nedostatečnost těchto filosofických směrů nepoznal nikdo lépe než Aristoteles na uvedeném místě. O těchto třech způsobech poznání absolutna soudí dvojí: „ti, kteří pokládají za princip látku, mnoh násobně chybuji. Za prvé udávají toliko elementy tělesného, a nikoli též netělesného, a přece je i netělesné.“ Poznáváme-li přírodu, abychom mohli vyjádřit její podstatu, musíme požadovat, aby bylo toto poznání úplné, aby bralo v úvahu vše, co je. To vše je ovšem pouze empirická instance. Aristoteles staví proti hmotným předmětům netělesno jako předměty svého druhu a míní, že absolutno nesmí být určováno jednostranně. Je-li princip jónských filosofů pouze materiální, nekladou netělesnost, nekladou předmět jako pojem. Sice i sama látka, jakožto reflexe do vědomí, je nehmotná, ale jónští filosofové nevědí, že to, co vyslovují, je podstata vědomí. Prvním nedostatkem tedy je, že obecně je vyslovováno v podobě zvláštního.

Druhé, co Aristoteles říká (Met. I, 3), je: „Z toho všeho vidíme, že vymezili příčinu pouze ve formě látky. Když takto postupovali, razila jim cestu sama věc a nutila je, aby báдали dále. Neboť at věci zanikají či vznikají z jednoho či mnohého, vyvstává otázka: čím se to děje a co je toho příčinou? Neboť substance ležící v základu (TO HYPÓKEIMENON) se nemění sama od sebe, ani dřevo, ani kov není příčinou své vlastní změny. Tedy ani dřevo nevytváří postel, ani kov nevytváří sochu, nýbrž příčinou změny je něco jiného. Hledat toto něco znamená hledat jiný princip, který, jak bychom mohli říci, je

principem pohybu.“ Tato kritika platí posud proti představě o absolutnu jako o jediné strnulé substanci. Aristoteles tím říká, že z látky jako takové, z vody, jež se nepohybuje sama od sebe, nelze pochopit změnu jako takovou. Vytýká starším filosofům výslovně, že neprozkoumali princip pohybu, a současně se na něj táže. Dále jim zcela schází účel, a vůbec chybí určení činnosti. Aristoteles tudíž říká na jiném místě: „Tím, že se pokoušejí udat příčinu vzniku a zániku, ruší ve skutečnosti příčinu pohybu. Učinili-li principem některé z jednoduchých těles – s výjimkou země – nechápou vzájemné vznikání a proměnu jednoho z něčeho jiného; míním vodu, vzduch, oheň a zemi. Toto vznikání je třeba pojímat jako odlučování nebo sjednocování. Protiklad se tu potom objevuje tak, že jedno je časově dřívější, druhé pozdější. Zkoumání povahy vznikání je cesta, již se dali; sestupuje se na ní od jednoduchého obecně přes zvláštní k jednotlivému, jež je nejpozdější. Obecně však je voda, vzduch, oheň. Zdá se, že nejvíce se oheň hodí k tomu, aby byl obecným elementem, neboť je nejjemnější. Ti, kteří učinili oheň principem, vyjádřili se nepřiměřeněji vzhledem k povaze (LOGOS) vznikání. I ostatní ji chápali právě tak. Neboť proč nikdo nechtěl učinit zemi živlem, ač v lidové představě jím je? Hésiodos praví, že byla první tělesností – tak stará a lidová byla tato představa. Ale to, co je pozdější co do vzniku, je první co do přirozenosti.“⁶⁶ Ale tak to právě jónští filosofové nepojímali, neboť je ovládal výhradně onen proces vznikání. Proto nedospěli k tomu, aby proces vznikání opět zrušili,⁶⁷ čili aby pojímali ono první formální obecně jako takové, a třetí moment, totiž totalitu, jednotu látky a formy kladli jako podstatu. Zde není ještě absolutno tím, co samo sebe určuje, není ještě pojmem, který se navrátil k sobě, nýbrž je pouze mrtvou abstrakcí. Aristoteles praví, že teprve pozdější filosofové pojímali základní princip spíše jako druh (Met. I, 6; III, 3).

V jónské filosofii můžeme sledovat tři momenty: a) prapůvodní podstatou je voda, b) Anaximandrovo nekonečno je popisem pohybu; jednoduché stránky formy jednoduchým způsobem vycházejí ze sebe a vracejí se k sobě; zhušťování a zředování; c) vzduch srovnáván s duší. Nyní je žádoucí, aby se stránka reality stala pojmem a aby momenty rozdělení, zhušťování a zředování nebyly stavěny do protikladu vůči pojmu. Tento přechod se uskutečňuje Pythagorou, jež klade realitu ideálně. Je to odtržení myšlenky od smyslového, a tím odloučení ideálního⁶⁸ a reálného.

B. PYTHAGORAS A PYTHAGOROVCI⁶⁹

Pozdější novopythagorovci napsali mnoho velkých životopisů Pythagory a zvláště obšírně psali o pythagorovském spolku. Musíme se však mít na pozoru, abychom tyto často pokroucené zprávy nepovažovali za historické. Pythagorův život se nám takto objevuje v dějinách médiem představ prvních století po narození Kristově, to znamená, více či méně v té manýře, jak nám bývá vyprávěn i Kristův život. Je to směr mnoha zázračných a dobrodružných pověstí, které se odehrávají v obyčejném, nikoli v poetickém světě,⁷⁰ je to smíšenina východních i západních představ. Ke slávě jeho génia a jeho způsobu života, který zavedl mezi svými žáky, se poji, že byl považován za zázračného muže, jenž je ve spolku s vyššími bytostmi. S Pythagorou jsou spojeny magické představy o spojení přirozeného s nadpřirozeným, hauzírování s mystikou, temné, žalostné fantasie a blouznění potřeštěných hlav.

Stejně jako byl zkažen jeho životopis, byla zkažena i jeho filosofie. Bylo s ní spojováno vše, co si jen vymyslela křesťanská těžkomyslnost a alegorismus. Recepte Platóna křesťanským světem měla zcela jiný ráz.⁷¹ Čísel bylo často užito k vyjádření idejí – zdá se to být hlubokomyslné. Neboť je na první pohled jasné, že v takovém užití čísel je obsažen jiný význam, než který je v něm bezprostředně znát; ale jaký význam, to neví ani ten, kdo to vyslovuje, ani ten, kdo se tomu snaží porozumět, jako např. v čarodějně násobilce v Goethově Faustu. Čím temnější myšlenky to jsou, tím hlubší se zdají. Hlavní věcí je, že se tak obejde právě to nejpodstatnější a nejobtížnější – vyjadřovat se v určitých pojmech. Soudili-li bychom o Pythagorově filosofii jen podle toho, co na ni bylo navaleno různými zprávami, jevila by se nám rovněž jako právě tak temný a pochybný výplod těžkomyslných a plochých hlav. Naštěstí však známe i její teoretickou a spekulativní stránku – od Aristotela a Sexta Empirika, kteří si s ní dali mnoho práce. Ač pozdější pythagorovci Aristotelovi spílali za toto jeho zobrazení pythagorovské filosofie, Aristoteles je povznesen nad takový pokřik a nemusíme se naň ohlížet.

V pozdější době bylo rozšířeno pod Pythagorovým jménem mnoho podvržených spisů. Diogenes Laertios (VIII, 6-7) uvádí mnoho Pythagorových prací a uvádí i jiné, jež byly Pythagorovi podvrženy, aby jim bylo dodáno autority. Ale za prvé nemáme žádné Pythagorovy spisy, a za druhé je pochybné, zda vůbec nějaké existovaly;⁷² citace z nich máme v řídkých fragmentech, nikoliv však Pythagorových, nýbrž pythagorovců. Nelze s určitostí rozlišit, které významy a který stupeň nauky patří starším a které novějším pythagorovcům. U Pythagory a u starších pythagorovců nebyla ještě pythagorovská určení tak konkrétně rozvinuta jako později.

Pokud jde o životní okolnosti Pythagorovy, dosáhl akmé⁷³ podle Diogena Laertia (VIII, 1-3, 45) okolo 60. olympiády (r. 540 př. n. l.). Jeho narození bývá kladeno do 49. či 50. olympiády (r. 584 př. n. l.), u Tennemanna (sv. I, str. 413-414) již do 43. olympiády (do 1. roku 43. olympiády, tj. r. 608 př. n. l.).⁷⁴ Pythagoras byl tedy současníkem Thaléta a Anaximandra. Spadá-li Thalétovo narození do 38. olympiády a Pythagorovo do 43., je Pythagoras pouze o 21 let mladší než Thalés; vůči Anaximandrovi je buď starší či mladší jen o několik let, anebo je Anaximandros o 26 let starší. Anaximénés je asi o 20 až 25 let mladší než Pythagoras. Pythagorovou vlastí je ostrov Samos, takže Pythagoras patří rovněž k maloasijským Řekům, kde dosud bylo sídlo filosofie. Hérodót (IV, 93-96) uvádí, že Pythagoras byl synem Mnésarcha, u něhož Zalmoxis sloužil na Samu jako otrok. Zalmoxis se prý stal svobodným, nabyl bohatství a stal se knížetem Getů; prý tvrdil, že on a jeho lidé nezemrou. Vystavěl si prý podzemní obydlí, zmizel tak z očí svých poddaných a po čtyřech letech se prý zas objevil,* pročež prý Getové věřili v nesmrtelnost. Ale Hérodót míní, že Zalmoxis byl o mnoho starší než Pythagoras.

Pythagoras strávil své mládí na dvoře Polykrata, pod jehož vládou se tehdy Samos povznesl nejen k bohatství, nýbrž též ke vzdělání a umění. V tomto skvělém údobí měl podle Hérodota (III, 39) flotilu o sto lodích. Pythagorův otec byl umělcem, rytcem kamene. Zprávy o něm i o jeho domově kolísají. Dle nich je jeho rodina tyrrhenského původu a přistěhovala se na Samos teprve po Pythagorově narození. Ať je tomu jakkoliv, Pythagoras strávil své mládí na Samu, zdomácněl tam a také tam náleží. Záhy vykonal cestu na maloasijskou pevninu a seznámil se tu prý s Thalétem. Odtud cestoval do Fénicie a do Egypta,

* Srovnej Porphyr. De vita Pyth., § 14-15; též Ritterhus, ad h. I.

jak udává Jamblichos (III, 13-14) ve svém životopise Pythagory. Maloasijské Řekové udržovali s oběma zeměmi čilé obchodní a politické styky, a vypráví se, že Polykratés doporučil Pythagoru králi Amasiosovi, jenž dle Hérodota (II, 154) přivedl do země mnoho Řeků a měl řecké oddíly a kolonie. Vyprávění o dalších Pythagorových cestách do nitra Asie, k perským mágům a do Indie vypadají zcela pohádkově, ac se cestování stejně jako nyní považovalo za prostředek vzdělání. Ježto Pythagoras cestoval s vědeckými záměry, vypráví se o něm, že se dal zasvětit takřka do všech mystérií Řeků i barbarů a že byl přijat do řádu či do kasty egyptských kněží.

Zdá se, že tato mystéria, jež nacházíme u Řeků a jež bývají pokládána za zřídlo veliké moudrosti, mají k náboženství asi takový vztah jako nauka ke kultu. Kult spočíval výhradně v obětech a ve slavnostních hrách. V kultu není patrný žádný přechod k předstávám, k uvědomění si představ, jež se udržely tradičně ve zpěvech. Zdá se, že nauka sama, resp. bezprostřední probouzení představ bylo vyhrazeno mystériím, leč v tom smyslu, že mystérie apelovaly nejen na představy, jako naše kázání, nýbrž i na tělo, takže lidem, zaujatým celým tímto prostředím, bylo na nich samých ukazováno pozvednutí se nad smyslové vědomí – bylo jim to ukazováno jako očištění a posvěcení těla. O filosofických myšlenkách tu nemůže být zřejmě řeč ani v nejmenším, a jako známe svobodné zednářství, tak ani tato mystéria nemohou být žádným tajemstvím.

Nejvýznamnější vliv mělo na Pythagoru jeho spojení s kastou egyptských kněží, ne proto, že by u nich načerpal hlubokou spekulativní moudrost, ale pro ideu, jak uskutečnit mravní vědomí člověka, kterou tu poznal: jednotlivec měl zvláště dbát na sebe, aby byl vnitřně i navenek důstojným člověkem, a má sám sebe uskutečňovat jako mravní umělecké dílo. Tento plán, jež později uskutečňoval, je právě tak zajímavý, jako jeho spekulativní filosofie. Tak jako kněží tvořili zvláštní stav, a byli také k němu vzděláváni, tak měli také zvláštní, pravidly řízený mravní život, který postupoval veškerým životem. Je tedy nepopíratelné, že Pythagoras si přinesl z Egypta vzor svého řádu, jenž znamenal pevné vzájemné soužití za účelem vědeckého a mravního zdokonalování, jež trvalo celý život. Tehdy se dívali na Egypt jako na vysoce vzdělanou zemi a proti Řecku takovou zemí opravdu byl; to se ukazuje už v kastovních rozdílech, jež předpokládají dělbu mezi lidmi podle základních odvětví činnosti, jako kupř. na oblast technickou, vědeckou, náboženskou atd. Jinak však nelze

hledat u Egyptanů velké vědecké znalosti ani věřit, že Pythagoras přinesl svou vědu z Egypta. Aristoteles (Met. I) říká pouze, že „matematické vědy vznikly nejprve v Egyptě; tam na to totiž měli kněží čas“.*

Pythagoras pobyl dlouho v Egyptě a vrátil se odtud na Samos. Mezitím však nastal zmatek ve vnitřních politických poměrech jeho vlasti, a proto ji opět opustil. Podle Hérodotovy zprávy (III, 45–47) vypověděl Polykratés – nikoli však jako tyran – ze Samu mnoho občanů, kteří hledali a také našli podporu u Lakedaimonů a rozpoutali občanskou válku. Sparťané dříve poskytovali tuto pomoc. Jak uvádí Thúkydídés (I, 18), lze jim vůbec děkovat za to, že zrušili vládu jednotlivců a vrátili veřejnou moc zpět lidu. Později činili Sparťané pravý opak, rušili demokratické režimy a zaváděli aristokratické. Také Pythagorova rodina se nezbytně zapletla do těchto nemilých poměrů. Takový stav občanské války nebyl příznivý pro Pythagoru, který již neměl zájem o politický život a díval se naň jen jako na nepříznivou základnu pro své plány. Procestoval Řecko a odebral se do Itálie, do jejíž jižní části se z rozličných příčin nastěhovaly kolonie z různých řeckých kmenů a rozvinuly se zde jako obchodní města – mocná a bohatá obyvateli a různými statky.

Pythagoras se usadil v Krotonu a vystupoval samostatně a pro sebe, ne jako státník nebo válečník, ani jako politický zákonodárce lidu, který upravuje jeho vnější vztahy, nýbrž jako veřejný učitel lidu. Usiloval o to, aby svým učením nejen přesvědčoval, nýbrž aby dle něho řídili jednotlivci celý svůj mravní život. Diogenes Laertios říká, že Pythagoras byl první, kdo se namísto SOFOS pojmenoval FILO-SOFOS.⁷⁵ Pokládá to za skromnost, jako by tím Pythagoras vyslovil, že není vlastníkem moudrosti, že o ni toliko usiluje jako o nedosažitelný cíl.** SOFOS ale současně znamená moudrého muže, který je zároveň praktický, leč nikoliv pouze sám pro sebe – k tomu přece není potřeba žádné moudrosti, dělá-li každý čestný a mravný muž, co odpovídá jeho poměrům. Tak FILOSOFOS vyjadřuje především protiklad účasti na praktickém životě, to je na veřejných státních záležitostech. Filosofie takto neznamená lásku k moudrosti jako k něčemu, co jsme na cestě vlastnit; není to ale také žádná nesplněná touha po moudrosti. FILOSOFOS znamená: ten, kdo má vztah

* Srovnej Porphyr. De vita Pyth. 6; Jamblich. De vita Pyth. XXIX, 158.

** Diog. Laert. I, 12; VIII, 8; Jamblich. VIII, 44; XII, 58.

k moudrosti jako k předmětu, takže se jím zabývá také v myšlenkách. Tento vztah je myšlení, nikoli pouhé bytí. Je nutno ovšem odlišovat toho, kdo miluje víno (FILOINOS) od toho, kdo je pln vína – opilý. Znamená snad proto „být milovníkem vína“ pouhé marné usilování o víno?

Co Pythagoras v Itálii zařizoval a jak tam působil, o tom nás informují více než dějepisci zejména pozdější chvalořečníci. Tak Malchus (což bylo syrské jméno Porfyria)⁷⁶ vypráví o Pythagorově životě podivuhodné věci. Tento kontrast mezi hlubokými postřehy a mezi vírou v zázraky je u novoplatoniků nápadný. Vyprávěli-li pozdější Pythagorovi životopisci množství zázračných věcí už o dřívějším Pythagorově životě, hromadí jich tím více od Pythagorova příchodu do Itálie. Zdá se, že se snažili postavit jej proti Kristovi, jako později Apollónia z Tyany.⁷⁷ Neboť zázraky, které se o něm vyprávějí, vypadají zčásti jako zlepšení zázraků z Nového zákona; zčásti jsou neobyčejně nechutné. Tak kupř. samo Pythagorovo přistání v Itálii má být spojeno se zázrakem. Když stanul na zemi v Tarentském zálivu poblíže Krotonu, setkal se na cestě do města s rybáři, kteří nechytili žádný úlovek. Přiměl je, aby své sítě rozprostřeli znovu, a předpověděl jim i počet, kolik ryb chytí. Rybáři mu v úžasu nad tím slíbili, že splní-li se předpověď, udělají mu, cokoli bude chtít. Vyplnila se a Pythagoras je pak žádal, aby hodili ryby živé zas do moře, protože pythagorovci nejedí maso. Vypráví se ještě o jednom zázraku, který se při tom udál, že žádná z ryb nezahynula za dobu, co byly z vody venku a byly počítány. Takový je styl těchto zázraků, tak pošetilými historikami naplňují Pythagorovi životopisci jeho život. Dle těchto životopisců učinil Pythagoras na Italy takový dojem, že všechna města napravovala své prostopášné mravy a tyranové zčásti skládali sami svou moc, zčásti byli zahnáni. Přitom se však Pythagorovi životopisci dopouštějí takových historických nesprávností, že kupř. z Charonda⁷⁸ a Zaleuka dělají Pythagorovy žáky, ač tito žili dávno před Pythagorou, a podobně připisují Pythagorovi a jeho působení vyhnání a smrt tyрана Falarida atd.*

Nezávisle na těchto pověstech však zůstává jako historická skutečnost, že Pythagoras založením své školy pronikavě zapůsobil na italská města, že jeho řád měl mocný vliv na většinu italsko-řeckých

* Porphyr. De vita Pyth. 25, 21–22; Jamblich. De vita Pyth. 36; VII, 33–34; XXXII, 220–222.

států, či ještě přesněji: že jeho řád ovládl na velmi dlouhou dobu tyto státy. O Pythagorovi se vypráví, že byl velmi krásný muž s majestátním vzezřením, jež právě tak přitahovalo jako vzbuzovalo hlubokou úctu. S touto přirozenou důstojností, s ušlechtilým a vznešeným chováním spojoval ještě vnějškové zvláštnosti, díky kterým se jevil jako tajemná bytost: nosil dlouhý lněný šat a zdržoval se užívání určitých jídel.* V novější době nejsou osobní zvláštnosti vůbec, jakož i zvláštnosti v odívání apod. již tak důležité. Podřizujeme se všeobecné zvyklosti, módě, neboť je o sobě a pro sebe lhostejné, že v této oblasti neuplatňujeme vlastní vůli. Dáváme náhodné všanc náhodě a podřizujeme se ve vnějších věcech tomuto vnějšímu jevu rozumnosti, která spočívá v rovnosti a obecnosti. K vnějším rysům Pythagorovy osobnosti přistupovala ještě velká výřečnost. Sděloval hluboké postřehy nejen svým jednotlivým přátelům, nýbrž směřoval zároveň k tomu, vykonávat obecné působení na veřejné vzdělání, jak pokud jde o názory, tak i pokud jde o celý způsob života a mravů. Nejen že své přátele učil, ale též je sjednotil ke zvláštnímu životu, aby se vyvíjeli k obratnosti v jednání a k mravnosti, aby se stali zvláštními osobnostmi. Pythagorův ústav vyrostl ve *spolek*, jenž pohlcoval celého člověka a celý život, obdobně jako Pythagoras sám byl vypracovaným uměleckým dílem, vznešenou plastickou povahou.

Organisaci jeho spolku popsali pozdější autoři, zejména novoplatonikové. Zejména o zákonech spolku máme od nich zevrubné údaje. Vcelku měl spolek charakter dobrovolného kněžského či mnišského řádu novější doby. Kdo chtěl být přijat, byl zkoušen po stránce vzdělání a byl cvičen v poslušnosti. Též se sbíraly informace o jeho chování, o jeho sklonech, o jeho činnosti. Členové spolku byli podrobeni zvláštní výchově, při níž se dělal rozdíl mezi přijatými – byli rozdělení na exoteriky a esoteriky. Esoterikové byli zasvěceni do vrcholů vědění, a ježto politické plány nebyly řádu cizí, byli též politicky činní. Exoterikové museli být 5 let novici. Každý musel své jmění odevzdat řádu. Vystoupil-li však z něho, dostal je zpět. V učební době bylo uloženo mlčet (ECHEMYTHIA).**

O této povinnosti zdržovat se tlachání možno všeobecně prohlásit, že je podstatnou podmínkou jakéhokoliv vzdělání a jakéhokoliv učení.

* Diog. Laert. VII, 11, Porphyz. 18–20; Jamblich. II, 9–10, XXIV, 108, 109. Menag. et Casaub. ad Diog. Laert. VIII, 19.

** Porphyz. 37; Jamblich. XVII, 71–74; XVIII, 80–82; XXVIII, 150; XX, 94–95; Diog. Laert. VIII, 10.

Je nutno začít resignováním na vlastní představy a vnímáním myšlenek druhých. Říká se, že otázkami, námitkami a odpovídáním atd. se rozvíjí rozvažování. Ale ve skutečnosti se tím nerozvíjí, nýbrž stává se vnějškovým. Vnitřních sil nabývá člověk vzděláním a vzděláním je rozšiřuje. Tím, že mlčí a ovládá se, nestává se chudším pokud jde o myšlenky a živost ducha. Naopak, osvojuje si tak schopnost poznávat a dospívá k poznání, že jeho nápady a námitky nic nezmohou, a odvyká si mít nápady. Že se pak u Pythagory zvlášť referuje o tomto mlčení, stejně jako o oddělení noviců od zasvěcených, svědčí ovšem o tom, že v jeho spolku bylo obojí pojato ještě formálně, ne tak, jak to bezprostřední podstata věci přináší sama sebou, aniž by to muselo být zvláštním zákonem, na němž se všeobecně trvá. Je důležité k tomu poznamenat, že Pythagoru můžeme považovat za prvního lidového učitele v Řecku, jenž zavedl vyučování vědám; ani Thalés, jenž je dřívější, ani Pythagorův současník Anaximandros neprováděli vědecké vyučování, nýbrž pouze sdělovali své myšlenky přátelům. Tehdy vůbec ještě nebyly vědy, ani filosofie, ani matematika, ani právní věda, ani kterákoliv jiná; existovaly pouze jednotlivé jejich poučky, jednotlivé znalosti z nich. Vyučovalo se, jak válčit, jak zpívat Homérovy a Hésiodovy písně a zpěvy o trojnožce, hudbě, filosofickým maximám a jiným uměním. Kdybychom řekli, že Pythagoras zavedl vyučování vědám u vědecky nevzdělaného, ale jinak nikoli tupého, nýbrž naopak nanejvýš čilého, přirozeně nadaného a hovorného lidu, jakým byli Řekové, tu bychom museli uvést nezbytné vnější podmínky takového vyučování: a) že mezi těmi, kteří ještě vůbec nevěděli, jak to chodí při učení vědě, dělal rozdíl: začátečníky odloučil od toho, co sděloval pokročilejším, b) že tito začátečníci museli zanechat nevědeckého způsobu hovorů o takových předmětech. Museli zanechat tlachání a vnímat vědu. Protože to bylo nezvyklé, jevila se, a částečně byla celá ta věc formalisována. Již proto, že Pythagorových žáků bylo veliké množství – a to si samo vynucuje určitou formu a pořádek – a že žili trvale pohromadě. U Pythagory byla zvláštní forma přirozená, vždyť Pythagoras byl prvním učitelem v Řecku, jenž usiloval o totalitu – o nový princip, a to vzděláním inteligence, citu a vůle. Tak mělo toto soužití nejen stránku vyučování a cvičení v osvojení vnějších dovedností, nýbrž bylo též morálním vytvářením praktického člověka. A právě vše, co se vztahuje k morálce, resp. co se uýdoměle vztahuje k morálce, se jeví formálním, resp. skutečně je či stává se formálním. Neboť formální – to je obecně, jež je postaveno

proti jednotlivci. Zvláště se to jeví formálním tomu, kdo vědomě reflektuje o obecném a jednotlivém, kdo obé srovnává. Ale tento rozdíl mizí pro toho, kdo v tom žije, komu se to stalo mravem.⁷⁹

Máme konečně přesné a zevrubné popisy vnějšího způsobu života, jaký pythagorovci vedli, jejich cvičení atd. Mnohé z toho vděčí za svůj vznik pozdějším představám. Ve spolku byl zaveden zcela pravidelný život. Nejprve se nám vypráví, že se pythagorovci vyznačovali stejným oděvem – bílým a lněným, jaký měl Pythagoras. Měli přesně vymezený rozvrh dne, v němž byla pro každou hodinu určena jistá práce. Bylo jim uloženo, aby si ráno, jakmile vstanou, připomněli události minulého dne, ježto úzce souvisejí s tím, co je třeba činit dnes. Jako večerní zaměstnání byla často povinně ukládána reflexe o sobě samém, hodnocení, co správného a nesprávného každý za ten den vykonal.* Skutečné vzdělání však nespočívá v ješitném soustředění pozornosti k sobě samému jakožto individuu, v zaměstnání se sebou jakožto individuem, nýbrž v zapomenutí na sebe, v ponoření se do předmětu a obecna. Nutné je pouze ono rozvažování o předmětu, zatím co ona zbytečná, nebezpečná úzkostlivost zbavuje svobody. Učili se též nazpaměť z Hésioda a Homéra. Ráno, a často i během dne se zabývali hudbou, jedním z hlavních předmětů řeckého vyučování a vůbec řeckého vzdělání. Rovněž u nich byla zavedena pravidelná gymnastická cvičení v zápasení, běhu, vrhu atd. Jedli společně, a i zde se vyskytovaly zvláštnosti, ač se o tom zprávy různí; jako jejich hlavní jídlo se udává med a chléb – a voda jako nejlepší, ba jediný nápoj. Zcela se zdržovali požívání masitých jídel, což se spojuje s převtělováním duší. I mezi vegetářskými jídly rozlišovali; kupř. měli zakázány fazole. Za toto uctívání fazolí se jim často smáli. Nicméně za pozdějšího zničení a pronásledování pythagorovského spolku se dali mnozí pythagorovci raději zabít, než aby porušili fazolová pole.**

Ale řád, vlastní morální vzdělávání a soužití, to vše dlouho netrvalo. Neboť ještě za Pythagorova života byl osud jeho spolku takový, že se našli nepřátelé, kteří spolek násilně zničili. Pythagoras, říká se, na sebe soustředil závist a byl obviněn, že sleduje ještě něco jiného, než o čem hovoří, že má postranní myšlenky – arriére pensée. Ve skutečnosti však podstatnou věcí bylo to, že jednotlivec v jeho městě nepatřil ještě plně sám sobě, že patřil ještě také něčemu jinému. Za této

* Jamblich. XXI, 100; XXIX, 165; Diog. Laert. VIII, 22; Porphy. 40.

** Porphy. 32–34; Jamblich. XXIX, 163–164; 20, 96; XXI, 97; XXIV, 107; Diog. Laert. VIII, 19, 24, 39.

katastrofy zahynul prý i sám Pythagoras v 69. olympiádě (r. 540 př. n. l.) při povstání lidu proti těmto aristokratům (u Tennemanna sv. I, str. 414). Není však jisté, zda zahynul v Krotonu nebo v Metapontu nebo ve válce Syrakuských s Agrigentými. Je též spor o Pythagorovo stáří; udává se 80 let, ale též i 104 let.* Spolek pythagorovců, přátelství jeho členů a souvislost jeho vzdělání se sice ještě udržely až do pozdějších dob, ale ne ve formě spolku, jehož vnější charakter musel zaniknout. Dějiny velkého Řecka jsou nám vůbec málo známy, ale vidíme přece, že ještě v Platónově době** byli pythagorovci v čele států nebo vystupovali jako politická moc.

Pythagorovský spolek neměl souvislost s řeckým veřejným a náboženským životem a nemohl mít proto dlouhého trvání. V Egyptě a v Asii je domovem odloučení kněží od občanstva a vliv kněží, ale svobodní Řekové si toto orientální kastovníctví nemohli dát líbit. Principem jejich státního života je svoboda, jež však ještě není principem jejich právních a soukromoprávních poměrů. U nás je jednotlivec svobodný, protože všichni si jsou před zákonem rovni; rozličnost mravů, politických poměrů a názorů může přitom trvat, dokonce musí trvat v organických státech.⁸⁰ Naproti tomu v demokratickém Řecku bylo nutné, aby se udržovala i rovnost mravů i rovnost vnějšího způsobu života, aby i tento širší okruh života měl v sobě pečeť rovnosti. Výjimečné postavení pythagorovců, kteří se nemohli rozhodovat jako svobodní občané, nýbrž byli závislí na plánech a cílech svého spolku a vedli uzavřený náboženský život, – to nemělo v Řecku místa. Ač i Eumolpovci měli výsadní postavení opatrovat mystéria a jiné rodiny obdobně prováděly jiné náboženské obřady, nešlo tu o pevně stmelelou kastu v politickém smyslu. Členové těchto rodin i kněží vůbec byli v politickém životě občany jako každý jiný. Odloučení náboženského prvku nebylo ještě dohnáno k tomu extrému mnišství jako u křesťanů. V pospolitém soužití řeckého státu nemohli se pozvednout ani obstat ti, kdo se řídili zvláštními principy, či ti, kteří dokonce měli mezi sebou různá tajemství a lišili se od ostatních i vnějším způsobem života a oděvem. Pospolitost řeckých principů a způsobu života spočívala v otevřené jednotě; zda je něco pro společné dobro žádoucí či nežádoucí, o tom se radili všichni společně a otevřeně. Zvláštní odí-

* Diog. Laert. VIII, 39–40; Jamblich. XXXV, 248–264; Porphy. 54–59; Anonym. De vita Pyth. (apud Photimum.) 2.

** Platon. Timaeum, str. 20, Steph. (str. 8 ed. Bekk).

vání, stálé zvyklosti ohledně mytí, vstávání, cvičení v hudbě, rozlišování čistých a nečistých jídel – něco takového měli Řekové už dávno za sebou. Je to jednak věcí každého jednotlivého individua, jeho individuální svobody, není v tom společný účel, každý se přitom řídí obecnou možností a zvykem.

Pro nás je hlavní věcí *pythagorovská filosofie*, a to ne pouze filosofie samého Pythagory, nýbrž i pythagorovců, jak o tom mluví Aristoteles a Sextus. Je ovšem třeba obé rozlišovat, a porovnáme-li, co je vydáváno za pythagorovské učení, objeví se nám hned různé odchylky a odlišnosti, jak uvidíme. Platónovi se dává za vinu, že pojal pythagorovskou filosofii do své filosofie a tím ji pokazil; ale pythagorovská filosofie sama prodělala vývoj, jenž ji neponechal takovou, jakou původně byla. Historie uvádí mnohé Pythagorovy nástupce, kteří došli k tomu či onomu určení, jako Alkmaion či Filolaos; v mnohých jiných podáních můžeme pozorovat pythagorovské učení jednoduché a nerozvinuté ve srovnání s dalším vývojem, v němž vystupuje myšlenka mocněji a určitěji. Není třeba, abychom se blíže zabývali historickým podkladem tohoto rozdílu; stačí, abychom studovali pythagorovskou filosofii vůbec. Rovněž musíme oddělit to, co zjevně náleží novoplatonikům a novopythagorovcům. K tomu máme prameny, jež jsou dřívější než perioda novoplatoniků a novopythagorovců, totiž zevrubné rozborů, jež najdeme u Aristotela a Sexta.

Pythagorovská filosofie tvoří přechod od realistické filosofie k filosofii intelektualistické. Jónští říkali, že princip je materiálně určen. Potom následuje určení, že a) absolutno nelze pojímat v přírodní formě, nýbrž jako myšlenkové určení, b) pak ale musí být kladena myšlenková určení, zatím co dřívější počátek byl zcela neurčitý. To obojí učinila pythagorovská filosofie.

[I. Číselný systém]

Původní jednoduchou hlavní tezí pythagorovské filosofie je podle Aristotela (Met. I, 5) tvrzení, že „číslo je podstatou všech věcí a uspořádání vesmíru je podle svého určení harmonickým systémem čísel a jejich vztahů“.⁸¹ Jak máme této větě rozumět? Základním určením čísla je, že je mírou. Řekneme-li nyní, že vše je kvantitativně nebo kvalitativně určeno, tu je velikost a míra jen jednou stránkou nebo vlastností, jež existuje u všech věcí. Zde to má však ten smysl, že číslo

je samou podstatou a substancí věcí, nejen jejich pouhou formou. Co nás přitom především překvapí, je smělost takové řeči, jež jedním rázem rozmetá vše, co pro představu platí za podstatné a pravdivé, smyslovou podstatu zruší a učiní ji podstatou myšlenkovou. Podstata je vyjádřena jako něco nesmyslového; jako substance je vyzdvíženo a formulováno něco, co je smyslovému poznání a vůbec představě zcela cizí. Právě tím však vyvstává nutnost učinit z čísla spíše pojem než zobrazit pohyb jeho jednoty se jsoucím; neboť bezprostředně totožné s pojmem se nám číslo nezdá.

Ač je na tomto principu pro nás něco bizarního a desperátního, přece je v něm obsaženo, že číslo není něčím pouze smyslovým; ale současně s tím to přináší i rozdíly a rozpory. To si staří Řekové velmi dobře uvědomovali. Podle Aristotela (Met. I, 6) Platón učil, že oblast matematického je vně toho, co je pouze smyslové, jakož i mimo ideje, že je mezi oběma, že se od smyslového odlišuje tím, že je věčná a neměnná; od idejí se liší matematické předměty tím, že obsahují mnohost, a že tedy mohou být vzájemně podobné a stejné, zatím co každá idea je sama pro sebe něčím jedním. Číslo je totiž opakovatelné; není tedy smyslové, ale ještě není ani myšlenkou. V Pythagorově životopise od Malcha (46–47) se o tom uvádí ještě blíže: „Pythagoras přednášel filosofii tak, aby myšlenku zbavil její tíže. Bez myšlenky nelze nic pravdivého poznat ani vědět. Myšlenka slyší a vidí vše v sobě samé, kdežto ostatní je hluché a slepé. Aby dosáhl svého cíle, používá Pythagoras matematické oblasti, protože ta je uprostřed mezi smyslovým a mezi myšlenkami. Používá jí jako formy cvičení se k tomu, co je samo o sobě a pro sebe.“ Dále Malchus uvádí (48, 53) místo z dřívějšího autora Moderata:⁸² „Ježto pythagorovci neuměli absolutno a první principy vyjádřit zřetelně myšlenkami, dostali se k číslům, k matematické oblasti, ježto tak lze určení snadno udávat“, kupř. rovnost vyjadřovali principem jednoty, nerovnost dvojitostí. „Tento způsob učení pomocí čísel, ježto byl první filosofii, je zrušen pro hádankovitost, kterou v sobě obsahuje; Platón, Speusippos, Aristoteles a jiní snadnou aplikací ukradli pak pythagorovcům jejich plody.“ Tato místa obsahují dokonalé vědomí o povaze čísla.

Hlavní věcí je *hádkovitost* určení prostřednictvím čísel. Aritmetická čísla odpovídají myšlenkovým určením, neboť prvkem a principem čísla je Jedno. Ale Jedno jako kategorie je bytím pro sebe, jež je samo se sebou identické, jež ze sebe vylučuje vše jiné a je lhostejné vůči jinému. Další určení čísla jsou složeninami a opakováním Jed-

noho, jež přitom zůstává stále pevné a vnějškové. Číslo tedy je tou nejmrtvější kontinuitou, jež maximálně postrádá pojmového charakteru. Je to zcela vnějškový mechanický proces, v němž není nutnosti. Číslo takto není bezprostředně pojmem, nýbrž jen počátkem myšlenky,⁸³ a to v tom nejhorším smyslu; je to pojem ve své maximální vnějškovosti, ve formě kvantitativního, lhostejného rozdílu. Číslo má v sobě princip myšlenky, stejně jako i princip materiálnosti a význam smyslovosti. Aby mělo formu pojmu, musí se bezprostředně samo v sobě, ve svém vlastním určení vztahovat na svůj vlastní opak, jako kupř. pozitivní a negativní. V tomto jednoduchém pohybu pojmu je hlavním určením idealita rozdílu, negace momentu samostatnosti. Naproti tomu v čísle, kupř. v čísle tři, jsou vždy obsaženy tři jednotky, z nichž každá je samostatná. A to je ten nedostatek a hádankovitost. Protože podstata pojmu je tím nejvnitřnějším, jsou čísla vůbec nejméně schopná k tomu, aby vyjadřovala pojmová určení.

Leč pythagorovci nepojímali takto čísla jako lhostejná – oni je pojímali jako pojmy: „Alespoň říkají, že se jevy musí skládat z jednoduchých elementů a že by bylo proti přirozenosti věci, kdyby princip vesmíru patřil do oblasti smyslových jevů. Elementy a principy takto nejen že jsou nesmyslové povahy a neviditelné; jsou vůbec netělesné.“* Ale jak k tomu došli, že učinili čísla prapůvodní podstatou či absolutními pojmy, vysvětluje blíže z toho, co o tom říká Aristoteles ve své *Metafysice* (I, 5), ač se tu vyjadřuje stručněji a odvolává se na to, že o tom jinde mluvil (viz níže): „Domnívali se totiž, že čísla jsou mnohem podobnější tomu, co je a co se děje, než oheň, voda, země – protože prý spravedlnost je jistá vlastnost čísel a právě tak duše, rozum, též vhodná příležitost atd. Protože viděli v číslech vlastnosti a vztahy toho, co je harmonické, a protože čísla jsou tím prvním ve všech přírodních předmětech, považovali čísla za elementy všeho a celé nebe považovali za harmonii čísel.“ U pythagorovců se ukazuje potřeba myšlenkového určení jedině nepomíjející všeobecné ideje. Aristoteles proto praví, hovoře o idejích (*Met.* XIII, 4): „Podle Hérakleita smyslové je ve stálém toku, nemůže tedy býti věda o smyslovém. Z tohoto přesvědčení vzniklo učení o ideách. Sokrates byl první, kdo určoval obecné indukce; předtím se jen pythagorovci dotkli mála věcí, jejichž pojmy převáděli na čísla: např. co je vhodná příležitost nebo co je právo či manželství.“ Z tohoto obsahu samého

* *Sext. Pyrrh. Hyp.* III, 18, par. 152; *adv. Math.* X, par. 250–251.

nelze poznat, jaký je jeho význam; jedině, oč nám u pythagorovců jde, je to, že u nich poznáváme stopy ideje, v nichž je obsažen pokrok.

Promluvili jsme si takto zcela povšechně o pythagorovské filosofii. Nyní si rozebereme detailněji její určení a její obecný význam.⁸⁴ Zdá se, že v pythagorovském systému jsou čísla sama spjata s kategoriemi, především totiž v tom smyslu, že obecně vyjadřují myšlenkové určení jednoty, protikladu a jednoty těchto obou momentů; dále pythagorovci hned od počátku dávali číslu význam obecného individuálního určení jakožto principu, a jak poznamenává Aristoteles (*Met.* I, 5), neuznávali za absolutní principy věci bezprostřední čísla v jejich aritmetické rozdílnosti, nýbrž spíše principy čísel, tj. jejich pojmové rozdíly. Prvním určením je jednota vůbec, jiným určením dvojitost čili protiklad. Je krajně důležité, abychom převáděli nekonečnou mnohotvárnost konečných forem a konečných určení na jejich obecné myšlenky jakožto na nejjednodušší principy všech určení; to nejsou vzájemné rozdíly věcí, nýbrž podstatné rozdíly, obecné samy v sobě. Empirické předměty se navzájem odlišují vnějším tvarem; tento kus papíru se liší od jiného, odstín se liší od barvy, lidé se liší rozdíly svého temperamentu, své individuality. Ale tato určení nejsou podstatnými rozdíly, jsou podstatné spíše jen pro určitou zvláštnost těchto věcí, leč celá tato určitá zvláštnost není podstatnou existencí o sobě a pro sebe, nýbrž pouze obecné je tím substanciálním, tím, co se uchovává. Pythagoras začal tím, že vyhledával tato první určení, jako jednotu, mnohost, protiklad atd.; jsou to u něho ponejvíce čísla. Pythagorovci však nezůstali u toho stát, nýbrž, zejména pozdější pythagorovci, dali oněm prvním určením konkrétnější podobu. Není zde ani dokazování, ani nutnost postupu. Pojmový výklad, vývoj od jednoty k dvojitosti chybí. Všeobecná určení se nacházejí a jsou stanovena zcela dogmatickým způsobem. Jsou to proto suchá určení, v nichž není proces, určení klidová, nedialektická.

a) Pythagorovci praví, že prvním nejjednodušším pojmem je *jednota* (MONAS): nikoli diskrétní, a plurální aritmetické jedno, nýbrž identita jakožto kontinuita a pozitivita, zcela obecná podstata. Dále dle Sexta (*Adv. math.* X, 260–261) říkají: „Všechna čísla spadají pod pojem jedna; neboť dvojitost je jedinou dvojitostí, a právě tak i trojitost je něčím jedním, a desítka je jedinou hlavou čísel. To přimělo Pythagoru, že vyhlášoval jednotku za princip všech věcí v tom smyslu, že účastí na jednotce lze všechno pojmenovat jedním.“ To

znamená, že bereme-li kteroukoliv věc v jejím bytí o sobě, je jedním, to znamená: je rovna sama sobě. Vůči všemu ostatnímu to již není věc o sobě, nýbrž věc ve vztahu k něčemu jinému. Leč ve skutečnosti jsou věci určeny ještě daleko více, než aby byly pouze touto suchou jednotkou. Tento zvláštní vztah zcela abstraktní jednoty ke konkrétní existenci věcí vyjadřovali pythagorovci jako „napodobení“ (MIMÉISIS). Tatáž obtíž, na kterou tu narazili, je i u Platónových idejí; jde tu o to, že druhy stojí proti konkrétnu, a vztah konkrétního k obecnému je důležitý bod. Aristoteles (Met I, 6) připisuje Platónovi výraz „účasť“ (METHEXIS), jímž byl takto změněn pythagorovský výraz „napodobení“. „Napodobení“ – to je obrazný, dětský a nevyvinutý výraz pro vztah. „Účasť“ je již určitější. Aristoteles však říká, právem, že obojí je nedostatečné, že tu Platón otázku nerozvinul, ale toliko nahradil jedno jméno druhým jménem: „Říci, že ideje jsou pravzory a ostatní věci mají na nich podíl, to je prázdné hovoření a poetická metafora; neboť co je činným činitelem, jenž nazírá na ideje?“ (Met. I, 9.) Napodobení a účast neznamenaají víc než jiná jména pro vztah. Dávat jména je lehké, ale pochopit – to je něco jiného.

b) Nejblíže po jednotě tu je protiklad, *dvojíťost* (DYAS), rozdíl, to zvláštní. Tato určení platí ve filosofii i nyní, Pythagoras je první vynesl na světlo vědomí. Jaký je vztah jednoty k mnohosti, čili jaký je vztah rovnosti v sobě samé k jinému bytí, o tom jsou možné různé varianty, a pythagorovci se také různým způsobem vyjadřovali o formách, které tento první protiklad zaujímá.

α) Podle Aristotela (Met. I, 5) pythagorovci tvrdili: „Elementy čísel jsou sudé a liché, liché jako omezené“ (čili princip omezení) „sudé jakožto neomezené, takže jednota je složena ze sudého i lichého a číslo z jednotek.“ Elementy bezprostředního čísla nejsou ještě samy čísla: protiklad těchto elementů se nejprve jeví v aritmetické formě, potom jako myšlenka. Ale jedno není proto ještě číslem, protože netvoří ještě žádný počet. Jednota a počet však patří k číslu. Theo Smyrenský^{85*} praví: „Aristoteles udává ve svém spise o pythagorovcích jako důvod, proč se dle pythagorovců Jedno podílí na podstatě sudého a lichého, že totiž Jedno, je-li kladeno k sudému, vytváří liché, a je-li kladeno k lichému, vytváří sudé. A to by Jedno

* Mathem. c. 5, p. 30, ed. Bullialdi (cf. Aristoxen. ap. Stob. Ecl. Phys. 2, p. 16).

nemohlo dokázat, kdyby se nepodílelo na podstatě obou principů. Proto pythagorovci nazývali Jedno též sudým-lichým (ARTIOPE-RITTON).“

β) Sledujeme-li absolutní ideu⁸⁶ tímto prvním způsobem, může být protiklad nazván též *neurčitou dvojíťostí* (AORISTOS DYAS). Blíže to vymezuje Sextus (Adv. math. X, 261–262) takto: „Jednota, myšlena ve své identitě se sebou je jednotou. Myslíme-li ji však jako rozdílnou vůči ní samé a přidáme-li ji k ní samé, stává se neurčitou dvojíťostí, protože žádné z určitých nebo jinak vymezených čísel není touto dvojíťostí, leč všechna jsou poznávána účastí na ní, jak to bylo řečeno o jednotě. Podle toho jsou dva principy věcí. Prvním je jednota, účastí na níž jsou všechna jednotlivá čísla jednotlivými čísly. Druhým je neurčitá dvojíťost, účastí na níž jsou všechny určité dvojíťosti dvojíťostmi.“ Dvojíťost je právě tak podstatným momentem pojmu jako jednota; srovnáme-li navzájem oba momenty, můžeme uvažovat buď jednotu jako formu a dvojíťost jako látku, nebo naopak. A obojí se naskýtá v rozličných modifikacích. αα) Jednota jako rovná sama se sebou postrádá formy: rozdvojení čili forma spadá do dvojíťosti jakožto nerovné. ββ) Vezmeme-li naopak formu jako jednoduchou činnost absolutní formy, je Jedno tím určujícím a dvojíťost jako možnost mnohosti, jako nekladená mnohost, je látkou. Aristoteles (Met. I, 6) říká, že Platón „učinil z látky mnohost, a forma u něho tvoří pouze jednou, zatím co ve skutečnosti je naopak z jedné látky jen jeden stůl, a kdo vnáší formu do látky, vyrobí mnoho stolů, bez ohledu na to, že forma je jen jedna.“ Aristoteles též připisuje Platónovi, že „místo aby to neurčité vymezil jako jednoduché, udělal z něho dvojíťost, velikost a malost“.

γ) Další vymezování tohoto *protikladu*, v němž se pythagorovci navzájem liší, je patrné na nedokonalé začáteční tabulce kategorií, kterou sestavili, obdobně jako později Aristoteles. Protože Aristoteles s ní přišel až po pythagorovcích, vyčítalo se mu, že ji vzal pythagorovcům, jakož vůbec pojmání protikladu jako podstatného momentu absolutna začíná u pythagorovců. Jednoduché a abstraktní pojmy určovali pythagorovci dále, byť i nepřiměřeným způsobem, takže jejich tabulka kategorií skýtá směr protikladů představy i pojmových protikladů bez dalšího vyvozování. Aristoteles (Met. I, 5) připisuje tato určení buď samému Pythagorovi, anebo Alkmaiónovi, „jehož akmé spadá do Pythagorova stáří“, takže „buď je převzal Alkmaión od pythagorovců, nebo pythagorovci od něho“. Těchto protikladů, na

něž se dají všechny věci převést, se udává deset, a deset je u pythagorovců rovněž významné číslo:

- | | |
|--------------------------|--------------------------------|
| 1. Hranice a bezmeznost. | 6. Věc v klidu a věc v pohybu. |
| 2. Liché a sudé. | 7. Rovné a křivé. |
| 3. Jednota a mnohost. | 8. Světlo a tma. |
| 4. Vpravo a vlevo. | 9. Dobré a zlé. |
| 5. Mužství a ženství. | 10. Čtverec a rovnoběžník. |

Je to pokus, jak rozvinout ideu spekulativní filosofie v ní samé, to znamená v pojmech. Zdá se však, že tento pokus nejde dál za toto pouhé vypočítávání jednotlivých určení. Je velmi důležité, že byla utvořena poprvé sbírka všeobecných myšlenkových určení, jakou udělal Aristoteles. Co však vidíme u pythagorovců, to je jen hrubý začátek bližšího určení protikladů bez řádu a bez smyslu, podobný indickému vypočítávání principů a substancí.

δ) Další postup těchto určení nalézáme u Sexta (Adv. math. X, 262–277), jenž hovoří proti exposici pozdějších pythagorovců: je to velmi dobrá, propracovaná soustava pythagorovských určení, která má již více myšlenkový ráz. Tato exposice postupuje takto: „Ze ony dva principy jsou principy celku, ukazují pythagorovci následujícími způsoby.“

ε) „Věci lze uvažovat třemi způsoby: za prvé podle jejich *různosti*, za druhé podle jejich *protikladu*, za třetí podle jejich *vztahu*. αα) O čem uvažujeme podle jeho pouhé různosti, o tom uvažujeme jako o předmětu samém pro sebe. Jde tu o subjekty, které se vztahují každý sám na sebe, kupř. kůň, rostlina, země, vzduch, voda, oheň. Subjekt je odloučen, není uvažován ve vztahu k něčemu jinému“ – je to určení identity se sebou, čili určení samostatnosti. ββ) „Podle protikladu se určuje jeden předmět jakožto protikladný vůči jinému, kupř. dobrý a zlý, spravedlivý a nespravedlivý, svatý a nesvatý, klid a pohyb atd. γγ) Podle vztahu (PROS TI) je předmět určen svým lhostejným vztahem vůči jinému; jako vpravo a vlevo, nahoře a dole, dvojnásobný a poloviční. Jedno lze pochopit jen ve vztahu k druhému, nemohu si představit vlevo, aniž bych si současně nepředstavoval také vpravo.“ Každý z těchto relativních pólů je při vši své protikladnosti současně kladen též samostatně sám pro sebe. Rozdíl mezi vztahem a protikladem je tento: V protikladu je vznik jednoho zánikem druhého a naopak. Odstraníme-li pohyb, vzniká klid. Vzniká-li pohyb, přestává klid. Je-li odňato zdraví, vzniká nemoc a naopak. Naproti tomu to, co je

ve vztahu, vzniká tak, že oba póly vznikají najednou, a zaniká tak, že oba póly zanikají najednou. Zruší-li se vpravo, zruší se současně i vlevo. Zaniká-li dvojnásobné, je zničeno i poloviční. Co je zde rušeno, není zrušeno jako protikladné, nýbrž i jako jsoucí. „Druhý rozdíl je: Co je v protikladu, to nemá žádný střed, kupř. mezi nemocí a zdravím, mezi životem a smrtí, klidem a pohybem není nic třetího. Naproti tomu co je ve vztahu, to má střed; mezi větším a menším je totiž středem rovnost, mezi příliš velkým a příliš malým je středem postačující.“ Co je čistě protikladné, to přechází ke svému protikladu přes nulu; naproti tomu bezprostřední krajní póly vztahu spočívají v něčem třetím, ve středu, ale pak nejde o protikladné póly. Tento rozbor upozorňuje na zcela obecná logická určení, jež jsou nyní a stále nanejvýš důležitá a jsou momenty všech představ a všeho, co je. O povaze těchto protikladů se tu sice ještě neuvažuje, ale je důležité, že vůbec byly uvedomeny.

η) „Ježto jsou pouze tři rody, subjekty a dvojnásobný protiklad, musí být každému rodu nadřazen vyšší rod, jenž je první, protože je rodem vůči jemu podřízeným druhům. Zruší-li se obecné, zruší se i druh, naproti tomu zruší-li se druh, nezruší se rod, neboť druh závisí na rodu, nikoli však obráceně. αα) „Jako nejvyšší rod toho, co uvažujeme jako jsoucí o sobě a pro sebe (tj. jako nejvyšší rod různých subjektů) kladli pythagorovci Jedno.“ Není to vlastně nic jiného než překládat pojmová určení do čísel. ββ) „Říkají, že co je v protikladu, to má za svůj rod *stejně a nestejně*; klid je stejný, neboť není schopen žádného více a méně, ale pohyb je nestejný. Co je podle přírody, to je stejné; vrcholek, který již není schopen žádné intensity. Co je proti přírodě, to je nestejně. Zdraví je stejnost, nemoc je nestejnost. γγ) Rodem toho, co je v lhostejném vztahu, je *nadbytek a nedostatek*, více a méně, kvantitativní rozdíl, jako jsme dříve měli kvalitativní rozdíl.

θ) Teprve nyní přicházejí dva protiklady. „Tyto tři rody toho, co je pro sebe, v protikladu a ve vztahu, musí samy spadat opět (pod jednodušší a vyšší) rody (tj. myšlenková určení). Rovnost se redukuje na určení *jednoty*. Toto je již rod subjektů pro sebe samé. „Nerovnost ale spočívá v přebytku a nedostatku, a tato obě určení spadají pod *neurčitou dvojitost*.“ Jsou neurčitém protikladem, protikladem vůbec. „Ze všech těchto vztahů povstává tedy první jednota a neurčitá dvojitost.“ Pythagorovci říkali, že najdeme, že tato určení jsou všeobecné způsoby bytí věcí. „Teprve z těchto určení vzniká číslo jedna

a číslo dvě: z původní jednoty jednička a z jednoty plus neurčité dvojity dvojka, neboť dvakrát jedna jsou dvě. Tak vznikají ostatní čísla tím, že jednota se neustále pohybuje vpřed a neurčitá dvojitosť neustále vytváří dvojku.“ Tento přechod kvalitativního protikladu v kvantitativní protiklad není zřetelný. „Proto je jednota činným principem těchto dvou principů“ – formou – „a dvojitosť je pasivní látkou, a jako z nich pythagorovci nechávají vznikat čísla, tak vznikla i světová soustava a vše, co je v ní.“ Právě v tom je podstata těchto určení – přecházet, pohybovat se. Pokročilejší charakter v této reflexi je v tom, že spojuje všeobecná myšlenková určení s aritmetickými čísly, že čísla podřizuje myšlenkovým určením a že všeobecný rod staví jako první.

Dříve než budeme dál sledovat tato čísla, podotýkám, že ta čísla, jak jsme je uvedli, jsou čirými pojmy. α) Absolutně jednoduchá podstata se štěpí v jednotu a mnohost, z nichž jedno ruší druhé a současně je celou svou podstatou přítomno v tomto protikladu, β) protiklad, ač se jím oba póly rozcházejí, současně trvá, a zde je místo pro mnohost lhostejných věcí. γ) Návrat absolutní podstaty v sebe samu je negativní jednotou individuálního subjektu a obecná čili pozitivna. Toto je ve skutečnosti ryze spekulativní idea absolutní podstaty, je totožná s tímto pohybem. Platónova idea není jiná. Spekulativní tu vystupuje jako spekulativní. Ten, kdo nezná spekulativní souvislosti, nepochopí, že pojmenováním takových jednoduchých pojmů je vyslovena absolutní podstata. Jedno, mnohé, stejné, nestejně, více, málo – to jsou triviální, prázdné, suché momenty; že je v jejich vztazích obsažena absolutní podstata, bohatství a uspořádání přírodního i duchovního světa, to se nezdá tomu, kdo si uvykl představě, kdo se od smyslové podstaty nevrací k myšlence. Tomu se neodhallí, že pythagorovskými určeními je vyjádřen bůh ve spekulativním smyslu, že to nejvznešenější je přítomno v těchto prostých slovech, že to nejhlubší je dáno v tom, co je známé, co je na povrchu a dokořán otevřeno; že v chudobě těchto abstrakcí je obsaženo to nejbohatší.

Tato idea reality jako mnohosti jednoduché podstaty má – a to je především v protikladu s obyčejnou realitou – na sobě samé svůj protiklad i trvání tohoto protikladu. Tento podstatný, jednoduchý pojem reality je pozvednutím se v myšlenku, ale nikoli ve smyslu útěku od reality; vyjadřuje samostatnou realitu v její podstatě.⁸⁷ Nalézáme tu rozum, který vyjadřuje svou podstatu, a absolutní realita je bezprostředně jednotou sebe samé. Se vztahem k této realitě souvisí, že úsilí

těch, kteří nemyslí spekulativně, se minulo cílem. Jaký je jejich vztah k obyčejné realitě? S tím je to jako s platónskými idejemi, jež jsou těmto číslům či spíše čirým pojmům velmi blízké. Nejbližší otázka je totiž tato: „Čísla – kde jsou? Odloučena prostorem jsou sama pro sebe v nebi idejí? Nejsou přece bezprostředně věcmi, neboť věc, substance, je přece něčím docela jiným než číslo; těleso vůbec není číslu podobné.“ Na to je třeba odpovědět, že pythagorovci nemínili čísla to, co se rozumí jako předobraz, jako by ideje byly dány v tvořícím vědomí jako zákony a vztahy věcí, jako by byly myšlenkami božského rozumu, odloučeny od věcí, jako myšlenky, které má umělec v svém díle. Ještě méně tím pythagorovci mínili pouze subjektivní myšlenky v našem vědomí – to my udáváme jako vysvětlující důvody pro vlastnosti věcí něco, co je vlastnostem věcí absolutně protikladné.⁸⁸ Pythagorovci měli nepochybně na mysli reálnou substanci jsoucna, takže každá věc je ve své podstatě jednotou, dvojitosť, jakož i protikladem jednoty a dvojity a vztahem jednoty a dvojity k tomuto protikladu. Aristoteles (Met. I, 5–6) to výslovně říká: „...pythagorovcům bylo vlastní, že podle jejich učení nekonečné, omezené i Jedno nebyly navzájem jiné podstaty, než jsou oheň, země apod., ani neměly jinou realitu, než jakou mají věci. Naopak, pythagorovci pokládali nekonečno i samo Jedno za substanci věcí, o nichž je predikují. Proto též říkali, že číslo je podstatou všeho. Neoddělovali tedy čísla od věcí, nýbrž čísla jim platila za věci samy. Číslo pro ně bylo principem a látkou věcí, právě tak jako jejich vlastnosti a síly;“⁸⁹ tedy myšlenka jako substance anebo věc – což je v povaze myšlenky.

Tato abstraktní určení byla potom určena konkrétněji, zejména pozdějšími autory při jejich spekulacích o bohu, kupř. Jamblichem ve spise THEOLOGÚMENA ARITHMÉTIKÉS,⁹⁰ Porfyriem a Nikomachem; usilovali o to, spekulativně povýšit určení lidového náboženství tím, že taková myšlenková určení vkládali do náboženských představ. Termínem monas nerozuměli nic jiného než boha; nazývali monas též duchem, hermafroditem (jenž v sobě obsahuje obojí určení, právě tak přímé, jako nepřímé), také substancí, rozumem, chaosem (protože je neurčitá), nazývali ji Tartaros, Jupiter, forma. Právě tak dvojitosť nazývali následujícími jmény: látka, princip nerovnosti, spor, tvořivý princip, Isis atd.

c) Trojitosť (TRÍAS) byla velmi důležitým číslem; jím docházela monas ke své realitě a ke svému vyvrcholení. Monas postupuje vpřed přes dvojku, dyas, a spojena opět v jednotu s touto neurčitou mno-

hostí, tvoří trojku, *trias*. Jednota a mnohost jsou v trojitosti obsaženy nejprostším způsobem: jako vnějšková složenina. Ač je to zde pojmáno abstraktně, je trojitost přece jen hlubokou formou. Trojitost platí pak všeobecně za první dokonalost. Aristoteles (De coelo I, 1) to vyslovil naprosto určitě: „Tělesa nemají žádnou jinou velikost kromě tří; proto též pythagorovci říkají, že vše a vesmír je určeno trojitostí“, to znamená, že vše má trojitostí absolutní formu. „Neboť číslo celku má konec, střed a začátek, a to je trojitost.“ Převádět vše na trojitost je ovšem povrchní jako schémata novější naturfilosofie.⁹¹ „Proto též čerpající toto určení z přírody, používáme ho v bohoslužbě, takže teprve tehdy věříme, že jsme bohy umluvili, když je v modlitbě vyzveme třikrát. Dvěma říkáme oba, ale ne všichni. Teprve o třech říkáme: všichni. Teprve co je určeno trojkou, je celkem (PAN). Co je trojnásobně děleno, je dokonale děleno. Jednotlivé je jen v jednu, to jiné je jen ve dvou, ale tři jsou celkem.“ Co je dokonalé, čili co má realitu, je identitou, protikladem i jednotou obojího, jako číslo vůbec; ale na trojitosti to je skutečné, ježto je současně začátkem, prostředkem a koncem. Každá věc je jako začátek jednoduchá, jako střed je svým zjiňčováním čili mnohotvárností, a jako konec je návratem svého zjiňcování k jednotě čili k duchu. Vezmeme-li nějaké věci její trojitost, zničíme ji a uděláme z ní abstraktní myšlenkový předmět.

Je dále pochopitelné, že křesťané hledali i našli v této trojitosti svou trojjednost. Je povrchní, bere-li se trojjednost křesťanům za zlé – jednou tak, jako by ona trojjednost, jak ji pojímali staří křesťané, byla něčím příliš vznešeným, jako by byla tajemstvím, jež překračuje rozum, a jednou zase tak, jako by byla něčím triviálním. I první i druhý důvod bránil, aby trojjednost byla přiblížena rozumovému chápání. Je-li v této trojjednosti smysl, musíme mu rozumět.⁹² Bylo by špatné, kdyby nebyl žádný smysl v tom, co bylo po dvě tisíciletí nejsvětějším přesvědčením křesťanů, kdyby to bylo tak svaté, aby se to nemohlo snížit k rozumu, anebo kdybychom se toho museli vzdát a považovat to za něco proti dobrému tónu, hledat v tom smysl. Hovoříme tu ovšem jen o pojmu této trojjednosti, nikoliv i o představách otce a syna – do těchto přírodních vztahů nám nic není.

d) Čtyřka (TETRAS) je rozvinutější trojitostí (proto se těšila u pythagorovců takové důstojnosti. Že čtyři platily za takovéto dovršení, to připomíná čtyři fyzikální či chemické prvky, čtyři světové strany atd. V přírodě se počet čtyři hodně vyskytuje, a proto je toto číslo i nyní v přírodní filosofii hodně známé. Jako mocnina dvou je

čtyřka dovršením dvojitosti, pokud se dvojitost, majíc jen samu sebe za určení, to znamená násobíc se sama sebou, nevrací v rovnost se sebou samou. A v trojitosti je čtyřka obsažena potud, pokud trojka je jednotou, jinakostí a jednotou těchto momentů; ježto rozdíl, jakožto kladený, je něčím dvojným, vzniknou čtyři momenty, sečteme-li to. Určitěji je čtyřka pojata jako TETRAKTYS, činná, působící čtyřka (odvozeno od TETTARA a AGÓ),⁹³ a ta se později stala u pozdějších pythagorovců tím nejznámějším číslem. Ve fragmentu jedné Empedoklovy básně – Empedoklés byl původně pythagorovec – se ukazuje, jak veliké vážnosti se *tetraktys* u pythagorovců těšila:

„....když učiníš tohle,
budeš v tom průvodce mít na cestě božské ctnosti.
Přisáhám při onom věčném, co dalo nám číslo čtyři,
v němž zdroje se tají a kořeny přírody věčné.“*

e) Odtud přecházejí pythagorovci přímo k *desítce*, jež je jinou formou čtyřky. Jako je čtyřka dokonalou trojkou, tak je opět čtyřka, je-li dokonána a rozvinuta tak, že všechny její momenty jsou pojímány jako reálné rozdíly, desítkou (DEKAS), reálnou čtyřkou, tetras. Sextus (Adv. math. IV, 3; VII, 94–95) říká: „Tetraktys se říká číslu, které v sobě obsahuje čtyři první čísla a vytváří nejdokonalejší číslo, totiž počet deset; neboť jedna plus dvě plus tři plus čtyři činí dohromady deset. Dojdeme-li k desíti, uvažujeme je opět jako jednotu a začínáme od začátku. Praví se, že tetraktys má v sobě pramen a zdroj věčné přírody, protože je rozumem vesmíru, duševního a tělesného.“ Je to veliká myšlenka klást jednotlivé momenty nejen jako čtyři jednotky, nýbrž jako celá čísla; leč realita, v níž zde jsou určeny pojata, je jen tou nejvnějškovější, nepovrchnější realitou čísla. Není to žádný pojem, ač tetraktys má být ani ne tak číslem jako ideou. Pozdější filosof Proklos⁹⁴ (In Timaeum 269) to říká slovy pythagorovské hymny:

„To božské číslo jde dál,
až s posvátným číslem Jedna, jež nemůže svatosti pozbyt,
přichází božská Trojka a dále rodička všeho,
jež všechno pojme a starým je mezníkem všeho,
jež únavy nezná a svratu; ta jméno má Desátka svatá.“

* Gnomiorum poetarum opera vot. I. Pythagoreum aurem carmen, ed. Glandorf Fragm. I, v. 45–48; Sext. Empir. Adv. Math. IV, § 2 cf. Fabric. ad h. I.

Co se odhalilo o dalším postupu k ostatním číslům, to je neurčité a nedostatečné; v těchto číslech se již pojem ztrácí. Až do pěti je snad v číslech obsažen moment myšlenky, ale od šesti jsou to samá svévolná určení.

[2. Aplikace čísel na universum]

Tuto jednoduchou ideu a v ní obsaženou jednoduchou realitu však je třeba rozvíjet, abychom došli ke složitější a rozvinutější realitě. A tady vyvstává otázka, jak si pythagorovci počínali, když přecházeli od abstraktně logických určení k formám, jež znamenají *konkrétní aplikaci čísel*. Pokud jde o prostorové vztahy a o hudbu, mají ještě pythagorovská určení předmětů prostřednictvím čísel blízký vztah k věci; ale když se má přejít ke konkrétnějším oblastem přírody a ducha, stávají se čísla něčím zcela formálním a prázdným.

a) Jak pythagorovci konstruovali z čísel uspořádání světa, o tom dává Sextus (Adv. math. X, 277-283) příklad, pokud jde o *prostorové vztahy*. A zde ovšem lze s těmito ideálními principy vyjít, neboť čísla jsou ve skutečnosti dovršenými určeními abstraktního prostoru. Začneme-li totiž, pokud jde o prostor, bodem, první negací prázdna, „odpovídá bod jednotě; je nedělitelný a je principem přímek, obdobně jako jednota je principem čísel. Zatím co bod se chová jako monas, čára vyjadřuje dvojku; neboť jak čáru, tak dvojku lze pochopit pomocí přechodu, přímka je čirým vztahem dvou bodů, bez šířky. Plocha vyplývá z trojitosti. Ale pevný tvar, těleso, náleží čtverosti; jsou v něm kladeny tři dimense. Jiní říkají, že těleso sestává z jednoho bodu“ (to znamená, že jeho podstatou je jeden bod), „neboť pohybující se bod prý vytváří linii, pohybující se linie plochu, a takováto pohybující se plocha těleso. Tito se liší od předešlých tím, že oni první nejprve nechali vzniknout čísla a monas a z neurčité dyas, a teprve potom z čísel body a přímky a roviny a tvary těles, kdežto tito druzí staví z jednoho bodu vše ostatní.“ Pro jedny je rozdíl kladeným protikladem, kladenou formou, dvojitostí; druzí vycházejí z formy a z činnosti. „Tak se na řízení čísel vytváří tělesnost, z tělesnosti určitá tělesa, voda, vzduch, oheň a vůbec veškerý vesmír, o němž říkají, že je harmonicky organizován; jde o harmonii, jež spočívá jediné v číselných vztazích, jež vytvářejí rozličné souzvuky absolutní harmonie.“

K tomu je třeba poznamenat, že postup od bodu ke skutečnému prostoru má současně význam zaplňování prostoru. Neboť „podle

toho, co kladou za základ a o čem učí,“ praví Aristoteles (Met. I, 8), „nehovoří o smyslově vnímatelných tělesech jinak, než jako o matematických.“ Ježto přímky a plochy jsou jenom abstraktními momenty prostoru, postupuje tu vnějšková konstrukce ještě dobře. Naproti tomu jiná věc je přejít od zaplňování prostoru k určitým prostorovým tělesům, k vodě, zemi atd. – to se daří lépe. Lépe řečeno – pythagorovci tento přechod vůbec neučinili. Sám vesmír má u pythagorovců tuto spekulativní jednoduchou formu, je zobrazen jako systém číselných vztahů. To však znamená, že pythagorovci fyzikální realitu ještě nevymezili.

b) Jinou aplikací číselných vztahů, resp. poukazem na číselné vztahy jako na podstatné, jsou *hudební vztahy*. U nich je číslo určujícím momentem. Zde se rozdíly ukazují jako rozličné vztahy čísel, a to je jediný způsob, jak vymezovat oblast hudby. Vztah tónů navzájem spočívá v kvantitativních rozdílech, jež mohou tvořit harmonii, zatím co jiné tvoří disharmonii. Pythagorovci proto používali dle Porfyria (De vita Pyth. 30) hudby jako psychologického pedagogického prostředku. Pythagoras byl první, kdo poznal, že hudební vztahy, tyto slyšitelné rozdíly, lze matematicky určit, že naše poslouchání souzvuku a disonance je matematickým srovnáváním. Subjektivní, při poslouchání jednoduchý pocit, který je však o sobě poměrem, podrobil Pythagoras schopnosti rozvažování a jejím platným určením – neboť Pythagorovi se připisuje, že objevil základní harmonické tóny, jež spočívají v jednoduchých číselných vztazích. Jamblichos⁹⁵ (De vita Pyth. XXVI, 115) vypráví, že Pythagoras prý šel kolem kovářské dílny a zaujalo ho, jak úderem vytvářejí zvláštní souzvuk. Potom Pythagoras srovnával poměr tíže kladiv, která vydávají určitý souzvuk a podle toho matematicky určil poměr tónů; a konečně jako aplikaci udělal pokus na strunách, při čemž se mu nejprve naskýtal trojí poměr, diapason, diapente a diatesaron.⁹⁶ Je známo, že tón struny (čili, což je totéž, sloupce vzduchu v trubici u dechových nástrojů) závisí na třech okolnostech: na jejich délce, na jejich tloušťce a na stupni jejich napětí. Máme-li dvě stejně silné a stejně dlouhé struny, tu rozdíl v napětí vyvolává rozdíl zvuku. Chceme-li tedy vědět, jaký tón vydává každá struna, tu je třeba, abychom srovnali pouze jejich napětí. A to se dá měřit závažím, zavěšeným na strunu, závažím, jímž se struna napíná. A v tom ohledu Pythagoras objevil, že je-li jedna struna zatížena závažím dvanácti liber a druhá závažím šesti liber (LOGOS DIPLASIOS – 1:2), vytváří to hudební souzvuk

oktávy; poměr 8:12 čili 2:3 souzvuk kvinty; poměr 9:12 čili 3:4 kvartu.* Rozličný počet kmitů za tutéž dobu určuje výšku a hloubku tónu; a i tento počet je v poměru váhy, jsou-li si tloušťka a délka rovny. V prvním poměru udělá silněji napjatá struna dvakrát tolik kmitů jako jiná; v druhém poměru tři kmity, zatím co druhá udělá dva atd. Zde je číslo tím nejpravdivějším,⁹⁷ co určuje rozdíl; neboť tón, jakožto kmitání tělesa je toliko kvantitativně určený otřes nebo pohyb, to znamená určení prostřednictvím prostoru a času. Zde nemůže existovat pro určení rozdílu žádné jiné určení čísla, množství kmitů v čase; nikde není kvantitativní určení více na místě než zde. Existují sice též i kvalitativní rozdíly, kupř. mezi tóny, jež vydává kov, a mezi tóny, jež vydávají struny ze stěv, mezi lidským hlasem a dechovými nástroji; ale vlastní hudební vztah tónů určitého nástroje navzájem, v němž spočívá harmonie, je číselným vztahem.

Odtud pronikli pythagorovci dále do hudební teorie, ale tam je nebudeme sledovat. Apriorní zákon postupu a nutnost pohybu v číselných vztazích je něco, co je zcela zahaleno temnem; ať se v tom pitvají těžkomyslní mudrci – všude se tu naskýtají náznaky pojmů, vyskytují se povrchní shody a mizí. Ale pokud jde vůbec o další rozvíjení pojetí vesmíru jako číselného systému, začíná již zde v plném rozsahu zmatenost a zasmušilost myšlenek pozdějších pythagorovců. Nelze vypovědět, jak se pythagorovci namáhali, aby vyjádřili filosofické myšlenky v systému čísel a aby porozuměli výrazům, které převzali od dřívějších pythagorovců, a jak do těch číselných vztahů vkládali všemožný význam. Kdekoliv číselně vymezovali fyzikální či morální předměty, měnili je v neurčité a triviální vztahy, z nichž vyprchal pojem. Ze starších pythagorovců jsou nám však z toho známy jen hlavní momenty. Platón nám dává ukázkou takové představy o vesmíru jako číselném systému, ale Cicero i starší autoři stále nazývají tato čísla platónská, a nezdá se, že by byla připisována pythagorovcům. Bude o tom tedy řeč později; již v Ciceronově době byli pythagorovci příslovečně známi jako temní, a v tom, co o nich víme, je jen málo starého.

c) Dále pythagorovci konstruovali *nebeská tělesa* viditelného vesmíru na základě čísel, a zde je na první pohled zřejmé, jak ubohá a abstraktní jsou číselná určení. Aristoteles (Met. I, 5) říká: „Když

* Sextus Empiricus Pyrrh. Hyp. III, 18, par. 155; Adv. math. IV, par. 6-7, VII, par. 95-97; X, par. 233.

určili čísla za principy celé přírody, převedli všechna určení, všechny části nebe a celé přírody na čísla a jejich vztahy, a kde se něco neohodilo, tam se snažili takový nedostatek odstranit, aby jim vše souhlasilo. Kupř. proto, že desítku považují za něco dokonalého, co prolíná podstatu čísel, pohybuje se prý i na nebi deset nebeských sfér, a protože jich je vidět jen devět, vynalezli desátou, prý protilehlou zeměkouli.“ Těchto devět nebeských sfér, to je mléčná dráha čili stálice, potom sedm nebeských těles, která byla tehdy uváděna jako planety – Saturn, Jupiter, Mars, Venuše, Merkur, Slunce a Měsíc, a jako devátá Země. Desátá je tedy protizemě, přičemž zůstává neobjasněno, zda si ji pythagorovci mysleli jako odvrácenou stranu země či jako zcela jiné nebeské těleso.

O bližším fyzikálním určení těchto sfér uvádí Aristoteles (De coelo II, 13 a 9): „Do středu kladli pythagorovci oheň, a zemi jako těleso, které se pohybuje v kruhu okolo centrálního tělesa“ – tento kruh je potom sférou, jež – jakožto nejdokonalejší mezi figurami – odpovídá desítkce. Přitom tu je určitá podobnost s našimi představami o slunečním systému; oním ohněm ale nemínili slunce. Aristoteles říká: „Neopřidrží se přitom zdání smyslů, ale důvodů;“ stejně jako my usuzujeme na základě důvodů proti smyslové představě. I nám se to ještě uvádí jako první příklad, že věci o sobě jsou jiné, než jaké se zdají. „Tento oheň, jenž je ve středu, nazývali stráží Diovou. Těchto deset sfér vytváří, jako vše, co se pohybuje, souzvuk; ale každá je odlišná, dle odlišnosti své velikosti a rychlosti. Tato rychlost je určena rozličnými vzdálenostmi, jež mají k sobě navzájem harmonický poměr, dle hudebních intervalů; tak potom vzniká harmonický hlas pohybujících se sfér“ – harmonický světový chorál.

Musíme uznat velkolepost myšlenky, že v systému nebeských sfér je vše určeno číselnými vztahy, jež nutno chápat v jejich vzájemné nutnosti; je to systém vztahů, který právě tak tvoří základ a podstatu toho, co je slyšitelné – hudby. Je tu pojata myšlenka vesmírné soustavy. Pouze sluneční systém je pro nás rozumný, jiná nebeská tělesa nemají naproti tomu žádnou hodnotu. Že sféry zpívají, že jejich pohyby jsou tóny – to se rozumu může zdát tak nasnadě jako klid slunce a pohyb země, ač obojí odporuje výpovědi smyslů. Neboť může být, že právě tak, jako nevidíme onen pohyb, neslyšíme ani ony tóny, a je snadné namítnout, že proto vnímáme tyto prostory jako naprosto mlčící, že z tohoto chorálu nic neslyšíme. Ale je těžké udat důvod, proč tuto hudbu neslyšíme. Dle onoho místa v Aristotelovi, jež jsme

naposled uváděli, neslyšíme hudbu proto, že v ní sami žijeme, jako si kovář zvykl na své rány kladivem. Neslyšíme ji proto, že patří k naší substanci, že je s námi totožná, že tedy vůči nám nevystupuje to druhé, mlčení, ve vztahu k němuž bychom teprve mohli hudbu poznat. Jsme zcela uvnitř tohoto pohybu. Tento pohyb však není tónem. Za prvé proto, že čirý prostor a čirý čas, momenty pohybu, se mění ve zvuky teprve v oduševnělém těle a pohyb dosahuje této stabilisované, svérázné individuality teprve ve vývojovém stadiu zvířete. Za druhé není pohyb tónem proto, že nebeská tělesa jsou svobodná vůči sobě navzájem a jsou charakterisována obecným, neindividuálním svobodným pohybem. Nebeská tělesa se tedy k sobě nechovají jako tělesa, u nichž by tón vyžadoval vnějšího dotyku, tření a impulsu.

Můžeme tedy tóny opomenout; hudba sfér je sice velická představa fantazie, ale nás, po pravdě řečeno, nezajímá. Zbude-li nám však ona myšlenka, že pohyb jako míra je zákonitým systémem čísel, musíme doznat, že jsme nedošli dál ani do dnešního dne. V určitém ohledu jsme ovšem dále než Pythagoras – od Keplera známe zákony, excentricitu a vzájemný vztah prostorových a časových úseků oběhu; ale matematika ještě nemůže udat zákon průběhu oné harmonie, která určuje jednotlivé úseky oběhu. Empirická čísla známe přesně, ale vše má zdání náhodnosti, nikoliv nutnosti.⁹⁸ Známe přibližnou pravidelnost úseků a šťastně jsme tušili, že planety jsou tam, kde později byly objeveny – Ceres, Vesta, Pallas⁹⁹ aj., totiž mezi Marsem a Jupiterem. Ale důsledný systém, v němž by byl rozum, astronomie ještě nenašla. Spíše se dívá s opovržením na pravidelnost takové harmonické řady, což je však nanejvýš důležité a nelze se toho vzdávat.

d) Pythagorovci aplikovali svůj princip také na duši a vymezili tak duševno jakožto číslo. Aristoteles (De anim. I, 2) dále vypráví, že prý mínili, že duše je slunečním práškem. Jiní, že duše je tím, co slunečním práškem pohybuje. Přišli na to proto, že sluneční prášek se neustále pohybuje, i když je úplně bezvětří – musí tedy disponovat vlastním pohybem. To nemá valný význam, ale je z toho vidět, že hledali v duši určení vnitřního samopohybu. Blíže uváděli onu aplikaci číselných pojmů na duši dle líčení, jež Aristoteles uvádí na témže místě, a to takto: „Myšlenka budiž jedním; poznání čili vědění dvěma, neboť se týče výhradně Jedna. Číslo plochy však je představou, míněním; smyslový počítetek je číslem tělesna. Všechny věci jsou posuzovány buď myšlenkou, nebo věděním, nebo míněním, nebo počítkem.“ V těchto určeních, jež je však nutno připsat pozdějším pythagorov-

cům, snad můžeme najít něco přiměřeného, neboť myšlenka je ryzí obecností, kdežto poznání už má víc co dělat s jiným, ježto si dává určení a obsah. Počítetek pak je co do svého určení tím nejrozvinutějším. „Pohybuje-li duše současně sama sebe, je číslem, jež pohybuje sebe samo.“ Neshledáváme však, že by to bylo vysloveno v nějakém vztahu k monas.

Toto je jednoduchý vztah k číselným urcům. Složitější uvádí Aristoteles (De anim. I, 3) o Timaiovi:¹⁰⁰ „Duše se sama pohybuje, a proto pohybuje i tělem, neboť s ním je spojena. Skládá se z elementů a je dělitelná harmonickými čísly, aby nabyla počítků a měla svou harmonii. Timaios ohnul přímou linii harmonie v kruh a z celého kruhu vydělil dva kruhy, jež jsou dvojitě spojeny: jeden z těchto kruhů opět rozdělil na sedm kruhů, aby pohyby duše byly podobné pohybům nebe.“ Aristoteles však bohužel blíže neudal význam těchto představ; obsahují hluboké vědomí o harmonii celku; jsou to však formy, jež samy o sobě zůstávají temné, protože jsou neobratné a nevhodné. Zobrazovat takto obsah je vždy násilné a znamená to svádět zápas s materiálem zobrazení – podobně jako deformuje forma mýtu svůj myšlenkový obsah; nic nemá ohebnost myšlenky, leda myšlenka sama. Je pozoruhodné, že pythagorovci pojímali duši jako systém, jenž zobrazuje systém nebes. V Platónově Timaiovi se vyskytuje táž představa v rozvinutější podobě. Platón udává také zevrubněji číselné vztahy, ale ani on neudává jejich význam. Až do dnešního dne se nepodařilo udělat z toho něco chytrého. Aranžovat číselné souvislosti je lehké, ale udat jejich význam a smysl – to je těžké a vždy to zůstane něčím libovolným.

Pozoruhodné je ještě jedno určení pythagorovců, pokud jde o duši, a to *putování duší*.¹⁰¹ Cicero (Tusc. Quaest. I, 16) říká, že „Ferekydés, Pythagorův učitel, první řekl, že duše lidí jsou nesmrtelné“. Učení o putování duší sahá rovněž daleko do Indie, a Pythagoras je bezpochyby čerpal z Egypta. Hérodot to říká výslovně (II, 123). Když vyprávěl o mýtech Egyptanů o podsvětí, připojuje k tomu: „Egyptané byli první, kdo vyřekli, že lidská duše je nesmrtelná a přechází, když tělo zaniká, do jiného živoucího tvora. A když prošla všemi pozemskými i mořskými zvířaty a ptáky, vtěluje se opět v lidské tělo. Taková perioda se ukončí za 3000 let.“ Diogenes Laertios tudíž říká (VIII, 14), že duše probíhá dle Pythagory kruhem. „Tyto představy,“ pokračuje Hérodot, „jsou i mezi Řeky. Vyskytují se Řekové, kteří dříve či později využili tohoto učení a hovořili o něm tak, jako kdyby

bylo jejich vlastní. Známe jména těch Řeků, ale nechci je psát.“ Míni tím nesporně Pythagoru a jeho žáky. Později se o tom hodně bájilo: „Sám Pythagoras prý ujišťoval, že ví, kým byl dříve. Hermés¹⁰² prý mu propůjčil vědomí, v jakém stavu byl před svým narozením. Prý žil jako Hermův syn Aethalidés; potom v Trojské válce jako Euforbos,¹⁰³ syn Panthouův, jenž zabil Patrokla a byl zabit Menelaem. Za třetí žil jako Hermotimos, za čtvrté jako Pyrrhos, rybář z Délu, všeho všudy přes 207 let. Euforbův štít zasvětil Menelaos Apollonovi. Pythagoras se odebral do chrámu a udal znak tohoto štítu, jenž byl dosud neznám, a dle něhož jej opět poznali.“* Nebudeme se však zdržovat nejrůznějšími pošetilými historkami.

Jak myšlenku spolku, přejatou od egyptských kněží, tak i tuto orientální, neřeckou představu o putování duší je třeba ihned vydělit. Obě jsou příliš vzdáleny řeckému duchu, než aby mohly mít trvání a aby se mohly vyvíjet. U Řeků bylo vědomí vyšší svobodné individuality již příliš silné, než aby se mohla ujmout představa o putování duší, podle níž svobodný člověk, toto pro sebe jsoucí bytí u sebe, přechází ve zvíře. Sice i Řekové měli představy o lidech, kteří se proměnili v prameny, stromy, zvířata atd., ale základem takových představ je představa degradace, jež se jeví jako následek provinění. Blíže se o této představě pythagorovců zmiňuje Aristoteles (De anim. I, 3), když ji po svém způsobu krátce vyvrací: „Nevymezují, proč duše obývá tělo, a jak se vůči tomu tělo chová. Neboť ve společenství je jeden činný, druhý trpný, jeden pohybuje, druhý je pohybován. Ale nic takového se neděje, jde-li o vzájemné nahodilé vztahy: podle pythagorovských mýtů vehází náhodná duše do náhodného těla. Právě tak dobře bychom mohli říci, že nástrojem stavitelského umění se stávají létny. Neboť umění musí užívat svých nástrojů, duše těla. Ale každý nástroj musí mít svou vlastní formu a tvar.“ Putování duší předpokládá, že organizace těla je pro lidskou duši něčím náhodným. Aristotelovo vyvrácení stačí. Filosofický význam by snad mohla mít jediné věcná myšlenka putování duší jakožto vnitřní pojem, jenž prochází všemi těmito formami, orientální jednotou, jež se ztvárňuje ve všem. Zde to však ještě nemá tento smysl, nanejvýš je zde jeho tušení. Jednotlivá duše, která má všim propoutovat jako nějaká věc, není – za prvé – leibnizovská věc – monada, jež se snad jako hublinka

* Diog. Laert. VIII, par. 4–5, 14; Porphy., par. 26–27; Jamblich. XIV, par. 63. (Homer. Illiad. XVI, 306–8, XVII, v. 45 a násl.)

v šálku kávy stává vnímající, myslící duší;¹⁰⁴ za druhé by taková prázdňá totožnost věci – duše – neměla žádný význam z hlediska nesmrtnosti.

[3. MORÁLNÍ FILOSOFIE]

Co se týče Pythagorovy praktické filosofie, je nám známo v tomto ohledu málo o jeho filosofických myšlenkách. Aristoteles (Magn. Moral. I, 1) o něm říká, že se „první pokusil hovořit o ctnosti, ale nikoliv správným způsobem; neboť převedl-li ctnosti na čísla, nemohl vytvořit žádnou teorii o ctnosti“. Pythagorovci uznávali deset ctností, stejně jako deset nebeských sfér. Spravedlnost popisovali mezi jiným jako číslo, jež je tímž způsobem totožné samo se sebou, sudé číslo, jež násobeno samo sebou zůstává sudým. Spravedlnost je ovšem tím, co vždy zůstává samo sebou; je to zcela abstraktní určení, jež se hodí na mnoho předmětů a nijak nevyčerpává konkrétní předmět, naopak ponechává jej v úplné neurčitosti.

Pod jménem *zlatých slov*¹⁰⁵ máme řadu hexametrů, jež jsou sérií morálních sentencí, které se však právem připisují pozdějším pythagorovcům. Jsou to stará, všeobecně známá morální pravidla, jež jsou formulována prostým a důstojným způsobem, ale neobsahují nic významného. Začínají tím, že přikazují „ctítí nesmrtelné bohy, jak se sluší dle zákonů“; dále se tu praví: „Ctí přísahu, dále skvělé hrdiny.“ Pokračuje se: „Ctí rodiče a pokrevní příbuzné“* atd. Něco takového nezaslouží, abychom se na to dívali jako na něco filosofického, byť je to důležité pro další rozvoj vzdělání.

Důležitější je přeměna formy zvykové mravnosti ve formu morálky.¹⁰⁶ Jako v Thalétově době měli zákonodárci a zakladatelé států fyzikální filosofii, tak vidíme, že Pythagoras má praktickou filosofii, jakožto uspořádání mravního života. Tam je spekulativní idea ve své realitě, absolutní podstata jakožto reálná určitou smyslovou podstatou; právě tak je morální život ponořen do skutečnosti, jakožto všeobecný duch národa, jakožto jeho zákony a jeho vláda. Naproti tomu u Pythagory vidíme, že pozvedl silou spekulace realitu absolutní podstaty z oblasti smyslové reality a vyslovil ji jako podstatu myšlenky, i když ne úplně. Právě tak částečně pozvedl podstatu mravnosti z obecné vědomé skutečnosti; jde tu o mravní zřízení veškeré skutečnosti, leč nikoliv v životě jednotlivého národa, nýbrž v životě spolku. Pythagorovský spolek byl však svévolnou existencí, nebyl

* Gnomiorum poetarum opera. Vol. Pyth. aureum, ed. Glauco, Fragm. I, 1–4.

veřejně uznanou částí ústavy; a i osobně, jako učitel, se Pythagoras isofoval po způsobu učenců. Je nutno říci, že všeobecné vědomí, duch národa je substancí,¹⁰⁷ jednotlivé vědomí je její akcidenčí. Skutečnost je spekulativní tehdy, je-li čirý obecný zákon absolutně individuálním vědomím, takže individuální vědomí se živí obecným zákonem, roste jím a stává se obecným sebevědomím. Ale tyto obě stránky vůči nám nevystupují ve formě protikladu; vlastně teprve v morálce dochází k pojmu absolutní jedinečnosti vědomí, jež činí vše pro sebe. Že měl Pythagoras na mysli především to, že substance mravnosti je tím obecným, toho příklad nám ukazuje Diogenes Laertios (VIII, 16): „Pythagorovec odpověděl na otázku jednoho otce, jakou by měl dát synovi nejlepší výchovu: „takovou, aby se stal občanem dobře řízeného státu“. To je veliká, pravdivá odpověď; tomuto velikému principu – žít v duchu svého národa – jsou podřízeny všechny ostatní okolnosti. Nyní je naopak tendence odloučit výchovu od ducha doby. Leč člověk přece nemůže uniknout této nejvyšší moci státu,¹⁰⁸ nýbrž stojí bezděky pod tímto obecnem, i když se chce od něho oddělit. Právě proto je spekulativní moment Pythagorovy praktické filosofie v tom, že jednotlivé vědomí má nabýt mravní reality díky pythagorovskému spolku. Ale podobně jako je číslo něčím uprostřed mezi smyslovostí a pojmem, tak je společnost pythagorovců něčím uprostřed mezi skutečnou obecnou mravností a mezi tím, že v oblasti morality se má starat jednotlivec jakožto jednotlivec o svou mravnost, která jakožto obecný duch unikla.¹⁰⁹ Až uvidíme, jak praktická filosofie opět vystupuje na scénu, uvidíme ji takto. Ale se spekulativní praktickou filosofií se nesetkáme dříve než v nejnovejší době.

Tím se můžeme spokojit, chceme-li si učinit představu o pythagorovském systému. Uvedu ještě stručně hlavní body *kritiky*, kterou vznesl Aristoteles (Met. I, 8) ohledně pythagorovské formy čísel. Aristoteles za prvé právem říká: „Je-li kladena za základ mez a bezmezno, sudé a liché – pythagorovci tím neřikají, jak vzniká pohyb a jak bez pohybu a změny probíhá vznikání a zanikání či stavy a činnost nebeských předmětů.“ Tento nedostatek je významný; aritmetická čísla jsou suché formy a ubohé principy, jimž chybí životnost a pohyb. Za druhé Aristoteles praví: „Z čísel nelze pochopit jiná určení těles než tíži a lehkost,“ čili tímto způsobem nemůže číslo přejít ke konkrétnímu. „Říkají, že vně nebeských sfér neexistuje žádné číslo,“ kupř. tedy nebeská sféra a pak opět ctnost nebo přírodní jev na zemi jsou určeny jako jedno a totéž číslo. Každé z prv-

ních čísel lze spatřovat na kterékoliv věci či vlastnosti. Pokud ale má číslo vyjadřovat bližší určení, stává se tento čistě kvantitativní číselný rozdíl zcela formálním, jako kdyby rostlina byla číslem pět proto, že má pět proužků od prachu. Je to právě tak povrchní, jako kdyby někdo určoval věci podle látky nebo podle zeměpisného prostředí; je to formalismus podobný tomu, jako když se dnes chce na vše použít schémat elektřiny, magnetismu, galvanismu, komprese a expanse, mužského a ženského – jsou to zcela prázdná určení tam, kde má být řeč o realitě.

Pythagorovi a jeho žákům se kromě toho ještě připisuje mnoho *vědeckých* myšlenek a objevů, na nichž nám ale v této souvislosti nezáleží. Tak podle Diogena Laertia (VIII, 14, 27) prý Pythagoras poznal, že jitřenka a večernice je totéž těleso a že měsíc dostává své světlo od slunce. O oblasti hudby už jsme se zmiňovali. Ale nejslavnější je Pythagorova věta – je to ve skutečnosti hlavní geometrická poučka a nelze se na ni dívat jako na kteroukoliv jinou poučku.¹¹⁰ Dle Diogena (VIII, 12) prý dal Pythagoras po objevení této poučky porazit veliké množství dobytka – do té míry nahlédl důležitost této poučky. Je zřejmě pozoruhodné, že jeho radost šla tak daleko, že uspořádal velikou hostinu, na kterou byli pozváni boháči a všichni lidé. Stálo to za to; byla to veselice, oslava duchovního poznání – na účet volů.

Jiné představy, jež se o pythagorovcích náhodně a bez souvislosti uvádějí, jsou bez filosofického významu a mají anekdotický ráz. Např. Aristoteles (Phys. IV, 6) udává, že „pythagorovci předpokládali prázdný prostor, jež vdechuje nebe, a prázdný prostor, jež od sebe odděluje světy a odděluje přetržité od nepřetržitého; nejprve je v číslech a odděluje jejich přirozenosti“. Diogenes Laertios (VIII, 26–28) uvádí naprosto bezmyslenkovitě (vůbec pozdější autoři přijímají to vnějškové a bezduché) ještě mnoho jiných historek: „Vzduch, jež obklopuje zemi, prý je nepohyblivý (ASEISTON – sám sebou nepohyblivý) a choroboplodný, a vše, co v něm je, je smrtelné; ale nejhořejší vrstva vzduchu prý je ve věčném pohybu, čistá a zdravá, a všechno v ní je nesmrtelné a božské. Slunce a měsíc a ostatní nebeská tělesa jsou bohové, neboť v nich převažuje teplo, příčina života. Člověk je s bohy spřízněn, neboť se podílí na teplém; proto se bůh o nás stará. Ze slunce proniká paprsek rozlehlým a chladným éterem a vše oživuje. Vzduch nazývají chladným éterem, moře a vlhkost hustým éterem. Duše je odštěpkem éteru.“

C. ELEATSKÁ ŠKOLA

Pythagorovská filosofie nemá ještě spekulativní formu výrazu pro pojem. Číslo nejsou čirým pojmem, nýbrž pojmem ve formě představy či názoru, tedy ve formě, jež obě směšuje. Uvidíme, že po pythagorovcích nezbytně následuje, že absolutní podstata se vyjadřuje čirým pojmem, resp. čirým produktem myšlení a že pojem či myšlení vejde v pohyb; to nacházíme v eleatské škole. Zde vidíme, jak se myšlenka stává svobodnou sama pro sebe;¹¹¹ spatřujeme, že v tom, co eleaté vyslovují jako absolutní podstatu, se zmocňuje myšlenka sebe samé, vidíme, jak se myšlení pohybuje v pojmech. Ve fyzikální filosofii¹¹² se nám pohyb jevil jako objektivní pohyb, jako vznikání a zánikání. Rovněž pythagorovci o pohybu nepřemýšleli – a svou podstatu, číslo, chápali jako něco, co plyne. Pojímá-li se však nyní změna ve své nejvyšší abstrakci jako nic, mění se tento předmětný pohyb v subjektivní, vystupuje pouze na straně vědomí a podstata se stává něčím neměnným. Nacházíme i počátek dialektiky, to znamená právě čirého pohybu myšlení v pojmech, a tím i protiklad myšlení vůči jevu či vůči smyslovému bytí; protiklad toho, co je o sobě, proti té stránce bytí o sobě, že je pro jiné.¹¹³ V předmětné podstatě se nám odhaluje rozpor, jež má na sobě – a to je vlastní dialektika. Uvažujeme-li předem, jaký musí být postup čiré myšlenky, vyplývá nám: α) že čirá myšlenka (čisté bytí, Jedno) klade bezprostředně sebe samu ve své strnulé jednoduchosti a rovnosti se sebou, vše ostatní pak klade jako nicotné, β) že zpočátku nesmělá myšlenka – jež, jakmile zesílí, nechává v platnosti i vše ostatní – vyhláší, že vše ostatní zahrnuje ve své vlastní jednoduchosti a že tím prokazuje, že vše ostatní je nicotné, γ) konečně klade myšlenka to ostatní v celkové mnohostrannosti jeho určení. Tak budeme sledovat vývoj eleatů v historickém průběhu. Tyto eleatské teze zajímají filosofii ještě nyní; jsou to nutné momenty, jež musí být obsaženy i v nynější filosofické vědě.

K této škole je třeba počítat *Xenofana*, *Parmenida*, *Melissa* a *Zénóna*. Xenofana je třeba považovat za jejího zakladatele; o Parmeni-

dovi se udává, že byl jeho žákem, a Melissos, a především Zénón, jsou žáky Parmenidovými. A skutečně je třeba je shrnout dohromady jako eleatskou školu; později ztrácí své jméno, nazývá se sofistickou a též co do místa přechází do vlastního Řecka. Co započal Xenofanés, to dále rozvinuli Parmenidés a Melissos, a co tito učili, to dále zdokonalil Zénón. Aristoteles (Met. I, 5) charakterizuje první tři takto: „Zdá se, že Parmenidés pojímal Jedno pojmově (KATA TON LOGON), Melissos látkově (KATA TÉN HYLÉN). Proto Parmenidés praví, že Jedno je ohraničeno (PEPERASMENON), kdežto Melissos, že je bezmezné (APEIRON). Xenofanés však, jenž první mezi nimi formuloval tezi o Jednom, nevymezil Jedno nijak blíže a nedotkl se žádného z těchto obou určení, nýbrž, dívaje se na nebesa, či, jak my říkáme, do oblak, řekl, že bůh je Jednem. Vůbec Xenofanés a Melissos jsou poněkud hrubší, Parmenidés však proniká hlouběji.“ O Xenofanovi a Melissovi toho je vůbec možno říci méně; zejména co se nám dochovalo ve fragmentech a v podání druhých o Melissovi, je temné a víme toho málo o jeho pojmech. Filosofická řeč a filosofické pojmy byly vůbec ještě chudé. Teprve v Zénónovi docílila filosofie toho, že čistěji vyslovila sebe samu.

1. XENOFANÉS

Doba, do níž spadá jeho život, je sdostatek určena, a to stačí. Nevadí, že rok jeho narození a jeho smrti není jistý;¹¹⁴ dle Diogena Laertia (IX, 18) byl současníkem Anaximandra a Pythagory. Z jeho vnějších osudů je známo jen to, že uprchl – ale neví se proč – ze svého otcovského města Kolofónu v Malé Asii do Velkého Řecka a zdržoval se zejména v Zanklé (nyní Messině) a Kataně (nyní Catanei) na Sicílii. Nikde u starých autorů nenacházím, že žil v Eleji, ač to po sobě opisují všichni novější dějepisci filosofie. Jmenovitě Tennemann (sv. I, str. 151 a 414) výslovně říká, že se Xenofanés vydal okolo 61. olympiády (r. 536 př. n. l.) z Kolofónu do Eleje. Diogenes Laertios (IX, 20) však uvádí pouze, že Xenofanés dosáhl akmé okolo 60. olympiády, a že napsal dva tisíce veršů o kolonizaci Eleje, z čehož se pak usoudilo, že byl v Eleji. To však říká Strabón na začátku šesté knihy,¹¹⁵ u příležitosti popisu Eleje, výslovně pouze o Parmenidovi a o Zénónovi, jež nazývá pythagorovskými muži. Teprve od těchto dvou má pak také

podle Cicera eleatská škola své jméno (Acad. Quaest. IV, 42). Xenofanés byl asi 100 let starý a zažil ještě médské války. Byl prý tak chudý, že neměl prostředky, aby dal své děti pochovat, a musel je zahrabat vlastníma rukama. Podle některých autorů neměl žádného učitele; jiní uvádějí Archelaa,¹¹⁶ což by však bylo proti letopočtu.

Napsal knihu „O přírodě“, což byl všeobecný předmět i titul tehdejší filosofie; jednotlivé verše se nám z ní zachovaly, ale nelze si o nich učinit úsudek. Profesor Brandis z Bonnu je shromáždil spolu s fragmenty Parmenida a Melissa pod titulem Commentationum Eleaticarum P. I., Altonae 1813. Starší filosofové psali ve verších, prosa je mnohem pozdější. Pro neobratnou a nevyzrálou řeč jeho básně nazývá Cicero (Acad. Quaest. IV, 23) Xenofanovy verše méně dobrými verši (minus boni versus).

Co se týče jeho filosofie, Xenofanés první učil absolutní podstatu jako Jedno a nazýval ji též bohem: „Vesmír je Jedním, a bůh je vklíněn do všech věcí; je neměnný, bez začátku, bez středu i bez konce.“* V Xenofanových verších (u Klementa Alexandrijského,¹¹⁷ Strom. V, 14, str. 714, ed. Potter) se říká:

Jeden je bůh mezi bohy a lidmi největší,
který smrtelníkům ni tělem ni myslí podoben není.

A u Sexta Empirika¹¹⁸ (Adv. math. IX, 144) jsou tyto Xenofanovy verše:

Všude on vidí, všude on myslí, všude též slyší.

A k těmto slovům Diogenes Laertios (IX, 19) ještě připojuje: „Vše je myšlením a rozumem a je věčné.“ Tak Xenofanés upřel pravdivost představám o vzniku a zániku, o změně, pohybu atd., jako by se týkaly jen smyslových představ. Tennemann (sv. I, str. 156) říká: „Shledával nepochopitelným veškeré vznikání.“ Jedno, jakožto bezprostřední produkt čiré myšlenky, je ve své bezprostřednosti bytím.

Pro nás je určení bytí známé a triviální, ale uvědomujeme-li si bytí a jednotu, stavíme je jako zvláštní určení vedle všech ostatních. Naproti tomu zde to má ten smysl, že vše ostatní nemá skutečnost, nýbrž že je pouze zdáním. Přitom musíme zapomenout na naše představy; máme vědění o bohu jakožto o duchu. Ale protože Řekové

* Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, 33, par. 225; Simpl. ad Phys. Arist. str. 5-6; Plut. De plac. philos. II, 4.

měli před sebou pouze smyslový svět, tyto bohy vytvořené fantasií, a nenacházeli v nich uspokojení, odhodili to vše jako nepravdivé a došli tak k čiré myšlence. To je neobyčejný pokrok; eleatskou školou vystoupila takto myšlenka po prvé jakožto svobodná sama pro sebe. Bytí, eleatské Jedno, je pouze ponořením do propasti abstraktní rozumové identity. Jako je tím prvním, tak je i tím posledním, k čemu se rozvažování vrací – jak to dokazuje nejnovější doba, jež pojímá boha pouze jako nejvyšší podstatu. Řekneme-li o bohu, že tato nejvyšší bytost je mimo nás, nad námi, nemůžeme o něm poznat nic jiného, než že je – bůh postrádá určení. Znali-li bychom jeho určení, bylo by to poznání. Potom je tedy pravdivé jen to, že bůh je jeden – ne v tom smyslu, že je jen jeden bůh (to je jiné určení), nýbrž v tom smyslu, že je identický pouze sám se sebou.¹¹⁹ A toto neobsahuje žádné jiné určení, než to, jež je dáno ve výrociích eleatské školy. Ač moderní reflexe prošla složitou cestou nejen smyslového poznání, nýbrž též filosofických představ a predikátů o bohu, než došla k této vše ničící abstrakci, je výsledek týž.

Dialektické usuzování eleatů s tím souvisí co nejúže – eleaté totiž blíže dokazovali, že nic nevzniká a nezaniká. Tento vývod je obsažen v Aristotelově spise De Xenophane, Zenone et Gorgia, str. 3:¹²⁰ „Je nemožné, praví,* jestliže něco jest, aby to vznikalo (a vztahuje to na božstvo), neboť pak by to muselo vzniknout ze stejného nebo nestejného. Obojí je však nemožné. Neboť stejnému nepřislouší, aby z něho bylo vytvořeno více, než je vytvořeno; co je stejné, musí mít vůči sobě navzájem tatáž určení.“ Vycházíme-li ze stejnosti, odpadá rozdíl mezi tím, co tvoří, a tím, co je vytvářeno. „Právě tak nemůže vzniknout nestejně z nestejného, neboť vznikalo-li by ze slabšího silnější, nebo z menšího větší, či z horšího lepší, anebo obráceně z lepšího horší, znamenalo by to, že ze jsoucího vzniká nejsoucí, což je ale nemožné. Proto je bůh věčný.“ Totéž později bylo vyjádřeno jako pantheismus nebo spinozismus, jenž spočívá na tezi: z ničeho nic nevzniká (ex nihilo fit nihil). Dále Xenofanés dokazuje, že je jediný bůh: „Je-li bůh tím nejmocnějším ze všeho, tu mu přísluší, aby byl jediný;

* Poznámka vydavatele německého vydání: Že tím je míněn Xenofanés, to vyplývá z titulků všech beckerovských rukopisů a rovněž ze srovnání těchto míst s Xenofanovými verši, jež se nám zachovaly – dříve byly připisovány Zénónovi. To činí ještě i Hegel, neshrnuje-li eleatské teze v jediný celek, jak tomu je v mnohých přednáškách. V tom spatřoval vydavatel oprávnění, aby je zařadil na místo, kam náleží.

neboť byli-li by dva bohové, či bylo-li by jich ještě více, neměl by bůh nad nimi moc, a pokud by mu chyběla moc nad ostatními bohy, nebyl by bohem. Bylo-li by tedy více bohů, byli by mocnější a slabší vůči sobě navzájem, tedy nebyli by bohy, neboť je přirozeností boha, že nad sebou nemá nic mocnějšího. Byli-li by si bohové rovni, tu by již nebylo přirozeností boha, že musí být nejmocnější, neboť co je s druhým rovné, není ani horší ani lepší než toto druhé“ – čili není od toho druhého odlišné. „Je-li tedy bůh jako takový, je jen jeden; nebyl by všemohoucí, bylo-li by jich více. Ježto je jediný, je všude stejný, všude slyší, všude vidí a všude pocituje. Kdyby tomu tak nebylo, znamenalo by to, že jsou části boha, že jedna je mocnější než druhá – což není možné. Ježto je bůh všude stejný sám se sebou, má tvar koule – neboť není na jedné straně takový a na druhé straně jiný, nýbrž všude takový. Poněvadž je věčný a jediný a má tvar koule, není ani neomezený ani omezený. Neomezené je totiž nejsoucí – nejsoucí nemá ani střed, ani začátek a konec, ani části. Právě takové je neomezené. A jaké je nejsoucí, takové nemůže být jsoucí. Vzájemné ohraničení by existovalo, kdyby existovalo více jsoucín; ale protože existuje jen jediný jsoucí, není ohraničen. Jedno se ani nepohybuje, ani není nehybné. Nehybné je nejsoucí, neboť do něho nevchází nic jiného, ani nejsoucí nevchází do ničeho jiného. A co se pohybuje, to je mnohé, neboť Jedno by se muselo pohybovat v něco jiného. Jediný jsoucí tedy ani není v klidu, ani v pohybu – neboť není rovno ani nejsoucímu, ani mnohému. Tak se to má s bohem ve všech těchto ohledech, neboť je věčný a jediný, sám sobě rovný a ve tvaru koule, ani neomezený ani omezený, ani v klidu ani v pohybu.“ Aristoteles z toho vyvozuje (De Xenophane, Zenone et Gorgia, c. 4), že z rovného nebo z nerovného nemůže nic povstat, důsledek, „že buď kromě boha nic jiného není, nebo je věčné i vše ostatní“.

Máme tu před sebou dialektiku,¹²¹ kterou můžeme nazvat metafysickým usuzováním na podkladě principu identity: „Nic je rovno ničemu, nepřechází v bytí, a naopak; ze stejného nemůže tedy nic vzniknout.“ Tento nejstarší způsob argumentace platí až do dnešního dne, kupř. v tak zvaných důkazech o boží jednosti. Takový postup spočívá v tom, že se přijmou předpoklady, kupř. boží moc, a z nich se dělají závěry a negují predikáty. To je nejobyčejnější způsob našeho usuzování. Pokud jsou určeni negativní, je třeba mít za to, že jsou vzdálena pozitivního, pouze reálného bytí. My docházíme k této abstrakci triviálnější cestou a nepotřebujeme takovou dialektiku, ja-

kou má eleatská škola. Říkáme, že bůh je neměnný, že změna přísluší toliko konečným věcem (což současně klademe jako poučku zkušenosti). Tak dostáváme na jedné straně konečné věci a změnu, na druhé straně neměnnost v této abstraktní absolutní jednotě se sebou. Jde o totéž odloučení, jenže my necháváme v platnosti i konečné jako bytí, což eleaté zavrhl. Čili vycházíme též z konečných věcí k druhým a rodům, a ponecháváme stranou to negativní; a nejvyšším rodem je pak bůh, jenž, jakožto nejvyšší podstata, je toliko pozitivní, ale bez všech určení. Anebo přecházíme z konečného k nekonečnému, říkáme-li, že konečné, jakožto omezené, musí mít svůj základ v nekonečném. Ve všech těchto formách, jež nám jsou zcela běžné, je obsažena tatáž obtížná otázka, jež vyvstává z hlediska eleatských myšlenek: odkud se bere určení, jak je pojímat – ať už jde o určení Jednoho samotného, ponechá-li se konečné stranou, či též o určení v tom smyslu, jak nekonečné přechází v konečné. Eleaté se odlišují od našeho obvyklého reflektujícího myšlení tím, že přistoupili k dílu spekulativně. Spekulativní obsah je totiž v tom, že změna vůbec není. A eleaté dokázali, že jakmile se předpokládá bytí, změna je sama v sobě rozporem, něčím nepochopitelným, neboť u Jednoho, bytí, je vzdáleno určení negativna, mnohosti. Zatím co my ponecháváme v naší představě i konečný svět v platnosti, eleaté byli důslednější, jestliže postoupili k tomu, že je jen Jedno a že negativita vůbec není. Ač se musíme této důslednosti obdivovat, nezůstává proto menší abstrakcí.¹²²

Skeptikové v tom viděli názor o nejistotě všech věcí a v tomto smyslu uvádí Sextus několikrát verše:*

Žádný nespátřil člověk a žádný nebude vědět
o bozích přesného nic a o všem, co vykládám tuto.
Byť i náhodou vyřkl, co zcela je zdařilé, přece
sám o tom vpravdě neví; tak na všem spočívá zdání.¹²³

Sextus to vysvětluje i zevšeobecňuje: „Jako kdybychom si představili, že v domě, kde jsou ukryty cenné předměty, hledá v noci mnoho lidí zlato. Každý tu tvrdí, že našel zlato, ale určitě to neví, ani kdyby zlato skutečně našel. Právě tak přicházejí na tento svět filosofové, jako do velkého domu, aby hledali pravdu. Ale i kdyby pravdy dosáhli, nevěděli by o tom, že jí dosáhli.“ Xenofanovo neurčité vyjadřování může též znamenat, že nikdo neví, co on, Xenofanés, tu

* Adv. math. VII, 47–52; 110–111; VIII, 326; Pyrrh. hyp. II, 4 par. 18.

oznamuje. U druhého místa to Sextus vykládá tak, že „Xenofanés neruší veškeré poznání, nýbrž jen vědecké a neklamné poznání, ponechává však vědění, založené na mínění. To vyjadřuje ve výroku: Tak na všem spočívá zdání. Kritériem je tedy podle něho mínění, tj. to, co je pravděpodobné, nikoli něco pevného a jistého. Parmenidés však zatracoval mínění.“ Avšak jedině důsledné, jedině odpovídající Xenofanovu Jednu je zrušení představ,¹²⁴ což také dialekticky provádí v tom, co předchází. A jedině, co je zřejmé, je, že nikdo neví pravdu. A jestliže i někomu prošla pravdivá myšlenka hlavou, tedy nevěděl, že to byla pravda, a bylo to pro něj také jen mínění.

Vidíme tu u Xenofana zdvojené vědomí: čiré vědomí a vědomí podstaty na jedné straně, vědomí o mínění na druhé straně. Vědomí o podstatě mu bylo vědomím o božství a to je čirá dialektika, jež se vztahuje negativně vůči všemu určitému a ruší je. Jako se vyslovoval proti smyslovému světu a proti konečným myšlenkovým určením, tak se též vyslovuje co nejsilněji proti mytologickým představám Řeků o bozích. Mezi jiným říká podle Brandise (Comment. Eleat. P. I, str. 68):

Kdyby však volí a lvi a koně též dostali ruce,
anebo uměli kreslit i vyrábět tak jako lidé,
koně by podobné koňům a volí podobné volům
kreslili podoby bohů a právě taková těla
jejich by robili, jakou i sami postavu mají.¹²⁵

Též se vysmívá Homérovým a Hésiodovým představám o bozích ve verších, jež nám zachoval Sextus (Adv. math. IX, 193):

Všechno to bohům v básních svých Homér a Hésiod přifkli,
všechno to, cokoli zdá se být u lidí bříchem a hanbou,
krásť i cizoložit a navzájem podvádět sebe.¹²⁶

Jako na jedné straně vymezil absolutní podstatu jako jednoduché, co však proniká všim jsoucím a je v něm bezprostředně přítomno, tak na druhé straně filosofuje i o jevech, o čemž se nám jednak zachovaly jen dílčí fragmenty, jednak pro nás nemají tato fyzikální mínění velký význam. Nemohou též mít žádný spekulativní význam, stejně jako tomu je u našich fyziků. Říká-li v tomto směru:

Ze země vše vzniklo, do země se vše vrací,
vždyť jsme všichni vznikli ze země a vody,
tedy vše, co roste a vzniká, je toliko zemí a vodou.^{127*}

* Sextus Empir. Adv. math. X, 313-314; Simplic. In Phys. Arist., p. 41.

nemá to ten smysl, že snad tu je formulována podstata, fyzikální principy, jako je tomu v případě Thalétovy vody. Aristoteles výslovně říká, že nikdo nepokládá zemi za absolutní princip.

2. PARMENIDÉS

Parmenidés je vynikající postava eleatské školy, dochází k určitějším pojmům než Xenofanés. Podle Diogena (XI, 21) se narodil v Eleji ve vážené a bohaté rodině. O jeho životě je nicméně známo málo. Aristoteles (Met. I, 5) udává jen jako pověst, že byl Xenofanovým žákem. Sextus Empiricus (Adv. math. VII, 111) ho nazývá Xenofanovým přítelem, Diogenes Laertios nás blíže informuje, že Parmenidés „slyšával Anaximandra a též Xenofana, ale nenásledoval ho“; (zdá se, že se to týká jen vnějšího pobytu) „žil však s Ameiniou a pythagorevcem Diochaitem, jehož více poslouchal, a nechal se také jím, nikoliv Xenofanem, přimět k pokojnému životu.“ Je jisté, že Parmenidés žil v časovém údobí mezi Xenofanem a Zénónem, jenže byl mladší než Xenofanés a starší než Zénón. Podle Diogena (IX, 23) připadla Parmenidova akmé do údobí 69. olympiády (504-505 n. l.).¹²⁸ Nejdůležitější je jeho cesta se Zénónem do Atén, kde je Platón nechá hovořit se Sokratem. Všeobecně je to třeba přijmout: co je však na tom historické, to nelze zjistit. V Thaeaitétovi nechá Platón říci Sokrata na vyzvání, aby zkoušel eleatský systém: „Melissa a jiné, kteří tvrdí, že vše je nehybným Jedním, ostýchám se posuzovat příliš tvrdě, ne však tolik jako Parmenida. Zdá se mi, že Parmenidés je úctyhodný i ryzí, abych mluvil s Homérem. Neboť když jsem byl ještě zcela mlád, a on již velmi starý, setkal jsem se s tímto mužem a slyšel jsem od něho krásné promluvy.^{129*} A v Platónovu dialogu Parmenidés, v němž, jak známo, spolu hovoří Parmenidés a Sokrates, jsou historické okolnosti tohoto setkání vymezeny ještě blíže: „Parmenidés prý už byl velmi stár, měl úplně šedivé vlasy a krásné vzezření, bylo mu přibližně šedesát pět let, Zénónovi téměř čtyřicet.“ Tennemann (sv. I, str. 415) klade tuto cestu do 80. olympiády (460 až 457 př. n. l.). Ale tu se zdá, že Sokrates, jenž se narodil ve 4. roce 77. olympiády, r. 469 př. n. l., byl ještě příliš mladý, než aby mohl být

* Platon. Theaet. p. 183. Steph. (p. 263 ed. Bekk.); Sophist. p. 217 (p. 127).

takové dialogy, jaké udává Platón. Nepochybně je obsah tohoto dialogu, ač je psán v duchu eleatské školy, záležitostí samotného Platóna. Jinak ještě víme o Parmenidově životě, že se těšil veliké vážnosti i u svých spoluobčanů v Eleji, jejichž blahobyt musí být připsán k dobru právě zákonům, jež jim dal. Také nalezneme výraz „parmenidovský život“ jako označení mravního života.*

Je třeba poznamenat, že tam, kde se hovoří s určitostí o eleatské škole, neuvádí Platón vůbec Xenofana, nýbrž jen Melissa a Parmenida. Že Platón ostatně v jednom ze svých dialogů dává Parmenidovi hlavní úlohu a vkládá mu do úst nejvznešenější dialektiku, jaká kdy byla, nepatří ještě do této kapitoly. Jestliže Xenofanés větou, že z něčeho se nestává nic, vůbec neguje vznikání a vše, co se vznikáním souvisí a co může být na vznikání převedeno – u Parmenida vystupuje protiklad mezi bytím a nebytím již určitěji, ač ještě neuvědoměle. Sextus Empiricus a Simplicios nám zachovali nejvýznamnější fragmenty z Parmenidovy básně. Neboť i Parmenidés přednášel svou filosofii jako báseň. První dlouhý fragment u Sexta (Adv. math. VII, 111) je alegorickým úvodem k Parmenidově básni o přírodě. Tento úvod je majestátní, ukazuje nám zvyklosti doby a vcelku energickou, temperamentní duši, jež bojuje s podstatou, aby ji pojala v sebe a aby ji vyjádřila. Nechme Parmenidovu filosofii promlouvat jeho vlastními slovy. Úvod zní:

Koně, kteří mě podle mé libosti nosí, mě táhli,
až mě přivezli na tu proslulou k bohyni cestu,
kterázto po všech městech vždy vodívá znalého muže.
Po ní jsem jel, neb po ní mě vezli rozumní koně,
táhnouce vůz, a cestu mi dívky ukazovaly.
Žhoucí náprava v hlavici kol jak píšťala zněla –
neboť s obou dvou stran ji prudce kola dvě hnala
soustruhovaná – když rychle spěchaly sluneční dívky,
aby mě dovedly k světlu, a proto přibyték Noci
opustily a závoje s hlav svých rukama sňaly.¹²⁰

Podle Sexta (Adv. math. VII, 112–3) jsou prý panny smysly, Hélioovy dcery pak oči.

* Diog. Laert. IX, 23; et Casaubonus ad h. I.

Stojí tam brána, k níž vedou dráhy jak Dne, tak i Noci,
nadpražím objata jest a dole kamenným prahem.
Onu etheru bránu pak velké veřeje plní,
ke kterým střídavě klíče má přísná bohyně práva.
Této něžnými slovy hned domlouvající dívky
přemluvily ji chytře, by přivřenou závora rychle
od brány odsunula. Tu rozletěla se brána,
břevna pak pokrytá kovem a spojená čepy i hřeby
střídavě otáčela se v jamkách a široký otvor
dveří zcela se uvolnil. Hned pak sluneční dívky
branou řídily vůz i koně po cestě přímé.
Tehdy bohyně vlídně mě přijala, chopila rukou
pravici mou a tak slova vyřkla i mluvila ke mně:
„Vítej mi, jinochu, který ses spojil s nesmrtelnými
vozatajkami a na koních, kteří tě nesou, jsi přibyl
do domu mého. Nebyla zlá to sudba, jež tebe
přivedla touto cestou – je vzdálena od dráhy lidské –,
avšak zákon a právo. Máš proto zvěděti všechno:
jednak statečné srdce ty poznáš kruhové Pravdy,
jednak domněnky lidské, v nichž není jistoty pravé.
Od této cesty zkoumání hled svou odvracet mysl,
ani at zkušený zvyk tě nenutí, abys tou cestou
řídil osleplé oči a zalehlé uši a jazyk!
Nikoli, ty jen rozumem rozsud to zkoumání sporné,
o němž jsem mluvila! Teď již zbývá jen o jedné cestě
zpráva.¹²¹

Poté rozvíjí bohyně vše – že je dvojí vědění, vědění, jež je α) myšlením, *pravdou*, a β) vědění, jež je míněním. To tvoří dva díly básně. V jiném fragmentu, u Simplikia k Aristotelově Fysice (p. 25, 19a), u Prokla k Timaiovi (p. 29b) se nám zachovala hlavní část tohoto poukazu: „Slyš,“ praví bohyně, „jaké jsou obě cesty vědění. Jedna říká, že je pouze bytí a že nebytí není. Tato cesta je přesvědčení, na ní je pravda. O druhé cestě, že bytí není a že nebytí je nutné, ti pravím, že je to zcela nerozumná cesta; neboť nebytí nemůžeš ani poznat, ani dosáhnout, ani vyslovit.“ Je-li „nic“ myšleno či vysloveno, přeměňuje se ve skutečnosti v něco. Chceme-li „nic“ myslit či vyslovit, říkáme něco, myslíme na něco. „Je nutné, aby to, co se říká a co se myslí, bylo jsoúcí. Neboť bytí jest, avšak nejsoucí vůbec není.“ To je krátké vymezení, a do tohoto „nic“ spadá veškerá negace;¹²² konkrétněji: jakákoliv hranice, vše konečné, veškeré omezení. Determinatio est negatio je veliká Spinozova věta.¹²³ Parmenidés praví, že negace vůbec není, ať si nabude jakékoliv formy. Považovat »nic« za pravdivé, to je „cesta omylu, na níž se zmítají nevědoucí dvojhlaví smrtelníci. Bez-

radnost v jejich srdcích řídí jejich bloudící mysl. Jsou hnáni jako hluchí, jako žasnoucí slepci, jako zmatený dav ti, kteří jednou pokládají bytí a nebytí za totéž, a potom opět ne za totéž“. Je mylné zaměňovat obojí, přikládat obojímu tutéž hodnotu, anebo je rozlišovat tak, jako by nejsoucí bylo totožné se vším, co je ohraničené. „A tak se cesta jich všech sama v sobě obrací zpět.“ Je to pohyb, jenž si ustavičně sám v sobě odporuje a sám sebe ruší. [Lidské představě prý platí za podstatu jednou to, podruhé opak toho, a posléze opět smíšenina obého.

Simplikios v komentáři k Aristotelově Fysice (p. 17a; 31, 19) dále uvádí: „Pravdou je ale jen to »jest«: nevzniká ani nezaniká, je úplně, je z jednoho rodu, nepohybuje se, nemá konce; nebylo ani nebude, nýbrž je nyní současně celé. Neboť jaký původ bys chtěl pro ně vyhledat? Jak a odkud by se mělo rozmnožit? Že z nebytí, to ti nedovolím ani říkat ani myslet neboť nelze ani říkat ani myslet, že jsoucno není. Jaká nutnost by způsobila, aby později či dříve začalo z ničeho? A tak bytí může vůbec buď být či nebýt. Síla přesvědčení nikdy nedovolí, aby z nejsoucího vzniklo něco jiného. Tak vznikání zmizelo, a zániku nelze uvěřit. Bytí není dělitelné, neboť je úplně rovno samo sobě. Nikde ho není více – jinak by nesouviselo dohromady, ani ho není méně, nýbrž vše je plně bytí. Vše je v jediném vztahu, neboť bytí splývá s bytím; je neměnné a spočívá pevně samo v sobě; mocná nutnost je udržuje v poutech hranice. Proto nemůžeme říci, že bytí není dokončeno; neboť bytí je bez nedostatku, a nejsoucí by všeho postrádalo.“ Toto bytí není neurčité (APEIRON), neboť je drženo v mezích nutnosti – Aristoteles připisuje Parmenidovi omezení. Hranice je výraz, jenž neukazuje s určitostí, v jakém smyslu jej brát; leč u Parmenida je to absolutně ohraničující jakožto DIKÉ¹³⁴ absolutní nutností, jež je sama v sobě určena. Není bez významu, že Parmenidés překonal chaotický pojem nekonečna. „Myšlení a to, kvůli čemu je myšlenka, je totožné. Neboť nenajdeš myšlení bez onoho jsoucna, jímž je myšlení vyřčeno; neboť kromě jsoucna ničeho není a ničeho nebude.“ To je hlavní myšlenka. Myšlení produkuje sebe; a co je produkováno, je myšlenka. Myšlení je tedy totožné se svým bytím, neboť kromě bytí, kromě této veliké positivity, nic neexistuje. Plotinos,¹³⁵ uváděje (V. Ennead. I, 8) tento poslední fragment, říká, „že Parmenidés dospěl k tomuto názoru, protože nekladal bytí do smyslových věcí; neboť ztotožňoval-li bytí s myšlením, tvrdil o něm, že je neměnné“. Sofisté z toho vyvozovali: „Vše je pravda, není vů-

bec žádný omyl; neboť omyl je nejsoucí, jež vůbec není myslitelné.“

Vidíme, že Parmenidés se pozvedá do říše ideálního. Parmenidem začala skutečná filosofie; člověk se tu osvobozuje ode všech představ a mínění, upírá jim jakoukoliv pravdivost a praví: jen nutnost je pravdivá, jen bytí je pravdivé. Tento počátek je ovšem ještě nejasný a neurčitý a nelze dále vysvětlit, co je v něm skryto; ale právě tímto vysvětlováním je sám další rozvoj filosofie. S tím je spjata dialektika, že to, co se mění, není pravdivé. Neboť bereme-li učení tak, jak platí, dojdeme k rozporům. Dále máme u Simplikia (In Arist. Phys. p. 27b, 31b) obrazná líčení o Parmenidovi: „Protože nejvyšší hranice bytí je dokonalá, podobá se bytí látce okrouhlé koule, jež je rovnoměrně rozprostřena od středu na všechny strany, takže je v rovnováze, a nesmí být zde či onde větší nebo menší. Není přec nejsoucno, které by jsoucnu bránilo dospět k stejnosti“ – dospět jednoty se sebou samým; „a není jsoucna, které by bylo prázdné a prosté jsoucna, zde více a jinde zase méně. Protože vše je bez nedostatku, je všude týmž způsobem sobě rovné ve svých určeních. Plotinos praví na uvedeném místě: „Srovnává bytí s tvarem koule, protože v sobě zahrnuje vše, a myšlení není vně bytí, nýbrž je obsaženo uvnitř bytí.“ A Simplikios: „Nesmíme se divit, že vzhledem k poetickému postoji se též přidržuje mytologické fikce.“ Nás při tom hned napadá, že koule je omezena a kromě toho je v prostoru, tudíž kromě ní musí existovat i jiné předměty; a pak vyjadřuje pojem koule přece jen rovnost ve vztahu rozlišených momentů, nehledě k tomu, že měla být vyjádřena právě nerozlišenost. Není to tedy důsledný obraz.

K tomuto učení o pravdě připojuje Parmenidés ještě učení o lidských míněních, soustavu klamného poznání světa. Podle Simplikiových komentářů k Aristotelově Fysice (p. 7b, 39a) říká: „Lidé kladli ve svých míněních dvě formy, z nichž jedna neměla být a v níž se mylili; kladou tyto dvě formy jako vzájemně odloučené a protikladné, co se týče podoby a znaků; za prvé éterický oheň plamene, zcela jemný, naprosto totožný se sebou, ale ne totožný s tím, co je vůči němu jiné – obojí je pro sebe. A proti tomu forma noci, čili hustá a těžká podstata.“ První formě se predikuje teplo, měkkost, lehkost, druhé chlad. „Ale protože světlem a nocí se nazývá vše a určení jedné formy přísluší jednomu i druhému věcem, je vše vyplněno současně, světlem i temnou nocí, a obojí je si rovno, neboť není bez obojího.“ Aristoteles (Met. I, 3 a 5) i ostatní dějepisci připisují Parmenidovi souhlasně, že pro systémem jeví vytyčil dva principy, teplo a chlad, jichž spojením vše

existuje. Světlo, oheň je určen jako činný, oživující princip; noc, chlad jako trpný princip.

Parmenidés též užívá po pythagorovském způsobu – vždyť jej také Strabón nazval pythagorovským mužem – následující mytologické představy: „Nad sebou jsou propleteny věnce, z nichž vždy jeden je z hustého a jeden z jemného prvku. Mezi nimi jsou jiné, jež jsou smíšené ze světla a tmy. Užší věnce jsou z nečistého ohně; ale nad nimi ční věnce z noci, jimiž prochází síla plamene. A všechny je drží pohromadě cosi pevného jako zeď, a pod tím je ohnivý věnec. Střední věnec mezi vrcholky z neustupujícího principu je opět ohnivý. Střední věnec mezi smíšenými je pak bohyně, jež vším vládne, jež vše rozdělí – je Diké a nutností. Je principem všeho pozemského vznikání a míšení, usiluje smístit mužské s ženským a obráceně; bere si ku pomoci Amora, a zrodila jej jako prvního ze všech bohů. Vzduch je odloučením (ANAPNOÉ) země, slunce a mléčná dráha jsou vydechováním ohně; měsíc je smíšen ze vzduchu a ohně“ atd.*

Zbývá ještě, abychom ukázali, jakým způsobem Parmenidés vysvětluje *počítky* a *myšlení*; mohlo by se na první pohled zdát, že je to materialismus. Theofrastos^{136**} poznamenává v tomto ohledu: „Parmenidés to nevymezil nijak blíže, nýbrž jen tak, že jsou dva základní prvky, a že poznání se řídí dle toho, převažuje-li teplý či studený princip. Neboť myšlenka se mění podle toho, převládá-li teplý či studený princip: působením teplého principu je lepší a čistší, ale přece potřebuje také myšlenka určitého středního stupně.“

Jaké má každý smíšení údů zmítaných různě,
tak mají lidé svou mysl, neb stejná věc je to vždycky,
která u lidí myslí, jak u všech, tak u jednotlivce:
je to povaha údů, co převládá, myšlenku tvoří.¹³⁷

Tak tedy bere počítky a myšlení jako totéž a učí, že paměť a zapomínání vznikly z nich míšením; nechává však nerozhodnuto, která směs – jsou-li si jeho směsi rovné – je myšlení, a jaký stav je myšlení. Že ale podle něho má o sobě a pro sebe počítky i to, co je protikladné, je jasné z výroku: „Mrtvé nevnímá světlo, teplo a hlas, ježto mu chybí oheň; leč vnímá chlad a ticho, a co je prvému protikladné. Vůbec každé jsoucno má určité poznání.“ Ve skutečnosti však je tento

* Plutarch. De plac. phil. II, 7; Euseb. XV, 38; Stob. Ecl. Phys. 23, p. 482-4; Simplicius in Arist. Phys. p. 9a, 7b; Arist. Met. I, 4; Brandis Comment. Eleat. p. 162.

** De sensu, ed. Steph. 1557 (citante Fülleborn, p. 92).

Parmenidův názor spíše protichůdný materialismu, neboť materialismus spočívá v tom, že skládá duši z částí, z nezávislých sil, po způsobu dřevěného koně smyslů.¹³⁸

3. MELISSOS

O Melissově životě lze říci málo; Diogenes Laertios (IX, 24) ho nazývá Parmenidovým žákem, ale toto žakovství není určité; právě tak se o Melissovi udává, že se stýkal s Hérakleitem. Byl ze Samu jako Pythagoras a jinak byl státníkem váženým ve svém národě; Plútarchos (In Pericle, 26) uvádí, že Melissos, jako admirál Samu, porazil v jedné bitvě Atéňany. Jeho akmé spadá do 84. olympiády (444 př. n. l.).

Lze o něm málo podotknout, i pokud jde o jeho *filosofii*. Kdekoliv se o něm Aristoteles zmiňuje, zmiňuje se o něm ve spojitosti s Parmenidem v tom smyslu, že Melissos má tytéž myšlenky jako Parmenidés. Simplicios nám zachoval ve svých komentářích k Aristotelově Fysice (p. 7n) více fragmentů, jež ukazují tytéž myšlenky a tutéž argumentaci, jakou má Parmenidés, jen zčásti poněkud obširnější. Byla by otázka, zda důkaz o tom, že změna není, či že si změna odporuje, který je v Aristotelově díle *O Xenofanovi, Zénónovi a Gorgiovi (kap. I)*, plněm mezer a na některých místech značně porušeném, připisován Xenofanovi, nepatří Melissovi.*

Ježto chybí začátek, v němž je řečeno, či důkaz to je, jsou domněnky, že je Xenofanův. Spis začíná slovy „Praví“, aniž je uvedeno jméno. Přejde tedy výlučně na nadpis, zda Aristoteles přednáší Xenofanovu filosofii; a tu je třeba poznamenat, že jiné rukopisy mají jiné nadpisy. Ano, v tomto spisu (kap. 2) na jednom místě uvádí Aristoteles Xenofanovo mínění takovým způsobem, že je pravděpodobné, že by hovořil jinak, kdyby připisoval Xenofanovi to, co bylo dříve uvedeno. Je možné, že je míněn Zénón, neboť nadpis často poukazuje na Zénóna. Je to dialektika formou rozvinutější a je v ní obsaženo více reflexe,

* Poznámka vydavatele německého textu: Skutečné srovnání tohoto důkazu s Melissovými fragmenty, jež nám uchoval Simplicios (In Arist. Physica a De coelo) vyvrací o tom všechny pochybnosti. Proto zařadil vydavatel toto místo sem, ač je Hegel, když pojednával jednotlivě o eleatech, uváděl v přednášce o Xenofanovi.

než – soudě podle jeho veršů – by bylo možno očekávat od Xenofana, ba i od samého Parmenida. Ježto Aristoteles výslovně říká, že Xenofanés nic zřetelně neurčil, je třeba, abychom Xenofanovi upřeli onen rozvinutý důkaz, jenž je obsažen v Aristotelovi. Jisto je při nejmenším tolik, že Xenofanés ještě nedovedl své myšlenky tak uspořádat a vyjádřit, jak zde jsou formulovány. Právě se tu:

„Je-li něco, je to věčné“ (AIDION). Věčné je neobratný výraz, neboť myslíme při něm hned na čas, mísíme do toho minulost a budoucnost jako nekonečně dlouhou dobu; ale zde jde o totožnost se sebou, nesmyslovou, neměnnou, absolutně přítomnou, aniž to je spojeno s představou v čase. Jsoucno je, vznikání a zanikání je vyloučeno. Kdyby vzniklo, vzniklo by buď z něčeho nebo z bytí. „Není možné, aby něco vzniklo z něčeho. Ale kdyby platilo, že vše vzniklo, ba i kdyby platilo jen, že ne vše je věčné, v obou těchto případech by něco vznikalo z něčeho. Neboť mělo-li by vše svůj vznik, znamenalo by to, že před tím nebylo nic. A bylo-li by jen některé oním jsoucnem, z něhož vzniklo vše ostatní, znamenalo by to, že Jedno se zmnožuje a zvětšuje. Ale takto by to, co je zmnoženo a zvětšeno, vzniklo z něčeho sebe sama, neboť v tom, čeho je méně, není obsaženo jemu odpovídající zmnožení, a to, co je menší, v sobě neobsahuje zvětšení, jež z něho má povstat.“¹³⁹ Simplikios k tomu připojuje v pasáži k Aristotelově Fysice (p. 22b): „Právě tak nemůže vzniknout něco ze jsoucího; neboť jsoucí již je a nemůže teprve vznikat ze jsoucího.“ „Jakožto věčné je jsoucno také neomezené, neboť nemá začátek, jímž by začínalo, ani konec, jímž by končilo. Nekonečné veškerenstvo je Jedním, neboť byla-li by dvě, či bylo-li by jich více, omezovala by se navzájem,“ – čili měla by začátek a konec. Jedno by bylo nicotou druhého a vznikalo by z této nicoty. „Toto Jedno je rovno samo sobě, neboť nebylo-li by sobě rovné, nebylo by již Jedním, nýbrž kladli bychom mnohé. Toto Jedno se rovněž nepohybuje, a to proto, že nepřechází v něco jiného. A přecházelo-li by v něco jiného, muselo by se pohybovat k něčemu plnému anebo k něčemu prázdnému. Je nemožné, aby se pohybovalo k něčemu plnému, ale stejně tak je nemožné, aby se pohybovalo k něčemu prázdnému, neboť to je nicotou. Právě tak Jedno netrpí bolestí a je zdravé, nemění se co do postavení a tvaru a nemísí se s ničím jiným. Neboť všechna tato určení by v sobě obsahovala, že nejsoucí vzniká a jsoucí zaniká, což je nemožné.“ I zde se tedy ukazuje rozpor, hovoříme-li o vznikání a zanikání.

Proti této skutečnosti a pravdě staví nyní Melissos mínění. Změna

a mnohost, zahlazeny v oblasti podstaty, se vynořují na druhé straně, ve vědomí, jako mínění. Je to třeba říci, ač jako absolutno bez predikátů pevně platí zrušení těchto momentů. „Ve smyslovém názoru nám je dán pravý opak, totiž množství věcí, jejich změna, jejich vznik a zánik a jejich smíšení. Tak ono první vědomí vystupuje vedle tohoto druhého, a v tomto druhém vědomí je právě tolik jistoty, jako v onom prvním.“¹⁴⁰ Zdá se, jako by se Melissos nerozhodl ani pro jedno, ani pro druhé, jako by kolísal mezi oběma a omezil poznání pravdy na to, že mezi dvěma druhy vědění, jež si odporují, je třeba dát přednost pravděpodobnějšímu, leč i samo toto pravděpodobnější mínění nutno pokládat jen za silnější mínění, nikoliv za pravdu. Tak se o Melisovi vyjadřuje Aristoteles.

O rozdílu Melissovy filosofie proti Parmenidově filosofii říká Aristoteles:¹⁴¹ Za prvé se zdá, že Parmenidés pojímal Jedno jako podstatu myšlenky, kdežto Melissos je pojímá jako látku. K tomu je třeba podotknout, že právě u čiré podstaty, bytí nebo Jednoho, tento rozdíl odpadá. Pro Parmenida a pro Melissa právě není čirá látka ani čirá myšlenka, máme-li již mluvit o tomto rozlišení, nýbrž obojí je zrušeno. Spíše je to jen způsob jejich vyjádření, hrubší způsob, jímž podle Aristotelovy poznámky (Fys. I, 2) Melissos pojednává o Jednom, že se může zdát, že pojímal jsoucno spíše takto. Za druhé je podle Aristotela rozdíl v tom, že Parmenidés určuje Jedno jako omezené, kdežto Melissos jako neomezené. Ale kdyby bylo Jedno omezené, odporovalo by to Parmenidově filosofii, neboť ježto hranice je nebytím bytí, kladl by tím nebytí. Hovoří-li Parmenidés o hranici – vidíme, že jeho poetická řeč není všude určitá¹⁴² – potom je tu hranicí, jakožto čirou hranicí, samo jednoduché bytí a absolutní negativita, jež v sobě ruší cokoli, co by jinak mohlo být řečeno a kladeno. Nutnost, jako tato čistá negativita a pohyb v sobě samé, ač je tu myšlenkou bez pohybu, je absolutně vázána na svůj protiklad. Za třetí by bylo možno říci, že Parmenidés současně vymezil vědění o mínění čili o skutečnosti, a že toto vědění je více v rozporu s bytím jakožto podstatou pro myšlenku, než tomu je u Melissa.

4. ZÉNÓN

Zénónovým specifíkem je dialektika, jež vlastně teprve u něho začíná. Je mistrem eleatské školy; čisté myšlení této školy se u něho stává pohybem pojmu v sobě samém, čirou duší vědy. U dosavadních eleatů vidíme totiž pouze větu: „Nic není reálné, není vůbec; a tedy odpadá to, co se nazývá vznikáním a zanikáním.“ – Naproti tomu u Zénóna vidíme sice také takovéto kladení Jedna a rušení toho, co mu odporuje, ale současně vidíme, že Zénón nezačíná tímto tvrzením, nýbrž že nechává rozum, spočívající v sobě samém, aby udělal začátek – tím, že ukáže, jak ničí vše, co se klade jako jsoucí. Parmenidés tvrdil: „Vše zahrnující jsoucno je neproměnné, neboť při změně by bylo kladeno nebytí toho, co je; je však jen bytí; ve větě: nejsoucno jest si odporuje subjekt a predikát.“ Zénón naproti tomu praví: „Předpokládejte si svou změnu, avšak v ní jako změně máte své nic, čili změna není.“ Přitom změnou pro něj byl určitý, vyplněný pohyb. Zénón hovořil o pohybu jako takovém, a obracel se proti němu, proti čistému pohybu: „Čiré bytí není pohybem, je spíše nic pohybu.“¹⁴³ Zvláště pozoruhodné je, že u Zénóna pozorujeme vyšší vědomí, že je-li negováno jedno určení, je tato negace sama opět určením, a že při absolutní negaci musí být negováno nejen jedno určení, nýbrž obě protikladná určení. To Zénón tuší; a protože předem viděl, že bytí je protikladem ničeho, neguje z Jedna to, co by muselo být řečeno o nicotě. Ale právě totéž by se muselo stát s ostatními určeními. Tuto vyšší dialektiku nacházíme u Platóna v jeho Parmenidu;¹⁴⁴ zde to pronikne jen u některých určení, nikoliv u samotného určení Jedna a bytí. Vyšší vědomí je zároveň vědomí o nicotnosti bytí,¹⁴⁵ právě tak jako o jeho vymezení proti nicotě, a nacházíme je částečně u Hérakleita a pak u sofistů. Tak nezůstává v platnosti žádná pravda, nic, co by bylo o sobě, nýbrž vše platí jen ve vztahu k jinému, je bytím pro jiné, zůstává jen jistota jednotlivého vědomí a jistota jakožto vyvrácení, tj. negativní stránka dialektiky.

Zénón byl dle Diogena Laertia (IX, 25) rovněž příslušníkem eleatské školy; je nejmladší a byl zvláště ve styku s Parmenidem. Parmenidés ho měl velmi rád a přijal ho k sobě jako syna; vlastní Zénónův otec se jmenoval Teleutagoras. Zénón byl za svého života ctěn nejen ve své obci, nýbrž byl i všeobecně slavný a zvláště si ho vážili jako učitele; Platón o něm uvádí, že k němu přicházeli mužové z Atén

a z jiných míst, aby se oddali jeho učení.* Diogenes (IX, 28) hodnotí jako Zénónovu pyšnou soběstačnost, že (kromě cesty do Atén) pobýval nepřetržitě v Eleji a nežil delší čas ve velkých a mocných Aténách, aby tu sklízel ovoce slávy. Zvláště slavná byla – dle nej-různějších vyprávění – jeho smrt, díky jeho duševní síle; osvobodil prý obětováním vlastního života stát od tyрана (neví se, zda ve své vlasti Eleji, či zda v Eleji na Sicílii; jméno tyрана se uvádí různě, vůbec o bližší historické souvislosti nejsou žádné zprávy). Zénón prý rozpoutal spiknutí, aby byl svržen tyran, leč vzpoura byla zrazena. Když ho tyran před tváří lidu všemi způsoby mučil, aby z něho vynutil doznání spoluúčastníků spiknutí, a když se ho tázal na nepřátele státu, Zénón tyranovi nejprve vyjmenoval všechny tyranovy přátele jako spoluúčastníky a potom jmenoval tyрана samého jako zkázu státu. Toto mocné Zénónovo nabádání a strašné mučení i smrt podnítila občany a vzbudila v nich odvahu tyрана napadnout, zabít ho a osvobodit se. Rozdílně se vypravuje zvláště o posledním výjevu, vášnivém a zběsilém. Zénón prý předstíral, jako by chtěl tyranovi ještě něco říci do ucha, zakousl se mu do ucha a tak pevně ho držel, až byl tyran přítomnými ubit. Jiní říkají, že Zénón uchopil tyрана zuby za nos; jiní, že když byl za každou odpověď nejstrašněji mučen, překousl si jazyk a vyplivl jej tyranovi do tváře, aby mu tak ukázal, že z něho nic nedostane; potom prý byl rozdrčen v moždíři.**

Již jsme připomenuli, že u Zénóna je velmi důležitá stránka, že je zakladatelem skutečně *objektivní dialektiky*. Xenofanés, Parmenidés, Melissos, položili jako základ tezi: „Nic je nic, nic vůbec není, čili to identické je podstatou“ – kladli tedy jeden z predikátů, postavených proti sobě, jako podstatu. Kde se v některém určení setkají s protikladností, tam toto určení ihned zruší. Ale takto se toto určení ruší prostřednictvím něčeho jiného, mým tvrzením, rozlišením, které já činím – že jedna stránka je pravdivá, a druhá stránka že je nicotná. Vychází se z určité teze: nicotnost protikladu nejeví se na něm samém, ne že by se protikladné samo rušilo, tj. že by mělo v sobě rozpor. Určím např., že nicotné je takové a takové; a potom to, co jsem předpokládal jako nicotné, ukáží na pohybu; z toho tedy vyplývá, že pohyb není. Ale jiné vědomí to takto neurčuje; ono první vědomí nazvu bezprostředně pravdivým, druhý však má právo předpokládat něco jiného jako absolutní pravdu, totiž pohyb. Tak tomu také bývá,

* Srov. Plat. Parmenid. pag. 126–127, Steph. (pag. 3–5 Bekk).

** Diog. Laert. IX, 26–27, et Menag. ad. h. 1; Valer Max. III, 3, ext. 2–3.

když jeden filosofický systém vyvrací druhý, že se vezme první systém za základ a z něho se bojuje proti druhému. Tak si lidé také ulehčují věc, když říkají: „V tom druhém není pravda, protože to nesouhlasí s tím mým;“ druzí mají právě totéž právo říci totéž. Nic nepomůže, když svou tezi nebo svůj systém dokáží a potom vyvodím závěr: tedy protichůdný systém je nepravdivý. Této druhé tezi se jeví ona první teze vždy jako něco cizího, jako něco vnějšího. Nepravdivé se musí prokázat jako nepravdivé nikoliv něčím druhým, nikoliv tím, že je pravdivý jeho protiklad; na něm samém musí být prokázáno, že je nepravdivé. Toto spekulativní nazírání se probouzí u Zénóna.¹⁴⁶

V Platónově Parmenidu (str. 127–128, Steph; str. 6–7, Bekk.) je tato dialektika velmi dobře popsána, když Platón nechává Sokrata o tom hovořit: „Zénón tvrdí ve svém spisu v podstatě totéž, co Parmenidés, totiž že vše je Jedním, ale chce nás oklamat tím, že budí dojem, že říká něco nového. Parmenidés totiž ukazuje ve svých básních, že vše je Jedním, a Zénón naproti tomu ukazuje, že mnohost není.“ Zénón odpovídá, že „napsal spis spíše proti těm, kteří se snaží zesměšnit Parmenidovu tezi tím, že ukazují, jaké směšnosti a vzájemné rozpory vyplývají z Parmenidova tvrzení. Potíral jsem tedy ty, kteří mnohosti přikládají bytí, abych dokázal, že z toho vyplývá více nesrovnalostí než z Parmenidovy věty.“ To je bližší určení objektivní dialektiky, v níž již nevytyčujeme jednoduchou myšlenku samu pro sebe, nýbrž vidíme, jak posílena válčí v nepřátelské oblasti. V Zénónově vědomí má dialektika tuto negativní stránku; ale je jí třeba uvážít i z její pozitivní stránky.

Podle obvyklé představy o vědě, kde teze vyplývají z důkazu, je důkaz pohybem poznání, spojením cestou zprostředkování. Dialektika vůbec je α) vnější dialektika, v níž je nutno rozlišit pohyb od výsledku, v nějž tento pohyb vyústil; β) nikoliv pouze pohyb našeho poznání, nýbrž dokazování z podstaty samé, z podstaty samého předmětu, tj. z čistého pojmu obsahu. Vnější dialektika je manýra uvažovat předměty tak, že se ukáže na důvody a stránky, jež činí kóli-savým vše, co jinak platí jako určité; přitom to mohou být i zcela vnější důvody – u sofistů budeme o této dialektice hovořit více. Skutečnou dialektikou však je imanentní rozbor předmětu; je brán sám v sobě, bez předpokladů, idejí, představ, jaký má být, ne podle vnějších vztahů, zákonů, důvodů. Pronikneme zcela do věci, rozebíráme předmět na něm samém a pojímáme jej na základě jeho vlastních

určení. Při takovém rozboru odhalí předmět sám od sebe, že v sobě obsahuje navzájem protikladná určení, že se tedy ruší. Takovou dialektiku najdeme především u starých Řeků. Je velmi laciné, přiznává-li subjektivní dialektika, jež resumuje na základě vnějších důvodů: „V právu je také bezpráví, v klamu je také pravda.“ Pravdivá dialektika však nenechá na předmětu poznání vůbec nic, čeho by se nedotkla; předmět se ruší v celé své přirozenosti, ne že by byl jen po jedné stránce nedostatečný. Výsledkem této dialektiky je nula, negativno; to pozitivní, co v ní je, se ještě nevynořuje. Tato pravdivá dialektika může navázat na to, co dělali eleaté. Ale určení a podstata pozitivního pojmání předmětu není u nich příliš rozvinuta; zůstali stát u toho, že rozporem se stává předmět ničím.

Zénónova dialektika *hmoty*¹⁴⁷ zůstává nevyvrácena až do dnešního dne; dál se ještě nedošlo a otázka zůstává otevřena ve své neurčitosti. Simplicios to vyjadřuje následujícím způsobem v komentářích k Aristotelově Fysice (str. 30): „Zénón dokazuje, že existuje-li mnohé, je příliš velké a příliš malé. Příliš velké – neboť mnohé je nekonečné co do množství¹⁴⁸ (je nutné vyjít přes mnohost, jakožto lhostejnou mez, do nekonečna – co je ale nekonečné, to již není velké, to již není mnohé, nýbrž je popřením mnohosti). Příliš malé, takže (jsoucná jako atomy) nemají žádnou velikost.“¹⁴⁹ „Zde se ukazuje, že to, co nemá žádnou velikost, ani tloušťku, ani masu, vůbec není. Neboť bylo-li by to přidáno k nějaké jiné věci, nerozmnožilo by ji to; jestliže to totiž nemá žádnou velikost a přistoupí k něčemu, nemohlo by to nic přidat velikosti druhého, takže toto přistoupivší množství není ničím. Právě tak, kdyby bylo odňato, nezmenšilo by se tím druhé; je to tedy nic. Je-li jsoucná mnohá, tu má nutně každé velikost i tloušťku, stojí vně druhého, jedno je odděleno od jiného; o dalším platí totéž. Neboť i to má velikost, a je v něm něco navzájem rozdílného. Je ale totéž říci něco jednou a říkat to vždy; žádné z nich nebude poslední ani nepřestane být jiným vůči jinému. Jsou-li tedy mnohá jsoucná, jsou malá i velká; malá tak, že nemají žádnou velikost, velká tak, že jsou nekonečná.“¹⁵⁰

Bližší o této dialektice nám zachoval Aristoteles (Phys. VI, 9); pohyb rozebíral Zénón především objektivně dialekticky. Není ale tak důkladný, jak to vidíme v Platónově Parmenidu. Vidíme, že v Zénónově myšlení mizí jednoduchá nepohyblivá myšlenka, že se sama stává myslícím pohybem; tím, že bojuje proti smyslovému pohybu, sám se mu odevzdává. Že dialektika připadla nejdříve na pohyb, má důvod

v tom, že dialektika je sama tímto pohybem, čili že pohyb sám je dialektikou všeho jsoucího. Předmět jakožto pohybující se má svou dialektiku na sobě, pohyb je sebezjinačování, rušení sebe sama. Jestliže Aristoteles uvádí, že Zénón pohyb popřel, protože pohyb má v sobě vnitřní rozpor, nelze to chápat tak, že pohyb vůbec není. Že jest pohyb, že existuje takový jev, o to vůbec nejde; pro smyslovou jistotu existuje pohyb právě tak, jako jsou sloni; v tomto smyslu Zénónovi ani nenapadlo, aby popíral pohyb. Je však otázka, zda je pohyb pravdivý; a pohyb je nepravdivý, neboť představa pohybu v sobě obsahuje rozpor; tím chtěl Zénón říci, že pohybu nepřísluší skutečně bytí.

Z tohoto hlediska nutno chápat Zénónovy věty o pohybu – nikoli jako námitky proti realitě pohybu, jak se nám zprvu jeví, nýbrž jako nezbytný způsob, jak je třeba pohyb vymežit a jak při tom postupovat. Zénón předkládá čtyři způsoby vyvrácení pohybu; důkazy spočívají na nekonečné rozdělenosti prostoru a času.

α) *První* forma vyvrácení záleží v tom, že Zénón tvrdí: „Pohyb není pravdivý, protože pohybující se předmět by musel nejprve proběhnout polovinu prostoru, než dojde k cíli.“ Aristoteles to takto krátce formuluje, protože předtím toto téma zevrubně rozbíral a rozváděl. Obecněji to je nutno chápat tak, že je předpokládána nepřetržitost prostoru. Co se pohybuje, má dosáhnout určitého cíle; tato cesta představuje celek. Aby předmět proběhl celek, musel nejprve proběhnout polovinu; nyní je cílem konec této poloviny, ale tato polovina prostoru je opět celkem, jenž má též polovinu; předmět tedy musel nejprve dorazit do poloviny této poloviny, atd. až do nekonečna. Zénón tu naráží na nekonečnou dělitelnost prostoru: protože prostor a čas jsou absolutně nepřetržité, není možno nikdy ustát s dělením. Každá velikost (a jakýkoliv čas a jakýkoliv prostor má vždy velikost) je opět dělitelný ve dvě poloviny, které musí být proběhnuty; i kdybychom předpokládali sebemenší prostor, vždy dojde k tomuto vztahu. Pohyb by byl totéž, co proběhnutí těchto nekonečných momentů, proto nikdy není u konce; pohybující se těleso nemůže tedy dosáhnout svého cíle. Je známo, jak kynik Diogenes ze Sinopé zcela jednoduše vyvracel takové důkazy o rozpornosti pohybu: mlčky povstal a chodil sem a tam – vyvracel je tedy činem.* Ale kde se zápasí silou důvodů, tam smí též platit pouze vyvrácené důvody; spokojit se smyslovou

* Diog. Laert. VI, 39; Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. III, 8, par. 66.

jistotou tu právě není možné, nýbrž je nutno věc pochopit. Vyvracet námitky, to znamená ukázat jejich nicotnost tak, že by odpadly, že by vůbec nemusely být vznášeny. Uvažovat pohyb tak, jak jej Zénón uvažoval, je nutné; leč je rovněž nutné nezůstat u toho a uvést v pohyb samo toto kladení pohybu.

Vidíme, že špatné nekonečno či čistý jev,¹⁶¹ jehož jednoduchou podstatu ukazuje filosofie jako všeobecný pojem, vystupuje nejprve rozvinuto ve svém rozporu. Jeho dějiny dosáhly uvědomění tohoto rozporu. Pohyb, toto čiré jevení samo, vystupuje jako něco myšleného, jako něco, co je bytostně kladeno, a to ve svých rozdílech čiré rovnosti sobě samému a čiré zápornosti, bodu a nepřetržitosti. Pro nás to není žádný rozpor, představíme-li si, že prostorové „zde“ a časové „nyní“ jsou kladeny jako nepřetržitost a délka; ale jejich pojem je sám o sobě rozporný. Rovnost sobě samému čili nepřetržitost je absolutní souvislost, zahlazení vši rozdílnosti, všeho negativního, všeho bytí pro sebe; naproti tomu bod je čisté bytí pro sebe, absolutní rozlišování v sobě samém a zrušení veškeré rovnosti a veškeré souvislosti s jiným. Tyto obě stránky jsou však v času a prostoru kladeny jako Jedno, prostor a čas jsou tedy rozporné. Je nasnadě ukázat rozpor na pohybu, neboť v pohybu je rozpornost neodlučitelně kladena i pro představu. Právě pohyb je skutečností času a prostoru: tím, že se pohyb jeví a že je kladen, je kladen právě jevíci se rozpor, a na něj Zénón upozorňuje. Půlící mez, jež je kladena na nepřetržitosti prostoru, není absolutní hranicí, nýbrž omezené je opět nepřetržitostí; ale tato nepřetržitost opět není ničím absolutním, nýbrž je nutno v ní klást protiklad, půlící mez; avšak opětně ani tím není nepřetržitosti položena hranice, i polovina je nepřetržitá a tak dále až do nekonečna. Říkáme-li „do nekonečna“, představujeme si něco na druhé straně, něco vně představy, kam představa nemůže dojít. Jde arci o vycházení ze sebe ven, jež nemá konce, leč je přítomné v pojmu: vycházení od jednoho protikladného určení k druhému, od nepřetržitosti k negativitě, od negativy k nepřetržitosti, při čemž však obojí je před námi. Můžeme postupně tvrdit, že jeden z těchto momentů je podstatný; Zénón nejprve klade nepřetržitý postup, takže právě v žádném ohraničeném prostoru nelze dojít k poslednímu bodu, čili Zénón tvrdí, že v tomto ohraničování je nekonečný postup.

Obecné rozřešení, jež Aristoteles dává tomuto rozporu, je v tom, že prostor a čas nejsou do nekonečna rozděleny, nýbrž pouze dělitelné. Ale tu se zdá, že jsou-li dělitelné, to je dělitelné v možnosti, musí být

též *skutečně* do nekonečna rozděleny, neboť jinak by nemohly být do nekonečna děleny. To je odpověď běžného názoru, která má vyvrátit Aristotelovo rozřešení. Bayle (Tom. IV, art. Zénon, not. E)¹⁵² říká proto o Aristotelově odpovědi, že je trapná. „Zastávat takovou tezi znamená vysmívat se světu; neboť je-li hmota dělitelná do nekonečna, obsahuje nekonečný počet částí. A to potom není nekonečnost v možnosti, to je pak nekonečno, jež reálně a aktuálně existuje. Leč i když souhlasíme, že jde o nekonečno v možnosti, jež by se stávalo nekonečnem aktuálním dělením svých částí, neztratili bychom svou výhodu; neboť pohyb je věc, jež má tutéž etnost jako dělení. Týká se jedné části povrchu, aniž se týká druhé části, a týká se vždy jedné části po druhé. Neznamená to rozlišovat části aktuálně? Neznamená to učinit totéž, co činí geometr, když kreslí na tabuli čáry, jež všechny označují poloviční dílce? Neroztrhá tabuli na poloviční dílce, ale nicméně provádí dělení, jež znamená aktuální dělení částí; a nevěřím, že by Aristoteles chtěl popírat, že jestliže nakreslíme nekonečně mnoho čar na plochu, zavádíme sem dělení, jež to, co by dle něho mělo být pouze potenciálním nekonečnem, převádí v aktuální nekonečno.“ Toto „jestliže“ je dobré! Dělitelnost je jakožto možnost tím obecným. Nepřetržitost je kladena právě tak, jako je kladena negace čili bod – ale obě určení jsou kladena jako momenty, nikoliv jako to, co je o sobě a pro sebe. Mohu hmotu dělit do nekonečna, ale jen mohu; nedělím ji skutečně do nekonečna. Nekonečno záleží v tom, že žádný z jeho momentů nemá realitu. Nedojde k tomu, že by jeden z nich, absolutní mez či absolutní nepřetržitost, byl o sobě nebo že by se stal skutečným, takže by vždy druhý moment odpadl. Jsou to dva absolutní protiklady, ale jako momenty, tj. v jednoduchém pojmu nebo obecně – v myšlení, chceme-li; neboť v myšlení, v představování vůbec, to, co je kladeno, je a současně též není. Představované jako takové či jako obraz představy není žádnou věcí, nemá žádné bytí – a též není ničím.

Prostor a čas jsou dále, jakožto kvantum, omezenou veličinou, mohou tedy být absolvovány; pohybující se těleso dělí *aktuálně* prostor do nekonečna právě tak málo, jako jej mohu rozdělit já. Dělení prostoru jakožto provedené dělení není absolutní nepřetržitostí, tak jako čirá nepřetržitost není něčím nerozděleným a prostým dělení; právě tak čas není čirou negativitou či bodovostí, nýbrž je též nepřetržitostí. V pohybu, v němž mají pojmy svou skutečnost pro představu, vystupuje obojí; čirá negativita jako čas, nepřetržitost jako prostor;

pohyb sám je právě touto skutečnou jednotou v protikladu a vydělováním obou momentů v této jednotě. Pochopit pohyb znamená vyslovit jeho podstatu ve formě pojmu, tj. jako jednotu negativy a nepřetržitosti; nelze při nich klást ani nepřetržitost, ani bodovost jako podstatu. Představíme-li si prostor a čas jako nekonečně rozdělené, je to tedy nekonečnost bodů, ale nepřetržitost tu je rovněž, jako prostor, jež ji zahrnuje; jako pojem však tato nepřetržitost znamená, že si jsou všechny body rovny, že se tedy ve skutečnosti nerozstupují jako body, jako Jedno. Tyto oba momenty ale vystupují současně jako jsoucí; jsou-li takto lhostejné, není již kladen jejich pojem, nýbrž jejich bytí. Jakožto na jsoucích je u nich negativitou omezená velikost, existují jako omezený prostor a čas; a skutečný pohyb je proběhnutím omezeného prostoru a omezeného času, nikoliv neomezeného prostoru a neomezeného času.

Že pohybující se předmět musí nejprve dorazit do poloviny, je tvrzením nepřetržitosti, tj. možnosti dělení jako pouhé možnosti; je tedy vždy možné u jakéhokoliv, i sebemenšího prostoru, jaký si jen představíme. Připouští se jako něco nezáludného, že je nutno dorazit do poloviny; tím se však připustilo vše, i to, že se nedorazí; neboť říci jednou je právě tolik jako říci nesčetněkrát. Proti tomu se mívá, že u většího prostoru je možno připustit polovinu; ale představují si, že se musí dojít k bodu, kde je tak malý prostor, že žádné další dělení není možné, to jest k nedělitelnému, nekontinuitnímu, žádnému prostoru. To je však nesprávné, neboť nepřetržitost je podstatným určením; to nejmenší v prostoru, tj. negace nepřetržitosti, ovšem je, ale tato negace je něco zcela abstraktního. Avšak právě tak falešné je jednostranně trvat na *domnělém* dělení, tj. na nepřetržitém dělení do nekonečna; neboť již v předpokladu poloviny je dáno přerušení nepřetržitosti. Musíme říci: neexistuje polovina prostoru, neboť prostor je nepřetržitý; kus dřeva můžeme zlomit ve dvě poloviny, ale nikoli prostor, a v pohybu jde jen o prostor. Právě tak bychom mohli říci: prostor je složen z nekonečně mnoha bodů, to je z nekonečně mnoha mezí, není tedy možno jej proběhnout. Představujeme si, že je možno přejít od jednoho nedělitelného bodu k druhému; tím však nedojdeme dále, protože těchto bodů je nekonečně mnoho. Nepřetržitost je tak roztržena ve svůj protiklad, v neurčité množství: to znamená, že není předpokládána žádná nepřetržitost, tedy také žádný pohyb. Falešně se tvrdí, že pohyb je možný, jestliže Jedno, jež je proběhnuté, není kontinuitní; neboť pohyb je souvislost. Tedy bylo-li prve řečeno,

že nepřetržitost je v základu možnosti dělit do nekonečna, je tato nepřetržitost jen *předpokladem*; ale co je na této nepřetržitosti *kladeno*, je bytí nekonečně mnoha abstraktně absolutních hranic.

b) *Druhý* důkaz, který právě tak spočívá na předpokládání neurčitosti a na kladení dělení, se jmenuje „rychlonožý Achilles“. Staří měli v oblíbě odívati potíže do smyslových představ. O dvou tělesech, jež se pohybují týmž směrem, z nichž jedno je vpředu, přičemž druhé, jež je následuje v určité vzdálenosti, se pohybuje rychleji, víme, že druhé dohoní první. Zénón však praví: „Pomalejší nemůže být dohoněn ani tím nejrychlejším.“ Dokazuje to pak takto: „Pronásledující potřebuje určitý časový úsek, aby dostihl místa, odkud přecházející vyrazil na počátku tohoto časového úseku.“ Tedy během doby, v níž druhý dorazí k bodu, kde byl první, absolvoval tento první již nový prostorový úsek, který musí druhý opět proběhnout za určitou část tohoto časového úseku; a tak to jde do nekonečna.

c	d	e	f	g
B	A			

B proběhne kupř. za hodinu dvě míle ($c d$), A za tutéž dobu jednu míli ($d e$), a jsou-li od sebe vzdáleni dvě míle, dojde B za hodinu tam, kde byl A na začátku hodiny. Zatím co B v následující půlhodině proběhne prostor jedné míle ($d e$), který absolvoval A , je A již o půl míle dále ($e f$), atd. do nekonečna. Rychlejší pohyb nepomáhá druhému tělesu, aby proběhlo meziprostor, o nějž je opožděno; čas, který potřebuje, má vždy k dispozici i pomalejší těleso, aby mohlo získat třeba i stále nepatrnější náskok, jenž však v důsledku neustálého dělení na polovinu nikdy zcela nezmizí.

Když o tom pojednává Aristoteles, říká krátce: „Tento důkaz předpokládá totéž nekonečné rozdělení, je však nepravdivý, neboť rychlejší přece dohoní pomalejšího, bude-li mu dovoleno, aby překročil mez.“ Tato odpověď je správná a obsahuje všechno podstatné. Při této představě se totiž předpokládají dva časové body a dva prostory, jež jsou od sebe odloučeny, to znamená navzájem ohraničeny; jestliže se naproti tomu předpokládá, že čas a prostor jsou nepřetržité, takže dva časové a prostorové body se navzájem k sobě vztahují jako kontinuitní, tu jsou právě tak dva, jako zároveň nejsou dva, jako jsou současně identické. V představě si věc nejlépe způsobem rozřešíme tak, když řekneme: „Protože je druhý rychlejší, absolvoje v *téže* době větší prostor než pomalejší. Může dorazit až tam, odkud první vy-

běhl, a pak ještě dále.“ Když na konci první hodiny B dorazí do d a A do e , proběhne v témže časovém úseku, totiž v druhé hodině, A prostor $e g$ a B prostor $d g$. Ale tento časový úsek, jenž má být jedním časovým úsekem, je dělitelný v onen časový úsek, v němž B proběhne $d e$, a v onen, v němž B proběhne $e g$. První má A k dobru pro úsek $e f$, který má proběhnout, takže A je již v f v témže časovém okamžiku, v němž B je v e . To ohraničené, co se musí dle Aristotela překlenout, co se musí prorazit, je tedy čas; ježto je nepřetržitý, je třeba říci, aby byly odstraněny potíže, že to, co se rozlišuje jako dva časové úseky, musí být pojato jako jeden časový úsek, v němž B přechází z d do e a z e do g , zatím co A absolvoje prostor $e g$. V pohybu jsou dva časové úseky a rovněž dva prostorové úseky stejně tak dobře jediným úsekem.

Chceme-li si vůbec ozřejmit pohyb, řekneme, že těleso je na jednom místě a potom přechází na jiné místo; tím, že se pohybuje, není již na prvním místě, ale též ještě není na druhém; kdyby bylo na jednom z obou, bylo by v klidu. Kde tedy vlastně je? Řekneme-li, že je mezi oběma, neříkáme tím nic; neboť mezi oběma by bylo také na nějakém místě a potíž by trvala dále. Pohybovat se – to znamená být na určitém místě a též opět nebýt a to obojí současně. To je nepřetržitost prostoru a času, jež teprv činí možným pohyb. Zénón měl při svém závěru za to, že přetržitost a nepřetržitost stojí přísně proti sobě. I my uvažujeme prostor a čas jako přetržitý, ale musíme současně dovolit, aby prostor a čas překračovaly tyto meze, to znamená klást hranice jako žádné hranice, čili klást rozdělené časové úseky současně i jako nerozdělené. V naší obvyklé představě jsou obsažena tatáž určení, na nichž je vybudována Zénónova dialektika; ač neradi, jsme přivedeni k tomu, že říkáme, že v jediném časovém okamžiku jsou proběhnuty dvě prostorové vzdálenosti; neříkáme však, že rychlejší spojuje dva časové momenty v jediný, nýbrž klademe místo toho určitý prostor. Abychom však vyjádřili, že pomalejší pozbyl svého náskoku, museli bychom říci: pozbyl svého náskoku časového momentu a nepřímo prostorového momentu.

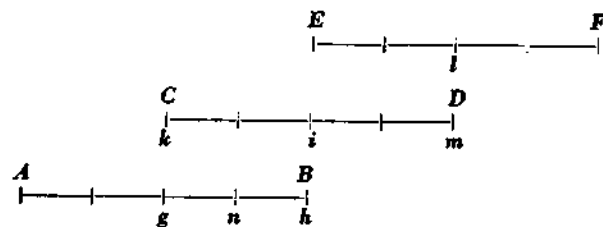
Zénón pouze uplatňuje mez, dělení, moment přetržitosti prostoru a času v celém rozsahu jeho určení; odtud povstává rozpor. Je potíž překonat myšlení; neboť co jediné činí potíž, je vždy myšlení, ježto od sebe odtrhuje momenty předmětu, jež jsou ve skutečnosti spojeny. Dědičný hřích povstal z toho, že člověk jedl ze stromu poznání dobrého i zlého; poznání však vyhojí i tento nedostatek.

c) Třetí formou je podle Aristotela, že Zénón říká: „Letící šíp stojí, a to proto, že to, co se pohybuje, je vždy v sobě rovném nyní a v sobě rovném zde, v něčem rozlišitelném;“ je zde a zde a zde. Právě o šípu je třeba říci, že je vždy týž, neboť je vždy v témže prostoru a v témže čase. Nepřekračuje nikdy svůj prostor, nezaujímá jiný, tj. větší nebo menší prostor. To však nenazýváme pohybem, nýbrž klidem. Ve „zde“ a „nyní“¹⁵³ je zrušena přeměna předmětu v jiný; omezení je sice kladeno, ale jen jako moment, neboť ve „zde“ a „nyní“ jako takových není rozdíl, a tak je tu uplatněna nepřetržitost proti pouhému mínění různosti. Každé místo je různým místem, tedy týmž místem; nikoli v těchto smyslových vztazích, nýbrž teprve v duchovním obsahu se vyskytuje pravdivý, objektivní rozdíl.

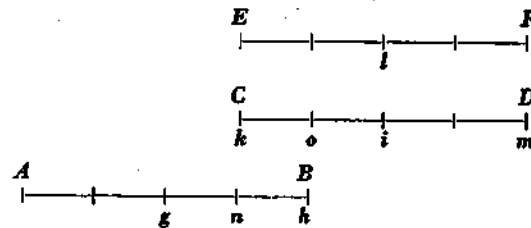
Tak je tomu v mechanice. Ptáme se, které ze dvou těles se pohybuje. Je třeba více než dvou bodů, při nejmenším tří, abychom určili, které těleso se pohybuje. Ale tolik je pravda, že jakýkoli pohyb je relativní; v měřítku absolutního prostoru je zcela totéž, zda kupř. oko je v klidu nebo zda se pohybuje. Nebo podle Newtonovy teze, jestliže se dvě tělesa pohybují v kruhu kolem sebe, tážeme se, zda jedno je v klidu nebo zda se obě pohybují. Newton to chce rozhodnout pomocí vnější okolnosti, pomocí napětí vláken. Procházím-li se na lodi proti směru jízdy, je to ve vztahu k lodi pohyb, ve vztahu vůči ostatnímu klid.

V obou prvních důkazech převažuje v postupu důkazu nepřetržitost: není tu žádná absolutní mez, nýbrž překračování všech hranic. Zde se nyní tvrdí něco opačného: totiž absolutní omezení, přerušení veškeré nepřetržitosti, ale bez přechodu v něco druhého; tím, že je předpokládána přetržitost, je kladena nepřetržitost. Aristoteles říká o tomto třetím důkazu, že „pramení z předpokladu, že čas se skládá z časových bodů; neboť nepřizná-li se toto, nemůže se závěr uskutečnit“.

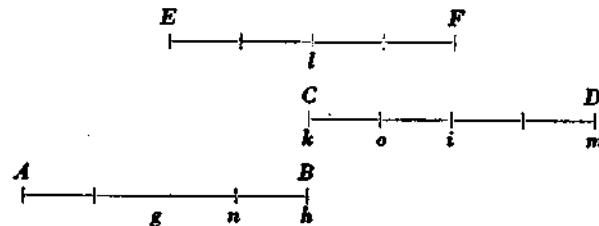
d) „Čtvrtý důkaz“, pokračuje Aristoteles, „se týká stejných těles, jež se pohybují proti sobě na závodní dráze touž rychlostí, jedno od konce závodní dráhy, druhé z prostředku; z čehož má vyplývat, že poloviční doba se rovná dvojnásobné. Chybný závěr spočívá v tom, že Zénón předpokládá, že se u pohybujícího se tělesa i u tělesa v klidu proběhne stejná délka ve stejném čase stejnou rychlostí; to je ale nesprávné.“



Jestliže leží na určitém prostoru, kupř. na tabuli (AB), dvě tělesa stejně dlouhá s touto tabulí i spolu navzájem, jedno (CD) jedním svým koncem (C) ve středu tabule (g), druhé (EF) se dotýká bodem E pouze konce tabule (h), a pohybují-li se proti sobě, tu se stane, že jedno těleso (EF) proběhne v polovině času týž prostor (ik), který (gh) proběhne druhé těleso v dvojnásobku času; polovina se tedy rovná dvojnásobku. Totiž toto druhé těleso má celý objem prvního tělesa (CD) (kupř. v bodě l). V první půlhodině proběhne bod l od m až do i , zatímco bod k na tělese CD jen od g do n .



V druhé půlhodině proběhne bod l okolo o až ke k , vcelku od m ke k , tedy dvojnásobek:



Tato čtvrtá forma se týká rozporu při protichůdném pohybu; na jedno z těles případně společný celek, ač samo o sobě provádí pouze část. Vzdálenost jednoho tělesa zde je součtem vzdáleností obou těles,

právě tak, jako když ujdou dva kroky na východ a druhý učiní z téhož bodu dva kroky na západ, jsme pak od sebe vzdáleni čtyři kroky; obě vzdálenosti tu jsou pozitivní, je tedy třeba je sečíst. Nebo jsem učinil dva kroky dopředu a dva kroky dozadu – nedostal jsem se tedy z místa nezávisle na tom, že jsem šel čtyři kroky. Pohyb tu je tedy neplatný, neboť pohybem dopředu a dozadu tu došlo k protichůdnosti, jež se ruší.

Toto je tedy Zénónova dialektika: uvědomoval si určení, jež obsahuje naše představa o prostoru a času, a ukázal na jejich rozpornost; Kantovy antinomie nejsou nic víc,¹⁵⁴ než co tu již vykonal Zénón. Obecný závěr eleatské dialektiky tedy byl: „Pravdivé je jen Jedno, vše ostatní je nepravdivé,“ jako je závěrem kantovské filosofie: „Poznáváme jen jevy.“ Je to vcelku týž princip: „Obsahem vědomí je jen jev, nic pravdivého,“ nicméně je v tom též velký rozdíl. Zénón a eleaté totiž řekli svou větu v tomto významu: „Smyslový svět se svými nekonečně mnohotvárnými formami je sám o sobě jen jevem a není pravdivý.“ To však není mínění Kantovo. Kant tvrdí: „Obraťme-li činnost našeho myšlení k vnějšimu světu, činíme z vnějšiho světa jev; teprve tím se stává vnější svět nepravdivý, že do něho projektujeme množství určení. Jen naše poznání, duchovní skutečnost, je tedy jev; svět o sobě je absolutně pravdivý; naše chování jej pouze ruší, naše činnost nic nedokáže.“ Je to enormní pokora ducha, jestliže se na poznání nic nedá; jestliže však Kristus říká: „Mnohoť vy vrabečků převyšujete,“¹⁵⁵ jsme i jako myslící i jako smyslově poznávající nejméně tak dobří či špatní jako vrabci. Ve smyslu Zénónovy dialektiky je obsaženo více objektivity než v této moderní dialektice.

Zénónova dialektika se ještě omezila na metafysiku; později u sofistů se stala všeobecnou. Zde opouštíme eleatskou školu, jež pokračuje Leukippem a na druhé straně sofisty tak, že tito rozšířili eleatské pojmy na veškerou skutečnost a vyslovili, jaký je vztah vědomí k této skutečnosti. Leukippos však jako pozdější pokračovatel pojmu v jeho abstrakci se zaměřuje fyzikálně, proti vědomí. Jsou jmenováni ještě mnozí eleaté – čemuž se Tennemann diví – ti nás však nemohou zajímat; Tennemann říká (sv. I, str. 190), že „eleatský systém našel – ač je to neočekávané – přívržence; tak Sextus uvádí jistého *Xeniada*“.

D. HÉRAKLEITOS

Necháme-li stranou Jóny, kteří ještě nepojímali absolutno jako myšlenku, a právě tak pythagorovce, máme tu čiré bytí eleatů a dialektiku, jež ničí všechny konečné vztahy: myšlení je pro ně procesem takových jevů, svět o sobě je pro ně jevem a pouze čiré bytí je pro ně tím pravdivým. Zénónova dialektika tedy sahá po takových určeních, jež jsou obsažena v obsahu samém; je možno ji však ještě nazvat subjektivní dialektikou potud, pokud spadá do oblasti myslícího subjektu a pokud Jedno bez tohoto dialektického pohybu je abstraktní identitou. Další krok za onen stupeň, kdy je dialektika pohybem subjektu, je ten, že musí být sama objektivní. Jestliže Aristoteles vytýká Thalétovi, že zrušil pohyb, protože nedovedl odvodit změnu z bytí, a jestliže právě tak postrádá hybného činitele v pythagorovských číslech a v platónských ideách jakožto substancích věcí, na nichž se věci podílejí – tu Hérakleitos pojímá samo absolutno jako dialektický proces. Dialektika je tedy trojí: α) vnější dialektika, resonování z té stránky a z jiné stránky, aniž se rozkládá sama duše věci, β) imanentní dialektika předmětu, jež však spadá do oblasti myšlení subjektu, γ) objektivní pojetí Hérakleitovo, který pojímá dialektiku jako samotný princip. Nezbytný pokrok, který Hérakleitos učinil, záleží v tom, že postoupil od bytí, jakožto první bezprostřední myšlenky,¹⁵⁶ k určení dění jakožto k druhému určení; dění je první konkrétno, absolutno jako jednota protikladů v sobě samém. U Hérakleita se tedy jako u prvního setkáváme s filosofickou ideou v její spekulativní formě. Resonování Parmenida a Zénóna je abstraktní činností rozvažování. Hérakleita také vždy považovali za hluboce myslícího filosofa a byl tím i pověstný. Zde vidíme pevnou zemi. Není ani jedné Hérakleitovy věty, kterou bych nebyl pojal do své Logiky.

Podle Diogena Laertia (IX, 1) byl Hérakleitos slavný okolo 69. olympiády (r. 500 př. n. l.).¹⁵⁷ Byl z Efesu, žil zčásti v téže době jako Parmenidés. Zahájil odloučení a izolování filosofů od veřejných zále-

žitostí a zájmů vlasti a oddal se v osamění plně jen filosofii. Máme tak tři etapy: α) sedm mudrců, kteří byli státníky, vládci, zákonodárci, β) pythagorovský aristokratický spolek, γ) zájem vědy o sebe samu. O Hérakleitově životě je známo jen o málo více než to, jaký byl jeho vztah ke krajanům, k Efeským. A tento vztah – dle Diogena Laertia (IX, 15, 3) – byl především takový, že jím opovrhovali, ale ještě hlouběji opovrhoval on jimi. To je vztah, jaký vládne v současném světě, kde každý žije sám pro sebe a opovrhuje druhými. Toto opovrhování davem a oddělení se od něho povstalo v Hérakleitově ušlechtilé myslí proto, že hluboce cítil zvrácenost představ i společenských vztahů svých krajanů. Zachovaly se o tom některé výroky k různým příležitostem. Cicero (Tusc. Quaest. V, 36) a Diogenes Laertios vyprávějí,¹⁵⁸ že Hérakleitos řekl: „Efeským by patřilo, aby se všem, jakmile dospějí, zlámal vaz a aby bylo město přenecháno nezletilým“ (jako se i nyní často tvrdí, že jen mládež umí vládnout), „protože vyhnali jeho přítele Hermodóra, nejznamenitějšího mezi nimi, a jako důvod udali: Mezi námi nesmí být nikdo nejlepší, a je-li takový, ať žije někde jinde a mezi jinými.“ Z téhož důvodu se stávalo i v aténské demokracii, že byli vyháněni velcí mužové. Diogenes k tomu připouje: „Jeho spoluobčané žádali, aby se účastnil správy veřejných záležitostí; Hérakleitos však odmítl, protože nesouhlasil s jejich ústavou, zákony a státní správou.“ Proklos (T. III, str. 115–116, ed. Cousin) říká: „Vznešený Hérakleitos spílal lidu jako nerozumnému a bezmyšlenkovitému. Co je to, praví, rozvažování lidu? Většina je špatná, menšina dobrá.“ Diogenes Laertios (IX, 6) říká dále: „Antisthenés to uvádí jako důkaz Hérakleitovy duševní velikosti, že přenechal svému bratru království.“ (Nejvýrazněji vyjadřuje Hérakleitos své opovržení k tomu, co lidem platilo jako pravda a právo, v dopise, který zachoval Diogenes Laertios (IX, 13–14), v němž prý na pozvání Daria Histaspas,¹⁵⁹ „aby ho uvedl v účast na moudrosti Řecka, neboť jeho dílo o přírodě v sobě obsahuje velikou sílu teorie o světě, ale na mnohých místech je temné; aby tedy přišel k němu a vysvětlil mu, co vysvětlení potřebuje“ odpověděl (domnělá Hérakleitova odpověď není příliš pravděpodobná, i když Hérakleitos má orientální styl): „Pokud smrtelníci žijí, je jim cizí pravda a spravedlnost a v důsledku své nechápající zlovůle se přidržují nemírnosti a domýšlivosti svých mínění. Leč já, ježto jsem se oprostil od všeho zla a ježto prchám před přemírou závisti a zpupností vyššího stavu, jež mě pronásledují, nepůjdu do Persie, zůstanu spokojen s málem a při svém způsobu života.“

Jediné dílo, které napsal – jako jeho název dle Diogena (IX, 12 a 6) někteří uvádějí „Múzy“, jiní „O přírodě“ – uložil v chrámu Diany Efeské. Zdá se, že existovalo ještě v pozdější době; fragmenty, jež se zachovaly i nám, jsou shromážděny v Stephanově Poesis philosophica (str. 129 nn.). Též Schleiermacher je shromáždil a seřadil podle svérázného plánu: „Temný Hérakleitos z Efesu, sestaveno z trosek jeho díla a podle svědectví starých“ ve Wolfově a Buttmannově museu věd o starověku, 1. svazek (Berlín 1807), str. 315–533; je to 73 míst. Creuzer vzbudil naději, že je zpracuje kritičtěji a s větší znalostí řeči; vytvořil úplnější sbírku, zvláště ze starých gramatiků, ale pro nedostatek času ji přenechal ke zpracování mladému učenici, který zemřel, takže se nedostala na veřejnost. Takové sbírky jsou obvykle příliš obširné, obsahují spoustu učeností a lze je rychleji sepsat než přečíst. Hérakleitos platil jako temný, a proto je i slavný; vyneslo mu to také přízvisko temný (SKOTEINOS). Cicero (De Nat. deor. I, 26; III, 14; De finib. II, 5) měl špatný nápad, jak se mu často stávalo; mínil, že Hérakleitos psal úmyslně tak temně. Taková úmyslnost by byla velmi plochá, a není ničím jiným než Ciceronovou plochostí, z níž činí Cicero plochost Hérakleitovu. Hérakleitova temnost je spíše následkem zanedbaného slovního výrazu a nevyspělé řeči, jak se domnívá i Aristoteles. Aristoteles míní (Rhet. III, 5), že Hérakleitova temnost spočívá – pokud jde o gramatickou stránku – v nedostatecích interpunkce: „Člověk neví, zda to či ono slovo patří k předcházejícímu nebo následujícímu.“ Téhož názoru je Demetrius¹⁶⁰ (De elocutione, par. 192, str. 78, ed. Schneider). Sokrates – podle Diogena Laertia (II, 22; IX, 11–12) – řekl o této knize: „Čemu z toho všeho porozuměl, to je výborné, a čemu nerozuměl, o tom věří, že je to právě takové; ale je třeba smělého plavce, aby bylo možno proniknout i k tomu.“ Temné v Hérakleitově filosofii je však dáno především tím, že v ní je vyjádřena hluboká, spekulativní myšlenka; a pojem, idea se vzpírá rozvažovací schopnosti, nemůže jí být postížena, zatím co matematika je pro ni zcela lehká.

Platón studoval Hérakleitovu filosofii zvláště horlivě; mnoho z Hérakleita uvádí ve svém díle; a je snad nesporné, že se v mládí vzdělal na filosofii Hérakleitově, takže Hérakleitos může být nazýván Platónovým filosofickým učitelem. Právě tak Hippokratés¹⁶¹ je Hérakleitovský filosof. V tom, co se nám o Hérakleitově filosofii sděluje, se zdá být na první pohled mnoho rozporů; ale je možno do toho pojmově proniknout a shledat, že Hérakleitos je hluboký myslitel. Zénón za-

činá tím, že ruší protikladné predikáty, že ukazuje na pohybu to protikladné, ukazuje, jak se kladou meze a jak se meze ruší. Ale Zénón formuloval nekonečno pouze z jeho negativní stránky a pro jeho rozpornost je formuloval jakožto nejsoucí. A v Hérakleitovi vidíme, jak se dosavadní vědomí dovršuje, jak se idea dovršuje v totalitu, jež se počátkem filosofie, protože vyjadřuje podstatu ideje, pojem nekonečna, jsoucího o sobě a pro sebe, tak, jakým ve skutečnosti je – totiž jako jednota protikladů. Hérakleitem začíná trvalá idea,¹⁶² jež je u všech filosofů až do dnešního dne tatáž, tak jako byla ideou Platóna a Aristotela.

[1. LOGICKÝ PRINCIP HÉRAKLEITOVY FILOSOFIE]

Dotýkaje se *obecného principu*, vyslovil tento smělý duch podle Aristotela (Met. IV, 3 a 7) jako první hluboké slovo: „*Bytí a nebytí je totéž; všechno je a současně též není.*“¹⁶³ Pravda vůbec existuje jen jako jednota protikladného, a to čirého protikladu bytí a nebytí; naproti tomu u eleatů jde jen o abstraktní myšlenku rozvažování, že pouze bytí je pravdivé. Místo Hérakleitova výroku říkáme: Absolutno je jednotou bytí a nebytí. O Hérakleitově větě „*bytí je a současně není*“ se zdá na první pohled, že nedává mnoho smyslu, že v ní je obsaženo jen všeobecné zničení a bezmyšlenkovitost. Ale máme i jinou formulaci, jež lépe vyjadřuje smysl principu. „*Vše plyne, nic nezůstává totožné.*“ A Platón říká o Hérakleitovi: „*Přirovnává věci k proudu řeky: nelze dvakrát vstoupit do téhož proudu.*“^{*} Proud plyne a dotýkáme se jiné vody. Hérakleitovi nástupci dokonce říkali (podle Aristotela, Met. IV, 5), že „*nelze vstoupit ani jednou*“, neboť proud se neustále mění, a co je, to současně už není. Aristoteles dále praví (De coelo III, 1), že Hérakleitos vytyčil: „*Toliko Jedno trvá a z něho se přetváří vše ostatní; vše ostatní, mimo toto Jedno, nemá trvání (PAGÍOS).*“

Bližším určením pro tento všeobecný princip je *dění*, pravda bytí. Tím, že vše je a současně není, Hérakleitos vyjádřil, že Vše je děním. Do dění nepatří pouze vznikání, ale i zanikání; obojí není pro sebe, nýbrž je identické. Přejít od bytí k dění je veliká myšlenka, ač je

* Platón: Kratylos, p. 402 Steph. (p. 42 Bekk.); Aristoteles: Met. I, 6; XIII, 4.

současně, jako teprve první jednota protikladných určení, ještě abstraktní. Tím, že tato protikladná určení jsou v tomto vztahu nekľidu a že takto v sobě obsahují živoucí princip, nahrazuje se nedostatek pohybu, na který Aristoteles poukazoval u dřívějších filosofů, a pohyb sám se nyní stává principem. Hérakleitova filosofie není tudíž filosofí minulosti, její princip je podstatný, je na počátku mé Logiky hned po bytí a nicotě. Bylo hlubokým poznáním, když se nahlédlo, že bytí a nebytí jsou abstrakce bez pravdivosti, že teprve dění je první pravdou.¹⁶⁴ Rozvažování izoluje oba momenty jako pravdivé a platné; naproti tomu spekulativní rozum poznává jeden v druhém, poznává, že jeden moment v sobě obsahuje i svůj opak. Nepředstavujeme-li si bytí jako naplněné, je čiré bytí jednoduchou myšlenkou, v níž je vše určité negováno, je absolutní negací. Nic je však totéž, je právě tím, co se samo sobě rovná. Zde máme absolutní přechod k protikladnému, k němuž Zénón nedošel a zůstal stát u věty „*z ničeho nevzniká nic*“. Ale u Hérakleita je moment negativity imanentní, a o to jde v celé filosofii.

Nejprve tu máme abstrakci o bytí a nebytí, ve zcela bezprostředně obecné formě; leč Hérakleitos pojímal protiklady a jejich sebekladení v jednotu¹⁶⁵ i zcela určitějším způsobem. Hérakleitos říká: „*Protikladné je protikladným samo na sobě, jako kupř. med je sladký i hořký.*“ K tomu poznamenává Sextus (Pyrrh. hyp. I, 29, § 210–211; II, 6, § 63): „*Hérakleitos obdobně jako skeptikové vychází z obyčejných lidských představ; nikdo nepopře, že zdraví o medu říkají, že je sladký, a nemocní žloutenkou, že je hořký.*“ Je-li sladký, nemohl by změnit svou přirozenost působením něčeho jiného; byl by sladký v každém případě, i pro nemocné žloutenkou. Aristoteles (De mundo, 5) uvádí z Hérakleita: „*Svaž dohromady celek a necelek (z celku se stává část a z části celek), to, co souvisí, i to, co si odporuje, a ze všeho je jedno a z jedna vše.*“ Toto jedno není abstrakcí, nýbrž činností, jež se rozštěpuje v protiklad. Mrtvé nekonečno je špatnou abstrakcí proti této hloubce, jakou vidíme u Hérakleita. Že bůh stvořil svět, že sám sebe rozštěpil, stvořil syna atd., všechno toto konkrétno je obsaženo v tomto určení. Sextus Empiricus (Adv. math. IX, 337) uvádí, že Hérakleitos pravil, že „*část je odlišná od celku a je současně týmž, čím je celek; substance je celek a část: celek v universu, část v této živoucí podstatě*“. Platón říká ve svém Symposiu (Steph. p. 187; Bekk. p. 397) o Hérakleitově principu: „*Jedno, odlišené samo od sebe, se sjednocuje samo se sebou, jako je tomu v harmonii luku a lyry.*“

Platón ústy Eryximacha v Symposiu kritizuje, že „harmonie dis-harmonuje, čili skládá se z protikladů; neboť harmonie nevzniká z výšky a hloubky, pokud jsou odlišné, nýbrž sjednocujícím uměním hudby.“¹⁶⁶ To však není v rozporu s Hérakleitem – toto právě Hérakleitos chce. To jednoduché, opakování jednoho tónu, není harmonie; k harmonii patří vždy rozdíl, určitý protiklad, neboť je právě absolutním děním, nikoli pouhou změnou. Podstatné je, že každý zvláštní tón je odlišný od druhého, ale nikoli abstraktně od kteréhokoliv druhého tónu, nýbrž od *určitého* druhého tónu, takže též mohou být spolu v jednotě. Každý zvláštní předmět existuje jen potud, pokud je v jeho pojmu obsažen i jeho protiklad. Tak je subjektivita tím jiným vůči objektivitě, nikoli vůči kusu papíru, což by bylo nesmyslné. Identita tkví právě v tom, že každý předmět je jiný vůči něčemu jakožto vůči *svému* jinému předmětu. To je veliký Hérakleitův princip; může se jevit temný, ale je spekulativní, a to je vždy těžké a temné pro rozvažování, jež izoluje bytí a nebytí, subjektivní a objektivní, reálné a ideální, každé pro sebe.

[2. PŘÍRODNÍ FILOSOFIE]

Hérakleitos nezůstal ve vylíčení svého pojetí stát u pojmů, u čistě logické stránky, nýbrž kromě této všeobecné formy, v níž se svým principem vystoupil, dal své myšlence též reálnější, přírodnější podobu; je též proto řazen k jónské škole přírodních filosofů. Pokud však jde o tuto *formu reality*, nejsou dějepisci jednotni; většina, mezi nimi i Aristoteles (Met. I, 3, 8) říká, že kladl za podstatu jsoucna oheň, jiní ale – podle Sexta (Ad. math. IX, 360; X, 233), že vzduch. Opět jiní tvrdí, že učinil principem spíše vypařování než vzduch;* u Sexta je jako první podstata jsoucna uváděn dokonce čas (Adv. math. X, 216). Je otázka, jak chápat tuto rozdílnost? Nelze věřit, že tyto zprávy možno přičíst nedbalosti autorů, neboť jde o nejlepší svědky, jako o Aristotela a Sexta Empirika, kteří o těchto formách nemluví jen tak mimochodem, ale s určitostí, a při tom neupozorňují, že tu jsou odlišnosti a rozpory. Zdá se, že bližší důvod je v temnosti Hérakleitova spisu; zmatenost jeho vyjadřování mohla způsobit ne-

* Iohannes Philoponus ad Aristot. De anima (I, 2), fol. 4a.

dorozumění. Ale uvážíme-li to blíže, odpadá tato potíž, jež vyvstává, jen pokud k Hérakleitovi přistupujeme povrchně; pravdivé východisko z této překážky je v samém hlubokém Hérakleitově pojmu. Hérakleitos vůbec nemohl vyjádřit absolutní podstatu jako vodu, jak to učinil Thalés, či jako vzduch nebo něco podobného, nemohl ji vyjádřit jako to první, z čeho vzniká vše jiné. Vždyť pojímal bytí jakožto totožné s nebytím, čili pojímal bytí jakožto nekonečný pojem. Absolutní podstata jsoucna tedy nemůže u Hérakleita vystupovat jako jedno z existujících určení, kupř. jako voda, nýbrž voda může být jen něčím, co se mění, jen procesem.

a) Pojímaje abstraktní proces jako čas, Hérakleitos tedy pravil: „Čas je první tělesnou podstatou,“ jak to vyjadřuje Sextus (Adv. math. X, 231–232). „Tělesný“ je nevhodný výraz; skeptikové často volili nejhrubší výrazy, anebo učiní nejprve myšlenky hrubými, aby pak s nimi byli brzy hotovi. „Tělesný“ zde znamená abstraktní smyslovost: čas, jako první smyslová podstata, je abstraktním smyslovým názorem procesu. Nezůstal-li Hérakleitos stát u logického vyjádření dění, nýbrž jestliže dal svému principu reálnou podobu, musel se mu k tomu nejprve nabízet čas, neboť právě čas je první formou dění v oblasti názorového poznání. Čas je čiré dění jakožto nazírané, čirý pojem, to jednoduché, co je harmonické a přitom složené z absolutních protikladů; jeho podstatou je jednota toho, že je a současně není, a jinak nemá žádné určení. Ne že čas je nebo není, nýbrž čas znamená nebýt bezprostředně v bytí a být bezprostředně v nebytí – čas je tato proměna z bytí v nebytí, tento abstraktní pojem, leč abstraktní předmětným způsobem, to znamená, pokud je pro nás. V čase není minulé ani budoucí, ale pouze přítomné; přítomné znamená „nebýt minulým“ a toto nebytí – jakožto budoucnost – se právě tak převrací v bytí. Kdybychom chtěli vyjádřit, jak existuje pro vědomí to, co Hérakleitos poznal jako podstatu, jak to existuje pro vědomí v té čisté formě, v níž to Hérakleitos poznal, tu bychom to nemohli nazvat jinak než čas. Proto zcela správně souvisí s Hérakleitovým myšlenkovým principem vymezit čas jakožto první formu toho, co se děje.

b) Ale tento čistě předmětný pojem se musí dále realizovat; a skutečně vidíme, že Hérakleitos určil proces blíže i fyzikálně. V čase jsou momenty bytí a nebytí kladeny pouze jako negativní či jako bezprostředně mizející; chceme-li oba momenty vyjádřit jako totalitu jsoucí pro sebe, tu je otázka, jaká fyzikální podstata odpovídá tomuto

určení. To pravdivé v Hérakleitovi je, že pochopil podstatu přírody, to je, že chápal přírodu jako nekonečnou o sobě, že ji zobrazil jako proces, který se děje na ní samé. Z toho nám současně vysvítá, že Hérakleitos nemohl tvrdit, že podstatou je vzduch nebo voda a něco podobného. Neboť tyto předměty nejsou samy procesem, procesem je však oheň. Proto Hérakleitos tvrdil, že oheň je první podstatou. Toto je reálná forma Hérakleitova principu, duše a substance přírodního procesu. Oheň je fyzikálním časem, znamená absolutní neklid, absolutní rozplynutí všeho, co trvá: zanikání jiného, ale i vlastní zánik; a tak chápeme, jak Hérakleitos, vycházející ze svého základního určení, mohl zcela důsledně označit oheň jako pojem procesu.

c) Tento oheň dále specifikoval jako reálný proces; tím, že realita ohně je sama pro sebe veškerým procesem, jsou momenty určení konkrétnější. Jako metamorfóza všech hmotných věcí znamená oheň proměnu a rozplynutí všeho určitého. Pro tento proces používal Hérakleitos zcela zvláštního slova, *vypaření* (ANATHYMIASIS) – znamená to však spíš přechod. Aristoteles (De anima, I, 2) říká v tomto ohledu o Hérakleitovi, že podle jeho pojetí „je principem duše, protože je rozplynutím a vznikáním všeho; je tím nejméně tělesným a neustále tekoucím“. To velmi vystihuje Hérakleitův základní princip.

Hérakleitos dále určil abstraktní momenty reálného procesu tak, že u něho odlišil dvě stránky, „cestu vzhůru“ (HODOS ANÓ) a „cestu dolů“ (HODOS KATÓ). První cesta je cestou rozdělení a protikladů, druhá cesta je přecházením těchto existujících protikladů. Pro to měl dle Diogena (IX, 8) bližší určení „nepřátelství, sporu (POLEμος, ERIS) a přátelství, harmonie (HOMOLOGIA, EIRÉNĚ); z obou určení je nepřátelství, spor principem vzniku rozdílného; a co vede ke spálení, je shoda a mír“.¹⁶⁷ Při nepřátelství mezi lidmi se jednotlivci klade jako samostatný proti druhému, čili je pro sebe, a vůbec se realizuje; jednota a mír však vedou k tomu, že bytí pro sebe zapadne v nerozlišitelnost čili neutralitu. Vše je trojité, a přitom přece v podstatě jednotné; příroda je tím, co nikdy nespočine v klidu, a vesmír je přechodem z jednoho v druhé, z rozdělení v jednotu a z jednoty v rozdělení.¹⁶⁸

Další určení tohoto reálného procesu jsou zčásti nedostatečná a odporují si. Po této stránce uvádějí některé zprávy* o Hérakleitovi, že proces vymezil takto: „Změny ohně vytvářejí nejprve moře; a z něho

* Clemens Alex.: Stromata V, 14, p. 712, ed. Pott. (cit. Steph. Poes. phil. p. 131).

se potom polovina stane zemí a druhá polovina paprskem blesku“ (PRĚSTĚR), ohněm, který takto povstává. To je všeobecné a velmi temné. Diogenes Laertios (IX, 9) říká: „Oheň se zhušťuje ve vlhkost, a když se ustálí, stává se vodou. Ale ztvrdlá voda se stává zemí, a to znamená cestu dolů. Země se potom opět roztéká a stává se z ní vlhkost, a vlhkost se mění ve vypařování moře, z něhož pak povstává vše. Toto znamená cestu nahoru. Voda se rozdvouje jednak v temné vypařování, stává se zemí, jednak v čisté, třpytivé vypařování, stává se ohněm, vzněcuje se ve sluneční sféře a z ohnivě hmoty vznikají meteory, planety a hvězdy.“ Nejde tu tedy o nehybné, mrtvé hvězdy, nýbrž o hvězdy, uvažované v jejich vzniku, v jejich věčném zrodu. Tak tedy máme u Hérakleita všeobecnou metamorfosu ohně. Tyto orientální obrazné výrazy nelze však u Hérakleita brát v jejich smyslovém významu, to znamená tak, jako by k těmto proměnám docházelo v oblasti vnějšího vnímání, nýbrž je tím vyjádřena přirozenost prvků přírody, podle níž si země věčně vytváří své slunce a komety.

Příroda tedy tvoří takovýto kruh. V tomto smyslu hovoří o něm Klemens Alexandrijský (Strom. V, 14, p. 711): „Vesmír nevytvořil žádný bůh a žádný člověk, nýbrž vesmír vždy byl, je a bude živoucím ohněm, jenž se rozněcuje i zaniká dle svého vlastního zákona (METRÓ).“ Nyní chápeme, co uvádí Aristoteles, že principem je duše, neboť je vypařováním; duši je totiž oheň jakožto sám sebe pohybující proces světa. Na to navazuje jiný výrok, který nacházíme rovněž u Klementa Alexandrijského (Strom. VI, 2, p. 764): „Smrtí duši, živoucího, je státi se vodou; smrtí vody je, že se stane zemí; a naopak ze země se potom vytváří voda a z vody duše.“ Tedy obecně jde o proces zaniknutí protikladu, zpětného návratu protikladu v jednotu, a znovuprobuzení protikladu, zrodu protikladu z Jedna. Vyhasnutí duše, vyhasnutí ohně ve vodu, spálení, jež se stává produktem, vykládají někteří, např. Diogenes Laertios (IX, 8), Eusebius (Praep. evang. XIV, 3) a Tennemann (sv. I, str. 218) mylně jako světový požár. To by byla spíše představa fantasmie, co Hérakleitos domněle řekl o světovém požáru, že po určité době, podle naší představy na konci světa, svět zanikne v ohni. Ze zcela zaručených míst vidíme, že Hérakleitos neměl na mysli takovýto světový požár, nýbrž že jde o neustálé spalování jakožto vznikání přátelství, jako všeobecný život a všeobecný proces vesmíru. K tomu, že podle Hérakleita je oheň oživujícím principem, duši, nalezneme u Plútarcha (De esu carn. I, p. 995, ed. Xyl.) výrok, který se může zdát na první pohled podivný;

že totiž „nejlepší je nejsušší duše“. Nepovažujeme rovněž za nejlepší duši tu nejmokřejší, ale něco jiného – tu neživotnější; suchý zde však znamená ohnivý, takže nejsušší duše je čistým ohněm, a ten není neživotný, nýbrž životnost sama.

To jsou hlavní momenty reálného životního procesu; zastavují se u nich na okamžik, protože tím je vůbec vysloven pojem spekulativního poznání přírody. V tomto poznání přechází jeden moment, jeden prvek v druhý; oheň se stává vodou, voda zemí a ohněm. Již dávno trvá spor o proměňování prvků proti jejich neměnnosti; zde, v pojmu spekulativního poznání přírody, se rozcházejí obyčejné smyslové zkoumání přírody a filosofie přírody. O sobě, ve spekulativním pojetí, jakým je i Hérakleitovo, se jednoduchá substance přeměňuje v oheň a ostatní prvky; v druhém pojetí je však jakýkoliv přechod odstraněn a je kladeno pouze vnější odlučování toho, co je už dáno: voda je právě vodou, oheň je ohněm atd. Jestliže spekulativní pojetí hlásá změnu, tu toto pojetí věří, že dokáže pravý opak. Tvrdí ovšem, že voda, oheň atd. nejsou již jednoduchými podstatami a rozkládá je na vodík, kyslík apod., ale o nich tvrdí, že jsou nezměnitelné. Toto pojetí tvrdí právem, že to, co má podle spekulativního pojetí býti o sobě, musí mít též pravdu skutečnosti; neboť je-li podle spekulativního pojetí něco přírodností a podstatou svých momentů, musí tomu tak též být ve skutečnosti. Lidé si neprávem představují, že spekulativní obsah je jen v myšlence, v nitru, to znamená, že ani nevědí, kde. Spekulativní je dáno i *tímto reálným způsobem*, ale přírodovědci před tím zavírají oči v důsledku svého omezeného pojmu. Posloucháme-li je, říkají, že studují jen to, co vidí. To však není pravda. Přírodovědci bezděky proměňují to, co bezprostředně vidí, svým omezeným fixovaným pojmem. Spor se tedy ve skutečnosti netýká protikladu mezi pozorováním a mezi absolutním pojmem, nýbrž protikladu mezi jedním pojmem a druhým pojmem. Přírodovědci ukazují změny jako nejsoucí, kupř. změnu vody v zemi. Až do nejnovější doby se ovšem tvrdilo, že tato změna existuje – když je voda destilována, zůstane pevný zemité zbytek. Lavoisier¹⁶⁹ však podnikl s destilací množství přesných pokusů, zvážil všechny nádoby a vyplynulo z toho, že pevný zbytek pochází z nádob. Toto přírodovědecké pojetí skýtá představu povrchního procesu, jímž se nepřekonává metafyzické pojetí substance. Přírodovědci říkají: „Voda se neproměňuje ve vzduch, nýbrž pouze v páru a pára se opět neustále zhušťuje ve vodu.“ Ale tam právě tak jako zde fixují přírodovědci pouze jednostranný, nedostatečný

proces a vydávají jej za proces absolutní. A přitom jim reálný přírodní proces dává zkušenost, že rozpouštěný krystal skýtá vodu, že se v krystalu voda ztrácí a tvrdne, totiž tak zvaná krystalická voda: že se země nevypařuje do vzduchu ve formě páry, v takovém vnějším stavu, nýbrž že vzduch zůstává zcela čistý, že vodík v čistém vzduchu zcela mizí; přírodovědci se s dostatek zbytečně namáhali, aby našli vodík v atmosférickém vzduchu. Mají dále zkušenost, že zcela suchý vzduch, v němž nemohou prokázat ani přítomnost vodíku, ani vlhka, přechází v páru a déšť atd. To říká pozorování, ale přírodovědci ničí všechno vnímání změny fixním pojmem o celku a částech, který si přináší s sebou, fixním pojmem o tom, že tu již předem bylo v jednotlivých částech to, co vzniká. Jestliže rozpouštěný krystal vykazuje vodu, říkají: „Tato voda nevznikla jakožto voda, nýbrž byla tu již předem.“ Jestliže se voda ve svém procesu rozštěpuje a vykazuje vodík a kyslík, znamená to podle nich: „Vodík a kyslík nevznikly, nýbrž existovaly jako takové již předem jako části, z nichž se voda skládá.“ Ale přírodovědci přece nemohou prokázat ani vodu v krystalu, ani že kyslík a vodík jsou ve vodě; právě tak je tomu s „latentní tepelnou látkou“. Při každém vyslovení vjemu a zkušenosti je tomu tak, že jakmile člověk mluví, je v tom obsažen pojem; od pojmů se nelze oprostit, naopak, ve vědomí je vždy obsažen prvek obecnosti a pravdivosti. Neboť právě pojem je podstatou; ale absolutním pojmem se stává jen pro rozvinutý rozum. Nestává se absolutním pojmem, zůstává-li v zasetí jediného určení, jako tomu je zde.¹⁷⁰

Přírodovědci se tak nutně dostávají k určité mezi: je to jejich trápení, že nenacházejí ve vzduchu žádný vodík. Hygrometr, lahvička vzduchu, snesená balónem z vysokých sfér, ukazuje, že tu vodík není. Právě tak krystalická voda není již vodou, nýbrž je proměněna, stala se zemí.

Abychom se však vrátili k Hérakleitovi – u Hérakleita ještě chybí to, že jednoduchá podstata procesu není odhalena jako obecný pojem. Postrádáme u něho to trvalé a neměnné, jež nacházíme u Aristotela. Hérakleitos říká ovšem, že vše plyne, nic nezůstává stát a pouze Jedno zůstává – toto Jedno je však pojmem pouze jsoucí jednoty protikladů, nikoli jednoty reflektované. Toto Jedno, ve své jednotě s pohybem individuí, je rodem, čili je to ve své nekonečnosti jednoduchý pojem jakožto myšlenka. Je nutno dále vymezit toto Jedno jako ideu – skutečně ji později nalezneme jako Anaxagorův NÚS. Obecné je bezprostřední jednoduchá jednota protikladů a vrací se jakožto proces

rozdružení k sobě. Ale i to nalezneme až u Hérakleita – tuto jednotu protikladů nazýval *osudem* čili nutností* (HEIMARMENÉ). A pojem nutnosti nezáleží v ničem jiném než v tom, že určení znamená podstatu jsoícího jakožto jednotlivého, jež se právě tím, že je jednotlivé, vztahuje na svůj protiklad – absolutní „vztah (LOGOS), jenž prolíná veškeré jsoící skrz naskrz“. Hérakleitos to nazývá „éterickým tělem, semenem, z něhož se vše rodí“.** Obecné jako podstata, jako uklidněný proces, je tedy u Hérakleita ideou.

[3. VZTAH PRINCIPU A VĚDOMÍ]

Zbývá ještě uvážit, jaký je u Hérakleita *vztah* této podstaty k vědomí. Hérakleitova filosofie má vcelku charakter přírodní filosofie, neboť princip – ač je to logický princip – je pojímán jako obecný přírodní proces. Jak dochází tento LOGOS k vědomí? V jakém vztahu je k individuální duši? Rozvedu to zde zevrubněji; u Hérakleita nalezneme krásný, nepředpojatý dětský způsob, jak mluvit o pravdě¹⁷¹ pravdivě. Teprve zde vystupuje obecné a jednota podstaty vědomí a podstaty předmětu, jakož i nutnost předmětnosti.¹⁷² Pokud jde o výroky o poznání, je uchováno z Hérakleita mnoho míst. Z Hérakleitova principu, že vše, co je, současně též není, bezprostředně vyplývá, že smyslová jistota není pravdivá. Neboť právě to je jistota, pro kterou platí jako jsoící něco, co ve skutečnosti právě tak není. Nikoliv toto bezprostřední bytí, nýbrž absolutní zprostředkování, myšlené bytí, myšlenka je pravým bytím. Hérakleitos praví v této souvislosti o smyslovém vnímání (podle Klementa Alexandrijského, Strom. III, 3, str. 520): „Mrtvé je, co vidíme v bdělém stavu, co vidíme ve spánku, je sen.“¹⁷³ A podle Sexta (Adv. math. VII, 126 až 127): „Oči a uši jsou lidem špatnými svědky, pokud mají barbarské duše. Rozum (LOGOS) je soudcem pravdy, nikoliv však jakýkoli rozum, nýbrž pouze rozum božský a obecný“ – všeobecný rozum je mírou, rytmem, jenž proniká podstatou všeho. Je absolutní nutností, aby ve vědomí byla pravda; ale takové není každé vědomí, jež se

* Diog. Laert. IX, 7; Simplic. ad Arist. Phys., str. 6; Stob. Eclog. Phys. c. 3, str. 58–60.

** Plutarch. De plac. phil. I, 28.

obírá jednotlivým, jakýkoli vztah, v němž vědomí je jen formou a obsah je brán z představy, nýbrž jen všeobecný rozum, rozvinuté vědomí nutnosti, identita subjektivního a objektivního. V tomto ohledu říká Hérakleitos dle Diogena (II, 1): „Mnoho vědění (POLY-MATHIÉ) nepoučí mysl; jinak by bylo poučilo i Hésioda, Pythagoru, Xenofana a Hekataia. Jen jedině je moudré – poznat rozum, jenž vším vládne.“

Sextus (Adv. math. VII, 127–253) vypráví dále o vztahu subjektivního vědomí, zvláště rozumu, k všeobecnému rozumu, k tomuto přírodnímu procesu. Tento vztah má ještě fyzikální tvárnost; je podobný tomu, jako když se staví rozvážnost proti snícimu nebo šílenému člověku. Bdělý člověk se chová vůči věcem všeobecným způsobem, jenž je přiměřen vztahům těchto věcí; chová se tak, jak se vůči těmto věcem chovají i jiní, a přece je přitom sám pro sebe. Jsem-li v tomto objektivně rozumném vztahu, jsem sice v důsledku této vnějškovosti omezen konečností, leč bdím-li, mám vědomí nutnosti tohoto vztahu v objektivní formě, mám vědění o obecně jsoícím, tedy ideu v její konečnosti. Sextus sám uvádí určení toho taktu: „Vše, co nás obklopuje, je samo logické a rozumné“ – aniž je to proto vědomím. „Vdechujeme-li tuto všeobecnou podstatu, stáváme se moudřími; ale pouze v bdělém stavu jsme moudří; spíme-li, zapomínáme.“ Bdělé vědomí vnějšího světa, jež patří k rozumnosti, je spíše stavem mysli; zde však to je stavěno jako rozumné vědomí samo. „Neboť ve spánku jsou uzavřeny cesty vjemů, a rozum, jenž je v nás, je oddělen od své jednoty (SYMFIAS) s okolím a udržuje se pouze souvislost (PROSFYSIS) dýchání, obdobně jako kořen udržuje vztah s okolím;“ tedy toto dýchání je odlišeno od všeobecného dýchání, to znamená od bytí druhého pro nás. Rozum je procesem individuální jednotlivosti s objektivním. Nejsme-li ve vztahu k celku, tu pouze sníme. „Taktó odloučen, ztrácí rozum sílu vědomí (MNEMONIKÉ DYNAMIS), kterou měl předtím;“ duch jakožto pouhá individuální jednotlivost ztrácí objektivitu, není v jedinečnosti obecný, není myšlením, jež má sebe samo za předmět. „Leč u bdících zachovává rozum logickou sílu přes cesty myslů, hledě jimi ven jako okny a udržuje jimi souvislost s okolím.“ Vidíme zde idealismus v jeho naivitě.¹⁷⁴ „Podobně jako uhlíky, které se dostanou blízko k ohni, se stanou samy ohnivými a odloučeny od ohně uhasnou, podobně i ona část, která je v našich tělech uložena v souvislosti s okolním světem, stává se odloučením téměř nerozumnou. To je protiklad k těm, kteří míní, že bůh dává

moudrost ve spánku, v somnambulismu.¹⁷⁶ V důsledku mnoha spojů nabývá však tato část téže kvality, jakou má celek. Tento celek, všeobecný a božský rozum, v jednotě s nímž jsme logičtí, je u Hérakleita podstatou pravdy. Proto to, co se jeví všeobecně všem, přesvědčuje; neboť se to podílí na obecném a božském logu; co však napadne jednotlivce, to nemá v sobě přesvědčivost z opačné příčiny. Na počátku své knihy o přírodě Hérakleitos praví: Poněvadž to, co nás obklopuje, je rozum, jsou lidé nerozumní, než uslyšeli, právě tak jako uslyšeli-li jednou. Neboť co se děje, to se děje podle tohoto rozumu; a tak jsou lidé ještě nezkušení, pokoušejí-li se o řeči a díla, jaká já vysvětluji dle skutečné povahy věci. Ostatní lidé však nevědí, co činí v bdělém stavu – podobně jako zapomínají, co činí ve spánku.¹⁷⁶ Hérakleitos říká dále: Jednáme a myslíme vždy díky účasti na božském rozumu (LOGOS). Proto musíme poslouchat tento všeobecný rozum. Mnozí ale žijí, jako by měli svůj vlastní rozum (FRONÉSIS). Ve skutečnosti ale není rozum nic jiného než výklad (uvědomění si) způsobu, jímž je vše seřazeno. Proto pokud se podělíme na vědění o tom (MNÉMÉS), poznáváme pravdu; pokud ale myslíme něco zvláštního, klameme se.¹⁷⁷ Veliká a významná slova! Nelze se vyjádřit o pravdě pravdivěji a nepředpojatěji. Jenom vědomí jakožto vědomí obecného je vědomím pravdy, a naopak vědomí jednotlivosti a jednání jakožto jednotlivé, jakožto originalita, jež nabývá svérázného obsahu nebo svérázné formy, je nepravdivé a špatné. Zlo a omyl záleží tedy jedině v tom, že myšlení se stává jednotlivým myšlením, že se odlučuje od obecného. Lidé se obvykle domnívají, že mají-li si něco myslet, musí to být něco zvláštního; ale to je klam.

S tímž důrazem, s nímž Hérakleitos tvrdí, že ve smyslovém poznání není pravdy, protože vše jsoucí plyne proto, že bytí, které je pro smyslovou jistotu, není, zatímco je – právě tak prosazuje jako nezbytné, aby vědomí bylo předmětné.¹⁷⁸ To rozumné a pravdivé, jež já vím, je ovšem opuštěním předmětného jakožto smyslového, jednotlivého, určitého, jsoucího – ale co ví rozum sám o sobě, je nutností čili obecností bytí; je to podstatou myšlení právě tak, jako je to podstatou světa. Je to tatáž úvaha o pravdě, jakou nazývá Spinoza ve své Etice (P. II, propos. XLIV, coroll. II, str. 118, ed. Paul.) „uvažování věci pod zorným úhlem věčnosti“. Bytí rozumu pro sebe není bezpředmětným vědomím, sněním, nýbrž věděním, jež je pro sebe samo, ale tak, že toto bytí pro sebe je bdělé, čili že je předmětné a obecné, to znamená, že je pro všechny totéž. Snění je vědění o ně-

čem, o čem vím jen já; fantasmie atd. je právě takové snění. Rovněž tak pocit je způsob, jímž něco je pouze pro mne, jímž mám něco v sobě jakožto v tomto subjektu. Pocity se mohou vydávat za něco sebevznešenějšího,¹⁷⁹ za něco o sobě – podstatné je, že to, co cítím, platí jen pro mne jako pro tento subjekt, že to neplatí jako předmět na mně nezávislý. Jde-li však o pravdu, tu musí být předmět vůči mně tím, co je o sobě, a já musím být vůči sobě oproštěn od subjektivity; a právě tak poznávaný předmět nesmí být vymyšlený, mnou vykonstruovaný jakožto předmět, nýbrž musí jít o předmět obecný sám o sobě.

Kromě toho máme ještě mnoho jiných fragmentů od Hérakleita, jednotlivých výroků atd., např.: „Lidé jsou smrtelní bohové, a bohové nesmrtelní lidé; život je jejich smrtí a smrt je jejich životem.“^{180*} Smrt bohů je životem, umírání je žitím bohů; božské znamená pozvednout se myšlením nad pouhou přírodnost, jež náleží smrti. Proto též říká Hérakleitos podle Sexta (Adv. math. VII, 349): „Síla myšlení je vně těla,“ z čehož Tennemann (sv. I, str. 233) kupodivu činí: „vně člověka“. U Sexta (Pyrrh. hyp. III, 24, par. 230) čteme ještě: „Hérakleitos říká, že život právě tak jako umírání jsou spojeny i v našem životě, i v naší smrti; neboť jestliže žijeme, jsou naše duše mrtvy a pohřbeny v nás; jestliže ale umřeme, tu naše duše vstanou z mrtvých a žijí.“ Skutečně můžeme říci o Hérakleitovi něco podobného, co říkal Sokrates: Co nám z Hérakleita zbylo, je výborné, a o tom, co se nám ztratilo, se musíme domnívat, že to bylo právě tak skvělé.¹⁸¹ Nebo chceme-li považovat osud za tak spravedlivý, že zachoval potomkům vědy to nejlepší, tu musíme říci alespoň o tom, co se nám o Hérakleitovi ještě vypráví, že je to hodno toho, že to bylo uchováno.

* Heraclides: Allegoriae Homericae, str. 442–443, ed. Gale.

E. EMPEDOKLÉS, LEUKIPPOS A DÉMOKRITOS

Současně s Empedoklem budeme uvažovat o Leukippovi a Démokritovi, jimiž se projevuje idealita smyslového a současně obecné určení a přechod k obecnému. Empedoklés je pythagorevec a Ital,¹⁸² leč přesto se kloní k jónským filosofům. Zajímavější jsou Leukippos a Démokritos, kteří se přiklánějí ve svém rozvíjení eleatské školy k Italům. Oba tito filosofové patří k téměř filosofickému systému; pokud jde o jejich filosofické myšlenky, je třeba studovat je oba pohromadě.* Leukippos je starší a Démokritos zdokonalil to, co onen začal, ale je těžko historicky prokázat, co z toho patří jen jemu. Máme o něm zprávy, že více rozvinul Leukippovy myšlenky, a dochovalo se nám i leccos o tom, ale není to tak významné, abychom to museli blíže uvádět. U Empedokla vidíme, že dochází k určitosti a odloučení principů. Je podstatným momentem, že si Empedoklés uvědomuje rozdíl principů, ale principy mají u něho zčásti charakter fyzického bytí, zčásti sice mají ráz ideálního bytí, leč tak, že jejich forma není ještě formou myšlenky. Naproti tomu u Leukippa a Démokrita vidíme principy ideálnější povahy,¹⁸³ atomy a nicotu, a hlubší proniknutí myšlenkových určení do předmětnosti, počátek metafysiky těles. Čili čiré pojmy nabývají významu tělesnosti, tedy myšlenka přechází v předmětnou formu. Vcelku však je jejich učení nevyvinuté a nemůže poskytnout uspokojení.

1. LEUKIPPOS A DÉMOKRITOS

O Leukippových životních okolnostech není vůbec nic bližšího známo, dokonce ani to, z které země pocházel. Někteří, jako Diogenes Laertios (IX, 30) z něho dělají Elejce, jiní Abdéřana (protože byl pohro-

* Pozn. vydavatele německého vydání: Jen výjimečně, např. v jenském sešitě přednášek, probíral Hegel každého z těchto obou filosofů zvlášť.

madě s Démokritem) nebo Miléřana, jako Simplikios v komentářích k Aristotelově Fysice (str. 7), či se domnívají, že se narodil na Mélu, ostrově nedaleko peloponeského pobřeží. S určitostí se udává, že byl posluchačem a přítelem Zénóna; zdá se, že žil takřka v téže době jako Zénón a rovněž jako Hérakleitos.

S větší jistotou víme, že *Démokritos* pochází z Abdéry v Thrákii u Egejského moře, jež byla později tak pověstná svým neobratným jednáním. Narodil se, jak se zdá, v 80. olympiádě (r. 460 př. n. l.), anebo v 3. roce 77. olympiády (r. 470 př. n. l.). Podle Diogena Laertia (IX, 41) pochází první údaj od Apollodóra, druhý od Thrasyła. Tennemann (sv. I, str. 415) píše, že se narodil okolo 71. olympiády (r. 494 př. n. l.). Podle Diogena Laertia (IX, 34) je Démokritos o 40 let mladší než Anaxagorás, žil v Sokratově době, a v případě, že se narodil okolo 71. olympiády, nýbrž v době 80. olympiády, je Démokritos mladší než Sokrates.¹⁸⁴ Mnoho se mluvilo o Démokritově vztahu k Abdéřským a Diogenes Laertios o tom vypráví mnoho špatných anekdot. Že byl velmi bohat, usuzuje Valerius Maximus¹⁸⁵ (VIII, 7, ext. 4) z toho, že Démokritův otec hostil celé Xerxovo¹⁸⁶ vojsko, když táhlo do Řecka. Diogenes (IX, 35–36) vypravuje, že Démokritos spotřeboval značné jmění na cestách do Egypta a do nitra Východu, ale to druhé není věrohodné. Udává se, že měl jmění 100 talentů, a míní-li se tím attický talent, jenž obnáší 1000–1200 tolarů, tu by s tím musel dojít hodně daleko. Že byl přítelem a žákem Leukippovým, o tom máme jednoznačné zprávy zejména od Aristotela (Met. I, 4), ale neříká se, kde spolu žili. Diogenes (IX, 39) pokračuje: „Když se vrátil ze svých cest do vlasti, žil v naprostém ústraní, ježto měl spotřebováno celé své jmění. Přijal ho však jeho bratr, a jeho krajané ho velmi uctívali“ – ne pro jeho filosofii, nýbrž – „kvůli několika proctvím. Podle zákona však ten, kdo utratil své otcovské jmění, nemohl být přijat do otcovské hrobky. Aby předešel pomluvám, jako by své jmění prohýřil, předčítal Abdéřanům své dílo *DIAKOSMOS* a ti mu za to darovali 500 talentů, veřejně vystavili jeho sochu, a když zemřel, stár sto let, vystrojili mu slavný pohřeb.“ Že to byla také abdérština, to aspoň nenahlíželi ti, kdo nám toto vyprávění zanechali.

Leukippos je zakladatelem pověstného *atomistického* systému, který se v novější době opět probouzí a jenž platil jako princip přírodního bádání, založeného na rozvažování. Vezmeme-li tento systém sám o sobě, je ovšem velmi nedostatečný a nelze v něm mnoho hledat. Avšak musí se Leukippovi připsat jako velká zásluha, že odlišil obecné a smyslové,

čili podstatné a nepodstatné, čili primární a sekundární vlastnosti těles, jak se to obvykle formuluje v naší ne filosofické fyzice. Mluvíme-li o obecné vlastnosti, má to ten spekulativní význam, že tělesné je ve skutečnosti všeobecně určeno pojmem čili podstatou tělesa.¹⁸⁷ Leukippos nepojímal určení bytí povrchním způsobem – pojímal je spekulativním způsobem. Kdo řekne, že těleso má určitou podstatnou vlastnost, např. tvar, neprostupnost, tíži, ten si představuje, že podstatou je neurčitá představa tělesa a že tato podstata je něco jiného než jednotlivé vlastnosti.¹⁸⁸ Avšak ve spekulativním smyslu jsou podstatou právě obecná určení.¹⁸⁹ Jsou o sobě jsoucí, čili jsou abstraktním obsahem a realitou podstaty. Tělesu jako takovému nezůstává v Leukippově pojetí nic, co by mohlo určovat podstatu, než čirá jedinečnost; ale těleso je jednotou protikladného a jednota těchto predikátů vytváří jeho podstatu.

Vzpomeňme si, že jsme viděli, jak eleatská filosofie pojímá bytí a nebytí jako protiklad. Je pouze bytí; nebytí, na jehož stranu spadá i pohyb, změna atd., není. Bytí u eleatů ještě není k sobě se navracející i navracenou jednotou, jako Hérakleitův pohyb a obecně. Spadá-li do oblasti smyslového bezprostředního vnímání i rozdíl, změna, pohyb atd., je možno říci, že tvrzení, že je pouze bytí, odporuje právě tak prvnímu zdání, jako myšlenec. Neboť toto nic, jež eleaté zrušili, jest. Podle Hérakleitovy myšlenky je bytí a nebytí totožné; bytí je, ale právě tak je i nebytí, ježto je v jednotě s bytím. Či vyjádřeno jinak, bytí je stejně tak predikátem bytí jako nebytí. Ale bytí a nebytí, jsou-li vyjádřeny s určením předmětnosti, čili tak, jak jsou dány pro smyslovou názornost, dávají protiklad *plného a prázdného*. To vyslovil Leukippos; Leukippos vyslovuje jako jsoucí, co je obsaženo v eleatské tezi. Aristoteles (Met. I, 4) uvádí: „Leukippos a jeho přítel Démokritos tvrdí, že základními prvky jsou plné a prázdné; plné nazývají jsoucím, prázdné nejsoucím; totiž plné a husté je jsoucí a prázdné a řídké je nejsoucí. Proto též říkají, že bytí není ve větší míře než nebytí, protože přece i prázdné je právě tak jako těleso; a to jsou látkové příčiny všech věcí.“ Principem plného je *atom*. Tím absolutním, co je o sobě a pro sebe, je tedy atom a prázdnota (TA ATOMA KAI TO KENON); to je důležité, i když nedostatečné určení. Principem jsou nejen atomy, jež si představujeme například tak, jako by plavaly ve vzduchu, nýbrž nic, jež je mezi nimi, je právě tak nezbytné.¹⁹⁰ Tak se objevuje první atomistický systém. Je nyní třeba udat blíže význam a základní určení tohoto principu.

[a) Logický princip]

Hlavní věcí je *Jedno, bytí pro sebe*. Toto určení je velkým principem, s jakým jsme se dosud nesetkali. Parmenidés klade bytí čili to abstraktně obecné, Hérakleitos proces; určení bytí pro sebe¹⁹¹ přísluší Leukippovi. Parmenidés praví, že nic vůbec není; u Hérakleita bylo pouze dění jako vzájemné převrácení bytí a ničeho, v němž je každé negováno. Ale Leukippem vešlo do vědomí a nabylo absolutního určení, že obojí je u sebe ve své jednoduchosti, to pozitivní jako pro sebe jsoucí Jedno, to negativní jako prázdnota. V tomto smyslu nepatří atomistický princip minulosti, nýbrž po této stránce musí tu být jeden z podstatných momentů, nikoli však jako absolutní. Při logickém postupu od bytí a dění k tomuto myšlenkovému určení přichází sice nejprve určité bytí,^{192**} to však náleží oblasti konečného a nemůže se stát principem filosofie. Ač tedy musí vývoj filosofie v dějinách odpovídat vývoji logické filosofie, přece budou v logické filosofii i místa, jež v historickém vývoji odpadnou. Kdybychom chtěli např. učinit principem určité bytí, učinili bychom principem to, co máme pouze ve svém vědomí: jsou věci, tyto věci jsou konečné a navzájem se vztahují vůči sobě; to však je kategorie našeho bezmyšlenkovitého vědomí – je to zdání. Naproti tomu bytí pro sebe jakožto bytí je jednoduchým vztahem k sobě samému – leč cestou negace jinakosti. Říkám-li, že jsem pro sebe, tu nejen že jsem, nýbrž neguji v sobě vše jiné, odlučuji to od sebe, pokud se to jeví jako vnějškové. Jakožto negace jiného bytí, jež je už samo jako takové negací vůči mně, je bytí pro sebe negací negace, je tedy kladem. Takovýto klad nazývám absolutní negativitou, v níž je sice obsaženo zprostředkování, ale i toto zprostředkování je zrušeno.

Princip Jedna je zcela ideální a náleží zcela do oblasti myšlenky, i kdybychom řekli, že atomy existují. Můžeme atom pojímat hmotně, nicméně je nesmyslový, ryze intelektuální. I v novější době zejména Gassendi obnovil tuto představu o atomech. Leukippovy atomy však nejsou molekuly, malé fyzikální částice. Podle Aristotela (De gen. et corr. I, 8) se sice vyskytuje u Leukippa představa, že „atomy jsou neviditelné, protože jejich tělesné rozměry jsou malé“, tedy představa

* Pozn. vydavatele něm. vydání: viz Hegel, Werke, sv. III,¹⁹² str. 181 nn.

** Pozn. vydavatele něm. vydání: viz Hegel, tamtéž, str. 112.

obdobná tomu, jak se v novější době mluví o molekulách; ale to je jen výmluva. Jedno nelze vidět, ani je nelze ukázat skly nebo noži, neboť je to abstraktum myšlenky; co se hmatatelně ukazuje, je jen hmota, která je složena. Právě tak je marná novodobá snaha probádat mikroskopem nitro organická, duši,¹⁹⁴ proniknout do ní zrakem a citěním. Princip Jedna je tedy zcela ideální, nikoli však v tom smyslu, že by byl pouze v myšlenkách, pouze v hlavě, nýbrž v tom smyslu, že myšlenka je pravdivou podstatou věcí. Tak tomu rozuměl i Leukippos, a proto jeho filosofie naprosto není empirická.¹⁹⁵ Co o tom říká Tenne-
mann (sv. I, str. 261), je zcela pochybené: „Leukippův systém je zcela protikladný eleatskému; jako jedině objektivně reálný poznává svět zkušenosti a tělesa uznává za jediný druh podstat.“ Ale atom a prázdno nejsou žádné předměty zkušenosti; Leukippos říká, že to nejsou smysly, jimiž si uvědomujeme pravdu, a tím vytyčuje idealismus ve vyšším smyslu, nikoli pouze subjektivní idealismus.

[b) Složení světa]

Ač je tento princip u Leukippa ještě abstraktní, Leukippos se snažil, aby jej učinil konkrétnějším. Výraz „atom“ lze přeložit jako individuum, nedělitelné; v jiné formě je tedy Jedno jedinečností, má určení subjektivity. Obecné a proti němu stojící individuální – to jsou veliká určení, o něž jde ve všech věcech. Co znamenají tato abstraktní určení, to si uvědomujeme, teprve když poznáváme v oblasti konkrétního, že i zde jsou hlavní věci. Tento princip, jenž se později vyskytuje u Epikura, zůstal u Leukippa a Démokrita ještě *fyzikální*; vyskytuje se však v oblasti ducha. Sám duch je atomem, jedním, ale jakožto Jedno, jež je v sobě, je současně nekonečně plný. V oblasti svobody práva, zákona, vůle nejde o nic jiného než o tento protiklad obecnosti a jedinečnosti. V oblasti státu je možno mít názor, že absolutnem je jednotlivá vůle jako atom; takové jsou novější teorie o státu, jež se uplatňovaly i prakticky.¹⁹⁶ Ale stát musí spočívat na obecné vůli, to znamená na vůli, jež je o sobě a pro sebe. Spočívá-li na vůli jednotlivcově, je atomistický, je pojímán z hlediska myšlenkového určení Jedna, jako je tomu v Rousseauově Společenské smlouvě.¹⁹⁷ Aristoteles dále uvádí (na témže místě) tuto další Leukippovu představu o konkrétním a skutečném: „Plné není ničím jednoduchým, nýbrž je nekonečně mnohotvárné. Nekonečně mnohé částice

se pohybují v prázdnu, neboť prázdno jest. Vzájemná srážka částic vytváří vznikání“ (takový je tedy vznik existující věci, jak je pro smyslové poznání), „rozpuštění a odloučení částic vytváří zánik.“ V tom jsou zahrnuty všechny další kategorie. „Činnost i pasivita spočívají v tom, že se částice dotýkají, ale jejich dotyk neznámá, že se stávají Jedním; neboť z toho, co je skutečné“ (v abstraktním smyslu) „Jedním, se nestává množství, ani z toho, co je skutečně mnohým, se nestává Jedno.“ Tedy atomy ve skutečnosti nejsou ani pasivní, ani činné, „neboť trpí pouze prázdnotou,¹⁹⁸ aniž je jejich podstata procesem. Ač se tedy atomy jeví jako sjednoceny v tom, co nazýváme věcmi, ve skutečnosti jsou od sebe navzájem odloučeny prázdnotou, jež je vůči atomům něčím čistě negativním a pro ně cizím. To znamená, že jejich vztah není kladen na nich samých, nýbrž že je něčím, co je vnější atomům, pokud zůstávají takové, jaké jsou. Tato prázdnota, jež je negativní vůči pasivitě atomů, je též principem pohybu atomů. Atomy jsou prázdnem takřka podněcovány, aby je naplňovaly a negovaly.

Takové jsou teze atomistů. Jak vidíme, pohybujeme se bezprostředně na hranici těchto myšlenek, neboť byla řeč o vztahu plného a prázdného, tam jsme překročili rovinu těchto myšlenek. Základem představy plného a prázdného je bytí a nebytí, jež jsou zde dány vědomí v *představě* jako plnost a prázdno, kteří jsou ve vzájemném poměru různosti. Jakožto *myšlené* nemají však bytí a nebytí o sobě žádnou různost;¹⁹⁹ proto také plné má na sobě samém negativitu, jakožto jsoucí pro sebe vylučuje jiné – je Jednem, tedy též nekonečně mnoha Jedny. Prázdnota však nevylučuje jiné, je čistou kontinuitou. Jsou-li nyní oba protiklady, jedno i kontinuita, takto fixovány, není pro představu nic pohodlnějšího, než aby nechala atomy v kontinuitě, jež je chápána jako jsoucí, plavat – tu odloučeně, tu spojitě, takže jejich spojitost je pouze povrchním vztahem, takovou syntézou, jež není určena přirozeností toho, co se sjednocuje. Při takovémto pojetí zůstávají elementy toho, co je sloučeno, v jádru odděleny i uvnitř takového sloučení. I uvnitř takového sloučení zůstávají sloučené elementy něčím, co existuje o sobě a pro sebe. Leč takový vztah je zcela povrchním vztahem – ryze samostatný předmět je spjat s jiným samostatným předmětem a oba zůstávají samostatné, a tak jde o pouhé mechanické sjednocení. Vše živoucí, duchovní atd. je v takovém případě pouze složeno; a změna, vznikání a tvoření je pouhým spojením.

Ač je třeba vysoce si těchto principů vážít jako pokroku, přece se

tu současně ukazuje celá jejich nedostatečnost, jakmile jich užijeme na další konkrétní určení. Nicméně k nim nesmíme připojovat, co zčásti připojuje představa novější doby, že jednou byl v čase chaos, prázdnota naplněná atomy, jež se potom tak spojily a uspořádaly, že z toho vzešel tento svět. Podle řeckých atomistů je i nyní neustále prázdnota a plnost tím, co je jsoucí o sobě. Právě tyto myšlenky atomistické filosofie uspokojují přírodní bádání – že v atomistické filosofii je jsoucí chápáno jako to, co je myšleno, i to, co je protikladné myšlenému jsoucímu²⁰⁰ – tedy jsoucí je zde jsoucím o sobě a pro sebe. Atomistická filosofie se tudíž staví proti představě o tom, že nějaká cizí podstata stvořila a udržuje svět. Atomistická filosofie je první filosofii, v níž se přírodní bádání cítí osvobozeno od výtky, že postrádá pro svět důvod. Neboť kdo si představuje, že příroda je stvořena a udržována něčím vně sebe, pokládá přírodu za něco, co není jsoucí samo o sobě, co má svůj pojem vně sebe. V takovém případě má příroda důvod, jenž je jí samé cizí, to znamená, že jako taková nemá v tomto případě vůbec důvod, je pochopitelná jen jako produkt vůle něčeho jiného. Sama o sobě je v takovém pojetí náhodná, bez nutnosti a pojmu, jež by byly na ní samé. V atomistické filosofii jde však o představu všeobecného bytí přírody o sobě, to znamená, že myšlenka nachází v přírodě sebe samu, čili že podstata přírody je něčím myšleným. Pro pojem je potěšitelné, že pochopil samu přírodu, že příroda je kladena jako pojem.²⁰¹ V jednoduchých pojmech atomu a prázdna, jež jsou zde abstraktními podobami přírody, má příroda důvod sama v sobě, je jednoduše pro sebe. Nehledejme však v atomistické filosofii víc než tyto formální, zcela obecné jednoduché principy, protiklad Jedna a nepřetržitosti.

Vycházíme-li z pokročilejšího, bohatšího pohledu na přírodu a žádáme-li, aby byla pochopitelná na základě atomistických principů, mizí ihned ono uspokojení, které nám do toho okamžiku poskytovala, a vidíme, že není možné nadále s ní vystačit. Proto je nutno překročit rovinu těchto myšlenek o čiré nepřetržitosti a přetržitosti. Neboť právě negativní jednotky, atomická Jedna, tu nejsou o sobě a pro sebe jsoucí; atomy nejsou nerozlišitelné, jsou o sobě stejné, čili jejich podstata je kladena jako čirá nepřetržitost, takže všechny dohromady tvoří jakousi hromadu. Představa je ovšem pojímána jako oddělené od sebe a dává jim smyslově představitelné bytí; leč jsou-li stejné, jsou jakožto čirá kontinuita totéž, co prázdno. To, co je, je přece konkrétní, určité. Jak pojímat rozlišenost na základě těchto principů?

Odkud pocházejí potom taková určení jako rostlina, barva, tvar? Podstata věci tkví v tom, že necháme-li malé částice, atomy, aby byly samostatně, stává se z jejich sjednocení zcela vnějšková a náhodná souvislost. Postrádáme tu určení různosti věcí. Jedno, jakožto jsoucí pro sebe, ztrácí jakoukoliv určenost. Vycházíme-li z rozličných materiálů – elektrické, magnetické, světelné – a přidáme-li k tomu mechanický pohyb molekul, znamená to, že jednak zcela zanedbáváme otázku jejich jednoty a jednak neříkáme jediného rozumného slova o vzájemném přechodu jevů, nýbrž jen tautologie.

Chtěli-li Leukippos a Démokritos postoupit dále, vyvstává potřeba určitéjšího rozdílu, než je tento povrchní rozdíl sjednocování a oddělování. Snažili se vytvořit tento rozdíl tak, že pojímali atomy jako rozdílné a tuto jejich různost jako nekonečnou. Aristoteles (Met. I, 4) uvádí: „Snažili se vymezit tuto rozdílnost trojím způsobem. Říkají, že atomy jsou rozdílné co do tvaru, jako se liší A od N , co do pořádku či místa, jako se liší AN od NA , a posléze co do polohy (zda totiž leží či stojí), jako se liší Z od N . Z toho prý vycházejí všechny ostatní rozdíly.“ Jak vidíme, tvar, pořádek a poloha jsou právě tak vnějšími vztahy a lhostejnými určeními, to znamená nepodstatnými vztahy, jež se nedotýkají přirozenosti věci o sobě ani její imanentní určenosti. Jednota každého z těchto určení spočívá v něčem, co je vně tohoto určení. Pro sebe je tento rozdíl nedůsledný; neboť atomy jakožto zcela jednoduché Jedno jsou vůči sobě naprosto stejné, tedy o takto založené rozdílnosti nemůže být ani řeči.

Setkáváme se tu se snahou převést to, co je smyslově dáno, na málo určení. Aristoteles praví (De gen. et corr. I, 8) v tomto ohledu o Leukippovi: „Leukippos chtěl myšlenku o jevu a o smyslovém vnímání přivést dále, a proto vytyčil jsoucí pohyb, vznik a zánik jako to, co je o sobě.“ To neznamená nic jiného, než že si tu skutečnost zachovává své právo, zatím co jiné filosofické směry o ní mluví pouze jako o klamu. Ale staví-li Leukippos posléze atom jako to, co je o sobě utvářeno, přibližuje tak ovšem podstatu smyslovému názoru, leč nepřibližuje ji pojmu. Je ovšem nutné dojít k určení tvarů. Leč k tomu je od pouhého určení přetržitosti a nepřetržitosti ještě daleko. Aristoteles (De sensu, 4) proto říká: „Démokritos a většina ostatních starých filosofů jsou velmi neobratní, mluví-li o smyslově daném. Chtějí všechny počítky učinit něčím hmatatelným. Redukují vše na hmat – černé je podle nich drsné, bílé hladké.“ Redukují tak všechny smyslově vnímatelné vlastnosti na tvar, na rozličné spojení molekul. Podle

nich je to rozličné spojení molekul, jež dává věcem chuť a vůni. Takový pokus dělají i atomisté novější doby. Zejména sem patří Francouzi,²⁰² počínaje Descartem. Jde tu o pud rozumu, aby pochopil to, co se jeví, co vnímáme – pouze metoda je falešná, je to naprosto nic neříkající neurčitá obecnost. Jsou-li tvar, pořádek a poloha, tedy tvar vůbec, jediným určením toho, co je o sobě jsoucí, není tak vůbec nic řečeno o tom, jak tyto momenty vnímáme jako barvu, a to jako odlišnou barvu. Nepřechází se tu k jiným určením než mechanickým, anebo se ukazuje, že se k nim přechází plochým a prázdným způsobem.

Jak se nyní Leukippos odvážil konstruovat celý svět z těchto chudých principů atomů a prázdnoty, nad něž se nepovzněl, jež pojímal jako absolutní – o tom nám podává zprávu Diogenes Laertios (IX, 31–33). Jeho zpráva vypadá značně bezduše, ale sama povaha věci nedovoluje zprávu o mnoho lepší; nedá se s tím dělat nic jiného, než rozpoznat nedostatečnost představy. Diogenes píše: „Atomy, rozlišené co do tvaru, se ženou díky přetržitosti nekonečna do veliké prázdnoty,“ a to, Démokritos dodává, „působením vzájemného odporu vůči sobě (ANTITYPIA) a působením otřásavého a kmitavého pohybu“ (PALMOS).* „Zde se hromadí, tvoří vír (DINÉ), srázejí se, rozmanitě okolo sebe krouží, a třídí se stejné k stejným. Protože však, kdyby byly v rovnováze, nemohly by se v důsledku množství žádným způsobem pohybovat, vcházejí jemnější atomy, jako by vyskakovaly, do vnější prázdnoty. Ostatní atomy zůstávají pohromadě, složitě se proplétají a vytvářejí první kulovou soustavu. Ale tato kulová soustava odstává jako kůže, jež obsahuje těla různých tvarů, která konají vířivý pohyb, míříce ke středu. A tak se tato kůže, obklopující vnitřek, zjemňuje, ježto se sousední atomy sbíhají, vtahovány vírem. Týmž způsobem pak vzniká Země – atomy, jež byly zavedeny do středu, zůstaly spolu. Obal, jenž je jako kůže, se opět rozmnožuje pod přívalem vnějších těles, a protože víří, strhuje na sebe vše, čeho se dotkne. Spojení některých atomů opět vytváří soustavu, nejprve vlhkou a bahnitou, potom vysušenou a kroužící v celkovém víru. Posléze se rozněcuje, a tak se dokonává přirozenost nebeských těles. Nejzazším kruhem je slunce, vnitřním kruhem je měsíc,²⁰³ atd. Toto je zcela prázdné křehání; nebudeme se dále zajímat o tyto

* Plutarch. de plac. phil. I, 26; Stobaei Ecl. Phys. 20, str. 394 (Tennemann sv. I, str. 278).

nejasné, zmatené představy o kruhovém pohybu a o tom, co bylo později nazváno přitahováním a odpuzováním, místo aby byl rozrůznující pohyb považován za podstatu hmoty.

(c) Duše

Co se konečně týče duše, zpravuje nás Aristoteles (De anim. I, 2), že Leukippos a Démokritos říkali, že duše „jsou atomy tvaru koule“. V Plutarchovi (De plac. phil. IV, 8) se dočítáme, že Démokritos přistoupil k osvětlení vztahu vědomí, mezi jiným k vysvětlení původu počitků. U něho začíná představa, že se od hmotných předmětů oddělí jejich povrch a vtéká do očí a uší atd. Tolik je zřejmo, že Démokritos formuloval určitěji rozdíl mezi momentem bytí o sobě a bytí pro jiné. Neboť pravil, jak Sextus uvádí (Adv. math. VII, 135): „Z hlediska mínění (NOMÓ) je teplé, z hlediska mínění je studené, z hlediska mínění je barva i sladké i hořké; ale po pravdě (ETEÉ) jsou jen nedělitelné částice a prázdnota.“ To znamená, že o sobě je jen prázdnota a atomy a jejich určení, kdežto pro jiné je lhostejné a rozlišené jsoucno, jako teplo atd. Ale tím se současně otvírají dveře špatnému idealismu, jenž se domnívá, že je s předmětností hotov, uvede-li ji ve vztah k vědomí a řekne-li o ní, že je jen mým počitkem. Tím se smyslová jedinečnost ruší v oblasti bytí, leč zůstává tatáž smyslová mnohost a je kladena smyslová bezpojmová rozličnost počitků, v níž není obsažen žádný rozum a o níž se takovýto idealismus dále nestará.

2. EMPEDOKLÉS

Empedoklovy fragmenty byly shromážděny mnohokrát. Sturz v Lipsku shromáždil přes čtyři sta veršů,* též Peyron sestavil sbírku Empedoklových a Parmenidových fragmentů,** z níž byl učiněn přetisk v Lipsku r. 1810. Ve *Wolfových* análech je Ritterův článek o Empedoklovi.

* Empedocles Agrigentius: De vita et philosophia eius exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefactionemet indices adjecit Magister Frid. Guil. Sturz, Lipsiae 1805.

** Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. restituta et illustrata ab Amadeo Peyron.

Empedoklés pocházel z Akragantu na Sicílii, jako byl Hérakleitos z Malé Asie. Tak přicházím opět do Itálie; dějiny oscilují mezi oběma těmito středisky, zatím co z vlastního středu Řecka ještě nevycházejí žádné filosofické směry. Podle Tennemanna (sv. I, str. 415) byl Empedoklés znám v 80. olympiádě (r. 460 př. n. l.), Sturz (str. 9–10) uvádí Dodwellova slova (De aetate Pythagor., str. 220), dle nichž se Empedoklés narodil v 1. roce 77. olympiády (472 př. n. l.). „V druhém roce 85. olympiády dosáhl Parmenidés šedesáti pěti let, takže Zénón se narodil v druhém roce 75. olympiády“* a byl tedy o šest let starší než jeho spolužák Empedoklés; neboť Empedoklés byl pouze rok starší, když Pythagoras zemřel v prvním nebo druhém roce 77. olympiády.“²⁰⁴ Aristoteles (Met. I, 3) praví: „Empedoklés je věkem starší než Anaxagoras, a svým dílem ranější.“ Empedoklovo filosofování nebylo pouze časově dřívější, nýbrž jeho filosofie je i co do stupně vývoje pojmu ranější a nezralejší než filosofie Anaxagorova.

V Diogenově (VIII, 59, 63–73) vyprávění o jeho životě je Empedoklés vylíčen jako podobný zázračný muž a kouzelník, jako byl Pythagoras. Za svého života se těšil veliké vážnosti mezi svými spoluobčany. Po smrti mu postavili sochu v jeho otcovském městě; jeho sláva byla daleko rozšířena. Nežil odloučeně jako Hérakleitos, nýbrž měl velký vliv na státní záležitosti a uspořádání Akragantu podobně jako Parmenidés v Eleji. Bylo Empedoklovou zásluhou, že byla v Akragantu po smrti tyрана Milóna přijata svobodná ústava a že byla dána všem občanům stejná práva. Empedoklés rovněž zmařil více pokusů některých akragantských občanů strhnout na sebe vládu. A když dostoupila úcta jeho spoluobčanů tak vysoko, že mu nabízeli korunu, odmítl ji a žil mezi nimi i dále jako vážený soukromník. Jako se mnoho vyprávělo i o jiných okolnostech jeho života, tak se bájilo i o jeho smrti. Jako si vedl význačně za svého života, tak si prý chtěl i svou smrti dodat zdání, že nezemřel obyčejnou smrtí, což mělo dokázat, že nebyl smrtelným člověkem, že se pouze vzdálil z tohoto světa. Prý buď náhle zmizel po jedné hostině, anebo byl se svými přáteli na Etně a najednou ho nebylo vidět. Ale co se s ním stalo, prozradilo se prý tím, že Etna vyhodila jeho střevíc a jeden z Empedoklových přátel jej našel. Tak se stalo jasným, že se vrhl do Etny, aby tímto způsobem unikl lidskému zraku; tím prý zavrhl podnět k názoru, že vlastně nezemřel, nýbrž přesídlil mezi bohy.

* Srov. Plat. Parmenid. str. 127 (str. 4).

Zdá se, že původ a podnět k této pověsti je v básni, v níž se vyskytuje mnoho veršů, jež, jsou-li brány izolovaně, vyjadřují velkou povýšenost. Podle Sturze (str. 530, Reliquiae, v. 364–376) Empedoklés praví:

Zdraví, přátelé, buďte vy, kteří bydlíte v městě
při žlutém Akragantu a blízko u vysehradu,
dbali šlechetných skutků a neznali špatnosti, cizím
ctibodné útočiště! Já kráčím ne již jak člověk,
nýbrž jak nesmrtelný bůh a u všech docházím pocty,
jak se to sluší, a zdobí mě kvetoucí věnce i stužky.
Kdykoli přijdu k mužům a ženám v kvetoucím městě,
všude mi vzdávají pocty a tisíce za mnou pak táhnou,
chtějíc zvědět, kudy jde cesta k prospěchu; jedni
žádají pro sebe věšty a druzí vypyávají se
kvůli nemocem mnohým, by slyšeli záchranný výrok,
těžkými bolestmi dlouho již jsouce mučeni hrozně.
Avšak proč se tím obírám, jak bych cos velkého dělal,
jestliže nad smrtelníky já vynikám přebohými?²⁰⁵

Leč smyslem tohoto krasořečnění, který vyplývá ze souvislosti, přece je: jsem velmi uctíván, ale jakou to má hodnotu. Z Empedokla tu promlouvá přesycenost poctami.

Za učitele měl Empedoklés pythagorovce a stýkal se s nimi; bývá proto počítán k pythagorovcům jako Parmenidés a Zénón, ale žádný jiný důvod pro to není. Je otázkou, zda byl členem pythagorovského spolku; jeho filosofie nemá pythagorovskou tvářnost. Diogenes Laertios (VIII, 56) ho nazývá též Zénónovým spolužákem. Zachovalo se nám mnoho jednotlivých Empedoklových fyzikálních myšlenek, a zdá se, že u něho proniká myšlenka do reality a poznává přírodu ve větší šíři a ve větším rozsahu než předtím. Leč nalézáme u něho méně spekulativní hloubky než u Hérakleita, spíše nacházíme u Empedokla pojem, který se noří více do reálného poznávání, vůbec se zde rozvíjí přírodní filosofie, respektive pozorování přírody. Empedoklés je více poetický než filosoficky určitý. Jeho filosofie nemá velký význam a nelze s ní mnoho dělat.

Smlíšená čili *synthesa* je konkrétnější pojem, který vystupuje v Empedoklově filosofii a ovládá ji. Jako smíšené se naskytá nejprve jednota protikladného – pojem, který je objasňován v Hérakleitově filosofii. Představě, jež tento pojem pozoruje v jeho klidu, jeví se jako smíšená; teprve později – u Anaxagory – pochopí myšlenka to, co je v něm obecné. Empedoklova syntéza náleží tedy do okruhu filosofie

Hérakleitovy jako zdokonalení vztahu, který nalzáme už u něho. Hérakleitova spekulativní idea je již rovněž procesem, který se odehrává v realitě, aniž však jsou jeho jednotlivé momenty fixovány proti sobě jako pojmy. Empedoklův pojem syntézy platí až do dnešního dne. Empedoklés je rovněž původcem představy, která přešla i na nás – považovat čtyři známé fyzikální elementy, oheň, vzduch, vodu a zemi, za základní podstaty; ovšem pro chemiky už neplatí jako prvky, chemikové rozumějí pod prvkem chemicky jednoduchý prvek. Nyní krátce vyložím Empedoklovy myšlenky a shrnu přitom jednotlivosti, o nichž máme zprávy.

Aristoteles* stručně shrnuje Empedoklovu hlavní myšlenku: „Empedoklés přidal ke třem živlům – ohni, vzduchu a vodě, o nichž ten či onen předtím uvažoval jako o principech, ještě zemi jako čtvrtý tělesný živl. A pravil, že to jsou tyto živly, jež neustále trvají a nevznikají, nýbrž sjednocují se i rozlučují jen co do velikosti, vcházejí v Jedno a z Jedna opět vycházejí.“²⁰⁶ Uhlík, kovy aj. nejsou jsoucí o sobě a pro sebe, nejsou tím, co zůstává a nevzniká; není tím tedy zamýšleno nic metafyzického. Leč u Empedokla je tomu vždy tak, že každá věc vzniká tak, že se tyto čtyři prvky spojí navzájem určitým způsobem. Bereme-li tyto čtyři elementy jako obecné elementy, nejsou to smyslové předměty, nejsou to ony čtyři živly, jak je známe z obvyklých představ. Vždyť vnímáme-li přírodu smysly, je ještě mnoho jiných smyslových předmětů. Kupř. veškerá organická skutečnost je jiného druhu; dále země není něčím jedním a jednoduchým, čirým, nýbrž má rozmanitá určení. Slyšíme-li tedy o čtyřech elementech, předpokládá to přechod ze smyslové představy v myšlenku.

O abstraktním pojmu vzájemného vztahu živlů Aristoteles (Met. I, 4) dále praví, že Empedoklés užíval jako principů nejen čtyři elementů, nýbrž i principů *přátelství a nepřátelství*, které jsme viděli už u Hérakleita. Z toho bezprostředně vyplývá, že tyto dva principy jsou jiného druhu, že jsou vlastně něčím obecným. Čtyři přírodní elementy jsou mu reálnými principy, přátelství a nepřátelství *ideálními principy*. Šest elementů, o nichž často hovoří Sextus** se u něho objevuje ve verších, jež nám zachoval Aristoteles (Met. III, 4) a Sextus (Adv. math. VII, 92):

* Met. I, 3, 8; De gener. et corrupt. I, 1.

** Adv. math. VII, 120; IX, 10; X, 317.

Zemí vidíme zemí a vodou vidíme vodu,
vzduchem zas božský vzduch a ohněm ničivý oheň,
lásku vidíme láskou a svár zas žalostným svárem.²⁰⁷

Tím, že se na těchto principech podílíme, jsou pro nás. To předpokládá představu, že jednotou a totalitou těchto elementů je sám duch, sama duše, jež se chová k zemi podle principu lásky atd.* Vidíme-li oheň, je to oheň v nás, pro nějž je objektivní oheň, apod.

Empedoklés se zmiňuje i o *procesu* těchto elementů, ale nezpracoval jej dále; význačné je to, že staví jejich jednotu jakožto *smíšení*. V tomto syntetickém spojení, jež je povrchním a bezpojmovým vztahem – moment vztahu tu zčásti je a zčásti není obsažen – spočívá nutně rozpor, že jednou tu je kladena jednota elementů, podruhé jejich odloučení. Nejde tu o obecnou jednotu, jejímiž by byly momenty, jež by byla i ve své rozdílnosti bezprostředně jednotná a ve své jednotě bezprostředně rozlišená. Naopak, oba tyto momenty, jednota i rozdílnost, spadají vedle sebe, a spojení a odloučení jsou zcela neurčitými vztahy. Podle Sturze (str. 517, v. 106–109) praví Empedoklés v první knize své básně o přírodě: „Příroda není ničím, nýbrž je jen směs a odloučení smíšeného; jen lidé to nazývají přírodou.“²⁰⁸ Totiž to, z čeho je věc jako ze svých prvků či částí, nenazýváme ještě přírodou, nýbrž nazýváme tak určitou jednotu přírody, kupř. přirozeností zvířete je jeho trvalé podstatné určení, jeho rod, jeho ohebnost, jež je něčím jednoduchým. Ale právě přirozenost v tomto smyslu Empedoklés ruší, neboť podle něho je každá věc směsí jednoduchých elementů a není tedy sama o sobě tím obecným, jednoduchým a pravdivým, jak to vyjadřujeme, když ji nazýváme přirozeností. Tuto přirozenost, díky níž se něco pohybuje k vlastnímu účelu, postrádá Aristoteles (De gen. et corr. II, 6) u Empedokla; ovšem v pozdějších dobách tato představa zanikla. Jsou-li tedy elementy takto jednoduché a jsoucí o sobě, nekladl by se vlastně žádný jejich proces, neboť právě v procesu jsou současně jen přechodnými momenty a nikoli něčím jsoucím o sobě. Takto o sobě by byly neměnné, či nemohou vytvořit Jedno, protože v Jednu se právě ruší jejich samostatné pozůstávání a bytí o sobě. Říká-li však Empedoklés, že věci *pozůstávají* z elementů, klade tím *současně* jednotu elementů.

To jsou hlavní momenty Empedoklovy filosofie. Uvedu Aristotelovy poznámky o ní (Met. I, 4):

* Arist. De anima I, 2; Fabricius ad Sext. adv. Math. VII, 92, str. 389; Sextus adv. math. I, 303; VII, 12.

a) „Vzalo-li by se to důsledně a podle smyslu, ne pouze jak o tom koktá Empedoklés, řeklo by se, že přátelství je principem dobra, nepřátelství principem zla, takže by se mohlo do určité míry říci, že Empedoklés klade – a to v první řadě – zlo a dobro jako absolutní principy, protože dobro je principem všeho dobra, zlo principem všeho zla.“ Aristoteles poukazuje na záblesk obecnosti v Empedoklově filosofii; jde mu totiž, jak je to i nutné, o pojem principu, jenž je o sobě a pro sebe. Takový je jen pojem čili myšlenka, jež je bezprostředně sama pro sebe; dosud jsme takový princip neviděli, vyskytuje se teprve u Anaxagory. Postrádal-li Aristoteles u starých filosofů princip pohybu a našel-li jej v Hérakleitově dění, u Hérakleita opět postrádal ještě hlubší princip dobra a byl by jej rád našel u Empedokla. Dobrem tu je třeba rozumět účel, proč se to děje, účel o sobě a pro sebe, jenž je sám v sobě určitý, jenž je sám kvůli sobě a díky němuž je vše ostatní. Účel je zároveň určen jako činnost, jíž produkuje sám sebe, takže je jako samoučel ideou, pojmem, který se zpředměňuje a je ve svém zpředmětnění sám se sebou totožný. Aristoteles tak polemizuje silně proti Hérakleitovi, protože jeho principem je jenom změna bez trvání v totožnosti se sebou, bez zachování sebe a bez návratu k sobě.

b) Aristoteles říká dále kriticky o bližším vztahu a charakteru těchto dvou obecných principů přátelství a nepřátelství jakožto slučování a odlučování, že „Empedoklés jich ani dostatečně nepoužívá, ani se jich důsledně nepřidrzuje, neboť přátelství u něho často odlučuje a nepřátelství sjednocuje. Jestliže se totiž veškerenstvo rozpadá díky principu nepřátelství v elementy, tímž procesem se oheň sjednocuje v Jedno, a právě tak kterýkoli z druhých elementů.“ Odlučování elementů, jež jsou v universální jednotě spojeny, je právě tak nutně vzájemným sjednocováním částí každého elementu; co se na jedné straně stabilisuje jakožto samostatné, je právě tak něčím spojeným. „Sjednocuje-li se vše působením principu přátelství, je zákonité, aby se opět od každého elementu odlučovaly jeho části.“ Samo sjednocování je něčím mnohotvárným, je různorodým vztahem čtyř odloučených prvků; tedy sjednocení je současně odloučením. Tak tomu je ve skutečnosti s kteroukoliv určeností, že je sama svým vlastním protikladem a že se tak musí jevit. Je to hluboká poznámka, že vůbec neexistuje sjednocení bez odloučení a odloučení bez sjednocení. Totožnost a netotožnost jsou taková myšlenková určení, jež nemohou být navzájem odloučena. Aristotelova kritika vychází tedy z přirozenosti

věci. Poznamenává-li Aristoteles, že Empedoklés, ač byl mladší než Hérakleitos, přece „byl první, kdo vytyčil takové principy, kdo neviděl princip pohybu v Jednom, nýbrž v mnohosti a protikladnosti,“ souvisí to s tím, že se Aristoteles domníval, že teprve u Empedokla našel účelovou příčinu, ač Empedoklés o ní pouze koktal.

c) Aristoteles dále praví o reálných momentech, v nichž se toto ideálně uskutečňuje: „Neužívá jich jako čtyř,“ lhostejných vedle sebe, „nýbrž v protikladu jako dvou; na jednu stranu postavil oheň sám pro sebe, a na druhou stranu tři ostatní, zemi, vzduch a vodu, jako jednu přirozenost.“²⁰⁹ Nejzajímavější by bylo vymezit jejich vztah.

d) Co se týče poměru dvou ideálních momentů, přátelství a nepřátelství, a čtyř reálných elementů, není to vztah, v němž by byl obsažen rozum, protože Empedoklés je řádně nerozlišil, nýbrž je pouze seřadil vedle sebe, jak ukazuje Aristoteles (Met. XII, 10). A tak často vidíme, že jsou vypočítány vedle sebe jako dané. Leč rozumí se samo sebou, že Empedoklés oba způsoby, reálný a ideální, také nejen stavěl vedle sebe, nýbrž i odlišoval a myšlenku pojímal jako jejich vztah.

e) Právem Aristoteles říká (De gen. et corr. I, 1), že „Empedoklés odporuje sám sobě i zjevům. Neboť jednou tvrdí, že žádný z elementů nevzniká z druhého, nýbrž vše ostatní vzniká z nich, leč současně dopouští, aby se elementy spojovaly působením principu přátelství v jediný celek a aby se pak z tohoto celku opět vylučovaly působením principu sváru. Tak se díky určitým rozdílům a vlastnostem něco stává vodou, něco ohněm atd. Odstraní-li se nyní určité rozdíly – a odstranit je je možno, protože vznikly – je zřejmo, že voda vzniká ze země a naopak. Veškerenstvo nebylo ještě ohněm, zemí, vodou a vzduchem, když tyto elementy ještě byly Jedním. Není tedy jasné, zda Empedoklés činí podstatou Jedno či mnohé.“ Stávají-li se elementy Jedním, je jejich určením, že princip, jenž činí vodu vodou, není něčím jsoucím o sobě, to znamená, že v sebe navzájem přecházejí, a to odporuje onomu jejich rysu, že jsou absolutními elementy, čili že jsou něčím o sobě. Skutečné věci tedy Empedoklés pojímal jako smíšení elementů, leč ani elementy nechápal jako původní a konečné. Podle něho povstalo vše z jednoty působením principů přátelství a nepřátelství. Tato obvyklá bezmyšlenkovitost je vůbec vlastní představám o slučování; přidrzuji se hned jednoty, hned zase mnohosti, neuvádějí obě představy myšlenky v soulad; Jedno, jakožto zrušené, právě tak také Jedním není.

Anaxagorou** teprve začíná vycházet bytí i ještě slabé světlo, neboť tu je rozum uznán jako princip. Aristoteles (Met. I, 3) o Anaxagorovi praví: „Ten, jenž vyřkl, že rozum (NÚS) je příčinou světa a všeho řádu, jak mezi živoucími, tak i v přírodě, objevil se jako střízlivý mezi těmi, kteří před ním mluvili naslepo.“ Dosavadní filosofové, jak říká Aristoteles (Met. I, 4), „možno přirovnat k zápasníkům, jež nazýváme necvičenými. Jako tito zápasníci často činí úspěšné výpady, ale nikoli dle pravidel, tak se zdá, že ani tito filosofové si nejsou vědomi toho, co říkají.“ Objevil-li se Anaxagoras jako střízlivý mezi opilými a byli-li si první toho vědomi, když řekl, že čirá myšlenka je o sobě a pro sebe jsoucím obecnem a pravdou – přece i jeho výpad jde ještě hodně do prázdna.

Jeho filosofie souvisí s dřívějšími takto: v Hérakleitově ideji jakožto pohybu jsou všechny momenty absolutně pomíjivé. Empedoklés shrnuje tento pohyb v jednotu, avšak v syntetickou jednotu, a právě tak Leukippos a Démokritos. Ale u Empedokla jsou momenty této jednoty jsoucími elementy ohně, vody atd., kdežto u Leukippa a Démokrita čirými abstrakcemi, o sobě jsoucími podstatami, myšlenkami. Ale tím se bezprostředně klade obecně, neboť protikladné stránky

* Poznámka vydavatele německého vydání: Hegel sledoval ve svých přednáškách obvyklou posloupnost a probíral Empedokla před atomisty. Protože však ve vlastním výkladu připojoval vždy atomisty těsně k eleatům a Hérakleitovi, zatím co Empedokla pojímal jako předchůdce Anaxagorova – pokud je totiž u něho, jak praví Aristoteles, tušena účelová příčina – tedy se tím naše přeskupení dostatečně opravňuje. Uvážíme-li dále, že Empedoklés kolísá mezi Hérakleitovým *Jednem* a Leukippovou *mnohostí* elementů, aniž by setrval jako oni pouze na jednom z těchto určení, ukazuje se, že oba tyto momenty jsou předpokladem jeho filosofie a že právě kolísáním mezi nimi razí cestu anaxagorovskému účelovému principu, který, jako jejich syntéza, je tou podstatnou jednotkou, z níž vzhází *mnohost* jevů jako ze své imanentní příčiny.²¹⁹

** Anaxagorae Clazomenii fragmenta, quae supersunt omnia, edita ab E. Schaubach, Lipsiae, 1827.

již nemají smyslový charakter. Jako principy jsme viděli bytí, dění a Jedno, a to jsou obecné myšlenky, nikoliv něco smyslového, a také ne představy fantazie. Ale obsah a součásti těchto principů jsou vzaty z oblasti smyslového; jsou to myšlenky v některém určení. A Anaxagoras nyní praví, že substancí čili principem je obecné, nikoli bohové nebo smyslové principy či prvky nebo myšlenky, jež by byly jednotlivými určeními reflexe, nýbrž sama myšlenka o sobě a pro sebe, bez protikladu, vše v sobě zahrnující. Jednota se tak navrácí z protikladnosti k sobě samé jakožto obecná. Naproti tomu v Empedoklově slučování bylo to protikladné ještě pro sebe, odloučeno od podstaty, bytím tu ještě nebyla sama myšlenka. Ale u Anaxagory myšlenka jako čirý proces svobodný v sobě, jako obecně, jež sebe samo určuje, není již odlišná od uvědoměné myšlenky. V Anaxagorově filosofii se tedy otevírá zcela jiný svět.

Anaxagoras ukončuje tuto periodu, po něm začíná nová. Uvádí se jako pokračovatel jónské školy, jako jónský filosof, protože byl z Jónska a podle oblíbeného názoru přecházejí principy genealogicky z učitele na žáka. Jeho učitelem byl totiž Hermotimos z Klazomen. Aby ho mohl označit za jónského filosofa, dělá ho Diogenes Laertios (II, 6) Anaximenovým žákem – Anaximenés se však narodil přibližně o 60 let dříve než Anaxagoras.

Aristoteles (Met. I, 3) praví, že teprve Anaxagoras vyslovil absolutní podstatu jako rozum. Aristoteles a pak jiní po něm, kupř. Sextus (Adv. math. IX, 7), uvádějí suchý fakt, že podnět k tomu dal Hermotimos, Anaxagoras že to však jasně vyslovil. To nám však mnoho nepomůže, protože o Hermotimově filosofii nic víc nevíme a asi na ni mnoho ani nebylo. Jiní zase konali o tomto Hermotimovi mnoho historických zkoumání. Toto jméno jsme již jednou uviděli v seznamu těch, o nichž se vypravuje, že byli vtělením Pythagory před tím, než žil jako Pythagoras. Máme rovněž o Hermotimovi takovou historku: těšil se prý totiž schopnosti, že jeho duše dovedla opouštět tělo. To se mu nakonec špatně vyplatilo, neboť jeho manželka, s níž se hádal, dobře věděla o této věci a ukázala jeho tělo, opuštěné duší, jako mrtvé. A tak bylo tělo spáleno dříve, než se do něho vrátila duše, jež se jistě velmi divila.* Nestojí za námahu, abychom vyšetřovali, co je podkladem této staré historky, tj. jak se máme na věc dívat. Mohli bychom usuzovat na extatické stavy.

* Plin. Hist. nat. VII, 53; Brucker sv. I, str. 493–494.

Dříve než se obrátíme k Anaxagorově filosofii, musíme uvážit jeho životní údaje. Podle Diogena (II, 7) se Anaxagoras narodil v 70. olympiádě (r. 500 př. n. l.), žil dříve než Démokritos a podle stáří i než Empedoklés, avšak spolu s nimi byl současníkem Parmenidovým. Je stejně starý jako Zénón a žil o něco dříve než Sokrates. Narodil se v Klazomenech v Lydii, nedaleko od Kolofónu i od Efesu, na cípu země, jenž spojuje velký poloostrov s pevninou. Chceme-li krátce charakterisovat jeho život – dal se na vědecké studium, stranil se veřejných záležitostí, podle Valeria Maxima (VII, 7, extr. 6) mnoho cestoval a posléze (podle Tennemanna, sv. I, str. 300, 415) přišel ve svém čtyřicátém pátém roce za 81. olympiády (r. 456 př. n. l.) do Atén – v nejpříznivější době.

S Anaxagorou připutovala filosofie do vlastního Řecka, jež dosud nemělo žádnou filosofii, a to do Atén. Dosud byla sídlem filosofie Malá Asie či Itálie. Ale když Malá Asie upadla pod perské panství, vymřela s politickou svobodou i filosofie. Anaxagoras, jenž byl z Malé Asie, žil ve veliké době mezi médkými válkami a mezi Periklovým údobím²¹¹ převážně v Aténách, jež tehdy dosáhly vrcholu své krásné velikosti. Byly střediskem řecké moci a též sídlem a střediskem umění a věd. Po perských válkách²¹² si Atény podrobily většinu řeckých ostrovů, jakož i mnoho přímořských měst v Trácii a dále při Černém moři. Jako se v Aténách shromáždili největší umělci, tak se tu zdržovali i nejslavnější filosofové a sofisté – souhvězdí umění a vědy: Aischylos, Sofokles, Aristofanés, Thukydidés, Diogenes z Apollonie, Protagoras, Anaxagoras a jiní, kteří přišli z Malé Asie. V čele státu stál tehdy Perikles, který pozvedl Atény k nejvyššímu lesku: můžeme tu dobu pojmenovat stříbrnou dobou života Atén. Neboť Anaxagoras, ač ještě spadá do údobí rozkvětu řeckého aténského života, současně se dotýká už i zániku, či spíše přechodu v zánik, v odumírání tohoto krásného života.

V této době je zvláště zajímavý protiklad mezi Aténami a Spartou, mezi oběma řeckými národy, jež navíc soupeřily o prvenství v Řecku. Je proto žádoucí, abychom se tu zmínili o tom, jaký byl základ života těchto slavných měst. Zatímco Spartané neměli žádné umění a vědu, Atény se staly díky svéráznosti svého zřízení a díky celému duchu, který tam vládl, střediskem věd a krásných umění. Je však třeba si rovněž vysoce vážít spartského zřízení, jež důsledně uspořádalo přísný dórský duch. Jeho hlavním rysem je, že podřizovalo či spíše obětovalo všechny osobní zvláštnosti všeobecnému účelu státního života a jed-

notlivec viděl svou čest a svou platnost jen v činnosti pro stát. Byli-li národ tak jednotný, že vůle jednotlivce vlastně úplně mizela v této jednotě, byla v tom nepřemožitelná síla. Proto byla Sparta postavena do čela Řecka a zmocnila se nadvlády.²¹³ Tato jednota národa je veliký princip, jenž musí platit v každém skutečném státě. U Spartanů však zůstal jednostranný. Aténané se vyhnuli této jednostrannosti, a proto přerostli Spartány. Spartané natolik podcenili osobní individualitu, že se jednotlivce nemohl svobodně rozvíjet a svobodně vyjadřovat; neuznávali individualitu, a proto ji ani neuvedli v soulad s všeobecným účelem státu. I Platón svým způsobem zrušil ve své Ústavě právo subjektivity; u Spartanů to zašlo příliš daleko. Ale obecné je živoucím duchem jen potud, pokud je v něm jednotlivé vědomí při sobě. Bezprostředním životem jednotlivce není to obecné, to je jen podstatou, nýbrž vědomý život. Jako je bezmocná a zaniká jednotlivina, jež se odloučí od obecného, právě tak není možné, aby obecný jednostranný mrav, tak jak jest, odolal individualitě. Spartský duch nepočítal se svobodou vědomí, obecné se v něm isolovalo od této svobody, proto musel zažít, jak tato svoboda vystupuje proti tomu obecnému. I když zpočátku vidíme Spartaný v úloze osvoboditelů Řecka od tyranů, i když samy Atény vděčí Spartanům za vyhnání Peisistratových nástupců, přece se vztah Spartanů k jejich spojencům brzy mění v obyčejné a nízké násilí. Vnitřní uspořádání Sparty se mění v tuhou aristokratickou vládu a přísně stanovená rovnost majetku (v každé rodině zůstává její dědičný statek a nerovnosti majetku je čeleno zavržením vlastních peněz a obchodu) se mění v honbu za majetkem, jež se v protikladu k obecnému stává něčím nízkým a brutálním. Tato podstatná okolnost, že moment zvláštnosti nebyl včleněn do státní soustavy, že tak nebyl uzákoněn a tím učiněn mravním a posléze morálním, se jeví jako neřest. Rozumná rezignace v sobě obsahuje všechny momenty ideje; izolují-li se játra v podobě žluči, neustávají proto ve své činnosti, leč tato činnost se nepřátelsky izoluje vůči celkové souhře organismu. Naproti tomu do aténské ústavy vtělil Solón nejen rovnost práv a jednotu ducha, takže znamenala ryzejší demokracii než byla spartská, nýbrž nezávisle na tom, že substanciální vědomí každého občana bylo v jednotě se zákony státu, měl individuální duch svobodný prostor, v němž se uplatňoval a projevoval. Státní moc svěřil Solón lidu, nikoli eforům,²¹⁴ a po vyhnání svých tyranů se lid skutečně chopil státní moci. Tak se Aténané stali skutečně svobodným lidem. Jednotlivec zahrnoval sám v sobě i celek,

stejně jako veškeré jeho vědomí a jednání. Tak vidíme, jak se tímto principem rozvíjí svobodné vědomí, jak tu v celé své velikosti vystává svoboda jednotlivce. Princip subjektivní svobody se tu však projevuje především ještě v jednotě s všeobecným základem řecké mravnosti, jež měla charakter zákonů, ba dokonce i s mytologií, a tak zrodil úsvit principu svobody, jenž dovoľoval géiovi svobodně usku-tečňovat jeho koncepce, veliká umělecká díla výtvarného umění a nesmrtelná díla poesie a historie. Princip subjektivity posud ještě nenabyl formy, jež osamostatňuje moment zvláštnosti jako takový, jež činí z obsahu výlučně subjektivní obsah, subjektivní alespoň na rozdíl od všeobecného základu, od obecně platné morálky, obecného náboženství, od obecně platných zákonů. Co se v těchto dílech ztěles-ňuje, to nejsou zvláštní nápady, nýbrž veliký, mravní, ryzí a božský obsah, jenž je zde zpředměněn pro vědomí. Později se nám forma sub-jektivní osamostatní pro sebe a vstoupí do protikladu proti substan-ciálnímu, proti morálce, náboženství, zákonu.

Základ tohoto principu subjektivní, avšak ještě zcela všeobecný základ, vidíme v Anaxagorovi. Štěstí stát v čele tohoto ušlechtilého, svobodného a vzdělaného národa Aténanů měl Perikles; tato okolnost ho pozvedá, oceňujeme-li individualitu, vysoko nad ostatní lidi. Ze všeho, co je u lidí veliké, je tím vůbec největším vládnout vůli těch lidí, kteří mají vlastní vůli. Neboť takováto vládnoucí individualita musí býti tou nejobecnější i tou nejživotnější. Jen málo jiných smrtelníků mělo nebo žádný jiný smrtelník neměl takový úděl. Podle Plútarcha (In Pericle 5) byla velikost Periklovy individuality právě tak hluboká, jako mnohostranná, právě tak vážná (nikdy se nesmál), jako energická a klidná. Celou svou bytostí patřil Aténám. U Thúkydida se nám zachovalo několik Periklových projevů k lidu, jimž po bok lze postavit snad málokterá jiná díla. Za Periklovy vlády dostoupilo mravní společenství obce vrcholného bodu, na němž se ještě individualita podržovala tomu obecně platnému. Brzy poté moment individuality převážil, její životnost upadla do extrémů, neboť stát ještě nebyl sám v sobě samostatně organizován jako stát. Protože podstatou aténského státu byl všeobecný duch a k podstatě toho patřila nábo-ženská víra jednotlivců, zanikla při zániku této víry i vnitřní podstata lidu, neboť duch tu ještě nebyl pojmem, jako je tomu v našich státech. Rychlým přechodem k tomu je NÚS,²¹⁵ pojetí subjektivní jako pod-staty a reflexe v sebe samu. Když v této době, jejíž vnitřní charakte-ristiku jsme právě podali, přišel Anaxagoras do Atén, Perikles ho

vyhledal a žil s ním v důvěrném styku jako jeho přítel, ještě než se zabýval státníckými záležitostmi. Ale Plútarchos (In Pericle 4, 16) též vypráví, že se Anaxagoras ocitl v nouzi, protože ho Perikles za-nedbával – neopatřil olejem lampu, která ho osvětlovala.

Důležitější je, že Anaxagoras – jako po něm Sokrates a mnoho ji-ných filosofů – byl obžalován pro neúctu k těm bohům, jež lid za bohy považuje. Vystává tu rozpor mezi prózou rozumu a mezi poeticky náboženským nazíráním. Diogenes Laertios (II, 12) vypráví, že prý Anaxagoras považoval slunce a hvězdy za žhoubící kameny. Podle Plútarcha (In Pericle 6) se mu prý též dávalo za vinu, že vysvětluje přirozeným způsobem to, co proroci vydávali za zázračné znamení. S tím souvisí, že prý předpověděl, že onoho dne, kdy Aténané ztratili u Aigospotamoi²¹⁶ svou poslední flotilu v boji proti Lysandrovi, spadne z nebe kámen. Vůbec jsme mohli poznamenat již při rozboru Thaléta, Anaximandra a jiných, že učinili ze slunce, měsíce, země a nebeských těles pouhé věci, to znamená předměty vnější duchu, a nepovažovali je už za živoucí bohy. Představovali si je různým způsobem a tyto představy ostatně nezaslouží další pozornosti, neboť tato stránka již patří do oblasti všeobecného vzdělání. Je možno odvodit věci z myš-lení a je podstatným činem myšlení, že takovéto předměty, jež se nazývají božské, a představy o nich, jež je možno nazvat poetické, zavrhuje spolu s pověrou v celém jejím rozsahu, že je degraduje na to, co nazýváme přirozenými věcmi. Neboť v myšlení jakožto v identitě sebe a bytí si duch uvědomuje sám sebe jako pravdivou skutečnost, takže se v myšlení ve vztahu k duchu degraduje to neduchovní a ma-teriální na věci, na negativitu ducha. Všechny představy oněch filo-sofů o takovýchto předmětech mají to společné, že zhavují přírodu bohatství, snižují poetickou stránku přírody na prosaickou a zahlazují toto poetické nazírání, jež připisovalo všemu tomu, co nyní platí za neživé, vlastní život, ba dokonce vnímání a chcete-li i vědomé bytí. Není správné, když si lidé stěžují, že zánik tohoto nazírání znamená současně i zánik jednoty s přírodou, zánik krásné víry, nevinné čistoty a dětinskosti ducha. Nevinné a dětinské snad toto nazírání bylo; ale rozum nutně znamená opouštění takové nevinnosti a jednoty s pří-rodou!²¹⁷ Jakmile duch postihne sám sebe, jakmile začíná být pro sebe, musí stavět vše, co je jiné než on, proti sobě jako to negativní vůči vědomí, to znamená, že musí vše vnější vůči svědomí vymezit jako bezduché, jako věci bez života a vědomí, a teprve od tohoto předmětu se může vrátit k sobě. Je to podobné znehybnění pohybuj-

cích se věci, jaké nalézáme ve starých mýtech, když se např. vypráví, že Argonauti²¹⁸ zpevnili skály v mořské úžině Hellespontu, jež se předtím pohybovaly jako račí klepeta. Právě tak rozvíjející se vzdělání činilo nehybným to, o čem se dříve myslelo, že to má samo v sobě vlastní pohyb a život, takže se z toho stávaly mrtvé věci. Ve vědomí Atéňanů se uskutečňoval tento přechod od mytického nazírání k prosaickému. Takovéto prosaické nazírání předpokládá, že člověku vystávají zcela jiné vnitřní požadavky, než jaké měl dříve. To vše obsahuje stopy důležitého a nezbytného převratu v lidských představách, jež uskutečnil rozvoj myšlení, vědomí sebe sama, filosofie.

Vnější důvodem této obžaloby z ateismu, o níž budeme zevrubně hovořit v kapitole o Sokratovi, bylo u Anaxagory, že oni Atéňané, kteří na Perikla žárlili a soupeřili s ním o první místo, se ho neodvázali veřejně napadnout. Proto napadali u soudu jeho přátele a tímto způsobem se mu snažili ublížit. Tak obžalovali i Periklovu přítelkyni Aspasiu a podle Plútarcha (In Pericle, 32) musel Perikles, aby Aspasiu zachránil před vyhnanstvím, s pláčem prosit jednotlivé aténské občany, aby byla zproštěna obvinění. Aténský lid připouštěl převahu svých vůdců, ale jakožto svobodný lid od nich současně žádal také věty výjevy, jimiž se veřejně před tváří lidu pokořovali. Tak sama Nemesis²¹⁹ zjednávala rovnováhu vůči převaze velikých mužů – museli projevovat pocit závislosti, podřízenosti a bezmocnosti. Zprávy o úspěchu této žaloby na Anaxagoru nejsou spolehlivé a odporují si; v každém případě zachránil Anaxagoru Perikles před odsouzením k smrti. Podle některých zpráv byl odsouzen k vyhnanství, když ho Perikles přivedl před shromáždění lidu a přimlouval se a prosil za Anaxagoru, jenž budil soucit lidu již svou stařeckou slabostí. Jiní tvrdí, že Anaxagoras s Periklovou pomocí uprchl z Atén, za své nepřítomnosti byl odsouzen k smrti a rozsudek na něm nebyl vykonán. Či jiní opět říkají, že byl osvobozen, ale opustil dobrovolně Atény, protože byl rozmrzen nad touto obžalobou a potřeboval se zotavit. A v nějakých šedesáti až sedmdesáti letech zemřel v Lampsaku v 88. olympiádě (r. 428 př. n. l.).*

* Diog. Laert. II, 12-14; Plútarch. In Pericle, c. 32.

[I. OBECNÝ MYŠLENKOVÝ PRINCIP]

Anaxagorův *logický princip*²²⁰ je dán tím, že vůbec poznal rozum (NÚS) jako jednoduchou absolutní podstatu světa. NÚS není bytím, nýbrž obecnem, jež se liší samo od sebe, leč tak, že rozdíl se bezprostředně ruší a tato idealita se klade sama pro sebe. Toto obecné existuje v čisté podobě a izolováno samo pro sebe jen jako myšlení. Existuje i v přírodě jako předmětná podstata, ale zde již není čirá sama pro sebe, nýbrž má v sobě moment zvláštnosti jakožto něco bezprostředního. Např. prostor a čas jsou tím nejideálnějším a nejobecnějším, co v přírodě je, ale není čirý prostor, čirý čas a pohyb, právě tak jako není čirá hmota. Tím obecným je bezprostředně určitý prostor, vzduch, země atd. V myšlení platí „já jsem já“, čili já = já, a přesto, že tím od sebe něco odlišuji,²²¹ tato čirá jednota trvá; není to pohyb, nýbrž rozdíl, který není odlišením, čili je to bytí pro mne. A při všem, co myslím – jestliže má myšlení určitý obsah – jde o mou myšlenku, jsem si vědom v tomto předmětu sebe. Obecné, jež je takto něčím jsoucím pro sebe, vystupuje však proti jednotlivému, čili myšlenka proti jsoucím. Bylo by tu třeba uvážít spekulativní jednotu tohoto obecná s jednotlivým, jak je kladena jako absolutní jednota; ovšem u starých filosofů se nedošlo k tomu, aby pochopili sám pojem. Nemůžeme očekávat, že se tu setkáme s rozumem, jenž uskutečňuje sám sebe v systém, jenž organizuje sebe jako universum; nemůžeme očekávat, že se tu setkáme s tímto čirým pojmem.

Aristoteles udává blíže (De anima I, 2), jak Anaxagoras vysvětluje pojem NÚS: „Anaxagoras říká, že duše je principem pohybu. Přitom se nevyjadřuje vždy určitě o duši a o NÚS. Zdá se, že od sebe duši a NÚS odlišuje. Sice užívá i pojmu duše tak, jako by duše a NÚS byly dvě totožné podstaty, ale NÚS klade přednostně jako princip všech věcí. Sice často hovoří o NÚS jako o příčině krásy a spravedlnosti, ale jindy jej nazývá duší. Neboť je obsažen ve všech zvířatech, ve velkých i malých, v lepších i horších. Jediný ze všech podstat je jednoduchý, nesmíšený a čistý, bez utrpení, nestýká se s ničím druhým.* Jde o to ukázat na principu pohybu, že jde o vnitřní samopohyb a že tímto vnitřním samopohybem je myšlení, jak existuje samo pro sebe. Tento samopohyb je jako duše bezprostředně jedinečný; leč jakožto jednoduchý je obecnem. Myšlenka je kvůli něčemu

* Srov. Arist. Phys. VIII, 5; Met. XII, 10.

hybatelem: účel je tím prvním jednoduchým činitelem, jenž činí sám sebe výsledkem. U starých filosofů je tento princip pojat jako dobro a zlo, což není nic jiného, než právě účel v pozitivním a negativním smyslu. Toto určení je velmi důležité; ale u Anaxagory se ještě příliš neuplatňuje. Zatímco principy, jež jsme dosud uváděli, mají charakter látky – Aristoteles od nich pak odlišuje určitost a formu – a jako třetí se vyskytuje hérakleitovský proces jako princip pohybu, tak nyní za čtvrté s pojmem NÚS nastupuje to, proč se věci dějí, určení účelu, to, co je samo v sobě konkrétní. Po místě, jež jsme už výše citovali (str. 211), Aristoteles připojuje: „Po těchto (jónských a jiných) filosofech a po těchto počátcích (tj. po vodě, ohni atd.), ježto tyto počátky nebyly s to poskytnout přirozenost věcí, byli filosofové přinuceni samou pravdou, jak již jsme řekli, hledat další princip. Neboť k vysvětlení toho, že na jedné straně je všechno dobré a krásné, zatím co jiné vzniká, nestačí princip země ani jiný podobný. Též se zdá, že to ani neměli oni filosofové na mysli. Rovněž však není dobré, aby se věc ponechala přibližnosti a náhodě.“²²² Krása a dobro tu znamená jednoduchý pojem v klidu, změna znamená pojem v jeho pohybu.

Tímto principem vyvstává určení rozumu jako činnosti, jež sama sebe určuje. Něco takového předtím v dějinách filosofie nebylo, neboť Hérakleitovo dění bylo jen procesem a jakožto osud nebylo ještě něčím, co určuje samo sebe. Není třeba, abychom si tento rozum představovali jako subjektivní myšlenku. Při vyslovení pojmu myšlení míváme hned na mysli naše myšlení, jak je dáno v našem vědomí. Zde je naproti tomu míněna zcela objektivní myšlenka, činný rozum, podobně jako když říkáme, že ve světě je rozum, rozumný řád, anebo jako mluvíme o druzích v přírodě, jež jsou obecné povahy. Rod „zvíře“ je tím podstatným vůči psu, on sám je tímto rodem. Zákony přírody jsou vlastní imanentní podstatou přírody. Příroda není formována zevně, jako když lidé dělají stůl. I stůl je vytvořen rozumně, ale je to díky rozumu, jenž je vnější dřevu, z něhož je stůl vytvořen. Hovoříme-li o rozumu, napadne nám obvykle ihned tato vnějšková forma, jež má být totéž, co rozum. Zde však máme na mysli takové obecné, jež je imanentní přirozeností samého předmětu.²²³ NÚS tedy není vnější myslící bytostí, jež vytvořila svět; taková představa by úplně pokazila Anaxagorovu myšlenku a vzala by jí veškerý filosofický význam. Neboť představovat si vně světa něco jednotlivého a jedinečného, to znamená beze zbytku ulpět na rovině představ a na jejich dualismu. Tak zvaná myslící bytost není již myšlenkou, nýbrž

subjektem. To, co je vpravdě obecné, není proto ještě abstraktní, nýbrž obecné znamená právě: v sobě a ze sebe sama určovat zvláštní, jež je o sobě a pro sebe. Tato činnost, jež nezávisle určuje samu sebe, uchovává se v procesu, který vytváří, jako obecné, jež zůstává identické se sebou. Oheň, jenž u Hérakleita znamenal proces, vyhasíná a přechází ve svůj protiklad, aniž by si zachoval samostatnost. Uskutečňuje se tu ovšem i koloběh a návrat k ohni, ale princip se tu neudržuje jakožto obecný ve svých určeních, nýbrž uskutečňuje se tu pouze přecházení v protiklad. V určení, jež se objevuje u Anaxagory, vystupuje vztah na sebe, který určuje obecné. I když to není u Anaxagory formálně vyjádřeno, jde zde o vyjádření účelu či dobra.

Upozorňoval jsem již (str. 274) na pojem účelu; při pojmu účel nesmíme myslet toliko na formu účelu, jaká charakterizuje subjektivní účely v našem vědomí. Pokud zamyslím nějaký účel, je účel mou představou, jež je pro sebe a kterou mohu uskutečnit podle své libovůle. Provedu-li tento účel, musí vytvořený předmět – nejsem-li neobratný – odpovídat tomu účelu a nesmí obsahovat nic jiného než tento účel. Přechod od subjektivity k objektivitě ruší tento protiklad účelu a předmětu. Protože jsem se svým účelem nespokojen, že je jen subjektivní, spočívá moje činnost v tom, aby odstranila tento jeho nedostatek a aby učinila onen účel objektivním účelem. Objektivitou se účel zachovává: je-li např. mým účelem postavit dům a jsem-li k tomu účelu činný, vzejde z toho dům, jenž uskutečňuje můj účel. Pak ale nesmíme ulpívat na představě subjektivního účelu, jak to obvyčejně činíme, při níž oba momenty, účel i já, jsou samostatné a vnějškové vůči sobě. Např. v představě, že bůh jako moudrá bytost řídí svět podle účelů, je účel kladen pro sebe jako moudrá bytost, jež si vytváří představy.²²⁴ Leč tím obecným v účelu je, že účel je určením pevným pro sebe, že ovládá jsoucno, že je pravdou a duší jednotlivé věci. Účel si dává sám obsah, takže, je-li činný ve smyslu tohoto obsahu, a vstoupil-li do oblasti vnějškovosti, nemůže z toho vzejít žádný jiný obsah než onen, jenž byl již předem v účelu dán. Hlavním příkladem toho je živoucí organismus. Disponuje pudy a tyto pudy jsou jeho účely. Pokud je toliko živoucím organismem, neví o těchto účelech, nýbrž tyto účely jsou prvními bezprostředními určeními, jež jsou dána jako pevná. Zvíře se namáhá, aby uspokojilo své pudy, to znamená, aby dosáhlo účelu. K vnějším věcem se chová částečně mechanicky, částečně chemicky. Ale charakter jeho činnosti nezůstává mechanický či chemický. Produktem je spíše ono zvíře samo, jež svou

činností reprodukuje jen samo sebe jakožto samoúčel a ničí a mění ony mechanické nebo chemické vztahy. Naproti tomu v mechanickém nebo chemickém procesu je výsledkem jiný předmět, v němž se subjekt nezachovává. U účelu je však počátek a konec totožný – klademe subjektivní jako objektivní a opět se k jeho obsahu vracíme. Toto udržování sama sebe je neustále trvajícím produkováním, jímž však nevzniká nic nového, nýbrž vždy jen staré. Je to návrat činnosti k reprodukci sebe sama.

Tedy tato činnost, jež určuje sebe samu, která je v důsledku toho činná i vůči jinému, vstupuje v protiklad a opět jej ničí a ovládá, která se i uvnitř tohoto protikladu obrací sama k sobě – to je účel, myšlení jakožto udržující se ve svém určování sebe sama. Rozvíjení těchto momentů do dneška zaměstnává filosofii. Podíváme-li se však blíže, jak vývoj tohoto myšlení pokročil u Anaxagory, nenajdeme nic více než činnost, jež určuje ze svého vlastního nitra a klade míru; dále než k určení míry vývoj nejde. Konkrétnější vymezení NÚS nám Anaxagoras nedává, a o ně tu přece jde; takto ještě nemáme před sebou nic více než abstraktní určení toho, co je konkrétní v sobě samém. Výše uvedené predikáty, jež Anaxagoras dává NÚS, mohou být formulovány, ale jsou pro sebe též zase jen jednostranné.

[2. HOMOIOMERIE]

Toto je jedna stránka v Anaxagorově principu; nyní je třeba, abychom sledovali, jak NÚS přechází k dalším urcům. To ostatní v Anaxagorově filosofii ale vypadá tak, že se velmi zmenšuje očekávání, jímž nás naplnil takový princip. Proti tomuto obecně stojí na druhé straně bytí, hmota, vůbec smyslová rozmanitost, možnost – ono obecně je skutečností. Neboť i pokud je dobro čili účel určen též jako možnost, je nicméně obecné jakožto pohybuující sebe samo o sobě skutečné, je bytím pro sebe, oproti pouhému bytí o sobě, pasivní možnosti. Aristoteles říká na hlavním místě (Met. I, 8): „Kdyby někdo řekl o Anaxagorovi, že předpokládal dva principy, opíral by se o důvod, o němž se Anaxagoras sice s určitostí nevyjádřil, ale jež by musel nezbytně přiznat těm, kteří jej udávali. Anaxagoras totiž říká, že původně bylo vše promíšeno. Leč kde se ještě nic neodloučilo, tam není ani nic různého; taková substance není ani něčím bílým,

ani něčím černým, ani něčím šedým, ani to nemá jinou barvu, nýbrž je to bezbarvé. Nemá kvantity ani kvality ani určitosti. Vše je smíšeno kromě NÚS, jež je nesmíšeno a čirý. Tak se Anaxagorovi stává, že jako principy klade Jedno, neboť jedině Jedno je jednoduché a nesmíšené a ostatní bytí, jež nazýváme neurčitým, než se podílí na některé formě a tím nabude určitosti.“

Tento druhý princip je proslaven pod výrazem *homoimerie* (HOMOIOMERÉ), to, co lze rovným způsobem dělit, jak to vylíčil Aristoteles (Met. I, 3, 7). Riemer překládá slovo HÉ HOMOIOMERIEIA „podobnost jednotlivých částí s celkem“ a HAI HOMOIOMERELAI „původní prvky“; avšak zdá se, že toto slovo je pozdějšího původu.* Aristoteles praví: „Anaxagoras kladl (z hlediska látky) nekonečně mnoho principů; neboť tvrdil, že jako u Empedokla voda a oheň, tak téměř vše je rovným způsobem dělitelné, vzniká jen sloučováním a odloučením zaniká, – jiné pak vznikání a zanikání není, nýbrž stejné dílce zůstávají věčné.“ To znamená, že co existuje – individuální látka, jako kosti, kov, maso atd. se skládá z částic vůči sobě navzájem stejných: maso z malých částíček masa, zlato z malých částíček zlata atd. Tak Anaxagoras řekl na počátku svého díla: „Všechny věci byly dohromady“ (to znamená navzájem nerozloučeny jako v chaosu) a „spočívaly tak nekonečnou dobu; nato povstal NÚS, vnesl do nich pohyb, odloučil je a uspořádal různé útvary tím, že spojil, co bylo stejné.“**

Srovnáme-li homoimerie s představami Leukippa a Démokrita a jiných, vynikne zřetelněji jejich povaha. Tuto hmotu čili absolutno jako předmětnou podstatu jsme viděli u Leukippa a Démokrita i u Empedokla vymezeno tak, že jednoduché atomy – u Leukippa a Démokrita nekonečně mnoho atomů, u Empedokla čtyři elementy – se lišily jen tvarem. Existující věci tu byly jen syntézami, sloučeninami. Aristoteles (De coelo II, 3) o tom blíže říká: „Anaxagoras tvrdí o elementech opak toho, co Empedoklés. Empedoklés bere jako prapůvodní principy oheň, vzduch, vodu, zemi a vodu a nechává všechny věci povstat jejich spojením. Anaxagoras kladl naopak jako jednoduché prvky to, co je dělitelné tímž způsobem, např. maso, kosti apod. Naproti tomu takové jako voda a oheň jsou podle něho směsí těchto původních elementů. Neboť každý z Empedoklových čtyř elementů

* Srov. Ext. Empiric. Hypotyp. Pyrrh. III, 4, par. 33.

** Diog. Laert. II, 6; Sext. Emp. adv. math. IX, 6; Arist. Phys. VIII, 7.

se podle Anaxagory skládá z nekonečné směsi všech věcí neviditelně existujících a stejnorodě dělitelných věcí, jež z těchto homoiomerií též vznikají.“ Anaxagorovi, stejně jako eleatům, platilo jako princip: stejné jen ze stejného; není žádný přechod v protiklad, není možné sjednocení protikladů. Proto je pro Anaxagoru každá změna pouze odloučením nebo sjednocením toho, co je stejné. Kdyby byla změna skutečnou změnou, znamenalo by to vznik z ničeho. Aristoteles praví (Phys. I, 4): „Protože totiž Anaxagoras sdílel názor všech fysiků, že není možno, aby z ničeho vznikalo něco, nezbyvalo než předpokládat, že to, co vzniká, bylo již předtím, že to však bylo tak malé, že jsme to nevnímali.“ Tento názor je zcela odlišný od představy Thaléta a Hérakleita, jejímž základem je nejen možnost změny, nýbrž skutečná změna těchto stejných kvalitativních rozdílů. Ale u Anaxagory se elementy mísí v chaos a jsou jen zdánlivě stejnorodé; konkrétní věci tu vznikají tak, že se z chaosu odloučí ony nekonečně mnohé principy a stejné si vždy najde stejné. Rozdílů mezi Empedoklem a Anaxagorou se týká dále, co Aristoteles připojuje na témže místě: „Hérakleitos předpokládá změnu (PERIODOS) těchto stavů, Anaxagoras jejich jednorázový vznik.“ Anaxagorova představa se blíží Démokritově potud, že tím původním mu je nekonečná mnohotvárnost. Ale u Anaxagory vypadá určení základních principů tak, že obsahuje to, co považujeme za již rozvinutější předměty, nikoli za předměty, jež jsou jednoduché pro sebe, např. částičky masa a částičky zlata vytvářejí svým slučováním to, co se jeví jako hmotný tvar. Jsou tedy již dokonale individualizovanými atomy. Takové nazírání je blízké představě. Zdá se, jako by potraviny obsahovaly takové části, jež jsou stejnorodé s krví, s masem. Anaxagoras tudíž říká (podle Aristotela, De gen. anim. I, 18): „Maso přichází z potravy k masu.“ Trávení tak není ničím jiným než přijímáním toho, co je stejnorodé, a vylučováním toho, co je nestejnorodé. Všechna výživa a všechny růst tedy nejsou skutečnou asimilací, nýbrž jen zmnožováním, při němž vnitřnosti zvířete vstřebávají své části z jiných těl. Naproti tomu smrt je odloučením stejných částic a smíšením se s cizorodými částicemi. Činnost NŮS, jež znamená vydělení stejnorodého z chaosu a slučování stejnorodého, jakož i jeho opětné rozpadání, je sice jednoduchá a vztahuje se sama na sebe, ale je čistě formální, a tudíž pro sebe bezobsažná.

Takové je obecné stanovisko Anaxagorovy filosofie. Je to zcela táž představa, jež v novější době vládne např. v chemii. Maso se už ovšem nepokládá za jednoduché, ale např. vodík aj. Chemickými prvky jsou

kyslík, vodík, uhlík, kovy aj. Chemie praví: chcete-li vědět, co je doopravdy maso, dřevo, kámen aj., musíte vyložit, jaké mají jednoduché součástky, a ty pak jsou posledními stavebními kameny. Chemie připouští, že mnoho věcí je jen relativně jednoduchých, např. platina se skládá ze tří nebo ze čtyř kovů. Dlouho se pokládala za jednoduchou voda i vzduch, ale nyní je chemie rozložila. Toto hledisko chemie určuje jednoduché principy přírodních věcí jako nekonečné kvalitativní, a tak se předpokládá, že jsou nezměnitelné a neměnné, a vše ostatní se zakládá na slučování těchto jednoduchých prvků. Podle tohoto názoru je člověk množstvím uhlíku, vodíku, je v něm něco země, kyslíčnicků, fosforu atd. Přírodní vědci s oblibou předpokládají, že kyslík a vodík již existují ve vzduchu a že je jen třeba, aby byly vyděleny. Ovšem Anaxagorova představa se současně i liší od představy moderní chemie; to, co my považujeme za konkrétní, je pro Anaxagoru kvalitativně určené čili původní. Pokud jde o maso, tu již připouští, že všechny části nejsou stejnorodé. Aristoteles poznamenává (Phys. I, 4; Met. IV, 3) – ale není jisto, zda o samotném Anaxagorovi: „Proto říkají, že vše je ve všem obsaženo, neboť dle nich vše ze všeho vzniká. Věci se dle nich jen jeví jako různé a různé se nazývají dle onoho druhu částic, který převažuje mezi těmi, jež se s ostatními smísily. Ve skutečnosti není celek bílý nebo černý nebo sladký, není masem či kostí. Pouze to, že se nahromadilo na některém místě množství homoiomerií, způsobuje, že se celek jeví jako právě toto určení.“ Jako tedy v sobě každá věc obsahuje všechny ostatní věci – vodu, vzduch, kosti, ovocné plody –, tak naopak voda v sobě obsahuje maso jako maso, kosti atd. Anaxagoras se tedy navrácí k této nekonečné mnohotvárnosti principů. Co je smyslově vnímatelné, to podle něho vzniklo nahromaděním všech oněch částiček, při čemž jeden druh částiček nabyl převahy.

Vidíme, že Anaxagoras, který vymezuje absolutní podstatu jako obecné, opouští zde, při vysvětlování předmětné podstaty či hmoty, obecnost a myšlenku.²²⁶ Pravda, u Anaxagory bytí o sobě není žádným smyslovým bytím ve vlastním smyslu. Homoiomerie nejsou smysly vnímatelné, nejsou viditelné, nejsou slyšitelné atd. Smysly nepoznatelné bytí jako pouhá negativita toho, co je pro nás, to je krajní bod, k němuž se může obyčejný přírodovědecký názor pozvednout od smyslového bytí. Leč pozitivně se pozvedáme k obecnému, je-li obecnem sama podstata, jak jest. NŮS je ovšem pro Anaxagoru předmětem, ale v poměru k NŮS je veškeré ostatní bytí směsí jednoduchých

prvků, jež nejsou ani ryba ani rak, ani červené, ani modré. Jednoduché zde není jednoduchým o sobě, nýbrž co do své podstaty se skládá z homoiomerií, jež však jsou tak malé, že je nelze vnímat. To, že jsou malé, tedy neruší jejich jsooucnost, uchovávají se jako jsoucí; leč být jsoucí, to přece znamená být viditelný, vnímatelný čichem atd. Při přesnější představě ovšem mizí nekonečně malé homoiomerie; např. maso je tímto masem samotným, ale současně je směsí všeho, tj. není jednoduché. Současně další analýza ukazuje, jak se taková představa musí více méně zaplétat sama do sebe. Na jedné straně je každý útvar co do svého původního prvku původní, a díly tohoto původního prvku dohromady vytvářejí tělesný celek; avšak tento celek obsahuje zároveň o sobě vše. NÚS je potom pořádacím činitelem, který pouze spojuje anebo odlučuje. To nám musí stačit; jakkoli snadno se s Anaxagorovými homoiomeriemi dostaneme do neřešitelných obtíží, musíme zůstat u jejich hlavního určení. Homoiomerie ovšem zůstávají výraznou představou; nyní je otázka, jak souvisí s druhým Anaxagorovým principem.

[3. VZÁJEMNÝ VZTAH OBOU STRÁNEK]

Pokud jde o vztah NÚS k hmotě, nelze klást spekulativně obojí jako Jedno. Neboť vztah sám není kladen jako Jedno, ani do něho nevnikl pojem. Pojmy se tu částečně stávají povrchními, částečně se představy o jednotlivých částicích stávají důslednějšími, než jak zpočátku vypadají. Je-li rozum tím, co se samo určuje, pak je obsah účelem, uchovává se ve vztahu k tomu, co je jiné; nevzniká ani nezaniká, ač je činný. Anaxagorova představa, že konkrétní principy trvají a uchovávají se, je tedy důsledná; Anaxagoras ruší vznikání a zanikání a předpokládá pouze vnější změnu, slučování a opětne rozkládání toho, co bylo spojeno. Principy jsou konkrétní, plně obsahu, tj. účelů. Co se zachovává při probíhající změně, jsou principy. Stejně se nespojuje pouze se stejným, i když chaotická směs je pouze hromadou nestejnorodého – je však právě jen směsí, nikoli živoucím individuálním útvarem, jenž sám sebe udržuje tak, že stejné spojuje se stejným. Ať jsou tyto představy jakkoliv hrubé, přece ještě odpovídají pojmu NÚS.

Ač je však u Anaxagory NÚS hybnou duší všeho, přesto ještě zů-

stává prázdným slovem, máme-li na mysli duši reálného světa a organický systém celku. Protože duše je tím, co se samo pohybuje, nežádali už staří filosofové žádný další princip pro živé, nýbrž žádali pro určení, jež má jednotlivé zvíře jako moment v celkovém systému, opět pouze obecný dosah těchto určení. Anaxagoras nazývá rozum takovým principem, a opravdu je nutno absolutní pojem pokládat za jednoduchou podstatu, za něco, co zůstává rovné samo sobě ve svých rozdílech, co se rozdojuje, co klade realitu. Ale že by Anaxagoras prokázal rozum uvnitř vesmíru, že by byl chápal vesmír jako zákonitý systém, o tom nejen že není stopy, ale staří autoři výslovně říkají, že u Anaxagory to vše zůstávalo na tom stupni, asi jako když řekneme, že svět a příroda tvoří veliký systém, že svět je moudře uspořádán, že je ve všeobecném smyslu rozumný. Z toho ještě nevidíme vůbec nic, jak se tento rozum uskutečňuje, čili jak to je s rozumností světa. Tak je Anaxagorův NÚS ještě formální, ač Anaxagoras už nahlédl, že princip je totožný s realizací. Aristoteles (Met I, 4) poznává, že Anaxagorův princip je nedostatečný; „Anaxagoras ovšem NÚS potřebuje, když vytváří systém světa; je-li totiž v rozpacích, jak ukázat důvod, díky němuž něco je podle nutnosti, chopí se ho. Užívá k vysvětlování všeho jiného, jen ne myšlenky.“

Že Anaxagorův NÚS zůstal něčím formálním, není udáno nikde důsledněji než na onom známém místě z Platónova Faidóna (Stephanovo vydání str. 97–99, Beckerovo str. 85–89), jež je významné pro Anaxagorovu filosofii. Sokrates tu vyjadřuje nejzřetelněji, na čem jemu i Platónovi záleží, co je pro ně oba absolutně a proč jim Anaxagoras nedostačuje. Uvedu toto místo, protože nás přivede k hlavnímu pojmu, k němuž dospělo filosofické vědomí starých Řeků. Současně je to příklad Sokratových rozhovorů. Sokrates má blízký vztah k NÚS jako účelu; určení, související s určením účelu, patří Sokratovi. V dialogu Faidón takto vidíme hlavní formy pojetí účelu, jež se vyskytují u Sokrata. Platón nechává poněkud rozvláčně Sokrata vyprávět hodinu před jeho smrtí, jaký je Sokratův vztah k Anaxagorovi: „Když jsem jednou slyšel předčítat z jedné Anaxagorovy knihy, jak Anaxagoras říká, že rozum prý dává světu řád a je jeho příčinou, měl jsem z takové příčiny radost a myslel jsem, že je-li tomu tak, že pojem rozděluje veškeru realitu, tedy jistě klade každý předmět tak, jak je nejlépe možno.“ (Tím se poukazuje na účel.) „A chtěl-li by nyní někdo najít příčinu jednotlivého předmětu – proč vzniká, proč zaniká či proč je – musel by zjistit, co je pro tento předmět nejlepší, či jakým

způsobem má být tento předmět pasivní nebo aktivní.“ Je synonymem, řekneme-li, že příčinou je rozum, či řekneme-li, že vše je vytvořeno tak, jak je to nejlépe možno. Ještě lépe to vyplyne z protikladů. Praví se o tom dále: „Z tohoto důvodu se pro člověka sluší, aby ani o sobě, ani o čemkoliv jiném neuvažoval jinak, než z toho hlediska, co je nejlepší a nejdokonalejší. Je samozřejmé, že člověk zná i tu horší stránku, neboť je jedno a totéž vědění o obou stránkách. Tak jsem o tom uvažoval a měl jsem radost, že jsem v Anaxagorovi našel učitele o příčině jsoucna“ (dobra), „právě ve smyslu svých vlastních názorů. Anaxagoras mi tedy objasní, zda je Země plochá či kulatá, a až mi vysvětlí toto, vyloží mi též příčinu a nutnost věcí – tak, že mi ukáže, že jedna či druhá jejich stránka je lepší. A řekne-li snad, že příčina je uprostřed, jistě mi vyloží, že to tak je lepší, že je příčina uprostřed“ (to znamená, že vyloží vnitřní účel té věci o sobě a pro sebe, nikoliv užitek jako zevně určený účel). „A když mi to Anaxagoras ukázal, tu jsem poznal, že mi už žádný jiný druh příčin nevyloží – ani o slunci, ani o měsíci a jiných nebeských tělesech, ani o tom, jak navzájem kol sebe obíhají, ani o jejich rychlostech, ani jaké mají jiné vlastnosti. Přidělit-li každé jednotlivině její příčinu, a všem dohromady, myslel jsem, že vyloží to nejlepší z každé jednotliviny i ze všech dohromady“ (svobodnou ideu, jsoucí o sobě a pro sebe, absolutní konečný účel). „Nevzdal bych se této naděje ani za mnoho peněz, chopil jsem se horlivě Anaxagorových spisů a četl jsem je co nejušlostněji, abych poznal co nejdříve, co je dobré a co je špatné. Ale této vášně naděje jsem byl náhle zbaven, když jsem viděl, že Anaxagoras nedospívá k věcem ani cestou myšlenky, ani cestou nějakých důvodů, nýbrž že k tomu bere vítr, oheň a vodu a ještě mnoho jiného a stejně nevhodného.“ Pozorujeme, jak tu proti tomu nejlepšímu, proti tomu, co je podle rozumu, proti účelovému vztahu vystává to, co nazýváme přirozenými příčinami – jako Leibniz rozlišuje působící příčiny a účelové příčiny.

To Sokrates objasňuje takto: „Připadalo mi, že si Anaxagoras počíná jako člověk, který by řekl: Ať dělá Sokrates co dělá, vše činí s rozumem, a kdyby šlo o to, aby udal důvody všeho, co tady dělám, řekl by nejprve, že tu sedím proto, že se mé tělo skládá z kostí a svalů, a kosti jsou pevné a liší se od sebe navzájem, kdežto svaly se mohou napínat a ohýbat a obklopují kosti masem a kůží – a kromě toho by jako příčinu toho, že s vámi teď rozmlouvám, udal jiné příčiny tohoto charakteru, tóny a sluch a tisíce jiných věcí. Ale opomenul by

uvést skutečnou příčinu (tj. svobodné určení pro sebe), totiž tu, že Atéňané pokládali za lepší, aby mě odsoudili, pročež i já považuji za lepší, abych tu seděl a abych vytrpěl trest, k němuž mě odsoudili“ (musíme si uvědomit, že jeden ze Sokratových přátel Sokrata nabádal k útěku, leč Sokrates to odmítl). „Jinak by, přísambůh, žily tyto kosti a svaly ještě hezky dlouho v Megare či v Boiotii, kdybych nebyl pokládal za spravedlivější a krásnější, abych se místo útěku podrobil trestu, který mi stát ukládá.“ Platón tu správně staví proti sobě dva druhy příčiny a účinku – účelovou příčinu a jí pouze podřízenou vnějšíkovou příčinu v oblasti chemických a mechanických dějů atd., aby poukázal na to nesprávné, co se odhaluje v příkladu s člověkem, který má vědomí. Anaxagoras vyvolává zdání, že vymezil určení účelu, že chce od něho vyjit, ale hned jej opět nechá zaniknout a přechází ke zcela vnějškovým příčinám. „Avšak nazývat kosti a svaly příčinami – to je naprosto nevhodné. Řekne-li někdo, že kdybych neměl kosti a svaly, nemohl bych dělat, co považuji za nejlepší, má úplně pravdu. Ale je velmi bezmyšlenkovité tvrdit, že to, co dělám a co dělám s rozumem, dělám z těchto příčin, a nikoliv tak, že volím to nejlepší. Kdo to tvrdí, ten neumí rozlišovat mezi skutečnou příčinou a mezi tím ostatním, bez čeho příčina nemůže působit,²²⁶ tj. podmínkou.

To je dobrý příklad; ukazuje, jak při takových způsobech vysvětlování postrádáme účel. Na druhé straně to však též není dobrý příklad – je vzat z oblasti úmyslné libovůle, kde nejde o účel, jehož si nejsme vědomi, ale o účel, který sledujeme s rozvahou. Uvažujeme-li takto o Anaxagorově NÚS, můžeme vcelku říci, že Anaxagoras neaplikoval NÚS na realitu. Ale právě tak se nám zdá, že není průkazné ani to, co tvrdí sám Sokrates; zdá se nám, že přechází do opačné krajnosti, že totiž vyžaduje, aby příroda měla příčiny, jež jí nejsou imanentní, jež jí jsou vnější a patří lidskému vědomí. Neboť co je dobré či krásné, to je jednak myšlenkou vědomí jako takového; účel a účelná činnost je především činností vědomí, nikoli přírody; a jednak, pokud se i příroda chová účelově, tu pouze naše usuzování staví takový účel jako vnější přírodě. Avšak takové vnější účely nelze na ní nalézt, nýbrž jen to, co nazýváme přirozenými příčinami. Také k pochopení přírody je třeba, abychom hledali a objevovali pouze vnitřní příčiny. Např. u Sokrata odlišujeme účel a důvod jeho jednání – v oblasti vědomí – a příčiny jeho skutečného jednání, jež ovšem budeme hledat v jeho kostech, svalech, nervech apod. Vyhostíme-li z našeho studia přírody účely – jakožto pouze naši myšlenku, nikoli jako bytí přírody

- vyhošťujeme tím tak oblíbené teleologické nazírání, že např. tráva roste, aby ji zvířata sežrala, a zvířata jsou proto, a proto žerou trávu, abychom je my mohli pojídat. Účelem stromů je, že konsumujeme jejich plody a že nám dávají dříví k topení. Mnoho zvířat má srst, z níž se dělají teplé šaty. V severských zemích vyplavuje moře na břeh plovoucí dřevěné kmeny, protože na těchto březích žádné dříví neroste, obyvatelé se tak dostanou k dříví atd. Tak nám bývá představován účel - jako dobro, jež je vně samotných věcí. Přirozená povaha věci se takto poznává nikoliv o sobě a pro sebe, nýbrž pouze ve vztahu k něčemu jinému, jež se dané věci netýká. Jsou-li takto věci užitečné pouze k nějakému účelu, není toto účelové určení jejich vlastní určení, nýbrž určení jim samým cizí. Strom či tráva jsou jako samostatné přírodní předměty samy pro sebe a účelové určení, že např. trávu požívají zvířata, se trávy jakožto trávy netýká, obdobně jako se netýká zvířete, že se lidé odívají jeho koží. Zdá se, že Sokrates postrádá u Anaxagory právě tento způsob nazírání. Leč tento nám běžný smysl dobra a účelnosti není jedině možný, a není to ani význam, který dával účelovému principu Platón. Avšak zčásti je i náš význam nutný. Není třeba představovat si dobro nebo účel tak jednoduše, jak my je stavíme ve své představě proti tomu, co je. Musíme oprostit účelovost od této její formy a chápat, že účelovost je svou povahou vlastní vůbec jakékoliv podstatě. Musíme poznávat přirozenost věci co do jejich pojmu, což znamená poznávat předměty v jejich samostatnosti a nezávislosti. A je-li tento pojem tím, čím jsou věci o sobě a pro sebe, tu přesahuje úroveň přirozených příčin. Tento pojem je účelem a je skutečnou, leč v sebe samu se navracející příčinou. Je tím Prvním, co je samo o sobě, z čeho vychází pohyb a co se stává výsledkem. Ne že by byl jen v naší představě, ještě než se uskuteční, pojat jako účel - i uvnitř reality samé je účelem. Vznikání je pohybem, jímž vzniká realita a totalita; ve zvířeti a v rostlině je jejich podstatou obecný rod, to, co stojí v základě jejich pohybu a produkuje jej. Celek však není produktem, vzešlým díky cizímu působení, nýbrž je svým vlastním výsledkem, který tu byl už předtím jako zárodek či jako semeno. Proto jej nazýváme účelem, tím, co sebe samo produkuje, co je i při svém vznikání již o sobě jsoucí. Idea není zvláštní věc, která by měla jiný obsah než realita a byla něčím docela jiným, než je realita. Protiklad ideje a skutečnosti je pouze formálním protikladem možnosti a skutečnosti; činná, k pohybu pudící substance a produkt²²⁷ jsou týmž. Uskutečnění prochází protikladným pohybem:

sám proces je popíráním obecného. Rod staví sám sebe do protikladu jako obecné vůči individuálnímu; tak se v živoucím organismu realizuje rod prostřednictvím protikladu pohlaví, jejichž podstatou však zůstává obecný rod. Jednotlivci usilují o své zachování jakožto jednotlivci tím, že jedí, pijí atd.; ale co opravdu uskutečňují, je rod. Jednotlivci se ruší, pouze rod je tím, co je stále vytvářeno. Určitá rostlina dává vznik jen téže rostlině, jejím základem je obecné.²²⁸

Z tohoto hlediska formulujeme rozdíl mezi přirozenými, jak se jim nesprávně říká, a mezi účelovými příčinami. Isolují-li jednotlivinu a dívám-li se na ni pouze jako na určitý pohyb a jeho momenty, udávám přirozené příčiny. Např. odkud se vzal *tento* živoucí jedinec? Zrozením ze svého otce a ze své matky. Co je příčinou těchto plodů? Strom, jehož míza se destilovala tím způsobem, že vznikl právě *tento* plod. Odpovědi tohoto druhu formulují příčinu, to znamená jednotlivý předmět, stojící vnějškově vůči druhému jednotlivému předmětu. Avšak podstatou těchto jednotlivých předmětů je rod. Příroda nemůže zobrazit podstatu jako takovou. Účelem plození je, aby se zrušila jedinečnost bytí. Ale příroda, která ovšem existencí dospívá ke zrušení jedinečnosti, neklade na místo zrušené jedinečnosti obecnost, nýbrž jen jinou jedinečnost. Kostí, svaly atd. vyvolávají pohyb; jsou příčinami, leč i samy jsou působeny opět jinými příčinami, a tak dále do nekonečna. Obecné je však pojímá do sebe jako momenty, jež se ovšem v procesu pohybu vyskytují jako příčiny - leč tak, že důvodem těchto dílčích skutečností je sám celek. Tím prvním nejsou tyto jednotlivé příčiny. Tím prvním je resultát, plod, v nějž vešla míza rostlin atd. V procesu vzniku se plod jeví jen jako produkt, jako semeno, jež je současně začátkem i koncem, bytí i v různých jednotlivinách. Ale podstata těchto jednotlivin je tatáž.

Ale takovýto rod je sám určitým rodem, patří k samé jeho podstatě, že se vztahuje k jinému rodu, např. idea rostliny se vztahuje k ideji zvířete; takto se obecné pohybuje dále. Jeví se jako vnější účelovost, že zvířata požívají rostliny atd.; avšak je v tom obsaženo, že rod rostlin jakožto rod je omezen. Absolutní totalita rodu rostlin se uskutečňuje ve zvířeti, absolutní totalita rodu zvířat se uskutečňuje v bytostech, jež mají vědomí, stejně jako země se uskutečňuje v rostlině. Takový je celkový systém, v němž každý moment přechází v jiný moment. Je tu tedy třeba dvojího způsobu nazírání: v jedné souvislosti je každá idea kruhem v sobě samé, rostlina nebo zvíře je dobrem svého přírodního druhu; v jiné souvislosti je současně každá idea

momentem všeobecného dobra. Dívám-li se na zvíře pouze z hlediska vnější účelnosti, jako by nebylo pro sebe samo, ale pro něco jiného, dívám se na ně jednostranně. A přece tu jde o podstatný druh, obecný o sobě a pro sebe. Je však stejně tak jednostranné, že např. rostlina je jen o sobě a pro sebe, že je jen samoučelem, že je uzavřena sama do sebe a že se vrací sama k sobě. Ve skutečnosti je každá idea kruhem, jenž je sám v sobě ukončen, ale jehož ukončení je současně přechodem v jiný kruh. Je to víření, jehož střed, do něhož se vše vrací, leží bezprostředně na obvodu většího kruhu, jenž pohlcuje onen menší kruh. Teprve tak dospíváme k určení konečného účelu světa, jenž je světu imanentní.

Tato objasnění jsou tu nezbytná, neboť z tohoto hlediska vyvstává spekulativní idea více jako obecná, zatímco předtím byla formulována jako bytí, a její momenty a pohyb byly formulovány jako jsoucí. Je třeba, abychom se při tomto přechodu vyhnuli domněnce, že se tak vzdáváme bytí a že přecházíme do vědomí, jež je protikladné bytí – tak by obecné úplně ztratilo svůj spekulativní význam, neboť obecné je imanentní přírodě.²²⁹ V tomto smyslu platí představa, že myšlenka vytváří svět, že jej pořádá atd. Nemá to nic společného s činností jednotlivého vědomí, při němž na jedné straně stojím já a proti mně stojí skutečnost, hmota, kterou formuji, kterou tímto způsobem rozdělují a pořádám. Ve filosofii si nesmíme představovat obecné v takovémto protikladu. Bytí, čiré bytí je samo obecné. Vzpomeňme si, že bytí je absolutní abstrakcí, čistou myšlenkou. Teprve bytí, jež je jakožto bytí kladeno, nabývá významu něčeho protikladného proti tomuto návratu v sebe, vůči myšlence a jejímu zevnitřnění. Naproti tomu to obecné obsahuje reflexi přímo samo v sobě. Až sem vlastně došli starořeční myslitelé. Může se zdát, že je toho málo. „Obecné“ – to je nedostatečné určení – o obecném ví každý, ale přitom ovšem neví o obecném jako o podstatě. Myšlenka dojde leda snad až k abstrahování od smyslového, leč nedojde k jeho pozitivnímu určení, k tomu, aby je uvažovala jako obecné, nýbrž pouze k absolutnímu bez predikátů, k absolutnímu jako pouze negativnímu. A právě sem došla běžná představa až do dnešního dne. Touto myšlenkovou kořistí zakončujeme první oddíl a vstupujeme do druhé periody. Ona kořist první periody není příliš velká. I když v tom někteří lidé vidí obzvláštní moudrost, je to ještě mladé myšlení, a určení tu jsou tedy posud chudá, abstraktní a nedostatečná. Myšlení zde disponuje teprve málo určeními, jako jsou voda, bytí, číslo atd., a ta nemohou obstát; obecné musí

samo sebe vyprodukovat pro sebe samo, jak jsme to viděli u Anaxagory, který chápal myšlení jako činnost, jež určuje samu sebe.

Ještě musíme uvážit, v jakém vztahu je obecné po stránce své protikladnosti vůči bytí, čili v jakém vztahu je vědomí jako takové k bytí. Tento vztah vědomí je určen tím, jak Anaxagoras určil podstatu. To nás nemůže nijak uspokojit, protože Anaxagoras jednak pojímal myšlenku jako podstatu, aniž aplikoval tuto myšlenku na realitu, jednak realitu pojímal jako něco, co je pro sebe bez myšlenky, takže realita je mu pouhým nekonečným množstvím homoiomerií, to znamená nekonečným množstvím smyslového bytí o sobě, jež však je právě jen smyslovým bytím. Existující bytí tu je jen nahromaděním homoiomerií. Právě tak různý může být poměr vědomí k podstatě. Proto mohl Anaxagoras rovněž říci, že pravda je jen v myšlence a v rozumovém poznání, a rovněž že pravda je jen smyslovým poznáním; neboť ve smyslovém poznání jsou homoiomerie, jež jsou i samy o sobě. Tak předně u Sexta najdeme Anaxagorův výrok (Adv. math. VII, 89–91): „Rozum (LOGOS) je kritériem pravdy, smysly nemohou v důsledku své slabosti rozpoznat pravdu“ – v důsledku slabosti, neboť homoiomerie jsou nekonečně malé; smysly je nemohou pojmut a nevědí, že homoiomerie mají být něčím ideálním a myšleným. Dle Sexta (Pyrrh. Hyp. I, 13, § 33) má o tom Anaxagoras slavný příklad – tvrdí, že „sníh je černý, neboť je vodou, a voda je černá“. Vložil tu tedy pravdu do důvodu. Za druhé podle Aristotela (Met. IV, 7) prý Anaxagoras řekl, že „existuje něco mezi protikladným (ANTIFASIS), takže vše je nepravdivé. Neboť ježto jsou protikladné stránky smíšeny, není tato směs ani dobrá ani špatná, a tedy není pravdivá.“ Jindy (Met. IV, 5) Aristoteles o Anaxagorovi uvádí, že „jedním z jeho výroků k jeho žákům bylo, že pro ně věci jsou takové, jak je vnímají“. To se může vztahovat k tomu, že je-li existující bytí nahromaděním homoiomerií, jež jsou jsoucí podstatou, poznává smyslové vnímání věci tak, jak ve skutečnosti jsou.

Nemůžeme s tím mnoho dělat. Přece však u Anaxagory začíná výrazněji vývoj vztahu k bytí, vývoj přirozené povahy poznání jako vývoj pravdy. Duch dospěl až k tomu, že vymezil podstatu jako myšlenku – podstata jako jsoucí je ve vědomí jako takovém. Je o sobě, leč právě tak i ve vědomí. Je to bytí pouze potud, pokud je vědomí poznává. Duch tedy již neklade podstatu do něčeho sobě cizího, nýbrž hledá ji v sobě. Co se dosud jevilo jako cizí, je myšlenka, to znamená, že vědomí obsahuje tuto podstatu samo v sobě. Toto

vědomí, protikladné vůči bytí, je však jednotlivým vědomím, a tím je vlastně bytí o sobě zrušeno. Neboť bytí o sobě je bytí, jež není protikladné, jež není jednotlivé, nýbrž obecné. Bytí o sobě je ovšem poznáváno, leč čím je, je jen pro poznání, čili není tu jiné bytí než bytí, jak je poznáno ve vědomí. Tento vývojový stupeň obecného, při němž podstata přechází úplně na stranu vědomí, vidíme v pověstné filosofii sofistů. Dívejme se na to z té stránky, že nyní se vyvíjí negativní moment obecného.

POZNÁMKY

Úvodní poznámka

Dějiny filosofie nevydáváme jako pomůcku ke studiu dějin filosofie, nýbrž jako vynikající dílo filosofické i jako základní dílo filosofického dějepisu. Proto naše poznámky obsahují komentář k Hegelovým filosofickým názorům a upozorňují též na myšlenkově závazné pasáže. Naproti tomu upouštíme od podrobných poznámek k Hegelovu pojetí starých filosofů.

V první části překladu (až po str. 77) bylo přihlédnuto k dřívějšímu překladu K. Slavíka (*G. W. F. Hegel, Úvod k dějinám filosofie*, Praha 1952). Na některých místech přejímáme jeho překlad. Slavík překládal z kritického vydání Hoffmeisterova (1940 a 1944), které otiskuje heidelberský a berlínský úvod k přednáškám zvlášť a podle Hegelových rukopisů. Naproti tomu vydavatel našeho vydání vytvořil z obou úvodů jeden text, který navíc začlenil do úvodů, jak je Hegel přednášel ve dvacátých letech. Náš text je tedy proti Slavíkovu obsáhlejší a zčásti jiný. Pouze první stránky, zahrnující *Vstupní řeč* a další malou část textu, převzal vydavatel přímo z Hegelova rukopisu. Viz pozn. 6.

K transkripci řeckých slov a jmen: Slova psaná řeckou abecedou přepisujeme velkými latinskými písmeny, slova psaná kurentem neodlišujeme od ostatního textu. V obou případech transkribujeme rozdíl mezi ω a o jako \acute{o} a o , rozdíl mezi η a ϵ jako \acute{e} a e . Rovněž vyznačujeme délku ou , takže píšeme $nús$. Od této transkripce však jsme nuceni upustit tam, kde by se dostala do rozporu s Pravidly. Jde o jména Aristoteles, Diogenes, Perikles (místo Aristotelés...), Hérodotos (Hérodotos), Sokrates (Sókratés). Některá slova, psaná řecky, vynecháváme. Jde zpravidla o slova, která nemají technický význam (ISÓS - opravdu). Slova, jež mají význam technického termínu, přepisujeme (APEIRON - neurčitě). Pokud jde o Hegelovy překlady citátů, tvoří nerozlučnou část Hegelovy interpretace, proto upozorňujeme jen na nejzávažnější odchylky. Verše uvádíme v překladu K. Svobody - pokud jim byly přeloženy - protože Hegel sám užíval uměleckých překladů své doby.

Text na Hegelově podobizně: Naše znalost se má státi poznáním (rozumí se dialektickým). Kdo mne zná, ten mne zde pozná.

Motto spisu na str. 37 je z Ústavy, 497 d a zní v českém překladu: Obec, pečující o filosofii, nezahyne. Vzniklo vytržením z delší věty. Srovnej překlad Em. Peroutky a Fr. Novotného (1921), str. 239.

¹ *Vstupní řeč* je částí Hegelovy úvodní přednášky ke kursu dějin filosofie, jež přednášel v Heidelbergu roku 1816. Je to současně Hegelova první heidelberská přednáška. *Vstupní řeč* netvoří samostatný celek a Michelet pokračuje také ještě na dalších stránkách podle heidelberského rukopisu úvodní přednášky.

- ³ Emolpovci – původně královský rod v Eleusíně (místo blízko Atén), v němž se dědila hodnost nejvyššího kněze eleusinských mystérií.
- ⁴ Samothraké – ostrov v Egejském moři, v antice sídlo bohatého chrámu s množstvem votivních desek.
- ⁵ Hegel má na mysli hlavně filosofii eklektických kantovců J. Fr. Frieše, W. T. Kruga, Fr. Boutweka aj., jež kritizuje i v jiných svých dílech.
- ⁶ Dialektický výklad věci nemůže ustrnout na vytčení obecných zásad či zákonů, nýbrž musí ukázat věc jako jednotu obecného a jedinečného. To platí i pro filosofii. Situace je zde však o to složitější, že filosofie, jako věda o „absolutnu“, nemůže začít obecnými principy, platnými pro jednotlivé oblasti lidského poznání. Problematika začátku filosofie se řeší tím, že stanovisko idealistické dialektiky, na němž stojí Hegelova filosofie, se prokáže jako historicky nutný výsledek pohybu vědomí, vylíčeného ve *Fenomenologii*. Srov. *Wissenschaft der Logik* (1. kniha, Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden? *Fenom.*, Praha 1960, str. 95 nn.).
- ⁷ Zde vydavatel *Dějin filosofie* Michelet přestává reprodukovat heidelberský úvod a pokračuje pak podle zápisu přednášek z r. 1825–26, do nichž je ovšem heidelberský úvod začleněn. (Viz předmluvu J. Hoffmeistera k I. sv. kritického vydání, 1944, str. XXIII.)
- ⁸ Hegel tím vyjadřuje, že náboženství dohrálo svou úlohu.
- ⁹ V obecnější podobě – tj. obecnější vzhledem k různým stupňům vzdělání, přístupnější.
- ¹⁰ Slova „bůh“ je zde použito jako metafory ideje.
- ¹¹ Mínění je mé – eine Meinung ist mein – je slovní hříčka, jež vyjadřuje subjektivní, obecně nezávazný charakter „mínění“ na rozdíl od „pravdy“.
- ¹² Antinomie osvícenského „rozumu, nejdokonaleji ztělesněného ve francouzském materialismu, záleží podle Hegela v tom, že spolu s popřením náboženského boha popírá i neosobní realitu „ideje“. Tím se ocitá v rozporu s „pravým rozumem“. Pokud je Hegelův idealismus idealistickou interpretací dialektických souvislostí, opomíjených francouzským materialismem, má Hegelova polemika dílčí platnost. Srov. zvl. Hegelův spis *Glauben und Wissen* v I. sv. Lassonova kritického vydání.
- ¹³ Cit – Gefühl – hlavní kategorie filosofie Fr. H. Jacobiho (1743–1819). Jacobi se obrací proti poznání, založenému na důkazech, jež vede k naturalismu a ateismu. K „citu“ patří naše jistota o existenci vnějšího světa i jistota o bohu, jehož skutečnost „zakoušíme“ v mravním jednání. Hegel spatřuje právem v Jacobim, který je představitelem výrazné subjektivistických tendencí, spojených s obranou teismu, nepřítel jakékoliv objektivní filosofie, tedy i své filosofie. Srov. zvl. Hegelův spis *Glauben und Wissen* v I. sv. Lassonova kritického vydání Hegelových spisů.
- ¹⁴ Jan, 18, v. 37, 38.
- ¹⁵ Slovní hříčka: eitel – marnivý i marný, pomšjeječí.
- ¹⁶ Tennemann, W. G. (1761–1819), autor obsáhlé *Geschichte der Philosophie*, o níž Hegel pojednává později v přehledu historiografie filosofie.
- ¹⁷ Intelektuální názor – intellektuelle Anschauung –, nedialektický metodický princip schellingovské filosofie, proti němuž Hegel klade dialektický rozvoj pojmu.
- ¹⁸ Obměněný citát z *Pisma*, Mat. 8, v. 22.

- ¹⁹ Petr k Ananiášovi, spr. k Ananiášové ženě. Obměněný citát z *Pisma*, Skutk. ap. 5, v. 9.
- ²⁰ Slovní hříčka: nüchtern znamená střídavý i lačný.
- ²¹ VI. svazek Hegelových spisů je *Encyklopädie*; uvedené místo je ve vyd. Lassonové na str. 46.
- ²² Ontologické pojetí pravdy. Podle Hegela je pravdivé nejen poznání, ale i realita (pokud odpovídá svému „pojmu“, své ideální zákonitosti) a zejména pak ideální základ veškeré reality, o němž se dále mluví jako o „myšlence“, jež sebe samu „určuje“.
- ²³ V Hegelově objektivně idealistické systematické mají všechny tři pojmy, jež jsou uvedeny ve vzestupném pořadí, význam subjektivní i objektivní. Nad *myšlenku* – nejobecnější princip idealisticky pojaté skutečnosti – je stavěn *pojmem* – princip idealistické dialektiky poznání a současně ideální subjekt vývoje. Veškerá skutečnost je pochopitelná pouze na základě vývoje „pojmu“. Jenže u části skutečnosti není „pojmem“ spojen s materiální realitou natolik, aby vývoj pojmu znamenal současně i vývoj materiálního obsahu předmětu. Proti tomu stojí individuální existence živých bytostí a existence člověka jako společenské bytosti jako předměty, které se reálně rozvíjejí v čase. „Pojem“ je zde idealistickým vyjádřením zákonitosti a mystifikací subjektu tohoto vývoje, předmět se pak nazývá „ideou“. Vedle tohoto pojmu ideje existuje ovšem i pojem „obecné“, „abstraktní“ ideje ve smyslu ideální podstaty skutečnosti, jež se rozvíjí bezčasově, ve formě „logické ideje“ a přírody, i časově (lidské dějiny).
- ²⁴ Úkolem dialektiky v Hegelově pojetí je postoupit od vnějškové obeznamenosti s předmětem k pochopení jeho skladby jako výsledku jeho vývoje. Proto co je z nedialektického hlediska známé, není ještě poznaným z dialektického hlediska.
- ²⁵ Dynamis, energie, lat. potentia, actus – základní určení Aristotelova pojetí imanentního vývoje organismu.
- ²⁶ Bytí pro sebe chápe Hegel jako závěrečný akt vývoje. U živých bytostí je bytím pro sebe biologická reprodukce individua, u „ducha“ sebeuvědomění, v obou případech se věc stává pro sebe „předmětem“.
- ²⁷ Hegelova koncepce životního procesu organismu je jeho nejreakčnější dialektickou koncepcí. Rozpor, který je zdrojem pohybu, zde vyplývá pouze z napětí mezi aktuální nerozvinutostí a potenciální diferencovaností, vývoj je do značné míry pojmán jako pouhé překládání ideálních dispozic do vnější skutečnosti.
- ²⁸ Sichauseinanderlegen.
- ²⁹ V myšlení, pojmovém chápání je podle Hegela zrušena všechna cizost, s níž materiální realita vystupuje zprvu vůči subjektu, neboť v pojmovém (dialektickém) myšlení nastává identita pohybu myšlenky s pohybem věci. Dialektický aspekt koncepce záleží v zdůraznění, že jedině pochopením vnitřní zákonitosti vývoje věci můžeme adekvátně poznat věc samu. Idealistická stránka této teze vystupuje do popředí zejména v poměru k materiální skutečnosti, předmětný svět je duchu cizí, pokud není pochopen jako „zvnějšnění ducha“, „jinakost ideje“.
- ³⁰ I filosofie (jako organický celek) a vývoj je ideou.
- ³¹ Výrazu „konkrétní“ je zde užito ve smyslu dialektickém a znamená dialektickou jednotu rozdílů, v něž se věc rozvinula. Materialistické přepracování této koncepce viz hlavně v úvodu k Marxovu spisu *Ke kritice politické ekonomie*, Praha 1953, str. 172. Viz rovněž str. 62 dále v textu.
- ³² Rozum – Vernunft, rozvažování – Verstand. Na rozdíl od rozvažování, které

abstraktně fixuje jednotlivé momenty věci, je rozum „negativní a dialektický, ježto rozkládá v nic určení, učiněná rozvažováním; je pozitivní, protože produkuje obecné, v němž chápe zvláštní“. (*Wiss. der Logik*, sv. I, ed. Lasson, str. 17).

- ³² Nejvyšší bytost – das höchste Wesen – tj. pojem křesťanského boha, je podle Hegela nedialektickou koncepcí („onen svět“ – „špatné nekonečno“). Křesťanský bůh je nedialektickým a nepojmovým vyjádřením „obecné“ ideje – podstaty světa, která se rozvíjela ve svět, zůstává však jeho imanentním obsahem. Wesen znamená německy podstata i bytost, což v překladu nelze vyjádřit.
- ³³ Pravda je... pohybem..., ale i klidem, neboť ve vývoji vůbec i ve vývoji „obecné“ ideje se obsah uchovává, „obecná“ idea, rozvíjí se ve svět, zůstává obsahem světa.
- ³⁴ Srovnej dále výklad Zénónova paradoxu, str. 236.
- ³⁵ Svoboda záleží u Hegela ve vědomém disponování sebou samým, jímž se člověk vyznačuje na rozdíl od organismu; ve společenském soužití v tom, že jsem uznán za rovna druhým a že se uvědoměle podřizují společenské nutnosti. V žádném případě není svoboda libovůle.
- ³⁶ Zde vzniká ve výkladu nedůslednost, vysvětlená v předmluvě, str. 35. Tím se vysvětluje nejen věta o „tom třetím“, ale i přechod k výkladu ducha, nepřipravený předchozím textem. (Srov. Hoffmeister, c. d., str. XXIV.)
- ³⁷ Citát takového znění nelze v Goethovi najít. Smyslem souznačný je Goethův výklad ve spisech k morfologii (zvl. obojí Metamorfosa rostlin.) V Předmluvě k prvnímu sešitu morfologie najdeme proti první větě našeho citátu, který v originále zní: „Das Gebildete wird immer wieder zu Stoff“, větu: „Das Gebildete wird sogleich wieder umgebildet.“ *Goethes Sämtl. Werke*, Cottaovo vyd., sv. 39, str. 252.
- ³⁸ Výraz „duch (si) činí předmětem“ znamená zde sebepoznání, sebeuvědomění společnosti a zároveň světového ducha. Z tohoto sebeuvědomění vyrůstá nová skutečnost, když duch (jakožto společnost) „k němu obrací svou činnost“.
- ³⁹ Na konci vývoje ducha je uskutečnění svobody – tedy návrat k sobě samému, ovšem jako realizace toho, co bylo dříve jen „o sobě“. Jednotlivé vývojové fáze jsou do tohoto kruhu začleněny jako „kruhy“ na jeho „obvodu“.
- ⁴⁰ Příroda a „duch“ jsou v Hegelově idealistickém pojetí dvě formy reálné jsoucnosti ideje, jež v přírodě je bez vývoje a bez vědomí, v duchu se vyvíjí a uvědomuje.
- ⁴¹ Shoda časové posloupnosti jednotlivých kategorií v dějinách filosofie s logickou diferenciací ideje. Viz *Encyklopädie*, par. 13.
- ⁴² Rozlišení mne jako předmětu mého myšlení ode mne jakožto subjektu mého myšlení. Hegel naznačuje, že podstatou ducha je sebevědomí.
- ⁴³ Bytím ideje v živlu myšlení, postupujícím v čase, jsou dějiny filosofie.
- ⁴⁴ Duchem lze nazvat i jednotlivé vědomí (subjektivní duch).
- ⁴⁵ Hegel zde klade dialektické poznání filosofie proti nedialektické obeznamenosti s předmětem, jež je vlastní běžnému vědomí. Srov. str. 83.
- ⁴⁶ Každá filosofie je zvláštní (nedokonalou a částečnou) formou ideje, jak existuje v živlu myšlení, neboť svým principem vyjadřuje některý moment ideje. Formy se vyvíjejí k úplné formě – absolutní filosofii – jejíž obsah je zcela totožný s obecnou ideou.

- ⁴⁷ Duch jsoucí pro sebe – právně samostatné individuum jako abstraktní jednotka státu. Historicky vzniká v římské společnosti. Srov. *Fenomenologie*, Praha 1960, str. 312 nn.
- ⁴⁸ Jedna z Schillerových *Xéníí* (č. 200), nazvaná *Modephilosophie*.
- ⁴⁹ Joh. Jak. Brucker, 1696–1770. Viz dále str. 122.
- ⁵⁰ Wolffovská metafysika, oficiální školská filosofie v Německu před Kantem, byla vybudována jako systém důkazů z řady dogmaticky přijatých premis.
- ⁵¹ Z ničeho nic nevzniká.
- ⁵² H. Ritter (1791–1869), jehož *Geschichte der ionischen Philosophie* vyšla r. 1821.
- ⁵³ Řecká ARCHE znamená původně „počátek“.
- ⁵⁴ Systematičtější výklad této teze na str. 80.
- ⁵⁵ Marsilius Ficinus (1433–1499).
- ⁵⁶ Cosimo Medicejský (1389–1464) založil platónskou akademii v r. 1440.
- ⁵⁷ Pietro Pomponazzi (1462–1524 nebo 1525).
- ⁵⁸ Pierre Gassendi (1592–1657).
- ⁵⁹ Justus Lipsius, nizozemský klasický filolog (1547–1606).
- ⁶⁰ Melchisedek, kněžský král jeruzalémský. Údaje o stránkách v pozn. podle vydání z r. 1806.
- ⁶¹ Samostatností Já v sobě rozumí Hegel subjektivní svobodu.
- ⁶² Výraz býtí „v jednotě se svou podstatou“ znamená, že člověk se podřizuje společenské objektivitě, jejímž smyslem je realizovat život celé společnosti. V téměř významu jako „podstata“ užívá Hegel též slova „substance“.
- ⁶³ Ingenuus – občan svobodného původu v Římě.
- ⁶⁴ Podle Hegela formuluje křesťanství v náboženské formě princip osobní svobody.
- ⁶⁵ Viz dále pozn. 137 tohoto oddílu.
- ⁶⁶ Mravnost, mravní (Sittlichkeit, sittlich) nejsou u Hegela etické termíny. Hegel jimi charakterizuje ze svého ideologického hlediska pospolitost občanů v obci. Víra zde znamená řecké státní náboženství.
- ⁶⁷ Dionysios mladší, tyran syrakuský, vládl od r. 367 př. n. l. Na jeho dvoře se Platón, který jej dvakrát navštívil, marně pokoušel uplatnit svůj vliv na řízení státu.
- ⁶⁸ Srov. analýzu křesťanství jako „nešťastného vědomí“ ve *Fenomenologii*, str. 167.
- ⁶⁹ K metafysice rozvažování počítá Hegel nejen předkantovskou „metafysiku“ wolffovského typu, ale i racionalistickou a empirickou větev buržoazní filosofie.
- ⁷⁰ Viz *Encyklopedii*, par. 7. Chemik Th. Thompson žil v letech 1773–1852.
- ⁷¹ Empyreum, ohňové nebe, u starých přírodních filosofů nejvyšší část světa, kde se soustřeďuje oheň.
- ⁷² Hegel interpretuje stanovisko newtonské přírodovědy jako stanovisko empirismu, jehož výklad je v *Encyklopedii*, par. 37.
- ⁷³ Positivita jako princip náboženství vysvětlena dále v textu.
- ⁷⁴ Weltweisheit – název pro filosofii na rozdíl od teologie, rozšířený ve wolffovské škole.
- ⁷⁵ Fr. v. Schlegel (1772–1829), významný estetik německé romantiky. Viz dále pozn. 34 v druhém oddíle.
- ⁷⁶ Podle Spinozy (*Ethica* I, prop. 21) je idea Dei, totožná s nekonečným rozumem (intellectus infinitus), nekonečnou soustavou všech modů myšlení, tedy i filosofie.

- ⁷⁷ Prapůvodem ducha míní Hegel obecnou ideu, která je předmětem jak náboženství, tak i filosofie.
- ⁷⁸ Nehistorická představa, vysvětlující náboženství jako vědomý podvod kněží.
- ⁷⁹ Aborder la question – přistoupiti k otázce.
- ⁸⁰ Hegelův duch je hypostasovaným nositelem dějinné zákonitosti, nikoli bohem lidských osudů, jež jsou „vnější a náhodné“. Společenské bytí člověka je více „božské“ než sama příroda i než lidské osudy.
- ⁸¹ I v individuálních cílech jednotlivého člověka je obsažena společenská aktivita lidí, již se lidé pozvedají nad přírodní jsoucnost. Náboženství tuto stránku člověka opomíjí, a tím staví lidský osud do stejného poměru vůči bohu jako osud zvířete.
- ⁸² Ibis je posvátný pták starých Egyptanů, kókilah je indická černá kukačka, rovněž uctívána jako posvátný pták.
- ⁸³ První věta je kontaminace citátů z *Písma*, Mat. 6, v. 26. Druhá věta (Poněvažž...) Mat. 6, v. 30.
- ⁸⁴ Das Selbst.
- ⁸⁵ Duch je svým předmětem v sebeuvědomění. Viz pozn. 38.
- ⁸⁶ První stupeň náboženství nemá podle Hegela ještě předmět.
- ⁸⁷ Druhý stupeň náboženství má už *objektivní* intenci. Viz dále str. 55, stadium kultu a stadium rozvinutého vědomí.
- ⁸⁸ Předmětnosti, tj., kdy se stává předmětem pro poznání.
- ⁸⁹ Rozumí se Hésiodův spis *Theogonia* (Zrození bohů).
- ⁹⁰ Hérodot, zakladatel řeckého dějepisu (asi r. 500–424), autor spisu *Historiai* (Dějiny).
- ⁹¹ Hegel nakládal s *Písmem* velmi volně, a to jak po stránce textové, tak i významové. Významy přizpůsobuje své mytologické interpretaci. Jde o kontaminaci citátů „a chudým evangelium se zvětšuje“ (Mat. 11, v. 5), a citátu „Blahoslavení chudí duchem“ (Mat. 5, v. 3).
- ⁹² Výklad náboženské positivity.
- ⁹³ Ceres, staroitalská bohyně, byla ztotožňována s řeckou Déméter, dárkyní obilí, též bohyní plodnosti, zakladatelkou orby a tím i spořádaného společenského života. Triptolémios, milenec Démétřin.
- ⁹⁴ Kristus jako zvláštní osoba patří do mytologie. Filosofický obsah této mytologické představy je podle Hegela v tom, že je symbolem boha a člověka, shody poznání a ideje.
- ⁹⁵ Toto individuum = jednotlivý duch, poznávající obecného ducha a tím uskutečňující svou jednotu s ním.
- ⁹⁶ Víra zde metaforicky ve smyslu „vědoucí substance sebevědomí“, sebepoznání ducha.
- ⁹⁷ Slovní hříčka s zeugen – ploditi a bezeugen – svědčiti; Zeugnis, svědectví, má vyjádřit, že podstatou ducha je sebevědomí.
- ⁹⁸ Kontaminace citátů: 1. (Aj, já...) z konce Janova evangelia, 2. (Nebo...) Mat. 16, v. 18. Další citát (uvedet...) z Jana 16, v. 13.
- ⁹⁹ Mat. 22, v. 32.
- ¹⁰⁰ Úryvek z Schillerovy básně *Freundschaft*, Hegel cituje jako parafrázi svého idealistického odůvodnění poznání.

- ¹⁰¹ Říše syna je říše člověka, v níž je bůh (tj. Hegelova idea) uvědomována zprvu jen ve smyslové formě. Viz *Religionsphil.* II, ed. Glockner, str. 247 nn.
- ¹⁰² Daimonion, vnitřní hlas, který Sokrata varoval, měl-li se dopustit něčeho zlého; Sokrates klade daimonion proti tradiční zvykové morálce.
- ¹⁰³ Asklépios, bůh zdraví, viz Platónův dialog *Faidón*, Praha 1941, str. 105.
- ¹⁰⁴ Hegel svým filosofickým výkladem náboženství popírá jeho transcendentní obsah, ale zároveň vidí v náboženství symbolické vyjádření nauky o ideji. Proto dle Hegela není vztah filosofie k náboženství jen záporný.
- ¹⁰⁵ Mat. 16, v. 18.
- ¹⁰⁶ Fr. Creuzer (1771–1858), autor spisu *Mythologie der alten Völker* (1810–12).
- ^{107*} Zervana akerene, spr. Zrvan akarana v Avestě (nábož. textu Íránců), bibli vyznavačů zoroastrismu (božstvo, značí „neohraňčený čas“). V pozdějších dobách bylo předmětem teologických spekulací jako prapůvod dobrého i zlého principu.
- ¹⁰⁸ Diogenes Laertios, asi z 3. stol. n. l., napsal *Životy slavných filosofů*, populární vyprávění o filosofech a jejich učeních, v 10 knihách. (Římské číslice dále v textu označují knihy.) Spis vyšel ve slovenském překladu v r. 1954.
- ¹⁰⁹ Ormuzd, v Avestě Ahura Mazdáh, pravý bůh v zoroastrovském učení, protivník zlého principu, představovaného Ahrimanem. Ahriman, v Avestě Angra Mainju, personifikace zlého principu, Satan.
- ¹¹⁰ Plútarchos z Chairónceie (46–120), řecký historik a spisovatel, napsal mimo jiné spis *O Isidě a Osiridovi*. Hlavní spis, na nějž se Hegel často odvolává, jsou *Srovnávací životopisy* (Vitae parallelae).
- ¹¹¹ Isis je hlavní bohyně staroegyptského náboženství. Osiris je bůh staroegyptský, manžel Isidin a otec Horův.
- ¹¹² Zoroaster, avest. Zarathustra, zakladatel náboženství staroíránského, založeného na dualismu dobra a zla, uctívajícího obojí (dnes zvaného parsismus, příslušníci v menším počtu v Indii a v Persii). Žil asi v I. polovině I. tisíciletí př. n. l. ve východním Íráně.
- ¹¹³ Mithra, staroíránské božstvo, které bylo ctěno jako ochránce práva, smluv apod. již v době árijské jednoty, pak i v Íráně a v mladším zoroastrismu, posléze jako hlavní bůh náboženství mithristického v říši římské.
- ¹¹⁴ Albordi, správně Alburz, pohoří v severní Persii, v Avestě Hara berezaiti, podle nábož. tradice staroíránských nejstarší hory světa.
- ^{115**} Historik a gramatik Herennius Filón z Byblu, žijící v letech 64–140 n. l., napsal dílo, jež Eusebius, církevní historik, nazývá *Foiníkéské historii*, o osmi či devíti knihách. Dle Filónovy předmluvy byl to pouze překlad původního fénického díla jistého Sanchuniathona, jenž prý žil před trojskou válkou. Sanchuniathon své historické dílo sepsal dle úředních městských nebo chrámových archivů a věnoval je bejrutskému králi Abi-baalovi v 11. nebo 12. stol. př. n. l. Z Filónova díla se však zachovaly toliko fragmenty citované Porfyriem v jeho spise *De abstinentia* a Eusebiem v jeho *Praeparatio evangelica*.

* Poznámky 107–114 napsal dr. Otakar Klíma, pracovník Orientálního ústavu ČSAV.

** Poznámky 115–116 napsal dr. L. J. Krušina-Černý, pracovník Orientálního ústavu ČSAV.

Přes značná zkomolení, která se nutně musela vyskytnout při přejímání látky z původního neznámého fénického pramene přes Sanchuniathona, Filóna až k Eusebiovi, tj. nejméně až do čtvrté ruky, ukazuje se, že Filón měl k použití spolehlivý materiál. Jak svědčí mytologická představa o *mótu* dle Sanchuniathona, byla kosmogonie Filónem zachycená druhotným přepracováním starých fénických mýtů, dnes nám dochovaných na hliněných tabulkách, popsaných abecedním písmem klínovým a pocházejících z královských archivů v Ugaritu – Ras Šamra.

V těchto ugaritských mýtech, pocházejících nejméně ze 14. stol. př. n. l., je bůh *Mót* vlastně personifikací „zralého klasu“ a takto jako chthonické božstvo je protivníkem atmosférického boha *Baal*. Oba dva, *Mót* i *Baal*, tvoří dvojici protichůdců, z nichž vždy střídavě jeden nad druhým vítězí a jeden po druhém ustupuje dočasně do říše smrti. Proti *Mótovi* ve spojení s *Baalem* je též bohyně *Anat*, panenská sestra a milenka *Baalova*, která po jeho smrti *Móta* uchopí, srpem ho ve dvě rozetne, tělo jeho spálí, sítem je proseje, na mlýnu rozeleme a zbytek rozhodí na pastvu ptactvu. Takto ugaritský mýtus ve své původní podobě vyjadřuje všeobecně rozšířenou myšlenku spojující život se smrtí. Tento přírodní, původně zemědělský mýtus musel však už ve Filónově předloze být přepracován. Filón pak svou euhéméristickou metodou výkladu prohloubil ještě odtržení přejímaného materiálu od původního přírodního mýtu.

- ¹¹⁶ Berossos jako kněz *Baalova* chrámu v Babylonu měl přístup k chrámovým archivům, z nichž mohl čerpat všechny své informace historické, chronologické, literární i ideologické. Fragment, který sám Hegel cituje z Berossova díla, je vytržen z babylonské kosmogonie, avšak je pozmeněn. Babylonsko-assyrská literatura nám dochovala obšírný epos o stvoření světa, napsaný klínovým písmem v konečné redakci na sedmi tabulkách. Svou kánonickou podobu dostal tento epos asi v první polovině 2. tisíciletí př. n. l. Zachoval se nám však jenom v opisech vesměs mladších a vesměs fragmentárních. Tyto opisy pocházejí ze čtyř různých míst, a to Aššuru, Kiše, Nimive a Babylónu a datují se od 9. do 2. stol. př. n. l. Podle prvních slov se epos nazývá *Enuma eliš* („Když nahoře“) a spojuje teogonii spolu s kosmogonií.
- ¹¹⁷ Scaliger Josef Justus, slavný humanistický filolog (1540–1609).
- ¹¹⁸ Aristoteles, *Met.* III, 4, 1000. (V Křížově překladu, Praha 1946, str. 37.)
- ¹¹⁹ Jednotka, dvojka a trojka.
- ¹²⁰ Fénix – posvátný pták ze staroegyptské mytologie, podle pověsti shoří každých 500 let a omlazen znovu povstává z popela.
- ¹²¹ Věčná nutnost – *fec. Ananké*. Subjekty nutnosti jsou však bohové, není zde nutnost jako zcela neosobní princip.
- ¹²² Hegel má na mysli Ciceronovy filosofické spisy *O konci dobrých a zlých lidí*, *Hovory tuskulské*, *Kato starší o stáří*, *Laelius o přátelství*.
- ¹²³ Blaise Pascal (1632–1662), slavný matematik, jehož *Pensées* obsahují subjektivní náboženské meditace.
- ¹²⁴ Hegel má na mysli hlavně Fr. E. D. Schleiermachera (1768–1834), který spatřuje zdroj náboženství v citovém životě člověka a odmítá závislost náboženství na metafysice a etice.
- ¹²⁵ Hegelova kritika Schleiermachera. Subjektivní vroucnost nemění nic na objektivní povaze náboženství.

¹²⁶ Myšlení o myšlení, *das Denken des Denkens*, narážka na Aristotelovo vymezení boha v 12. knize *Metafysiky*. Předmětem filosofického myšlení je dle Hegela svět ve své obecné povaze, filosofie je tedy myšlení o myšlení. (Je též myšlení myšlen v smyslu činnosti, jejímž nejvládnějším zdrojem je ideální podstata světa.)

- ¹²⁷ Židovský bůh není pojímán jako totalita a zdroj veškeré skutečnosti.
- ¹²⁸ Myšlení, jež klade samo sebe – obecná idea jako základ veškeré skutečnosti.
- ¹²⁹ Souvislost svobody s filosofií je dána tím, že teprve tam, kde je jedinec svobodný, tj. kde se podřizuje dobrovolně obecnému zákonu, ztělesňujícímu obecný prospěch, je vydělen z přírody a může se stavět jako subjekt vůči objektu. To chybí v Orientě, kde vládne vnější donucení místo zákona.
- ¹³⁰ Smysl této věty je zamlžen vydavatelem, dá se však rekonstruovat z původního textu příslušné Hegelovy přednášky, otištěné Hoffmestrem na str. 226: K tomu, aby pro mne bylo obecnou předmětem, musím vědět o sobě jakožto poznávajícím. Jen tak se mohu dostat „na stanovisko předmětnosti“.
- ¹³¹ Kde chybí obecný zákon, platný pro všechny, tam vládne násilí a strach – živná půda pro vznik náboženství. Positivní působení strachu a náboženství je ve zkáznění biologické žádostivosti. Citát je z Žalmů, 111, v. 10.
- ¹³² Nepodmíněné, absolutní bytí je bytí ideje, nikoli přírody.
- ¹³³ Vztah k bohu jako k nahodilé zvláštnosti.
- ¹³⁴ Vztah k abstraktnímu, nedialektickému obecnému, jež je druhým pólem náboženské představy.
- ¹³⁵ Substance, substanciálně, u Hegela obvykle ve významu obecné podstaty, v níž chybí „myšlení“ a je proto abstraktní negací vědomého subjektu. Absolutní idea je jednota „myšlení“ a substance. Ve společnosti znamená „substance“ obecnou strukturu společnosti, vyjádřenou v dělbě práce, právních a politických institucích, v tradici atd., zvláště pokud není uvědomována. Na tomto místě substanciálně, jak vyplývá z dalšího textu, znamená objektivní pól skutečnosti v protikladu k poznávajícímu subjektu.
- ¹³⁶ Tato druhá podmínka chybí indickému myšlení.
- ¹³⁷ Hegel rozlišuje (ve 3. sv. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, str. 81) první a druhou „přirozenost“ člověka. Původní přirodnost musí být nahrazena „druhou“ přirozeností člověka jako společenské bytosti. Otroctví je vztah, který je ještě příliš zatížen přirodností.
- ¹³⁸ Helóti – tak byli nazýváni obyvatelé Messény, uvržení Sparťany v nevolnictví.
- ¹³⁹ Jde o projev Hegelova šovinismu, i když další konkretizace převádí šovinistický obsah v idealistickou periodizaci dějin filosofie.
- ¹⁴⁰ Stupeň ideje zde označuje nikoli absolutní ideu Hegelovu, nýbrž princip platónské a aristoteléské filosofie, u nichž „vystupuje idea jako to nejvyšší, avšak vedle ní a mimo ni existuje ještě jiný obsah, bohatství myšlenek ducha a přírody“. (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, sv. 3, str. 13.) Stupeň „ducha“ je charakterizován tím, že „idea“ je pojata jako veškerá skutečnost a jako uvědomění sebe samé.
- ¹⁴¹ V první periodě vývoje filosofie je obecné, obecná podstata světa chápána ve formě určené (voda, apeiron, bytí), jejichž vztah k obecnému není vymezen.
- ¹⁴² Začíná uvědomění ideální povahy obecného.
- ¹⁴³ Z „obecného“, „zvláštního“ a „jednotlivého“ jako momentů skutečnosti – ideje

- fixuje stoicismus obecnost, epikureismus jednotlivost. Chybí zprostředkování mezi obecnou ideální podstatou skutečnosti a konkrétně jednotlivým.
- 144 Novoplatónismus přináší zprostředkování, ale nedokonalé; obecné příliš převažuje nad individuálním, takže skutečnost má povahu ideálu, jemuž chybí realita. Viz pozn. 146.
- 145 Oddíly α) a β) odpovídají presokratikům do Anaxagory, oddíl γ) odpovídá druhé periodě.
- 146 Důsledkem nerozvinutosti pólu jedinečnosti v novoplatónské filosofii je, že v ní chybí sebeuvědomění ideje. To je však podstatná stránka skutečnosti „ducha“.
- 147 Poznání je negací poznávaného objektu i je s ním identické.
- 148 Subjektivní idea = poznání.
- 149 Člověk v poznání pochopuje svět (přírodu) jako pouhou jinakost duchovního obsahu světa.
- 150 Objektivní idea = idea jako předmět poznání.
- 151 Citát je parafrázi. Gen. 3, v. 5 („a budete jako bohové, věduce dobré i zlé“).
- 152 Hegel tedy vcelku vytýká novějšímu subjektivnímu idealismu (Jacobi), že jeho skepse je pouze částečná, vztahuje se pouze k tomu, zda lze poznat boha myšlením; naproti tomu stará skepse byla úplná, známe jen zdání. Hegel, který neuznává mimosvětského boha, klade antický skepticismus nad filosofii typu Jacobiho. Srovnej Hegelovu jenskou stať *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, nyní v I. sv. Lassonova kritického vydání.
- 153 Filosofie Jacobiho ústí v přijetí boha víry. Proti tomu Hegel klade ideální obsah, který je vydobyt myšlením.
- 154 Myšlenkou – tj. obecnem.
- 155 Jde o protiklad boha víry a rozumového důkazu.
- 156 Pojem v subj. smyslu – princip dialektického myšlení, v objektivním smyslu – princip skutečnosti vůbec.
- 157 Novověká filosofie před Schellingem a Hegelem nechápala jednotu ideálního a reálného a kladla je vedle sebe jako substance.
- 158 Římské číslice uváděné v textu při citátech z Hérodota označují jednotlivé knihy spisu HISTORIAL.
- 159 Thúkydídés (asi 460–400 př. n. l.), největší řecký dějepisec, autor spisu pojmenovaného *Sepsání* (XYNGRAFÉ). Římské číslice dále v textu označují jednotlivé knihy tohoto spisu.
- 160 Titus Livius (kol 59–17 př. n. l.), římský historik, autor *Annálů*.

ORIENTÁLNÍ FILOSOFIE

- 1 Ačkoli Hegelovo nedostatečné porozumění orientální filosofii je podmíněno i nedostatečnými prameny, přece vyrůstá z celkových předpokladů jeho společenské filosofie. – K „samostatnému“ myšlení, jež je médiem filosofie, je potřeba, aby člověk vyšel z přírodnosti, aby se od přírody ve vysokém stupni odlišil a byl si toho vědom. Ve společnosti se člověk učí podřizovat svá původně zcela pudová hnutí potřebám celku. Jenže první forma tohoto podrobení individua společenskému celku je tak násilná, a založená na poměrech zčásti ještě přírodních – na patriarchální pravomoci a strachu –, že individuum je spíše bezmocným objektem

vnějšího násilí než vlastním subjektem svého jednání a myšlení. Proto v prvních státech – v orientálních teokraciích – se nemůže filosofie ve vlastním smyslu vyvinout.

Na rozdíl od filosofie mohly se náboženství a umění vyvinout již na nejnižších stupních vývoje člověka. Organem nižších forem náboženství není než pocit, který dokonce nepotřebuje předmětů, organem vyšších forem pak názorná představa, tedy element příbuzný přírodě v člověku. Proto může náboženství (a také umění, které se rovněž pohybuje ve smyslovém názoru) vzniknout časově dříve než filosofie, proto v něm může být vyjádřeno vědomí člověka dosud sotva procitlého z přírodnosti. Nejnížší formy náboženství svědčí o tom, že si člověk ještě není vědom sám sebe, že jeho vědomí žije dosud v jednotě s přírodou, i když již porušené. To je podle Hegela též důvodem, proč nemůžeme indickou a čínskou filosofii zahrnout do dějin filosofie. Zatímco ve vyšších formách náboženství je v představě boha vyjádřeno vědomí člověka o sobě jako o něčem nepřirodním, o „duchu“, nedospělo čínské a indické náboženství dosud k plnému pochopení odlišnosti vědomí od přírody. Tak vzniká příbuznost mezi neosobností ideálního principu, jež klade filosofie proti osobnímu, antropomorfnímu bohu vyšších náboženství, a mezi indickým a čínským abstraktním náboženstvím, ač jejich základ je zcela jiný – vědomí se zde dosud zcela nevyděloilo z přírody, člověk proto nemůže uctívat boha ve formě osobní.

- ² Brahmá, bůh stvořitel. Višnu, bůh udržovatel. Šiva, viz pozn. 49.
- ³ Úranos, starořecký bůh nebes, tvoří s Gaion první generaci řeckých bohů.
- ⁴ Kronos, syn a přemožitel Úranův, patří k druhé generaci řeckých bohů.
- ⁵ Hegel se velmi živě zajímal o všechny stránky čínské filosofie a čínského státu a pokusil se podat i nástin dějinné filosofie Číny. Jeho četné výklady a zmínky zabírají v jeho různých pracích celkem asi 100 stran. Přece však nelze říci, že by správně pochopil a zhodnotil význam čínské filosofie. Jak ukáží další poznámky, měl Hegel k dispozici naprosto nedostatečné výklady francouzských jezuitských misionářů a jednoho z prvních evropských sinologů Abela Rémusat. Z nesprávných informací bylo ovšem obtížné, ba skoro nemožné vyvodit správné závěry. Ještě závažnější okolností bylo, že Hegelovi se čínská filosofie zdála být příliš málo spekulativní a její poměrnou realističnost považoval za nedostatek, nikoliv za její přednost. Kromě toho nemohl ovšem Hegel vědět nic o významných tradicích filosofického materialismu v čínském myšlení. Na druhé straně pochopil Hegel daleko lépe podstatné rysy „asijské“ společnosti, jakou shledával společnost v Číně a v Indii. Zde přeložený Hegelův text nemůže tedy být úvodem k poznání čínské filosofie, je však zajímavým příkladem pro poznání Hegela samého.
- ⁶ Tradiční data Konfuciova jsou 551–479 př. n. l.
- ⁷ Vztahem Leibnize k čínské filosofii se zabýval podrobně A. Zempliner, *Filosofický časopis* 1960, č. 4.
- ⁸ Obecně se Konfuciovi přisuzuje jen zredigování těchto spisů.
- ⁹ Hegel čerpal zejména z překladů F. Coupleta (dále citovaného). Tyto překlady
- ^{*} Poznámky 5–23 napsal dr. Timotheus Pokora, pracovník Orientálního ústavu ČSAV.

obsahovaly zároveň i vysvětlivky a komentáře přímo v textu, takže podávaly zkrácený obraz původního textu.

- ¹⁰ O povinnostech.
- ¹¹ Konfucius nenapsal vlastně žádnou knihu a jeho názory známe jen z *Hovorů* (Lun-jü) – rozmluv, zapsaných jeho žáky. Do češtiny je přeložil J. Průšek, *Hovory Konfuciový* (Praha 1940) a opatřil je rozsáhlým úvodem.
- ¹² *I-ťing* se obvykle překládá jako *Knihla proměn*. Byla to převážně věštební příručka.
- ¹³ Fu-si je legendární osobnost, kladená pozdější tradicí do let 2953–2838 př. n. l.
- ¹⁴ Che-tchu (Plán řeky) byl spojen s Fu-sim až v 10. stol. taoistickým mnichem Čchen Tchuanem (asi 906–989) a teprve od této doby hrál významnou úlohu v čínské idealistické filosofii.
- ¹⁵ Voda mořská.
- ¹⁶ Voda jezerní.
- ¹⁷ *Šu-ťing* se obvykle překládá jako *Knihla dokumentů*. Dnešní verze neodpovídá ze značné části původní podobě.
- ¹⁸ Je velmi pravděpodobné, že nauka o pěti elementech nebyla původně v *Šu-ťingu* obsažena. Jejím tvůrcem je teprve Cou Jen (asi 350–270 př. n. l.), zatímco původ *Šu-ťingu* kladla tradice do 9.–8. stol. př. n. l.
- ¹⁹ Tao-š znamená „učitel taa“.
- ²⁰ Lao-c' znamená Starý mistr. Tradiční datum 6. stol. př. n. l. je nespolehlivé a kniha *Tao-te-ťing* vznikla nejspíše ve 4. stol. př. n. l. Zpráva, že Konfucius se jezdil radit s Lao-c', patří k taoistickým legendám, právě tak jako pozdější tvrzení, že Buddha je vlastně Lao-c', vrátivší se do Číny po své cestě na západ.
- ²¹ *Ťing* označuje obvykle „klasickou knihu“. Klasické knihy měly výjimečnou autoritu v čínské kultuře. Později taoisté používali téhož označení pro svá četná díla.
- ²² Zde jde o jednu školu náboženského taoismu, jejímiž hlavními hrdiny byli „nesmrtelní“ (sien), nadaní nadpřirozenými vlastnostmi. Tato škola vznikla koncem 1. stol. př. n. l. a značně se odlišovala od taoismu filosofického, představovaného např. filosofy Lao-c' a Čuang-c'.
- ²³ Viz pozn. 20.
- ²⁴ První překlady *Tao-te ťingu* zůstaly v rukopise (Noel koncem 17., Foucquet začátkem 18. stol.). Částečný překlad uveřejnil 1834 G. Pauthier, úplný a dobrý překlad pochází až od S. Juliána z roku 1841. Hegel asi viděl ve Vídni jen jiný rukopisný překlad. Protože první překlady *Tao-te ťingu* vyšly až po Hegelově smrti (1831), čerpal své znalosti zejména z jím citovaného díla Rémusatova, předneseného 1820 a uveřejněného později v *Mélanges Asiatiques* I, str. 88–99. Rémusatovy údaje byly velmi nespolehlivé. *Tao-te ťing* je nejvíce překládaným čínským dílem, avšak jeho překlady se často diametrálně liší, protože překladatelé do nich obvykle vkládali své vlastní názory.
- ²⁵ V zájmu správného pochopení musíme uvést český převod E. Bayerleové ruského překladu Jan Chin-šuna v knize *Staročínský filosof Lao-c' a jeho učení* (Praha 1954): „Tao, jež lze vyjádřit slovy, není stále tao. Jméno, jež lze pojmenovat, není stále jméno. Bezejmenné je počátkem nebe a země, mající jméno – je matka všech věcí. Proto, kdo je prost vášní, vidí jeho (tao) zázračné (ta-

jemno), kdo však chová vášně, vidí je pouze v konečném tvaru.“ (Kap. I, str. 105.)

- ²⁶ Jan Chin-šun, *Staročínský filosof Lao-c'*: „Tao rodí jedno, jedno rodí dvě, dvě rodí tři a tři – všechny bytosti.“ (Kap. XLIII, str. 119.)
- ²⁷ Podle francouzské transkripce „Hi“, skutečná výslovnost je však „si“.
- ²⁸ Jan Chin-šun, *Staročínský filosof Lao-c'*: „Hledím na ně a nevidím, a proto je nazývám neviditelné. Naslouchám mu a neslyším, proto je nazývám neslyšitelné. Snažím se uchopit je, avšak nedosahuji ho – proto je nazývám nejnepatrnější... Setkám-li se s ním, nevidím jeho tvář, sleduji-li je, nevidím jeho záda.“ (Kap. XIV, str. 109.) Tři znaky, jejichž pozdější výslovnost je „i, si, wej“, Rémusat nepřekládá a chápe je jen foneticky. Vidí v nich pak narážku na trojjedinnost, a dokonce na židovského boha Jehovu (bez souhlásek psáno rovněž třemi písmeny J-H-W). Rémusat podepíral tuto „hypotézu“ dokonce tím, že druhý znak označuje hláskou „h“, ačkoliv je tomu tak jen v transkripci, zatímco skutečná výslovnost je „s“. Proti všemu očekávání udrželo se Rémusatovo mínění dlouho mezi sinology 19. stol., takže např. von Strauss tvrdil, že znalost jména Jehova se dostala do Číny po pádu Jeruzaléma a rozptýlení Židů, zatímco Terrien de Lacouperie v těchto znacích viděl přepis babylonského nebo indického názvu a dokazoval tak, že čínská civilizace pochází ze západu. Je zcela zřejmé, že takovéto interpretace postrádají jakékoli věrohodnosti.
- ^{29*} Vikramádítja, legendární indický král, podle něhož se začíná éra Vikrama (57 př. n. l.).
- ³⁰ Kálidása, slavný indický básník a dramatik (390–450). Do češtiny byly přeloženy: 1. *Šakuntalá*, 2. *Maláviká* a *Agnimitra*, 3. *Méghadúta*, 4. *Rtusanhára*.
- ³¹ Gymnasofisté – tak nazývali staří Řekové indické fakiry.
- ³² Vědy – soubor staroindických posvátných děl (1500–1000 př. n. l.).
- ³³ Inkarnace – vtělení boha, znovuzrození.
- ³⁴ Hegel mohl znát jen dvě díla o indické filosofii, a to knihu Friedricha von Schlegela *O jazyce a moudrosti Indů* (1808), v níž se Schlegel opíral jen o Wilkinsovův překlad Bhagavadgity (1785) a o latinský překlad upanišad (pořizeny z perského překladu) Anquetila Dupérona 1801–02. Druhou knihou byl Colebrookův překlad základních sanskrtských děl *Essay on the Philosophy of the Hindus*. Hegel použil této eseje v r. 1822 ke své filosofii dějin, avšak jeho přínos nebyl dosud náležitě zhodnocen. Klasické systémy indické filosofie vyrůstaly z upanišad, filosofických oddílů védů, jež uznávají za nejvyšší autoritu. Ostatní systémy jsou neortodoxní, byly postupně zatlačovány a jejich literatura ničena. Z klasických systémů, jichž je šest, všimá si Hegel hlavně sánkhje, njáje a vaišéšiky, ježto nejsou výslovně teologické, jako je mímánsa a védánta.
- ³⁵ *Rámájana* („Rámův život“) je velká epická básně, připisovaná Válmikimu.
- ³⁶ Mímánsa, znamená etymologicky „přát si myslet“ a označuje průzkum védských textů. Rozlišuje se púrvamímánsá – raná, vykládající védské úkony, vedoucí k svobodě duše, a uttaramímánsá – vykládající poznání, zjevené ve vědách, které vede k osvobození duše. Tato se nazývá též védántou.
- ³⁷ Sánkhja označuje systém, který podává analytický výpočet kosmických principů. Někteří odvozuji slovo sánkhja od sánkhjá-číslo, avšak systém se nezabývá

* Poznámky 29–54 napsal dr. Adolf Janáček.

jen numerickým výčtem, nýbrž filosofickým uvažováním. Sánkhja uznává pluralitu puruśů (subjektů) a nezávislost prakti (objektů). Sepětí puruśe a prakti je způsobeno nerozlišováním obou a rozpadu tohoto sepětí se dosáhne poznáním. Tím se i liší od jógy. Podle sánkhje jsou všechny věci modifikací prakti, jejíž existence se vyvozuje z kausálního principu. Účinek existuje již v příčině v latentní formě. Konečnouází empirického světa je tedy neprojevená prakti. Sánkhja uznává kontinuitu světa od nejnižšího k nejvyššímu. Produkty prakti se vyvíjejí a rozpadají podle určitého řádu. Sánkhjový výklad světa jako homogenní substance, jejíž všechny věci jsou jen různé sestavy, plynoucí z různých kombinací jejích složek, se poněkud podobá materialismu. Liší se od něho tím, že neuznává, že prakti může vytvořit puruśe. Prakti se vyvíjí pomocí tří tvůrčích sil či kvalit (gun), a to sattvy (potenciální vědomí s vlastnostmi radosti), radžas (pramen činnosti a bolu) a tamasu (který se vzpírá činnosti a způsobuje apatii). Všechny věci jsou způsobeny gunami a jejich rozdíly jsou poznamenány predominancí některé z gun. V hmotných věcech v klidu převládá tamasa, u věcí v pohybu radžas. Jako ve hře v kostky znamenají pro nás rozličné věci tytéž kostky, které padají různým způsobem. U sánkhji Hegel neporozuměl jejímu dualismu a proces proměny pojímá idealisticko-monisticky. O njája viz pozn. 53.

³⁶ Kapila je pokládán za zakladatele sánkhjového systému. Chronologicky bývá kladen před Buddhu.

³⁷ A'suri byl učitelem sánkhjové filosofie.

³⁸ Súra znamená šňůru, sbírku stručných pouček, aforismů.

³⁹ Indra – národní bůh A'rijců, pán blesků, vůdce v boji.

⁴⁰ Íšvara – bůh vládce, nejvyšší božstvo.

⁴¹ Lingam – falický symbol, jímž je uctíván Šiva; člen, znak v logice.

⁴² Guna – viz pozn. 37.

⁴³ Hegel má na mysli Kantovu klasifikaci kategorií, v *Kritice čistého rozumu*, v níž vždy třetí kategorie tvoří syntézu dvou předešlých.

⁴⁴ Sattva – viz pozn. 37.

⁴⁵ Tédžas, oheň, je jednou z devíti věčných substancí ve vaišéšikové filosofii. Radžas znamená energii, činnost, v sánkhjové filosofii je jednou ze tří gun kosmické substance. Souvisí s tím rágah-váśeň.

⁴⁶ Tamas – viz pozn. 37.

⁴⁷ Šiva Mahadéva či Mahéśvara, bůh ničitel.

⁴⁸ Trimúrti – trojice bohů, tj. Brahmá – stvořitel, Višnu – udržovatel a Šiva – ničitel.

⁴⁹ Jógasástra. Šástra znamená cvičebnice. Slovo jóga se používá v různých významech. Znamená spřáhat, sjednotit, jindy metodu, úsilí ke kontrole smyslu a mysli. Podle Pataňdzalího znamená jóga metodické úsilí k dosažení dokonalosti, a to kontrolou různých prvků lidské přirozenosti, fyzické i psychické. Klade důraz na určité cviky, které léčí tělo, prodlužují mládí a věk vůbec. Jóga byla známa již v raných upanišádách, Buddha praktikoval jógu asketickou a kontemplativní. Nejstarším textem jógy je Pataňdzalího *Jógasúra* (2. stol. př. n. l., podle některých 4. stol. n. l.).

⁵⁰ Gótama je pokládán za Buddhova vrstevníka (6. stol. př. n. l.), Kanáda žil asi ve 3. stol. př. n. l.

⁵¹ Njája je nauka o logickém důkazu a uvádí do metody filosofického zkoumání

objektů poznání logickým myšlením. Nazývá se též naukou o uvažování (tarka-védjá) či naukou o diskusi, debatách (vadávidjá). Tradiční výklad a aplikace njája se dochovala dodnes v Tibetě, kde se považuje za základ veškeré filosofie. Njája uznává vaišéšikovou metafysiku (viz dále) a předpokládá, že svět přírody se skládá z věčných atomů, jež existují nezávisle na našem myšlení.

⁵⁴ Vaišéšika odvozuje svůj název od slova viśeša – zvláštnost. Je atomovým pluralismem.

ŘECKÁ FILOSOFIE

- ¹ Entuziasmus pro antické Řecko, jímž je poznamenáno i dílo Hegelovo, byl v Německu na sklonku 18. stol. a na začátku 19. stol. formou odporu k německé skutečnosti. U Hegela nabývá rovněž významu utajené polemiky s křesťanskou transcendentí.
- ² Katholikos (řec.) znamená obecný.
- ³ Na začátku novověku.
- ⁴ Podle řecké mytologie byl Prométheus krutě potrestán za to, že dal lidem oheň.
- ⁵ Ježto v řecké mytologii jsou podle Hegela předmětem zbožnění už ne pouze přírodní síly, nýbrž (a především) společenské instituce a výrobní praktiky, jde tu o vyšší stupeň sebeuvědomění člověka.
- ⁶ Pozvednutí se nad jednotlivé a přírodní je podstatou člověka, jež je dovršena ve filosofii.
- ⁷ Formální, abstraktní subjektivita = princip osobní svobody a rovnosti. Positivního obsahu nabude podle Hegela teprve porozuměním obecnému společenskému obsahu, který je v něm vyjádřen (buržoazní dělba práce).
- ⁸ Hegel obvykle užívá estetických kategorií (v kráse je obsažen smyslový, přírodní prvek) k charakteristice řeckého života, který leží na průsečíku mezi přírodností a moderní subjektivní svobodou.
- ⁹ Svobodná mravnost (freie Sittlichkeit) nemá u Hegela význam morální kategorie. Jde o označení společenské objektivity, jak je realizována v řecké obci – pospolitosti občanů či v buržoazní společnosti. Viz pozn. 102 tohoto oddílu.
- ¹⁰ Věc, která je o sobě a pro sebe věčná = absolutní idea.
- ¹¹ Idealistická transformace teze, že otroctví je polopřírodní společenský vztah: člověk si neuvědomuje svou příbuznost s absolutní ideou, tedy svou povahu bytosti, již nepřísluší žít ve vztazích, založených na přírodních vlastnostech člověka (násilí).
- ¹² Řecká filosofie formuluje otázku po obecném („myšlence“) ve smyslu objektu, avšak pojímá ji zprvu ve formě látky.
- ¹³ Koncepce látky u prvních filosofů je pouze „o sobě“, tj. svou intencí koncepcí obecné, tj. ideální („myšlenkové“) podstaty světa.
- ¹⁴ Kyros st., zakladatel staroperské říše, pokořil po vítězství nad Médy (asi 550 před n. l.) a Lydy (546) maloasijské řecké kolonie.
- ¹⁵ Kroisos, poslední král lydský, poražen Kyrem.
- ¹⁶ Pelopovci, královský rod v Argu, z jehož bájných osudů hojně čerpali řečtí tragikové.
- ¹⁷ Zákonná vláda = otrokářská demokracie, násilná vláda = tyranida.

- ¹⁹ V demokratických obcích se všichni svobodní občané podíleli na řízení státu, i když ne stejnou měrou.
- ²⁰ Teós, jihozáp. od Smyrny.
- ²¹ Panionion, chrám spolku 13 jónských měst v Malé Asii.
- ²² Solón, zákonodárce aténský (asi 640–560), jehož zákony sloužily jako vzor mnoha řeckým obcím.
- ²³ Lykúrgos byl podle tradice zákonodárce ve Spartě, Zaleukos zákonodárce Lokrů (řecký kmen, přesídlil do dolní Itálie), Numa Pompilius je legendární král římský.
- ²⁴ Peisistratos se zmocnil vlády kol r. 560, položil základy k ekonomické a politické moci Atén.
- ²⁵ Hegel chápe historickou úlohu řecké tyranidy.
- ²⁶ Kodros byl poslední z legendárních králů aténských.
- ²⁷ Míra, bytostná souvislost kvalitativních a kvantitativních určení, tvoří vrchol výkladu I. knihy *Wissenschaft der Logik*.
- ²⁸ Kantova etika je vybudována na pojmu mravního zákona, kategorického imperativu, jež jsme povinni plnit ne jako přírodní bytosti, nýbrž jako součást nepřirodního mravního světa. Kant klade svou etiku proti eudaimonismu, který chápe ctnost jako individuální určení člověka.
- ²⁹ Viz pozn. 146 prvního oddílu.
- ³⁰ Myšlenka, která určuje samu sebe, je obecné, pojaté jako NÚS, ne tedy už ve formě přírodní látky.
- ³¹ Myšlenka je pojata jako podstata, ale ne jako podstata celé skutečnosti, nýbrž jen jako podstata jednání subjektu.
- ³² Dynamis, energeia. Viz pozn. 23 prvního oddílu.
- ³³ Jediné ideje = filosofie.
- ³⁴ Rozumí se Platónův dialog *Parmenidés*.
- ³⁵ Sextus Empiricus (ca 200–250 n. l.), autor spisu *Adversus mathematicos* a nárysů pyrrhónské (skeptické) filosofie *Pyrrhonicae hypotyposes*.
- ³⁶ Simplikios (asi 500–532 n. l.), starověký komentátor Aristotela.
- ³⁷ Diogenes z Apollónie, pozdní jónský filosof (5. stol. př. n. l.).
- ³⁸ Správně r. 546 př. n. l.
- ³⁹ Dnes uznávaná data jsou 624–548.
- ⁴⁰ Bitva mezi Alyattem lydským a Kyaxarem médským asi 28. května 585 př. n. l. Etesie – severní větry, vanoucí v létě v oblasti Středoziemního moře.
- ⁴¹ Otázka, zda Thalés napsal spis o astronomii, není rozhodnuta, soudí se však, že nenapsal filosofický spis.
- ⁴² Pokračování předěšlého místa z *Met. I, 3, 983b* (Kříž str. 41).
- ⁴³ Téthys, v řecké mytologii dcera Úrana a Gaie, matka vodstva.
- ⁴⁴ Jako pojem = jako obecný základ všeho.
- ⁴⁵ Voda nesmí být chápána ve smyslu reálné existence, nýbrž ve smyslu obecného života veškerenstva.
- ⁴⁶ Je jsoucí – existuje jako fyzikální skutečnost.
- ⁴⁷ Hegel úmyslně (aby zdůraznil jednotu poznání a skutečnosti) klade na jednu rovinu objektivní a subjektivní, obecné (ve smyslu objektu) i myšlenku na toto obecné.
- ⁴⁸ Polemika s křesťanskou transcendentí.

- ⁴⁹ Rozdíl skutečnosti (Wirklichkeit) a jsoucnosti (Dasein). Srov. *Encyklopädie*, par. 6: „Jsoucnost je zčásti jev a jen zčásti skutečnost.“ Ježto je skutečnost vymezena jako rozumná, zákonitá část jsoucnosti, je pochopitelná konsekvence o jednotě myšlení a bytí na konci odstavce.
- ⁵⁰ Forma jako princip *zvláštních* existencí oproti obecné podstatě.
- ⁵¹ Vnitřní rozdíl, který je na něm samém – vnitřní diferencovanost skutečnosti, ne tedy pouze látkový rozdíl. Viz dále (o dva odstavce).
- ⁵² Princip dialektického pohybu, v němž se věci utvářejí, je u Hegela interpretován jako (objektivní) pojem.
- ⁵³ Aldobrandini Tommaso (1540–1572?), přeložil do latiny a opatřil poznámkami *Životopisy filosofů Diogena Laertia*.
- ⁵⁴ Plouquet Gottfried (1716–1790), učitel Hegelův na učilišti v Tübingen, stál pod vlivem Leibnize, zvláště v rozvíjení logického kalkulu.
- ⁵⁵ Údaj je přijímán, podle něho žil Anaximandros v l. 610–546.
- ⁵⁶ Polykratés, od r. 535 tyran samský, zahynul 522. Anakreón, řecký básník (572–487), slavný řecký lyrik.
- ⁵⁷ Místo v *Met. XII, 2, 1069b* zní v překladu A. Kříže: „Proto nejenom nic nemůže vzniknout z nejsoucího nahodile, nýbrž také všechno vzniká ze jsoucího, totiž z toho, co je v možnosti, ve skutečnosti však není.“
- ⁵⁸ Zde jde o tzv. Pseudo-Plútarcha, autora spisu *Placita philosophorum* z r. 150 n. l., z něhož se zchoval výtah.
- ⁵⁹ Toto určení patří až Anaximenovi.
- ⁶⁰ Polemika proti vývojové teorii z hlediska, podle něhož vývoj, pokud jej Hegel uznává, je podřízen pojmu. Tento idealistický aspekt postrádá Hegel na vývojové teorii.
- ⁶¹ Buffon Georges Louis Leclerc (1707–1788), autor proslulé *Přírodní historie*, spisu neobyčejně významného pro přechod od statického k vývojovému pojetí přírody; její první díl (1749) obsahuje teorii o vzniku země a planet.
- ⁶² Slunce je momentem abstrakce, neboť je jen neživou přírodou, zatímco země je kolébkou života i člověka, v němž se uvědomuje absolutní idea.
- ⁶³ Ve skutečnosti Diogenes referuje, že Anaximenův vrchol spadá do doby dobytí Sard (546) a úmrtí do doby 63. olympiády (tj. 528–525).
- ⁶⁴ Ferékýdés, 6. stol., autor ještě mytologické kosmologie.
- ⁶⁵ Hippasos, pythagoreovec. Archelaos, pozdní jónský fyzik (5. stol.).
- ⁶⁶ Arist. *Met. I, 8, 989a* mluví o tom, že země je složena z velkých částic (ME-GALOMEREIA). Viz Kříž, str. 54.
- ⁶⁷ Arist. *Met. I, 8, 988b, 989a*. Srovnej Kříž, str. 54. Věta „co je pozdější co do vzniku“ se vztahuje na oheň, který byl nejpozději prohlášen za princip, ač je nejpřiměřenějším vyjádřením stanoviska prvních filosofů. Hegel však na to navazuje úvahu o látce a formě, o formě jako o tom, co je „přirozeností“ prvnější, ač „vznikem pozdější“.
- ⁶⁸ Nedospěli k tomu, aby proces vznikání opět zrušili: v aristotelském řešení, s nímž Hegel souhlasí, se vznik chápe jako uskutečňování původní dispozice, jako aktualizace potenciale daného.
- ⁶⁹ V orig. das Intelligibile.
- ⁷⁰ Hegelův výklad pythagoreismu nejvíce zastaral, neboť Hegel neodlišoval zásadně autentický pythagoreismus 6.–5. st. př. n. l. od hellenistického novo-

- pythagoreismu. Celý výklad je tím posunut směrem k idealistickému panteismu.
- ⁷⁰ Poetický svět – svět řecké mytologie.
- ⁷¹ Hegel má na mysli renesanci platonismu v 15. stol. v Itálii, která stála pod vlivem novoplatonismu a měla blízko k panteistickému výkladu světa.
- ⁷² Otázka, zda Pythagoras byl autorem nějakého spisu, zůstává dosud nerozhodnuta.
- ⁷³ Akmé, „květ“ života, odpovídá stáří 40 let.
- ⁷⁴ Dnes se udávají obvykle data 582–500.
- ⁷⁵ SOFOS – moudrý, FILOSOFOS – milovník moudrosti.
- ⁷⁶ Porfyrios, pozdní novoplatónik (asi 232–384 n. l.), autor vyprávěné biografie Pythagorovy.
- ⁷⁷ Apollónios z Tyany, autor nedochovaného životopisu Pythagorova, 1. stol. n. l.
- ⁷⁸ Charónidas, dle Diog. Laertia (II, 76) sokratik.
- ⁷⁹ Sitte – mrav, viz pozn. 106.
- ⁸⁰ Organický stát – konstituční monarchie jako forma buržoazního státu.
- ⁸¹ Arist. *Met.* I, 5, 986a, Křížův překlad str. 46.
- ⁸² Moderatos z Gadés (2. stol. n. l.), autor nedochovaného životopisu Pythagory.
- ⁸³ Číslo je počátkem myšlenky, ježto je v něm zrušena smyslová stránka předmětů, ale určení, jež jsou schopna čísla vyjádřit nebo spíš symbolisovat, jsou dílčí, jednostranná a statická.
- ⁸⁴ V dalším textu Hegel nepodává výklad tradičního pythagorismu, jak mu dnes rozumíme. Jeho rozbor vychází z pozdních pramenů a vztahuje se spíše na racionální stránku novopythagorismu.
- ⁸⁵ Theón Smyrenský – Theodóros z Mopsúhestie v Kilikii (asi 350–428), řecký teolog a filosof.
- ⁸⁶ Skutečně se s těmito určeními setkáváme u Hegela jako s určeními absolutní ideje. Viz *Wissenschaft der Logik*, I, 1. oddíl.
- ⁸⁷ Viz předešlou poznámku.
- ⁸⁸ Co je vlastností absolutně protikladné – Hegelova narážka na vysvětlování negativního pólu pozitivním a naopak v dialektice zjevu. Viz *Fenomenologie*, str. 131.
- ⁸⁹ Kontaminace volně přeložených citátů v *Met.* I, 5 (987a) a I, 6 (987b). Srovnej Kříž, str. 49 a 51.
- ⁹⁰ THEOLOGÚMENA ARITHMÉTIKÉS – „božské principy matematiky“.
- ⁹¹ Schémata novější naturfilosofie – vztahuje se na triadický princip v přírodní filosofii Schellingově.
- ⁹² Opět filosofický výklad mytologie.
- ⁹³ TETTARA – čtyři, AGÓ – číním.
- ⁹⁴ Proklos, pozdní novoplatónik (412–485 n. l.).
- ⁹⁵ Jamblichos, pozdní novoplatónik (4. stol. n. l.), autor nehistorického životopisu Pythagory.
- ⁹⁶ Diapason, diapente, diatesaron – oktáva, kvinta, kvarta.
- ⁹⁷ Ontologické pojetí pravdy, nejpravdivější – nejvlastnější, nejbyťostnější.
- ⁹⁸ V Hegelově stanovisku k Newtonově „nebeské mechanice“, již vytyká, že postihuje pouze kvantitativní vztahy mezi jevy, aniž chápe jejich nutnost, se projevuje absolutizace idealistické dialektiky jako domněle jediné oprávněné metody poznání skutečnosti.

- ⁹⁹ Planetoidy.
- ¹⁰⁰ Timaios. Filosof toho jména neexistoval. Aristotelův text se vztahuje k Platónovu dialogu *Timaios*.
- ¹⁰¹ Nauka o převrtlování nemá původ v Egyptě, nýbrž v orfických mystériích.
- ¹⁰² Hermés, posel bohů, řecký bůh.
- ¹⁰³ Euforbos, statečný Trójan, viz Ilias, zpěv 16.
- ¹⁰⁴ Leibniz připouští pouze stupňovité rozdíly mezi monádami.
- ¹⁰⁵ *Zlatá slova*, domnělá filosofická báseň Pythagorova je podvrh ze 3. či 4. stol. n. l.
- ¹⁰⁶ Rozdíl mezi moralitou (Moralität) a mezi Sittlichkeit (mravnost) je rozdíl mezi uvědomělým morálním jednáním a mezi obecnou společenskou objektivitou, pokud je zpředmětněním společenské rovnosti.
- ¹⁰⁷ Je substancí – je objektivní skutečností, která se projevuje v obecných zákonech, mravech, v dělbě práce, polit. organizaci apod. Slova *substance* užívá Hegel často o společenské objektivitě, chtěje tím vyznačit její nezávislost na subjektivním uvědomění.
- ¹⁰⁸ Stát = společnost.
- ¹⁰⁹ K realizaci „skutečné obecné mravnosti“ není u Hegela potřebí subjektivního uvědomění. Hegel ji staví nad subjektivní morální reflexi nové doby, pokud tato neslouží realizaci obecné mravnosti. Cílem dějin je sjednocení „mravnosti“ a „morality“, které nastává tam, kde se individuum zařazuje uvědoměle do společenské dělby práce, založené na vztazích vzájemné rovnosti, tj. do buržoazní společnosti.
- ¹¹⁰ Pythagorova věta je pravděpodobně babylonského původu.
- ¹¹¹ Myšlenka se stává svobodnou sama pro sebe – tj. obecně je formulováno jako myšlenka, adekvátním způsobem, objektivní myšlenka nachází adekvátní výraz sebe samé.
- ¹¹² Názvem fysik, fysikové byli poaristotelskými filozofy označováni předsokratitští myslitelé. Zde fysikální filosofie = jónská filosofie.
- ¹¹³ Bytí pro jiné – vztah určitého bytí k jinému bytí, je dialektickým protipólem bytí o sobě. Viz *Wissenschaft der Logik*, I, 1. oddíl.
- ¹¹⁴ Přibližně 565–474 př. n. l.
- ¹¹⁵ Strabón (kol r. 65 př. n. l.–14 n. l.), autor spisu *Geografika* (Zeměpis).
- ¹¹⁶ Archelaos, žák Anaxagorův, 5. stol. př. n. l.
- ¹¹⁷ Klemens Alexandrijský, autor spisu *Strómatis* (Koberce), 2.–3. stol. n. l.
- ¹¹⁸ Citáty, které Hegel uvádí ve verších nejsou vlastním překladem Hegelovým. Pokud to smysl dovoluje, užíváme proto překladu K. Svobody a vždy přitom odkazujeme na příslušnou stranu v jeho *Zlomcích předsokr. myslitelů*, 1944. Dva verše zde uváděné jsou u Svobody na str. 18.
- ¹¹⁹ Argumentace rozvedena dále na str. 221. Viz rovněž pozn. 122.
- ¹²⁰ Jde o pseudoaristotelský spis.
- ¹²¹ Dialektika v nejobecnějším významu – ve smyslu vnitřního pohybu myšlení, pohybu od myšlenky k myšlence. Určitější význam viz pozn. 146.
- ¹²² Společný jmenovatel obou, nedialektických abstrakcí, eleatské a křesťanské, je v odloučení čistého bytí od reality konečných věcí.
- ¹²³ Překlad K. Svobody, str. 18.
- ¹²⁴ Zrušení představ – tj. překonání smyslového vnímání.
- ¹²⁵ V překladu K. Svobody, str. 18.

- 128 Překlad K. Svobody, str. 18.
 127 Kontaminace zlomků B 27, B 33 a B 29.
 128 Parmenidés žil asi v letech 540–460 př. n. l.
 129 Srovnej *Theaitetos*, 1933, přel. Fr. Novotný, str. 69.
 130 Svoboda, str. 34.
 131 Jde o kontaminaci zlomku B 1 a zlomku B 7–8, Svoboda, str. 34–5 a str. 36.
 132 Kategorie „ničeho“ (Nichts) má význam záporu neurčitého abstraktního bytí a je obsažena jako moment v každém určení, jímž se věc či kvalita vymezuje vůči jiným věcem.
 133 Omnis determinatio est negatio, každé určení je omezení, viz Spinoza, *Epistolae* 2 (T. I), str. 634.
 134 DIKÉ – bohyně práva, alegorie nutnosti u Parmenida.
 135 Plotinos (205–270 n. l.), nejvýznamnější novoplatónský filosof.
 136 Theofrastos (372–287), nejvýznamnější žák Aristotelův, autor spisu *Názory fysiků* (tj. prvních filosofů), z něhož vycházel antický dějepis filosofie. Přímou se zachoval z tohoto spisu pouze zlomek, z něhož Hegel na tomto místě cituje.
 137 Zl. B 16 z Arist. Překlad K. Svobody, str. 39.
 138 Po způsobu dřevěného koně smyslů – z pouhých počítků jako posledních elementů nelze vysvětlit duševní dění, tak jako nelze sestrojiti koně ze dřeva. Hegel vytýká soudobému materialismu, že vysvětluje duševní dění mechanisticky.
 139 Začátek pseudoarist. spisu *De Melisso Xenophane Gorgia*.
 140 *De Melisso Xenoph. Gorgia*, 974b (Diels-Kranz I, 1934, str. 261, ř. 26).
 141 Arist. *Met.* I, 5, 986b (Kříž, str. 48).
 142 Hranice (die Grenze) je kategorie, v níž se prolíná jak bytí, tak i nebytí věci.
 143 Všechny tři přímé řeči jsou stylizace.
 144 Platón v dialogu *Parmenidés* ukazuje, že kladení abstraktního bytí vede jak ke kladení, tak i k popření všech jeho možných predikátů; tytéž výsledky dostaneme, vyjdeme-li z popření abstraktního bytí.
 145 Jestliže se bytí vztyčuje proti ničemu, vylučuje nic bytí, takže bytí je zatíženo svým protikladem, vazbou na nicotu.
 146 Objektivní dialektika znamená Hegelovi imanentní rozbor určité myšlenky či předmětu, při němž „pronikneme do věci samé“ a analyzujeme její rozpory, na rozdíl od subjektivní dialektiky, při níž rozvíjíme myšlenkový postup z určitých předem fixovaných tvrzení.
 147 Dialektikou hmoty míní Hegel vzájemnou vazbu přetržitosti a nepřetržitosti, netotožnosti a totožnosti. Viz pozn. 151.
 148 Zénón dokazuje nekonečnou velikost toho, co se skládá z nekonečného počtu částí, větších než nula.
 149 Je-li dělitelnost vedena do nekonečna.
 150 Co nemá velikost, neexistuje. Co však má velikost (za předpokladu, že je jsoucen mnoho), musí být odděleno od druhého jsoucná mezerou, mezera je však sama vzdušným tělesem, o němž platí totéž, co o každém jiném tělesem stď.
 151 Špatné nekonečno, nekonečno nedialektické, nekonečno ve smyslu nekonečného progresu vzniká abstraktním pojetím jednoty identity a netotožnosti, která je obsahem veškeré skutečnosti stejně jako pohybu. Zénón fixuje *střídavě* jeden a druhý moment, zatímco oba momenty nutno klást současně. Jinou formou

- špatného nekonečna je „onen svět“ teologie, v němž je nedialekticky pojat vztah „nekonečna“ a „konečna“. Špatné nekonečno je jevem, nikoli pochopením této vnitřní vazby obou momentů. Ve skutečnosti Hegel sám nadřazuje v poslední instanci identitu druhému pólu – skutečnost je procesem, který se v sebe vrací – Hegelova teleologie.
 152 Bayle Pierre (1647–1706), autor proslulého *Historického a kritického slovníku*, slavný skeptický filosof.
 153 Zde, nyní – viz *Wiss. der Logik*, I. sv., oddíl 2, pozn. 2.
 154 Kantovy antinomie (v 2. části *Kritiky čistého rozumu*) ukazují, že naše chápání světa jako celku je rozporné.
 155 Luk. 12, v. 7. Paralela Mat. 10, v. 31. Naše chování k světu odpovídá objektivitě světa.
 156 Bytí je dle Hegela nejzákladnější určení absolutní ideje, avšak je to určení jednostranné abstraktní. Prvním (nejobecnějším) dialektickým určením („spekulativním“ podle Hegela) je dění – Werden.
 157 Hérakleitos žil asi 540–480.
 158 Diogenes IX, 2, 3.
 159 Dareios, syn Hystaspův, staroperský král, panoval 521–485 př. n. l.
 160 Demétrios lakónský, římský filosof, z něhož nepřímo čerpal Sextus Empiricus.
 161 Hippokratés (460–377), zakladatel řecké medicíny.
 162 Trvalá idea – neboť Hérakleitovou filosofií začíná dialektické poznání skutečnosti.
 163 Zlomek takového znění se nedochoval, jde o Aristotelův referát o Hérakleitovi.
 164 Je pravdou – je prvním dialektickým určením.
 165 Sichineinssetzen.
 166 Srovnej Symposium, překlad Fr. Novotného, 1936, str. 19.
 167 Srovnej v Okalově překladu Diogena Laertia (1954, II, str. 127): „Z protiv tá, ktorá vedie k vzniku, nazýva sa svárom, tá, ktorá vedie k požiariu sveta, nazýva sa svornosťou a mierom.“ Hegel vkládá slovo „rozdišného“ za slovo „vzniku“.
 168 Hegel v této pozoruhodné interpretaci (sotva odpovídající skutečnému obsahu Hérakleitovy nauky) zdůrazňuje rozhodující úlohu aktivních vztahů k druhým předmětům, zvláště vztahů antagonistických, pro vnitřní diferenciaci předmětu samého.
 169 Lavoisier Antoine Laurent, jeden ze zakladatelů chemie (1743–1794), vysvětlil hoření jako oxidaci.
 170 Hegelova polemika proti chemickým prvkům je pochopitelná jako spekulativní domýšlení teze o světě jako procesu, vzájemném přecházení všech věcí; nemohou tedy existovat poslední, nepřechodné kameny všeho.
 171 O pravdě – o tom, co je vlastní, nejplnější skutečnosti.
 172 Nutnost předmětnosti – aby se pravda, tj. vlastní skutečnost, stala vědomí předmětem.
 173 Zlomek zní v překladu K. Svobody (str. 25): „Živý se ve spánku dotýká mrtvého a bdí-li, dotýká se spícího.“ Interpretace J. Patočky: „Bezvědomí je tma, bdění světlo, sen je umělé světélko, kterým si svítíme; bdění veliké světlo, zahánějící tmu.“ (Přehledné dějiny filosofie, str. 177.)
 174 Idealismus v jeho navítej, poněvadž poznání individuálního rozumu je – podle

- Sextova výkladu - umožněno přímo fyzickou účastí na obecném logu světa
- 176 Polemika proti romantice, Schleiermacherovi, vůbec proti teoriím nezprostředkovaného vědění.
- 176 Zl. B I, srovnej Svoboda, str. 22.
- 177 Velmi volný překlad zlomku B 89 z Plútarcha. Smysl textu je v podstatě zachován.
- 178 Viz pozn. 173.
- 179 Schleiermacher.
- 180 Podle Svobody, str. 25: „Nesmrtelní jsou smrtelní, smrtelní jsou nesmrtelní; jsou živi smrtí oněch a jsou mrtvi životem oněch...“ Jde o vzájemnou podmíněnost (nadindividuální, rodové) nesmrtelnosti a osobní smrtelnosti.
- 181 Diog. Laertios II, 22, Okál str. 113.
- 182 Rozdílem jónské a italské filosofie vyjadřuje Hegel rozdíl mezi filozofy, kteří „poznali absolutno jako reálné přírodní určení“, a filozofy, na něž připadá „ideální určení absolutna“ (viz str. 184). Ovšem pokus pojmut dějiny filosofie jako střetání materialismu s idealismem se Hegelovi nemůže zdařit, ježto vidí celou filosofii z toho hlediska, že je naukou o obecném, tj. pro Hegela ideálním; materialismus je mu proto nedůslednou filosofií a hledá jej pouze tam, kde se pojímá „obecné“ ve formě bezprostředně vnímatelného jsoucna. Naopak všude tam, kde je nastoupena cesta od bezprostředně smyslových určení (Parmenidés, Démókritos), spatřuje Hegel idealismus.
- 183 Viz předchozí pozn.
- 184 Data dnes uznávaná: 460–370, někteří udávají o generaci méně.
- 185 Valerius Maximus, první polovina I. stol. n. l., autor latinského spisu *Památné činy a výroky*.
- 186 Xerxés (6.–5. stol.), perský král, válčil proti Řekům.
- 187 Objektivní idealismus.
- 188 Proti nedialektické představě, že podstata je určitý substrát vedle vlastností.
- 189 Obecná určení = obecné vlastnosti věcí.
- 190 Pro Hegela je atomistické „prázdno“ aktivním principem pohybu atomů, nikoliv pouze pasivním médiem, v němž by se atomy pohybovaly. Viz pozn. 201.
- 191 Bytí pro sebe (das Fürsichsein) má význam ideálního, tedy obecného určení skutečnosti, ne tedy význam fyzikálního atomu. Bytí pro sebe je negace otevřenosti konečného, určitého bytí (viz násl. pozn.) vůči všem ostatním konečným bytím, znamená vztah konečného bytí na sebe, setrvávání určitého bytí v sobě samém. U vývojových procesů je bytí pro sebe dovršením procesu vývoje sebezpředmětněním.
- 192 Dasein, konečné, určité bytí, je vymezeno bytostnými vztahy k druhým konečným bytím
- 193 III. sv. Hegelových spisů tvoří *Wissenschaft der Logik*, I. sv.
- 194 „Pojem“, princip samovývoje a jeho ideální nositel, je ve zvířecím světě „duší“, jednotou činnosti organismu. Hegel zdůrazňuje, že „duše“ se projevuje skladbou a funkcí organismu.
- 195 Objektivně idealistická interpretace.
- 196 Praktickým uplatněním atomismu v oblasti státu je francouzská revoluce, jež je dle Hegelova mínění ztělesněním absolutní svobody individuí.

- 197 Rousseau Jean Jacques, 1712–1778. Principem Rousseauovy Společenské smlouvy je samostatnost jedince – společenského atomu.
- 198 Srovnej tyto citáty ze *Zlomky starořeckých atomistů*, 1953, str. 62.
- 199 Abstraktní bytí = úplná nerozlišenost sebe sama od něčeho jiného = nebytí. Teprve určité, konečné bytí (Dasein), se liší od druhého konečného bytí, jež je jeho zápořem a jež samo popírá.
- 200 Protikladná myšlenému jsoucímu je vnější realita, materiální skutečnost.
- 201 Nejpříznačnější místo pro Hegelův vztah k atomistické filosofii. V Hegelově stanovisku je spojeno velmi kladné ocenění protitranscendentní pozice atomismu s mystifikujícím pojetím atomismu jakožto idealismu.
- 202 Francouzský materialismus.
- 203 Srovnej Svoboda, *Zlomky předsofistických myslitelů*, str. 86. Je to místo, o něž Hegel opírá svou interpretaci prázdna jako aktivního principu pohybu.
- 204 Všeobecně se dnes uznávají data 485–435.
- 205 Překlad K. Svobody, str. 47, 48.
- 206 Srov. Křtž, str. 41. Aristoteles mluví o tom, že se živly „ve větším či menším množství slučují v jednotu...“
- 207 Svoboda, str. 64.
- 208 Podle Svobody (str. 54):
- Nýbrž je mšření jen a vzájemné střídání věcí
smíšených, avšak lidé to rození nazývají zvykli.
- 209 Aristoteles, *Met.* I, 44, 985 a.
- 210 To znamená, že vydavatel posunul idealistické schéma, podle něhož první perioda končí nalezením účelového principu, více do popředí, než tomu bylo u Hegela samého.
- 211 Periklés (500–429), vůdce radikální demokratické strany, stál od r. 443 v čele Atén.
- 212 Po perských válkách po roce 479 a zvláště po roce 448.
- 213 Sparta, vedoucí stát peloponéskeho svazu, byla před perskými válkami nejmocnějším státem v Řecku.
- 214 Efoi, pětičlenný vládnoucí sbor ve staré Spartě.
- 215 NÚS – rozum.
- 216 Aigospotamoi, říčka, u níž byla svedena rozhodující bitva peloponéske války (r. 405 př. n. l.), v níž Atény ztratily své velmocenské postavení.
- 217 Hegelův historismus je diametrálně protichůdný rousseauovskému kultu přírody.
- 218 Argonauti, podle řecké mytologie héroové, kteří podnikli cestu do Kolchidy za zlatým roumem.
- 219 Nemesis – ztělesnění spravedlnosti.
- 220 Logickým principem – principem v řádu logické ideje.
- 221 Odlišují se jako předmět myšlení od sebe jako subjektu myšlení.
- 222 Přibližnosti a náhodě – spr. bezděčnému působení (v originále AUTOMATÓ) a náhodě. Srovnej Křtž, str. 41.
- 223 Hegel zde vysvětluje na výkladu Anaxagory podstatu objektivního idealismu ve svém pojetí.
- 224 Hegel klade imanentní teleologismus proti transcendentnímu náboženství.

²²⁶ Opouští myšlenku - ježto Anaxagoras napojuje rozum jako princip, z něhož by byly pochopitelné homoioomerie.

²²⁸ Srovnej *Faidón*, Praha 1941, str. 75.

²²⁷ Činná, k pohybu pudící substance - absolutní idea. Produkt - svět materiálních realit.

²²⁸ Účelové pojetí zabraňuje, aby Hegel pojal přírodu jako vývoj.

²²⁹ Panteistický obsah Hegelova objektivního idealismu.

OBSAH

Hegelovy Dějiny filosofie	5
DĚJINY FILOSOFIE	37
Vstupní řeč	39
Přednášky o dějinách filosofie	41
Úvod do dějin filosofie	43
A. Pojem dějin filosofie	48
1. Obvyklé představy o dějinách filosofie	50
2. Vysvětlení k pojmovému určení dějin filosofie	56
3. Závěry pro pojem dějin filosofie	63
B. Poměr filosofie k jiným oblastem	78
1. Historická stránka tohoto vztahu	78
2. Odlišení filosofie od oblastí s ní zpřízněných	82
3. Začátek filosofie a jejích dějin	109
C. Rozdělení dějin filosofie, jejich prameny a způsob jejich zpracování	115
1. Rozdělení dějin filosofie	115
2. Prameny dějin filosofie	121
3. Jak budu postupovat v těchto dějinách filosofie	124
Orientální filosofie	127
A. Čínská filosofie	129
1. Konfucius	129
2. Filosofie I-ťingu	130
3. Sekta Tao-š'	132
B. Indická filosofie	134
1. Kapilova sánkhjová filosofie	136
2. Gótamova a Kanádova filosofie	144

První část

Řecká filosofie

Úvod do řecké filosofie	151
Sedm mudrců	155
Rozdělení řecké filosofie	161

První oddíl

První perioda, první oddělení	164
---	-----

A. Jónská filosofie	168
1. Thalés	168
2. Anaximandros	178
3. Anaximénés	181
B. Pythagoras a pythagorovci	185
1. Číselný systém	194
2. Aplikace čísel na universum	206
3. Morální filosofie	213
C. Eleatská škola	216
1. Xenofanés	217
2. Parmenidés	223
3. Melissos	228
4. Zénón	232
D. Hérakleitos	245
1. Logický princip Hérakleitovy filosofie	248
2. Přírodní filosofie	250
3. Vztah principu a vědomí	256
E. Empedoklés, Leukippos a Démokritos	260
1. Leukippos a Démokritos	260
a) Logický princip	263
b) Složení světa	264
c) Duše	269
2. Empedoklés	269
F. Anaxagoras	276
1. Obecný myšlenkový princip	283
2. Homoioomerie	286
3. Vzájemný vztah obou stránek	290
Poznámky	299



Georg Wilhelm Friedrich Hegel

DĚJINY FILOSOFIE I

Z německého originálu G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I. Theil, Berlin 1840, přeložili dr. J. Cibulka a dr. M. Sobotka.

Úvodní studii a poznámky napsal dr. Milan Sobotka.

Vydalo Nakladatelství Československé akademie věd Praha 1961

Přebal a vazbu navrhl Josef Prchal

Redaktor publikace Viktor Hartmann

Technický redaktor Jaroslav Hrubý

Vydání 1. - 328 stran

Vytiskl Knihtisk 2, Praha 2, Slezská 13

21,74 AA - 22,10 VA - D-03 * 01287

Náklad 6000 výtisků - 02/3 - 7015

Cena vázaného výtisku Kčs 26,50

63/I-9