

VYŠEHRA D

É T I E N N E   G I L S O N

**Étienne Gilson**  
**Jednota**  
**filosofické**  
**zkušenosti**

VYŠEHRA D

*Věnováno mé ženě E. G.*

Vydání se uskutečňuje  
díky podpoře Grantové agentury ČR  
grantový úkol č. 401/96/0762

Étienne Gilson  
The Unity of Philosophical Experience

Translation © Václav Frei, 2011  
© 1937, Charles Scribner's Sons  
Copyright renewed © 1964, Charles Scribner's Sons

ISBN 978-80-7429-035-0

## OBSAH

Úvod ( <i>D. J. Fitzgerald</i> ) . . . . .	9
Autorova předmluva . . . . .	13
I. STŘEDOVĚKÝ EXPERIMENT . . . . .	15
Logicismus a filosofie . . . . .	17
Teologismus a filosofie . . . . .	33
Cesta ke skepticizmu . . . . .	50
Zhroucení středověké filosofie . . . . .	68
II. KARTEZIÁNSKÝ EXPERIMENT . . . . .	87
Descartův matematismus . . . . .	89
Descartův spiritualismus . . . . .	105
Descartův idealismus . . . . .	119
Zhroucení karteziánství . . . . .	132
III. MODERNÍ EXPERIMENT . . . . .	147
Kantův fyzicismus . . . . .	149
Comtův sociologismus . . . . .	164
Zhroucení moderní filosofie . . . . .	178
IV. POVAHA A JEDNOTA FILOSOFICKÉ ZKUŠENOSTI . . . . .	195
Povaha a jednota filosofické zkušenosti . . . . .	197
Poznámka překladatele . . . . .	211
Jmenný rejstřík . . . . .	213

## ÚVOD

V roce 1936 slavila Harvardova univerzita třísté výročí svého založení a pozvala Étiennea Gilsona (1884–1978), aby u příležitosti oslav vystoupil v rámci přednáškového cyklu pro hostující profesory, pojmenovaném na počest Williama Jamese. Gilson zde přednášel celý zimní semestr a následujícího roku byly přednášky vydány knižně pod názvem *Jednota filosofické zkušenosti*.

Gilson, jedna z velkých autorit v otázkách středověkých předpokladů Descartovy filosofie, nebyl tehdy hostem Harvardu poprvé. Už po první světové válce dosáhl jako medievalista mezinárodního uznání svými studii o Augustinovi, Abélardovi, Bernardovi, Dantovi, Bonaventurovi a ovšem i Tomáši Akvinském. Za svého působení na pařížské Sorbonně byl poprvé na Harvard pozván v roce 1926, v době, kdy na její fakultě působily takové hvězdy jako Alfred N. Whitehead, Ralph Barton Perry a W. E. Hocking. Gilson se pak na Harvard vrátil a přednášel zde v zimních semestrech 1926 a 1927. Právě během těchto pobytů navštívil také Toronto a zahájil s basiliánskými kněžími ze St. Michael's College rozhovory, které nakonec vedly k založení známého Pontifikálního institutu středověkých studií. Gilson jako ředitel institutu uspořádal studijní program tak, aby pokrýval obory středověké historie, paleografie, liturgie, teologie, literatury, církevního práva a filosofie. Založení tohoto institutu pokládal Gilson za jeden ze svých

významných příspěvků k oživení medievalistických studií. Jednalo se o nanejvýše významnou akademickou událost naší doby.<sup>1</sup>

V díle *Jednota filosofické zkušenosti* uplatňuje Gilson analogii s využitím experimentu ve fyzikálním výzkumu. Právě tak jako fyzik vidí na svých laboratorních výsledcích důsledky určitých hypotéz, jež svými experimenty ověřuje, může badatel v dějinách filosofie sledovat důsledky domyšlení určitých předpokladů, na nichž filosof staví svou filosofii.

Takto chápané dějiny filosofie jsou pro filosofa tím, čím je pro přírodovědce laboratoř; ukazují zejména, že filosofové nemyslí tak, jak by si přáli, nýbrž tak, jak jim to jejich principy dovolí, protože vzájemné vztahy mezi filosofickými idejemi jsou na nás nezávislé právě tak jako zákony světa fyziky. Člověk má vždycky svobodu ve volbě principů, ale jakmile jednou volbu provede, musí čelit jejím důsledkům až do hořkého konce.

Gilson tedy nepíše dějiny filosofie, nýbrž užívá pramenů k dějinám filosofie k tomu, aby studoval různé intelektuální experimenty, jež filosofové podnikali. Z tohoto svého bádání pak vyvozuje poučení, že brilantní myslitelé byli během staletí neustále vystaveni pokušení dopustit se podobného omylu, totiž pokusit se zreformovat filosofii své doby podle metody a struktury jiné vědy.

K označení těchto slepých uliček rází Gilson nové názvy: theologismus u Bonaventury, psychologismus u Williama Ockhama, matematismus u Descarta, fyzikalismus u Kanta a sociologismus u Comta. Pronikavým a duchaplným způsobem ukazuje, jak nejlepší úmysly těchto filosofů vyústily nakonec ve skepticismus a ztrátu důvěry v naši schopnost dospět k filosofické pravdě. Gilsona to však nevedlo k zoufalství, protože věřil, že filosofové, kteří respektují povahu filosofie a její potřebu sledovat vlastní metodu, mohou dosáhnout úspěchu. Komentoval to aforismem: „Filosofie vždy pohřbívá své hrobaře.“

Jak upozornil Armand Maurer, Gilson užívá své znalosti dějin filosofie k filosofování. V dílech jako *Jednota filosofické zkušenosti* nebo *Jsoucno a někteří filosofové*<sup>2</sup> je mu „setkání s dějinami

<sup>1</sup> Laurence Shook, *Étienne Gilson*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1984, s. 176–177.

<sup>2</sup> Orig. *Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1961; česky *Jsoucno a někteří filosofové*, přel. V. Frei, OIKOYMENH, Praha 1997 (pozn. red.).

filosofie východiskem k filosofické reflexi“.<sup>3</sup> Gilson pak ukazuje, jak filosof může pomocí jednoho principu vychýlit z rovnováhy jiný princip, o němž chce uvažovat, čímž vážně naruší řád svého vlastního systému. Gilson přitom dovede obdivuhodným způsobem ukázat, jak přirozené bylo pro dotyčného filosofa – za daných okolností a vzhledem k výzvám, jimž ve své době čelil – postupovat tak, jak postupoval.

Závěrečná kapitola „Povaha a jednota filosofické zkušenosti“ představuje Gilsonovu vlastní úvahu o analýze, jíž podrobil různé filosofy západní tradice. Připouští, že využíval životopisné podrobnosti, které mu pomáhaly pochopit, jak ten který filosof dospěl k rozvinutí své filosofie, říká však, že tyto detaily patří do dějin filosofie, nikoli do filosofického systému onoho filosofa. O filosofech pojednává Gilson s velkým respektem, a dokonce i když nesouhlasí s jejich naukou, uznává, že může být nevyčerpatelným zdrojem dílčích pravd a bystrých postřehů.

Gilson zjišťuje, že lidským bytostem je vlastní tendence hledat pravdu v tom, jak zakoušejí skutečnost, a zdůrazňuje, že *člověk je v zásadě živočich metafyzický*. Užíváme rozum k tomu, abychom postoupili dále za speciální vědy, a hledáme transcendentní vysvětlení našeho světa.

Ve výkladu o tom, co sám považuje za zdravý přístup ke skutečnosti, Gilson zdůrazňuje, že naše poznání začíná bezprostřední intuicí jsoucna. To je pro jeho filosofické myšlení velmi charakteristické. V epistemologických sporech třicátých let uplatňoval názor, že náš intelektuální život nezačíná reflexí o poznání, nýbrž smyslově-intelektuálním zakoušením věcí. V částečně autobiografickém díle ze svých pozdních let, *Filosof a teologie*, vyznává „věcismus“ (*chosisme*), tj. přesvědčení, že základem a počátkem našeho myšlení je rozpoznání, že něco je, že něco existuje.<sup>4</sup> „Člověk není mysl, která myslí, ale bytost, která ví, že jiné bytosti opravdu jsou, která je miluje jako dobré a těší se jejich krásou“ (str. 207).

Gilson byl tedy přesvědčen nejen o tom, že metafyzika je možná, ale také, že ukázal cestu, jíž lze k této vědě dospět.

<sup>3</sup> A. Maurer, „Gilson’s Use of History“, *Thomistic Papers*, 5, Center for Thomistic Studies, Houston, Texas 1990, s. 26.

<sup>4</sup> *The Philosopher and Theology*, Random House, New York 1962, s. 18.



Od doby, kdy Gilson přednesl tyto myšlenky, již uplynulo více než šedesát let a po druhé světové válce se celé generace studentů setkávaly s filosofií prostřednictvím tohoto díla. Nyní si nakladatelství Ignatius Press zaslouží dík za to, že je toto klasické dílo v současnosti opět přístupné čtenářům.

Desmond J. Fitzgerald  
emeritní profesor  
*University of San Francisco*

## AUTOROVA PŘEDMLUVA

Dějiny filosofie jsou součástí filosofie v mnohem větší míře, než jsou například dějiny přírodovědy součástí přírodovědy. Je totiž možné stát se kompetentním přírodovědcem bez hlubších znalostí dějin přírodovědy, avšak nikdo nemůže pokročit příliš daleko ve své vlastní filosofické reflexi, pokud nejdřív nestuduje dějiny filosofie. První kniha Aristotelovy *Metafyziky* představuje de facto také první známé dějiny řecké filosofie a zůstává dokonalým příkladem, jak by se takové dějiny měly psát. Jsou to totiž skutečně filosofické dějiny filosofie, zatímco příliš mnoho moderních dějin filosofie je psáno nefilosoficky. Vždyť nekonečný řetězec vzájemně se potírajících systémů od Thaléta ke Karlu Marxovi, pokud v něm nejsme schopni odhalit vnitřní logiku, nás spíše odradí, než aby nás povzbudil k dalšímu studiu.

Vlastním cílem a záměrem této knihy je ukázat, že dějiny filosofie dávají filosofický smysl, a osvětlit jeho význam pro samu povahu filosofických znalostí. Proto by neměly být různé nauky nebo jejich části, o nichž tato kniha pojednává, chápány jako náhodně sebrané zlomky nějakého stručného popisu středověké a moderní filosofie, nýbrž jako řada konkrétních filosofických experimentů zvolených s ohledem na jejich dogmatický význam. Každý z těchto experimentů představuje určitý pokus zacházet s filosofickým poznáním podle určité metody a ve svém úhrnu přinášejí určitou filosofickou zkušenost. Pokud se mi podařilo

v následujících analýzách prokázat, že všechny tyto experimenty vedly nakonec k témuž výsledku, snad to postačí jako zdůvodnění společného závěru, že totiž existuje staletími osvědčená zkušenost o povaze filosofického poznání a že tato zkušenost vykazuje pozoruhodnou jednotu.

Východiskem této knihy jsou jistá základní přesvědčení, hluboce zakořeněná v mé filosofické minulosti. Jako pouhý historik středověké filosofie bych se však sotva odhodlal je veřejně vyslovit a vstoupit tak na půdu filosofie samé, pokud bych se neobával, že jinak nedostojím standardu slavné přednáškové tradice. Chci proto vyjádřit svou vděčnost katedře filosofie na Harvardu za to, že mi velkoryse svěřila sérii přednášek na počest památky Williama Jamese. Ať už bylo toto pozvání vedeno jakýmikoli motivy, je přinejmenším důkazem, jak přesně James vystihl ducha filosofie na Harvardu, když roku 1901 napsal G. H. Palmerovi: „Myslím, že jedna věc je na naší katedře filosofie skutečně potěšující: ačkoliv tu má každý několik svých *idejí*, jež vyvěrají z jeho osobního založení, dokážeme se navzájem plně respektovat a vcelku harmonicky spolupracovat na tom, abychom svým studentům vštěpovali jakousi pravděpodobnou objektivní pravdu. V každém případě se jedná o ryzí liberalismus a nedogmatismus.“ Co platilo o Harvardu za Jamese, Royce a Palmera, neplatí o nic méně za Perryho, Whiteheada, Hockinga, Lewise a Scheffera. Když je nedogmatismus natolik velkorysý, aby přivítal i dogmatismus, pak zřejmě dosáhl vrcholu své dokonalosti.

Přednášky, které tvoří obsah této knihy, jsem proslovil na Harvardově univerzitě v prvním semestru akademického roku 1936–1937. Jsem zavázán zvláště svým přátelům profesoru Ralphu Bartonovi Perrymu z Harvardovy univerzity a reverendu Geraldů B. Phelanovi, řediteli Institutu středověkých studií v Torontu, kteří oba četli tuto knihu v rukopise a navrhli četná myšlenková i formulační zlepšení. Mé díky patří také profesoru Danielu C. Walshovi z Manhattanville College v New Yorku a Kolumbijské univerzity. Ten nejen prostudoval můj rukopis a vyslovil mnoho užitečných připomínek ohledně výrazové jasnosti, ale četl též korektury.

Étienne Gilson  
 Institut středověkých studií  
 Toronto, Kanada  
 22. listopadu 1937

**I. STŘEDOVĚKÝ EXPERIMENT**

---

---

 LOGICISMUS A FILOSOFIE
 

---

V předmluvě ke své *Fenomenologii ducha* Hegel právem poznamenává, že poznat filosofický systém znamená mnohem víc než poznat jeho záměr a výsledky. Záměr sám je jen vágní a abstraktní idea, nebo nanejvýš naznačení určitého směru, jenž by měl být dodržován při dosud nerealizované myšlenkové činnosti; a pokud jde o výsledek, ten je podle Hegelových slov pouhou „mrtvolou systému, kterou už její vůdčí tendence opustila“.<sup>5</sup> Proto si dovolím nechat stranou všechny vnější úvahy a začnu analýzou prvního z těch filosofických experimentů, jejichž úhrn vytváří to, co navrhují nazývat filosofickou zkušeností.

Historikové často vcelku oprávněně tvrdí, že celou středověkou filosofii lze prakticky zredukovat na tvrdošíjnou snahu rozřešit jediný problém, totiž problém universálií. Universálie jsou jen jiným názvem pro to, čemu říkáme pojmy nebo obecné ideje, a není třeba velkého přemýšlení, abychom si uvědomili, že takovéto ideje jsou vhodným předmětem filosofické spekulace. Pojmy jsou základní matérií našeho poznání, ale jakmile se pokusíme definovat jejich povahu, ocitneme se před problémem, jež tak dobře vyložil profesor C. I. Lewis v knize s obecnějším titulem *Mysl a řád světa*.

<sup>5</sup> J. Loewenberg (vyd.), *Hegel Selection*, Scribner's, New York 1929, s. 1.

Jaký je vztah mezi myšlením a věcmi? Ve specificky středověkých termínech můžeme tutéž otázku rozvést takto: jak je možné, že ve světě, kde realitu utvářejí samé konkrétní jednotliviny, je lidská mysl schopna rozdělovat mnohotvárnou skutečnost do tříd, v nichž jsou tyto jednotliviny obsaženy?

Že lidská mysl takto funguje, je zřejmý fakt: člověk nestále uvažuje pomocí rodů a druhů. Ale jak je to možné, to pro nás vždy bylo a dosud zůstává velmi spletitým problémem. Veliký význam Petra Abélarda ve středověké filosofii je dán tím, že se jako první obšírně zabýval ústřední otázkou, co je to třída věcí. Nebo jinými slovy: co je podstatou universálnosti?

Nejsnazší odpověď na tuto otázku zřejmě zní, že jelikož věci samy jsou zásadně jednotlivé, nemůže obecnost našich pojmů pocházet odjinud než z mysli. To je bezpochyby pravda; jediná vada této odpovědi je, že není dostatečná. Jestliže povaha obecnosti, jež náleží našim pojmům, je výlučně produktem naší mysli, pak jí v povaze věcí samých nic neodpovídá; naše poznání prostřednictvím obecných idejí nemá tedy žádný předmět. Není to věda, nýbrž pouhá logika. Na to by se sice dalo odpovědět, že obecné ideje jsou umělý nástroj naší mysli, aby mohla snáze a tak říkajíc hospodárněji zacházet s nesmírnou mnohostí jednotlivých věcí. To by však nic neměnilo na skutečnosti, že je to nástroj funkční. Jakým způsobem potom funguje a proč? Je-li lidská mysl schopna aplikovat jeden pojem na různé předměty, musí být v těch předmětech něco, co nám umožňuje chápat je jako jedno. A i kdybychom řekli, že naše takzvané pojmy nebo obecné ideje jsou pouhá jména, stále by zůstával stejný problém: jak to, že můžeme dávat totéž jméno několika různým věcem? Možná neděláme nic víc, než že je pojmenováváme, ale pak to přinejmenším musí být věci takového druhu, že připouštějí pojmenování. Obecnost, jež přísluší našim pojmům, nemůže zkrátka pocházet pouze z mysli; musí se tak či onak nacházet ve věcech. Jaká je potom povaha této obecnosti?

Máme-li porozumět různým odpovědím, jež na tuto otázku vyslovil Abélard a jeho následovníci, je velmi užitečné vědět, kde se s ní setkali. Byla to v podstatě základní filosofická otázka, na niž lidská mysl naráží vždy, když vystoupí mimo hranice speciálních věd a pokusí se pochopit podmínky, za nichž je možné poznání samo. Potíž spočívá v tom, že když k této otázce dospěje nějaký badatel ve speciální vědě, většinou nepostřehne, že náleží k mimovědeckému řádu otázek. Pak ji v nejlepším případě odmítne jako otázku jalovou, na niž žádná pozitivní odpověď neexistuje.

V některých případech se však s větším či menším úspěchem pokusí zacházet s ní vědeckým způsobem, jako by se jednalo o vědecký problém. Koneckonců není nic přirozenějšího. Jelikož se takové problémy vynořují na pomezí speciálních věd, není snadné odlišit je od vědy, v níž se zdánlivě zrodily. Vědec, který si není plně vědom, že to, co zahlédl, jsou jen náznaky problémů ležících mimo hranice otázek, jež si jeho věda může klást, si pak pochopitelně myslí, že jen dovádí speciální vědu k jejím posledním důsledkům.

Podobnou dobrodružnou cestou, jejíž opakování v mnoha různých podobách ještě uvidíme, se vydal i Abélard v první polovině 12. století. Je obecně znám Abélardův spis *Příběh pohrom, které mě stihly* a ví se také, o jaké pohromy šlo. Ale romanopisci, kteří cítili potřebu přepsat jeho životní příběh po svém, obvykle přehlédli, co bylo podle Abélardových vlastních slov společným zdrojem všech jeho neštěstí. Jak sám později napíše Héloise: *Soror Heloissa, odiosum me mundo reddidit Dialectica* („Sestro Héloiso, dialektika mě učinila odporným světu“). Dialektika byla přinejmenším zdrojem jeho filosofických nezdarů, jež nakonec přivodily smrt středověké filosofie. Abélardova velikost spočívala v jeho pronikavém smyslu pro filosofické problémy; jeho slabostí bylo, že s nimi vždy zacházel, jako kdyby to byly problémy logické. Snažil se přebudovat řád filosofie v souladu s ryze logickými principy, což vedlo k tomu, že jeho pokusy nakonec nutně ztroskotaly a jeho následovníky zavlekly do beznadějných nesnází.

Rád bych hned na začátku zjednal jasno v tom, že když kritizují veliké muže (a právě to se chystám dělat), jsem dalek toho, abych zapomínal, co je činí skutečně velikými. Nikdo se nemůže stát obětí vlastní geniality, není-li geniální; ovšem ti, kdo geniální nejsou, mají plné právo chránit se toho, aby se nestali obětí geniality druhých. Pokud jsme neučinili Descartovy a Leibnizovy matematické objevy, nemůžeme být v pokušení podřídít všechny otázky pravidlům matematiky; naopak právě naše průměrnost by nám měla pomoci, abychom se tohoto omylu vyvarovali. Že Descartes uvažoval tak, jak uvažoval, lze omluvit mnoha způsoby, nic však už neomlouvá ty, kdo uvažují jako karteziáni.

Abélardův případ je prvním z mnoha obdobných případů, jimž se budeme věnovat. Jedinou vědou známou a přednášenou v raném středověku byla logika a první člověk, který si plně uvědomil její význam, byl Abélard. Není pro nás snadné pochopit míru nadšení, jaké u něho a jeho prvních žáků vyvolal objev, že lidské myšlení je podrobena nutným zákonům, jež mohou být přesně definovány

a jejichž znalost by nám umožnila rozlišit ve všech případech pravdu od nepravdy. Jakmile Abélard učinil tento obdivuhodný objev, rozhodl se nemilosrdně odhodit na smetiště vše, co této vědě stojí v cestě. Není snad logika vědou, která nás učí, jak myslet? A pokud ano, který obor duševní činnosti může uniknout její autoritě? Proto ji s takovou bezohledností aplikoval na teologii, s důsledky, jež vybočují z rámce tohoto pojednání, a rovněž na filosofii, s důsledky, jimž se naopak budeme věnovat co nejpodrobněji.

Nejsem si po pravdě řečeno zcela jist, zda je Abélardova genialita v logice dostatečnou omluvou pro jeho *faux pas*, protože už kniha, v níž našel onu filosofickou otázku, kterou chtěl rozebírat jako logik, obsahovala jasné varování, že její zodpovězení přesahuje oblast logiky. Ve svém slavném *Úvodu do Aristotelových Kategorii* ji řecký komentátor Porfyrios zmiňuje jako jistý vedlejší problém, který sice z logiky vychází, měl by však být prozatím ponechán stranou, protože se vymyká kompetenci logika. Porfyrios říká: „Pokud jde o rody a druhy, odmítám nyní říci, zda existují samostatně, nebo zda náleží jen do čistého rozvažování, a dále pokud existují samostatně, zda jsou tělesné, nebo netělesné a zda jsou oddělené od smyslových věcí, či jsou umístěny do smyslových věcí a ve shodě s nimi. Otázky tohoto druhu jsou nanejvýše vznešená záležitost a jejich zkoumání vyžaduje značnou píli.“<sup>6</sup> Šest století před Abélardem byl Porfyriův latinský překladatel a komentátor Boëthius v pokušení se do těchto zakázaných problémů pustit. Říká k tomu: „Otázky, o nichž Porfyrios slibuje mlčet, jsou navýsost důležité a plné tajemství, pokoušeli se je vyřešit moudří mužové, ale jen nemnohým se to podařilo.“<sup>7</sup> Podle Boëthia jsou rody a druhy, jinými slovy naše obecné ideje, jakožto pojmy naší mysli netělesné, na druhé straně však jsou spojené se smyslovými věcmi, pokud jsou na mysli nezávislé. To je vskutku jasná a jednoduchá odpověď, ale jak povrchní! Je tuze snadné říci, že rod živočichů a druh člověk existují jak v mysli, tak mimo mysl; skutečně obtížné je však rozhodnout, *čím* jsou v mysli: idejemi, pojmy nebo jmény? A dále čím jsou vně mysli: samostatně existujícími idejemi, formami nebo pouhým souhrnem smyslových vlastností? Jestliže Boëthius neřekl k této otázce více, bylo to pravděpodobně proto, že se v něm svářil komentátor s filosofem. Jako překladatel Aristotela se cítil povi-

<sup>6</sup> Citováno podle R. McKeon (vyd.), *Selections from Medieval Philosophers*, I, Scribner's, New York 1929, s. 91.

<sup>7</sup> Tamt., s. 91.



nen mluvit Aristotelovým jazykem a říci, že rody a druhy jsou jak v našich myslích, tak ve věcech. Jako nezávislý filosof by patrně řekl, že tyto ideje existují především v Boží mysli. Tento Aristotelův komentátor byl totiž v podstatě platonik. Sám říká: „Velmi pečlivě jsme následovali Aristotelovo mínění, ale vůbec ne proto, že bychom je schvalovali, nýbrž protože tato kniha byla napsána o *Kategoriích*, jejichž autorem je Aristotelés.“<sup>8</sup>

Když se pak tohoto problému chopil Abélard, nacházel se ve zcela odlišné situaci. Nebyl platonik – o Platónovi ve skutečnosti prakticky nic nevěděl; nebyl však ani aristotelik, protože slavný Aristotelův spis *O duši*, kde by byl mohl najít kompletní odpověď na tyto otázky, nebyl tehdy ještě přeložen do latiny. Abélard zkrátka setrval v tom blahém stavu nevědomosti, v němž může být chytrý člověk tak snadno originální. Měl kromě toho mnohem příznivější pozici pro řešení tak spleťtých problémů než Boëthius, protože byl pouhým profesorem logiky a před podobnými otázkami nepocítoval ostych, jaký by trápil metafyzika. Proto se tedy dychtivě a nebojácně pustil do odpovědi na Porfyriovy otázky, jakmile na ně při svých přednáškách narazil. Nedbal na Porfyriovo upozornění, že jde o „nanejvýše vznešenou záležitost“, která značně přesahuje obzor logika, a hned na začátku svého kurzu, jež nazýval „Logika pro začátečníky“, vykládal svým žákům, jak je možné, že lze naše pojmy a definice aplikovat na reálné věci.

Věnujte prosím pozornost přesné povaze úkazu, jehož jsme nyní svědky. Máme tu muže s mimořádným nadáním ke studiu a výkladu logiky. Zabývá se tedy profesionálně otázkami třídění našich pojmů podle specifických rozdílů a určování jejich vzájemných vztahů. Co je definice? Co je rozdíl (*differentia*)? Co je rod? Co je druh? Takovéto a podobné otázky si jako logik musí klást. Ale právě proto, že se zabývá tříděním našich pojmů a určováním podmínek jejich vzájemných kombinací, dalo se očekávat, že také narazí na následující problém: jaká je povaha idejí a jejich vztah k věcem? Přesně tento typ filosofické otázky se přirozeně vynoří v mysli logika, když se ocitne na pomezí logiky a filosofie. Hranice mezi nimi je takřka neviditelná, ale jakmile ji jednou překročíte, ocitnete se na zcela jiném území, a pokud si toho nepovšimnete, jste ztraceni.

Abélardovým neštěstím bylo, že tu hranici překročil, aniž si to uvědomil. Když četl slavnou Porfyriovu větu „Pokud jde o rody

<sup>8</sup> Tamt., s. 98.

a druhy, odmítám nyní říci...“, pochopil ji jako pouhé varování řeckého autora určené „nekultivovaným čtenářům“, kteří zatím nejsou schopni takovéto problémy zkoumat nebo chápat jejich pravý smysl. Proto se klidně pustil do rozebírání těchto filosofických otázek, jako kdyby stále zůstával na čistě logické půdě. Pokládal se tedy za oprávněného položit si otázku: „Jak lze aplikovat obecnou definici na věci?“<sup>9</sup> Takovýmito problémy se však logika přímo nezabývá. Jako speciální vědní obor primárně zkoumá formální aspekty myšlení, nikoli povahu nebo původ našich pojmů, natožpak existenci a povahu jejich vnějších předmětů. Položíte-li logikovi filosofickou otázku, můžete očekávat jen odpověď v rámci logiky, nikoli filosofie, s tím nevyhnutelným důsledkem, že se vaše otázka ukáže jako nezodpověditelná nebo jako pseudoprobém. Právě takovéhoho omylu se Abélard dopustil. Jako člověk průbojný a troufalý neměl nikdy varovný pocit při překračování hranice. Už v mládí se jednou odvážil, povzbuzován jinými studenty, bez předběžných znalostí zabrousit do teologie. Druhý den ráno přišel s jedním z nejobtížnějších míst z proroka Ezechiela, jež vyložil pouze pomocí sylogismů. Pro Abélarda nebyl žádný problém „nedotknutelný“ či „příliš vznešený“, protože znal logiku a nic nebylo nad ni.

Pozorujme jej nyní při práci a sledujme výsledky jeho riskantního filosofického podniku. Co je obecný pojem? Abélard odpovídá: To, co můžeme vypovídat o několika jednotlivých předmětech. Například *člověk* je obecný pojem, protože tento termín lze vypovídat o každém jednotlivém člověku. To byla logická definice, ale filosofie vstoupila do hry, jakmile si Abélard položil další otázku: Jaká je povaha toho, co můžeme vypovídat o mnohém? Má to vůbec nějakou vlastní povahu, přirozenost? Je to věc?

Abélardův pařížský profesor logiky Vilém z Champeaux dával vždy přednost mínění, že rody a druhy nejsou pouhé pojmy myšlení, nýbrž reálné věci aktuálně existující vně naší mysli. Byl to tedy, řečeno středověkým výrazem, realista, ne v našem moderním významu, nýbrž v tom smyslu, že byl přesvědčen o existenci čehosi reálného přímo ve věcech, co odpovídá obecnosti našich pojmů. Pro tento přístup mluvily jisté pádné důvody. Dáváme Sókratovi a Platónovi dvě různá jména, protože jsou to rozdílná individua, každý z nich má něco, co nemá druhý, například své vlastní tělo. Zároveň můžeme o každém z nich říci, že je člověk. Jestliže však

<sup>9</sup> Tamt., s. 222.

lze pojem „člověk“ vypovídat o Sókratovi i o Platónovi, musí tu být opět cosi oběma společného. Onen prvek, který lze najít v obou a který vysvětluje, proč je ten i onen člověk, musí být právě tak reálný jako to, co každého z nich dělá tímto a ne jiným jednotlivcem. A co více: právě tento společný prvek činí Sókrata i Platóna člověkem, jedná se tudíž přímo o jejich podstatu. Řekněme tedy, že lidství, lidská přirozenost nebo „člověckost“ je reálná podstata, plně přítomná v každém jednotlivci, nicméně všem lidem společná.<sup>10</sup>

Ačkoli byl Abélard jen jedním z žáků ve Vilémově třídě, byl už tehdy schopen v uvažování svého učitele odhalit nesrovnalost. Je-li totiž lidská přirozenost jak v Sókratovi, tak v Platónovi přítomna jen částečně, nelze ani o Sókratovi, ani o Platónovi pravdivě říci, že je člověk. Je-li na druhé straně v jednom z nich přítomna plně, nemůže být vůbec přítomna v druhém. Jelikož se v nich nemůže nacházet ani částečně, ani plně, není možné, aby byla něčím, je tedy ničím.

Z historického pohledu bychom tuto kontroverzi mohli právem pokládat za ukázkou zcela bezcenné myšlenkové archeologie. Její zásadní význam se nám však ukáže, jakmile nahlédneme důvody, pro něž byli tito dva muži zapleteni do svého nekončícího sporu. Oba, Vilém z Champeaux i Abélard, byli shodně přesvědčeni, že ryze logická metoda nakonec povede k adekvátní odpovědi na tuto otázku. Ovšem v logice, a zvláště ve středověké, platí princip kontradikce, který vždy funguje u pojmů, ale ne vždy u věcí. Jakkoli správně pracuji s pojmy, mé závěry mají platnost pouhých pojmů, nic více. Jinými slovy omyl společný Vilémovi z Champeaux i Abéardovi spočíval v tom, že neviděli tento rozdíl: má-li být úsudek pravdivý, musí být logický; ale k tomu, aby byl pravdivý, nestačí, aby byl logický. V jejich případě oba uvažovali logicky správně, ale dospěli k filosoficky nesprávným závěrům.

Řeknu-li, že Platón je člověk a že Sókratés je také člověk, může se slovo *člověk* logicky vztahovat k něčemu, co je v obou případech stejné, nebo k něčemu, co stejné není. Není-li to stejné, proč tomu dávat totéž jméno? Je-li to stejné, jak to můžeme najít ve dvou různých věcech? Nenacházím v těchto argumentech sebemenší trhlinu, stejně jako ji v argumentech druhého nenacházeli ani Abélard a Vilém. Proto v tomto sporu nedokázali jeden druhého přesvědčit a zvítězit v něm mohl jen ten tvrdohlavější.

<sup>10</sup> Tamt., s. 223.

Tvrdohlavějším z obou byl ovšem Abélard. Vilém z Champeaux, muž spíše ostýchavý a mírumilovný, se snažil spor ukončit tím, že svému nepohodlnému žákovi dá v něčem za pravdu. Záměrně říkám „snažil se“, protože v diskusi podřízené logice jako nejvyššímu zákonu nebyla mezi jeho původním stanoviskem a stanoviskem Abélardovým žádná třetí možnost. Vilém sice zůstal i nadále přesvědčen, že rodům a druhům náleží jakási vlastní realnost, ale Abélardovi připustil, že „všechny věci jsou vzájemně tak rozdílné, že žádná z nich nemá s druhou podstatnou účast ani co do látky, ani co do formy“. Vilém tak stál před nesnadnou úlohou zachovat reálnou existenci rodů a druhů, aniž by připustil jejich současnou přítomnost v několika rozdílných individuích. Aby se z této nesnáze vyvlékl, jednoduše prohlásil, že o rodech a druzích by se nemělo říkat, že jsou v různých věcech přítomné *podstatně*, nýbrž *indiferentně*. Jinými slovy doufal, že unikne Abélardově kritice tím, že svůj původně navrhovaný společný prvek dvou věcí nahradí nedostatkem rozdílu mezi nimi. Důvod, proč jsou jak Sókratés, tak Platón lidmi, tedy vůbec nespočívá v přítomnosti téže společné lidské přirozenosti v obou, nýbrž v tom, že „se neliší co do své přirozenosti člověka“.<sup>11</sup> Zkrátka jediný důvod, proč jsou Sókratés i Platón tímtež, spočívá v tom, že nejsou odlišní.

Řekl bych, že tentokrát byla odpověď Viléma z Champeaux mimořádně nešťastná. Abélard hned odpověděl, že pouhý nedostatek rozdílu mezi dvěma věcmi nestačí k tomu, aby si byli podobné. Například Sókratés a Platón se neliší jako lidé (jimiž jsou), ale stejně tak je pravda, že se neliší jako kameny (jimiž nejsou). A námitka: jistě, ale oni jsou lidmi a ne kameny, by znamenala pouze návrat na začátek celé debaty. Je-li důvodem, proč jsou si Sókratés a Platón podobní, pouze negativní – absence rozdílu mezi nimi –, platí také, že dva lidé si nejsou víc podobní v tom, čím jsou, než v tom, čím nejsou. Vždyť v tom případě si nejsou skutečně podobní, pouze nejsou navzájem rozdílní. Jsou-li si naopak dva jednotlivci opravdu podobní aspoň v tom, že oba jsou lidmi, pak už to nelze zdůvodnit pouhým nedostatkem rozdílu mezi nimi; nejsou rozdílní z toho pozitivního důvodu, že oba sdílejí touž lidskou přirozenost. Ale pak se znovu objeví tatáž nesnáž: je-li jejich přirozenost stejná, jak mohou být rozdílní? Je-li jejich přirozenost stejná, na základě čeho tvrdíme, že Sókratés a Platón jsou dva lidé, nikoli že Sókratés je Platón a Platón je Sókratés?

<sup>11</sup> Tamt., s. 228.

Poté, co mu jeho žák už podruhé uštědřil porážku na domácím hřišti, ztratil Vilém z Champeaux nadobro odvahu. Hru vzdal a přestal vyučovat, což byla v kariéře profesora filosofie neodčinitelná chyba. Byla to chyba, protože Abélard sice jasně ukázal, že Vilém z Champeaux nemá pravdu, ale ani v nejmenším nedokázal, že má pravdu on sám. Kdyby býval měl Vilém z Champeaux větší trpělivost a vytrval trochu déle, snadno by nahlédl, že on i jeho žák kladli správnou otázku, jenže nesprávným způsobem. Když Abélard ve druhém kole knockoutoval svého profesora, ocitl se v situaci světového šampióna, která je vždy ošidná. Bylo teď na něm, aby řekl nikoli, čím rod a druhy nejsou, nýbrž čím jsou. Když jasně dokázal, že lidská přirozenost není reálná věc, která aktuálně existuje mimo naši mysl, stál před úkolem říci, na základě čeho je naše mysl oprávněna připsat stejné jméno různým jednotlivinám.

Odpověď, kterou Abélard na tuto otázku dal, ilustruje pointu mého výkladu tak názorně, že si ji dovolím podrobněji rozvést. Abélard mylně pokládal logiku za filosofii; ale jak tomu bylo s logikou? Jako logik překročil hranici a vstoupil na území filosofie, protože pro něj jako pro člověka 12. století, který prakticky neznal nic jiného, vedla přirozená cesta k filosofii přes logiku. Ale studiu logiky tehdy předcházelo studium jiného předmětu, totiž gramatiky, s tím nevyhnutelným důsledkem, že přirozená cesta k logice vedla právě přes gramatiku. Abélard byl tedy právě tak v pokušení zaměňovat gramatiku za logiku, jako předtím zaměňoval logiku za filosofii. Co je však předmětem gramatiky? Jazyk, a ten sestává ze slov. Vlastním úkolem gramatika je třídit rozmanitá slova našeho běžného jazyka, definovat jejich funkce a formulovat zákony, jimiž se řídí jejich spojitosti. Gramatika jako speciální věda – pro mluvící bytosti ta nejzákladnější – nezná nic jiného než slova. Položíte-li gramatikovi otázku a on odpoví jako gramatik, vaše otázka se pro něho nevyhnutelně zredukuje na pouhou otázku slov. Odtud slavná Abélardova odpověď: „Když jsme uvedli důvody, proč věci nemohou být nazvány universálními, ať je bereme jednotlivě, nebo kolektivně, protože se nevypovídají o mnohých, nezbyvá než připsat universálnost tohoto druhu jedině slovům.“<sup>12</sup> Ale v jakém smyslu můžeme říci o slovu, že je universální?

Jestliže je experiment „pozorování, jež vyvoláváme nebo jehož se dovoláváme, abychom ověřili nějakou domněnku“, jak říká Claude Bernard ve svém *Úvodu do studia experimentální*

<sup>12</sup> Tamt., s. 232.

*medicíny*, můžeme Abélardovu odpověď na uvedenou otázku považovat za typický příklad experimentu ve filosofii. Před svým sporem s Vilémem z Champeaux už totiž studoval logiku u jiného profesora, jehož nauka byla zcela jiná, ale byla mu právě tak proti mysli. Jeho první učitel Roscelinus se domníval, že universální pojmy jsou jen *flatus vocis*, pouhé hlasové projevy; s touto naukou se opět setkáme ve čtrnáctém století. Roscelinus změnil universální pojmy v jednotlivé konkrétní věci; například *člověk* pro něho byl jen určitý zvuk, fyzický pohyb vzduchu, jež vytváříme, když pronášíme slovo *člověk*. Abélard velmi záhy intuitivně odhalil, proč je tato teorie nesprávná. Říkáme-li *člověk*, činíme mnohem víc, než že vydáváme zvuk: mluvíme, a mluvit znamená vydávat zvuky, jež mají význam. Každý z těchto smysluplných zvuků nazýváme slovem. Ptáme-li se, jak může slovo *člověk* znamenat dva rozdílné jednotlivce zároveň, má to, oč v této otázce jde, málo společného s fyzikální povahou slova; předmětem zkoumání je jeho význam. Jak to přijde, že jediné slovo někdy znamená několik rozdílných věcí?

Vyslovením té otázky pojmenoval Abélard velmi důležitý filosofický problém, ale jako logik by neměl důvod se jím znepokojovat. Jakmile totiž věděl, že existují slova, jejichž význam zůstává stejný, když je aplikujeme na celou třídu věcí, pak už věděl vše, co jako logik potřeboval o jejich povaze vědět. Některá slova, jako Sókratés, se hodí pro jednotlivce, jiná, jako *člověk*, pro určitou skupinu jednotlivců; na základě těchto elementárních zjištění už se mohl logik pustit do své práce. Avšak Abélard měl natolik plnou hlavu svého nedávného sporu s Vilémem, že si i nadále kladl tuto otázku: o čem mluvíme, užíváme-li universální jména? Víme, že z hlediska fyziky je vše, co existuje, individuální; ale víme také, že z hlediska logiky mají naše obecné ideje neboli universální jména význam. Nemohou označovat žádnou věc, protože jejich význam je universální. Co tedy označují? Položte tuto otázku logikovi a můžete si být jisti jeho odpovědí: to, co není nějaká věc, není nic. V realitě tedy není nic, co by odpovídalo našim obecným idejím; jinými slovy universální jména neznamenají nic.

Pokud Vilém z Champeaux četl tyto řádky,<sup>13</sup> musel pocítovat zadosťučinění poté, co podlehl Abélardovým složitostem. Když Abélard dal na jeho otázku tuto logickou odpověď, musel svůj boj dovést až do trpkého konce a uhájit ji navzdory všem nesnázím.

<sup>13</sup> Tamt., s. 235.

Nejzřejmější z těch nesnází byla tato: neoznačují-li universální jména žádný určitý předmět, v jakém smyslu můžeme ještě říci, že mají význam? Bylo namístě připomenout Roscelinovi, že slova mají význam; jistým způsobem bylo také legitimní dokázat proti Vilémovi z Champeaux, že to, co obecná slova znamenají, neexistuje; ale pak nevyhnutelně vyvstává třetí otázka: co se míní tím, že mají význam?

Skutečná velikost filosofa je vždy úměrná tomu, jak je intelektuálně poctivý. A není divu, že se Abélardova velikost plně ukázala právě tady, v samém ohnisku jeho nesnází. Místo aby vymyslel nějakou lacinou odpověď ve snaze problém zamaskovat, systematicky likvidoval každou, která by mu mohla pomoci. Když dokázal, že „člověk“ nemůže ukazovat na lidskou přirozenost, protože žádná taková věc neexistuje, dodal, že když slyšíme toto jméno, nerozumíme pod ním nikoho z jednotlivců, jež označuje, protože kdyby tomu tak bylo, nebyl by žádný rozdíl mezi obecnými substantivy a vlastními jmény. Podle Abélardových vlastních slov je „právě obecnost přiřčení (typická pro takové slovo jako *člověk*) překážkou, která brání tomu, aby jím byl chápán kterýkoli jednotlivý člověk“. Ale jestliže slovo *člověk* nemůže označovat kteréhokoli člověka jednotlivě, tím méně může označovat soubor takových jednotlivců. Abélardův závěr tedy zní, že „v případě obecného jména, jako je *člověk*, nelze za jeho význam pokládat ani Sókrata, ani kteréhokoli jiného člověka, ani soubor všech lidí“.<sup>14</sup> Kdyby byl náš logik stejně rozvážný, jako byl čestný, nekladl by další otázky o tom, jaké označování je možné tam, kde nezbylo nic, co by mohlo být označeno. Avšak rozvážnost byla Abélardovi do té míry cizí, že po vyloučení všech možných odpovědí se i nadále pokoušel tuto otázku zodpovědět.

Výsledek byl přesně takový, jaký se dal očekávat. Slovo *člověk* může podle Abélarda označovat jak Sókrata, tak Platóna, protože jakkoli rozdílů mohou od sebe být co do své podstaty a vlastností, „je jim nicméně společné to, že jsou lidmi“.<sup>15</sup> Sotva pochopíme, v jakém smyslu to sám Abélard mohl považovat za odpověď, pokud nebudeme mít stále na mysli konkrétní povahu jeho otázky. Tak jak této otázce rozuměl, či lépe: jak ji stavěl, potřeboval nyní nalézt pozitivní příčinu rodů a druhů, ovšem takovou, aby to nebyla věc. A nezapomínejme, že pro něj jako pro logika bylo

<sup>14</sup> Tamt., s. 236.

<sup>15</sup> Tamt., s. 237.

jedinou nadějí nalézt z těchto nesnází nějaký dialektický únik. Domníval se, že jej nalezl v subtilním rozlišení mezi individuální skutečností člověka, což je konkrétně existující jsoučno, a faktem, že je člověkem, což je něco pozitivního, ale není to věc. Máme-li porozumět Abélardovu stanovisku, musíme pochopit zvlášť jeho pojem *být člověkem*. O to se samozřejmě můžeme pokoušet, ale naděje na úspěch je nepatrná.

Nejsem si vlastně tak zcela jist, zda se to vůbec plně podařilo samotnému Abélardovi. Jako první pokus o vyjasnění této nesnáze využil konceptu totožnosti (*sameness*): „Mají-li dvě věci souhlasit,“ píše, „znamená to pro jednotliviny, že jsou totéž, nebo nejsou totéž, například že jsou obě člověk nebo obě bílé, nebo nejsou člověk a nejsou bílé.“<sup>16</sup> Dobrá, ale co činí dva lidi lidmi nebo dvě bílé věci bílými věcmi? Pokud bychom tomu měli rozumět tak, že se obojí podílí na téže společné přirozenosti, jaký triumf by to byl pro Viléma z Champeaux! To si ovšem Abélard nepřál a s velkou péčí se pokusil objasnit své stanovisko tím, že dodává: „Pod tím nerozumíme nic jiného, než že oba jednotlivci jsou lidé a v tom se ani v nejmenším neliší, totiž v tom, pravím, že jsou lidé, *ačkoli se neodvoláváme na žádnou esenci*.“<sup>17</sup> Budiž, ale jestliže se neodvoláváme na žádnou esenci, v jakém smyslu je naše odpověď pozitivní? Nevracíme se tím jen k druhému stanovisku Viléma z Champeaux, že mezi dvěma jednotlivinami náležejícími k témuž druhu je prostě nedostatek nebo absence rozdílu? To si Abélard nemyslel. Podle jeho mínění *být člověkem* rozhodně není ničím, ale také to není věc: je to *stav* nebo *podmínka*; řekněme, že spíš než o jsoučno se jedná o jistý způsob bytí. Jeho vlastními slovy: „Označujeme tak sám stav *bytí člověkem*, což není věc, a nazýváme tak rovněž obecnou příčinu přiřčení téhož jména jednotlivinám podle toho, v čem se navzájem shodují.“ Zajisté rozumíme každému Abélardovu slovu v této větě, ale pokud tím skutečně míní, že existuje něco, co není věc, nicméně co působí jako příčina, pak musím sám za sebe přiznat, že nejsem vůbec schopen nahlédnout smysl jeho výroku.

Není však pochyb o tom, že Abélard už skutečně neměl k filosofické stránce této otázky co říci. Soudy, jejichž premisy se nevztahují k reálně existujícím substancím, jsou možné a mohou být logicky správné. Není však zřejmé, co mohl Abélard získat tím, že se utíkal k takovým logickým rafinovanostem. Říká: „Vždyť často

<sup>16</sup> Tamt.

<sup>17</sup> Tamt., s. 238.



označujeme slovem *příčina* takové věci, které nejsou žádnou věcí, jako když se řekne: byl zbičován, protože se nechce dostavit k soudu. To, že se nechce dostavit k soudu, což se uvádí jako příčina, není žádná esence. “Nuže, ptám se vás, čtenářů těchto řádků, kdo z vás se chce dostavit k soudu? Přesto doufám, že žádný z vás nebude zbičován. Námitka, kterou Abélard adresoval Vilémovi v jedné z dřívějších fází diskuse, vyznívá nyní proti jeho stanovisku. Máme-li zde co dělat s čistě negativní absencí přání, nemůžeme to pokládat za příčinu. Ten muž, který „nechce něco udělat“, vlastně „chce něco neudělat“, a to za okolností, kdy to chtít neměl. Stejná námitka platí i v otázce, o níž tu jde: ani v nejmenším nepomůže říci, že Sókratés a Platón jsou jakožto lidé v téměř stavu, protože vzhledem k tomuto stavu nejsou rozdílní; naopak potřebujeme slyšet toto: jestliže Sókratés a Platón nejsou rozdílní jakožto lidé, pak proto, že jakožto lidé jsou totéž. Na tuto přesně formulovanou otázku nemá Abélard jinou odpověď než následující: „Jako stav člověka můžeme také označit ty věci, dané v přirozenosti člověka, jejichž společnou podobnost měl na mysli ten, kdo užil slova [člověk].“<sup>18</sup> Jelikož je zřejmé, že v tomto případě není reálná příčina přiřčení obecných jmen ve věcech samých, ale v jejich podobnosti, Abélard se svou odpovědí vlastně vyhýbá jádru problému.

S pomocí samotné logiky toho ani více udělat nemohl. Dovedu si představit, že to sám nejasně tušil, protože najednou tento problém nechal být, ale jen proto, aby se pustil do jiného a neméně obtížného, k jehož řešení nebyl o nic lépe vyzbrojen: máme-li dva různé druhy poznání, jeden, který se obecnými jmény vyjadřuje, a druhý, který obecným jménům odpovídá, jaká je jejich hodnota? To byla opět velmi důležitá a filosoficky významná otázka, neboť se vlastně rovnala problému, zda se věda zabývá universáliemi, nebo jednotlivinami. Naneštěstí jedinou pomocí, na niž se Abélard ve snaze zodpovědět tuto druhou otázku mohl spolehnout, byl jeho neúspěšný pokus zodpovědět otázku první. Jelikož se nedokázal rozhodnout, zda je podobnost dvou předmětů reálná, či nikoli, nemohl správně ocenit hodnotu obecných idejí. Přesto se o to pokusil, a to, jak bylo u něho obvyklé, velmi inteligentním způsobem.

Jelikož Abélard nenacházel ve věcech žádný objektivní důvod k přiřčení obecných jmen, hledal jej v mysli. To neznamenal nic menšího než nahradit logiku i filosofii psychologíí. Nejprve si položil otázku, jaká je povaha těch mentálních prezentací,

<sup>18</sup> Tamt.

keré „pro sebe mysl vytváří, kdy chce a jak chce“, například pojem člověka. Když na ni odpovídal, nemohl zapomenout na svůj předchozí závěr, že univěrsálie nejsou věci. V souladu s tím popsal naše pojmy jako cosi pouze imaginárního a fiktivního, co je svým reálným předmětům jen podobné, „jako imaginární města, jež vidíme ve snech, nebo jako tvar zamýšlené budovy, jež si představuje umělec jako schéma a vzor věci, která má být teprve vytvořena, což nenazýváme substancí ani akcidentem“.<sup>19</sup> Jinými slovy, ačkoli to, co naše pojmy představují, může být samo o sobě reálné, tyto pojmy nemají samy o sobě víc reálnosti než odraz nějakého předmětu v zrcadle. Navíc jen některé z našich pojmů představují reálně existující věci, zatímco jiné nikoli. Když například slyším slovo Sókratés, mohu si v mysli vykreslit Sókratovu osobitou tvář a postavu se všemi charakteristickými rysy, jež jej odlišují od Platóna; můj pojem má tedy určitý předmět. Naopak když slyším slovo *člověk*, nemohu myslet na žádného konkrétního jednotlivce, který by představoval lidskou přirozenost v její univěrsálnosti. Tehdy podle Abélardových slov „vyvstane v mé mysli jakási postava, která má ke všem lidem ten vztah, že je všem společná a nikomu není vlastní“.<sup>20</sup>

Taková odpověď překvapivě předjímá to, co k témuž tématu řekne o mnoho později John Locke; ale nejpozoruhodnější je, že Abélard už předem tušil Berkeleyho kritiku Lockova stanoviska a že ji přijal. Při striktní přesnosti svého filosofického jazyka nemohl Abélard nevidět nesnáz skrytou za tímto popisem obecných idejí. Předně, pokud lidská přirozenost sama o sobě neexistuje, je zřejmé, že obecné ideje nemají žádný předmět. A zadruhé není dokonce ani jisté, zda takové ideje vůbec máme, protože podle Abélarova vyjádření by se například obecná idea lva podobala obrazu znázorňujícímu jakousi „přirozenost všech lvů“. Copak je to možné v nauce, podle jejíhož základního tvrzení existuje pouze jednotlivé, a tudíž i každý lev má svou vlastní přirozenost? Abélard opět dodává, že takový myšlený obraz by musel být vytvořen tak, aby „nepředstavoval žádného z nich“.<sup>21</sup> Umíte si však představit lví ohon, který by se nehodil pro žádného jednotlivého lva, ale přece by vyhovoval všem obecně? Když mám na mysli lva s hřívou, co potom se lvy, kteří žádnou hřívu nemají? A jak může na

<sup>19</sup> Tamt., s. 239.

<sup>20</sup> Tamt., s. 240.

<sup>21</sup> Tamt., s. 241.

druhou stranu lev bez hřívý představovat nebo i jen označovat lva s hřívou?

Sám Abélard brzy dospěl k závěru, že žádné obecné ideje nemá. Má je pouze Bůh, a to je podle něj důvod, proč Bůh mohl stvořit a posléze udržovat v existenci mnohost jednotlivin rozdělených do různých rodů a druhů. Je jako umělec „chystající se něco vytvořit, který ve své mysli předjímá vzorovou formu věci, jež má být vytvořena“. Bůh proto může stvořit ve shodě s touž ideou neomezený počet rozdílných jednotlivin, které tím náležejí k jednomu a témuž druhu. Ale Bůh je Bůh a lidé jsou jen lidé. Nejsme schopni činit to, co Bůh činí tak snadno, to jest, jak říká Abélard, tvořit ona „obecná díla“, jimiž jsou rody, a ony „speciální stavy“, jimiž jsou druhy. Nedokážeme ani *stvořit* žádné přirozené a obecné řády, nýbrž můžeme jen vyrábět věci, které jsou jednak umělé a jednak také jednotlivé. Vše, co potřebujeme a co našťestí máme, jsou obrazy jednotlivin a dále ony složené a nejasné obrazy, jež v naší mysli vznikají jejich překládáním přes sebe. Odtud Abélardův konečný závěr, že lidé mají pravdivé poznání toho, co přichází skrze smysly, kdežto o všech obecných formách, které nemůžeme vnímat smysly, máme spíše než poznání pouhé mínění.

Na Abélardově epistemologii je pozoruhodné, že sama o sobě vytváří dokonale ucelený filosofický experiment. Jeden z nejbystřejších středověkých duchů v něm začíná interpretací logiky z pohledu gramatiky, pokračuje interpretací filosofie pomocí logiky, a když ani ta mu nepomůže, hledá řešení v psychologii. Ale bylo to opravdu řešení? Jestliže v realitě není nic, co by odpovídalo našim obecným pojmům, nebo přesněji jestliže totožnost (*sameness*) není nic skutečného ve věcech, jak v nich můžeme najít podobnost s našimi idejemi? Nesnáž byla tak naléhavá, že ji sám Abélard vnímal, ale i jeho poslední pokus, odkazující na řád Božích myšlenek, byl spíše příležitostnou poznámkou než řešením. Podnět k ní mu dal krátký text v Priscianově *Gramatice*.<sup>22</sup> Tam se říká, že jestliže obecné i zvláštní formy věcí subsistují inteligibilním způsobem v Boží mysli, nevyhnutelně vyvstává problém jejich vztahu k tělesům, jež byla podle nich stvořena. Kdyby byl Abélard schopen pochopit význam tohoto problému a uvědomit si jeho specifickou povahu, byl by alespoň pojednal o filosofické

<sup>22</sup> Tamt., s. 242.

otázce filosofickým způsobem. Jelikož to nedokázal, sotva můžeme vůbec odhadnout, jaká by byla bývala jeho odpověď, jisté však je, že by se pak vývoj středověké filosofie ubíral jiným směrem.

Konečný výsledek Abélardova omylu byl týž, jaký nevyhnutelně uvidíme při sledování podobných omylů: skepticismus. Jsou-li naše pojmy pouhá slova a neobsahují-li nic jiného než více nebo méně nepřesné obrazy, pak se universální poznání stává pouhou snůškou libovolných mínění. To, čemu jsme zvyklí říkat věda, přestává být soustavou obecných a nutných vztahů a místo toho je volným řetězcem empiricky pospojovaných faktů.

Závěrem Abélardova experimentu je, že filosofii nelze získat z čisté logiky. K tomuto konstatování dospěl pronikavý pozorovatel 12. století, sympatický anglický humanista Jan ze Salisbury. Když se mnoho let po dokončení studia v Paříži jako zralý muž vrátil, aby znovu navštívil své staré spolčníky, „kteří ještě byli v zajetí dialektiky“, shledal, že neudělali ani nejmenší pokrok. „Našel jsem je jako předtím,“ píše Jan ze Salisbury, „pořád téměř místě; zdálo se, že ani o píd nepokročili v řešení starých problémů a nepřinesli jediný nový návrh. Cíle, které je inspirovaly tehdy, inspirovaly je i nyní; udělali pokrok jen v jednom směru: odnaučili se zdrženlivosti, neznali skromnost; až se zdálo, že pro ně není nápravy. Tato zkušenost mě přivedla k zřejmému závěru, že zatímco logika pomáhá pokroku jiných studií, sama o sobě je neživotná a jalová, ani nemůže způsobit, aby mysl vydala filosofické plody, pokud nečerpá z jiného zdroje.“<sup>23</sup>

Kéž se zkušenost Jana ze Salisbury stane i naší zkušeností. Jestliže se nám podaří, jak doufám, najít více podobných případů, jež všechny poukazují k témuž závěru, budeme je snad právem moci shrnout do jediné konkrétní zkušenosti o tom, čím je ve skutečnosti filosofie, a připsat jí jistou objektivní jednotu.

<sup>23</sup> Joannes Saresberiensis, *Metalogicus*, lib. II, cap. 10; PL, vol. 199, col. 869. V překladu J. H. Robinsona a H. W. Rolfeho, *Petrarch: The First Modern Scholar and Man of Letters*, New York 1898, s. 223.

---

TEOLOGISMUS A FILOSOFIE

Když lidé ve středověku na sklonku 12. a začátkem 13. století znovu objevili logiku, zažívali opojení formálním uvažováním a abstraktní krásou jejích zákonů. To u nich vyvolalo přirozený sklon pojednávat všemožné otázky ryze logickým způsobem. Činili tak ve filosofii, a jak se dalo očekávat, činili tak i v teologii. Jediný rozdíl byl v tom, že nikdo z významných filosofů nekladl vlivu logiků odpor, zatímco nemalý počet teologů se bránil jejich zásahům na poli teologie. Je fakt, že sotvakdo z velkých logiků té doby nebyl obviněn z hereze nebo za ni dokonce odsouzen. Takto byl Berengar z Tours odsouzen kvůli svému dialektickému pojednání o transsubstanciaci, Roscelinus z Compiègne a Abélard zase pro svou dialektickou interpretaci trojičného tajemství. A to byl Abélard v takových otázkách umírněný, nebo se přinejmenším za umírněného pokládal, a nelze popřít, že když prvně psal o teologických otázkách, bylo jedním z jeho hlavních záměrů ukázat, jak o nich lze pojednávat bez porušení nutných pravidel logiky i bez zpochybnění autority křesťanské víry. Je škoda, že dobrá vůle spolu s logikou neudělá z člověka teologa o nic víc než filosofa. Když Abélard jako velmi zbožný mnich umíral v jednom benediktinském opatství, jeho nauka nadále zůstávala církví odsouzena.

Ze sporu se svatým Bernardem z Clairvaux nevzešel jako vítěz on, nýbrž Bernard.

Historie dlouhého, déle než století trvajících zápasu mezi logiky a teologií by nás nemusela zajímat, kdyby se do něj záhy nevložit filosofie. Ve 12. století by se každý profesor logiky přirozeně pokládal za filosofa, jelikož se nikdy neučil ničemu jinému než gramatice a logice ani nic jiného nepřednášel, takže o dělicí čáře mezi logikou a filosofií neměl ani ponětí. Teologové neviděli žádný důvod, proč se znepokojovat chybami logiků. Pokud se takové důvody nabízejely, teologové je vůbec nedokázali postřehnout. Uvědomovali si pouze, že muže přednášející logiku všichni nazývali také filosofy, a tito mužové sami byli přesvědčeni, že filosofie není nic jiného než logika aplikovaná na filosofické otázky. Bylo však zřejmé, že kdyby mohla logika volně zasahovat do teologických diskusí a řešit teologické otázky, vedlo by to nevyhnutelně k naprosté zkáze teologie. Od teologů se vzhledem k jejich poslání a k době, v níž žili, nedalo čekat, že by viděli lépe než sami logikové, co je nesprávné na ryze logickým chápání filosofie. Jejich úkolem jako teologů nebylo chránit filosofii před logikou, nýbrž pomocí víry a milosti chránit lidstvo před věčným zatracením. Každou překážku, která tomuto cíli stála v cestě, bylo třeba důsledně odstranit, i kdyby to byla sama filosofie. Ovšem jak nejlépe se má teologie zbavit filosofie, byla dost nesnadná otázka.

Jedním ze způsobů, který se nabízí, bylo vykořenit filosofii a filosofické problémy z lidské mysli. Kdekoli je teologie nebo pouze víra, tam se najdou také přehorliví teologové nebo věřící, kteří hlásají, že pro zbožné duše nemá filosofické poznání cenu a že filosofická spekulace se zásadně nesrovnává s upřímným zbožným životem. Někteří z lidí zastávajících tento postoj jsou dosti hrubého ražení, kdežto jiní jsou lidé velmi inteligentní, jejichž spekulativní schopnosti nejsou o nic menší než jejich náboženské zanícení. Jediný rozdíl mezi nimi a skutečnými filosofy je v tom, že místo aby svůj rozum užívali ve prospěch filosofie, obrazejí své přirozené nadání proti ní.

Sledujeme-li například dějiny islámského myšlení, poskytneme nám dokonalý příklad takového postoje al-Ghazzálí. Mnoho let před jeho dobou zažil islám bouřlivou reakci proti zavádění dialektiky do teologie. Dva duchovní proudy, jejichž neustálé soupeření probíhalo během celého křesťanského středověku, byly jasně rozlišitelné již v rané historii islámského myšlení. Jelikož podle tradice Prorok řekl: „První věc, kterou Bůh stvořil, bylo pozná-

ní neboli Rozum,<sup>24</sup> někteří muslimští teologové došli k závěru, že spekulace je jednou z povinností věřících; to je závěr, k němuž najdeme přesnou paralelu v podobné formulaci ve spisech Berengara z Tours. Naproti tomu pro jiné islámské teology je „cokoli, co jde za obvyklou etickou nauku, hereze, [...] neboť víra má být poslušnost, a nikoli poznání“<sup>25</sup>; s obdobným postojem se setkáme u velké skupiny pozdějších křesťanských teologů. Al-Ghazzálí byl nejlepším představitelem tohoto postoje, protože měl skvělé nadání právě pro tu filosofickou spekulaci, vůči níž měl naprostou averzi. Jeho slavný spis *Vyvrácení filosofů*, napsaný kolem roku 1090, výstižně stvrzuje Aristotelův výrok, že nejen k dokázání filosofie, ale i k jejímu vyvrácení je třeba filosofovat. Proti aristotelismu, jemuž učili al-Fárábí a Avicenna, dokázal al-Ghazzálí mistrným způsobem obrátit vlastní Aristotelovu zbraň. Skutečnost, že si vypůjčoval od Aristotelova křesťanského komentátora Jana Filopona,<sup>26</sup> sice do značné míry vysvětluje, proč v základních bodech souhlasí s pozdějšími křesťanskými kritiky Aristotela, ale o to nám nyní nejde. Jediný bod, který nás v této souvislosti zajímá, je nápadná podobnost mezi těmito dvěma přístupy a úplná shoda jejich filosofických výsledků. Užívat v zájmu náboženství rozum proti rozumu je samo o sobě legitimní a nakonec užitečný přístup, ale když jej přijmeme, musíme být připraveni čelit jeho nevyhnutelným důsledkům. Především když se náboženství snaží ustavit sebe sama na troskách filosofie, pak se obvykle objeví filosof se snahou ustavit filosofii na troskách náboženství. Po postavě typu al-Ghazzálího přijde obvykle někdo jako Averroes, který na *Vyvrácení filosofů* odpověděl slavným *Vyvrácením vyvrácení*; obhajoby filosofie podnícené opozicí ze strany teologie jsou obvykle pro náboženství ničující. Za druhé filosofie může takovými konflikty získat stejně málo jako samo náboženství, protože nejsnazší způsob, jak mohou teologové uhájit své pole působnosti, je ukázat, že filosofie nedokáže dospět k rozumově platným závěrům o tom, co je člověk a jaký je jeho úděl ve světě. Odtud al-Ghazzálího filosofický skepticismus, který se snaží vynahradiť, jak tomu obvykle bývá, mystikou v náboženství. Boha, jehož nemůže poznat rozum, může duše uchopit zkušeností; svět, jemuž lidský rozum nedokáže

<sup>24</sup> Citováno podle: T. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, přel. E. R. Jones, Luzac, Londýn 1933, s. 43.

<sup>25</sup> Tamt.

<sup>26</sup> Tamt., s. 159.

porozumět, lze překročit a povznést se nad něj duchem proroctví. Naproti tomu filosof nemá nic proti mystice, pokud to ovšem není mystika, která jako svou nutnou podmínku předpokládá vyvrácení filosofie. Je-li mystický život jednou z trvalých lidských potřeb (a zdá se, že tomu tak vskutku je), pak si zasluhuje nejen respekt, ale i ochranu proti příliš častým útokům povrchně uvažujících lidí. Přesto však platí, že také filosofické poznání je trvalou potřebou lidského rozumu a že i tato potřeba by měla být respektována. Naším nejobtížnějším, ale zároveň nejdůležitějším úkolem je udržovat a hájit všechny tyto duchovní činnosti, které činí lidství úctyhodným a dodávají našemu životu důstojnost. Pokud zrušíme jednu na úkor druhé, nic tím nezískáme, protože s jednou stojí a padá i ta druhá. Pravá mystika se nikdy neobjevuje bez teologie a zdravá teologie vždy hledá podporu filosofie; ale filosofie, jež by nenechávala aspoň trochu místa teologii, je filosofie krátkozraká, a co bychom teprve měli říci o teologii, v níž se nepočítá alespoň s možností mystické zkušenosti?

Nejasné povědomí o těchto nezbytných vztazích často vedlo teology k tomu, aby s filosofickou spekulací zacházeli daleko méně radikálně. Místo aby se ji pokoušeli sprovodit ze světa diskreditací práce filosofů, domnívali se někteří teologové, že je lépe filosofii zkrotit a takříkajíc ji ochočit ponořením do teologie. Myslím, že by bylo velkým omylem podezírat je proto z neupřímnosti či z pro-radných záměrů. Když se teologové jakékoli konkrétní konfese pokoušejí transformovat filosofii tak, aby vyhovovala jejich víře, vede je k tomu upřímné přesvědčení, že filosofie je vynikající věc, takže by bylo ostudné nechat ji padnout. Kromě toho předpokládáme-li, že zjevená pravda je pravda absolutní, pak jediný způsob, jak zachránit filosofii, je ukázat, že její nauka se v podstatě shoduje s naukou zjeveného náboženství. Různé systémy, jejichž společným původem je takovýto přístup, jsou téměř vždy vznešené a impozantní, nepostrádají hloubku a jen velmi zřídka bývají bezvýznamné. Díky závažnosti svého záměru a smělosti v zacházení s nejvyššími metafyzickými problémy byly tyto nauky často zdrojem filosofického pokroku. Postupují jako filosofické učení, hovoří filosofickým jazykem, někdy se studují nebo přednášejí ve školách pod hlavičkou filosofie; ve skutečnosti jsou daleko spíše teologií oděnou do filosofického roucha. Označme tento přístup jako teologismus a podívejme se, jak funguje.

Jakkoli se mohou tyto nauky lišit podle doby, místa a prostředí svého vzniku, jsou si navzájem podobné přinejmenším v tom, že



jsou všechny unášeny určitým náboženským pocitem, jež bych si dovolil pro zjednodušení nazvat prožitkem Boží slávy. Není třeba zdůrazňovat, že v žádném opravdovém náboženství tento pocit nechybí. Čím je hlubší, tím je lepší; ale jedna věc je hluboce zakoušet určitý pocit, a něco jiného je dovolit mu, aby si nekontrolován rozumem osoboval nárok na ucelený výklad světa. Kdykoli a kdekoli je zbožnosti umožněno zaplavit filosofické pole, obvyklým výsledkem je, že se zbožně smýšlející teologové ve snaze co nejvíce vyzdvihnout Boží slávu s radostí pustí do znicotňování jeho tvorstva. Bůh je veliký, vyvýšený a všemohoucí; jaký lepší důkaz těchto pravd lze uvést, než že příroda a člověk jsou stvoření v podstatě bezvýznamná, nízká a naprosto bezmocná? To je vskutku velmi nebezpečná metoda, protože vpsledku nutně ublíží jak filosofii, tak náboženství.

V takovém případě se až příliš často opakuje tentýž scénář: nějaký teolog označí s nejlepšími úmysly za filosoficky prokázanou pravdu, že Bůh je všechno a všechno působí, zatímco příroda a člověk nejsou nic a nic nepůsobí. Pak přijde filosof, který podpoří teologův úspěch důkazem, že příroda je opravdu bezmocná, ale zdůrazní, že se mu nepodařilo dokázat existenci Boha. Logickým závěrem pak je, že příroda je zcela zbavena reálnosti a pochopitelnosti. Takovémuto skepticizmu se v podobných případech nelze vyhnout. Žít s filosofickou skepsí si člověk může dovolit, dokud má oporu v pozitivní náboženské víře; jenže i když jeho víra přetrvává, ve filosofii nadále zůstává skeptikem, a kdyby pak odpadla i víra, co jiného by z něho zbylo než skeptik absolutní?

Z tohoto hlediska je zvláště zajímavým filosofickým pokusem nauka aš'aríitů, islámské sekty z konce 9. a začátku 10. století. Po navázání prvních kontaktů mezi řeckým myšlením a islámskou vírou se u islámských teologů objevily pokusy reorganizovat filosofii zevnitř a uvést ji tak v soulad se základními články jejich vyznání. Zakladatelem zmíněné sekty byl al-Aš'arí (873–935), jehož líčí profesor T. J. de Boer ve své významné knize *The History of Philosophy in Islam* (str. 56) jako člověka, „který věděl, jak dávat Bohu, co je Boží, a člověku, co je lidské“. Nepochybuji, že to bylo al-Aš'arího upřímným úmyslem; sám si jistě myslel, že podle té zásady jedná; ale zda podle ní jednal doopravdy, to je otázka. Ve skutečnosti i kdybychom al-Aš'arímu připsali být jen malou část filosofických stanovisek, jež později zastávala jeho škola, pravdivá odpověď na ni by zněla, že ve svých úvahách dával Bohu vše a člověku nic. Jeho nauka je pozoruhodným příkladem toho, co se

přihodí filosofii, když s ní teologové zacházejí podle teologických metod a užívají ji k teologickému cíli.

Podle Mošeho Maimonida, jehož *Průvodce zbloudilých*<sup>27</sup> je zde naším hlavním zdrojem informací, existovalo dvanáct tezí společných všem muslimským teologům, z nichž některé mají přímý význam pro toto naše zkoumání. Ale než se začneme zabývat jejich obsahem, nebude od věci zjistit, v jakém duchu byly tyto teze poprvé formulovány. Maimonides říká: „V době, kdy křesťanská církev přivedla Řeky a Syrany do svého stáda, [...] byla u těchto národů běžně rozšířená mínění filosofů. [...] Když vzdělání řečtí a syrští křesťané té doby viděli, že jsou jejich dogmata vystavena bezesporu tvrdým útokům od stávajících filosofických systémů, položili základy apologetické vědy; začali tím, že navrhli takové teze, které budou podporovat jejich nauky a které budou užitečné k vyvracení názorů protiřečících základním principům křesťanské víry.“ Jak bychom řekli dnes, filosofie těchto křesťanů byla zkrátka jen zvláštní kapitolou teologie, které říkáme apologetika. Maimonides pak dále uvádí, že když muslimové začali překládat spisy řeckých filosofů ze syrštiny do arabštiny, překládali spolu s nimi také jejich polemické komentáře od křesťanů, jako byl Jan Filoponos a někteří další. Nepřejímali tyto kritiky pouze jako pomoc k vyvracení nesprávných filosofických postojů, ale také „vybírali z názorů starých filosofů, cokoli mohlo posloužit jejich cílům“ v pevném přesvědčení, že – jak doslova říká Maimonides – některé z těchto nauk „obsahovaly teze užitečné k obraně pozitivního náboženství“.<sup>28</sup> Tento nový vývoj dodával jejich teologii jistý rys neznámý řeckým křesťanským teologům; jak říká Maimonides, když přejali nové teorie, byli povinni je hájit a následně také vybudovat konzistentní výklad světa.

Konzistentní byl dostatečně, byl však také pravdivý? Maimonides, který se svatým Tomášem Akvinským patří zřejmě k nejvyváženějším středověkým teologům, popsal mistrným způsobem zvláštní hru, kterou tito mužové hráli. „Není naším záměrem,“ říká Maimonides, „kritizovat věci specifické pro tu nebo onu víru, ani knihy napsané výlučně pro některou z obou komunit. Tvrdíme jen, že když dřívější teologové, jak řečtí křesťané, tak mohamedánští,

<sup>27</sup> Všechny následující citace z Maimonida se opírají o anglický překlad M. Friedländera *The Guide for the Perplexed*, 2. vyd., Routledge, Londýn a Dutton, New York 1928.

<sup>28</sup> Tamt., s. 109.

stanovili své teze, nezkoumali skutečné vlastnosti věcí; uvažovali především o tom, jaké tyto vlastnosti *musí* být, mají-li poskytovat důkaz pro určité vyznání nebo proti němu; a když je našli, tvrdili, že věc musí takové vlastnosti mít; potom totéž tvrzení používali jako důkaz právě pro ty argumenty, jež k oněm tvrzením vedly a jimiž buď podporovali, nebo naopak vyvraceli určité mínění.“ Tito lidé, uzavírá Maimonides, dělali zkrátka pravý opak toho, k čemu nás právem vyzývá Themistios, totiž abychom své názory přizpůsobovali věcem, místo abychom přizpůsobovali věci našim názorům; neboť to se nám nepodaří a veškeré takové snahy jsou jen mařením času.<sup>29</sup>

Je třeba dodat, že u toho se Maimonides nezastavil. Pokračováním své analýzy dospěl k samému jádru takovýchto nauk a podařilo se mu vyhmátnout jejich zárodek, prvotní základ veškerého jejich dalšího vývoje. Obvinil jejich autory z toho, že se nezajímají o skutečnou povahu věcí, by bývalo představovalo lacinou, třebaže pravdivou kritiku; Maimonides však s pozoruhodným vhledem jasně rozpoznal, že tito muži si toho sami byli vědomi a celá jejich nauka byla v jistém smyslu pouze jakýmsi lopotným zdůvodňováním vlastního přístupu. Jelikož ve skutečnosti věděli, že jejich výroky jsou otevřeny takové kritice, předpokládali, že je zcela marné starat se o skutečnou přirozenost a řád věcí, protože věci žádnou přirozenost ani řád nemají. Dokonce ani kdyby byla existence přirozenosti a řádu přesvědčivě prokázána, to, co právě nyní je, vůbec nic nedokazuje, „protože to je pouze jedna z různých fází věcí, jejichž opak je pro naši mysl právě tak přípustný“.<sup>30</sup> Přesnost Maimonidovy diagnózy lze nejlépe doložit stručným přehledem alespoň některých z jejich tezí.

První takovou tezí bylo, že se všechny věci skládají z atomů. Slovo *atom* označovalo podle nich, jak bylo běžné, částičku hmoty tak malou, že byla neviditelná; oni však tomuto klasickému významu dodali novou konotaci. Atomy jsou nejen neviditelné, ale nemají ani žádnou velikost; ta vzniká teprve, když se dva nebo více atomů spojí a utvoří těleso. Takové atomy jsou tedy velmi odlišné od atomů Démokritových nebo Epikúrových; jelikož nemají velikost, postrádají i rozměry a tvar, takže nemohou být základem mechanického výkladu světa. Navíc nejsou věčné, protože Bůh je tvoří, kdy se mu zlíbí, ani jejich počet není stálý, protože Bůh má

<sup>29</sup> Tamt., s. 109–110.

<sup>30</sup> Tamt., s. 110.

neustále svobodu tvořit nové nebo ničit ty, které už stvořil. Aby mohli vysvětlit pohyb, připouštěli tito teologové existenci vakua, tj. prázdného prostoru, v němž se atomy mohou spojovat, oddělovat a pohybovat – to byla jejich druhá teze.

Spojme nyní tyto dvě teze: Bůh neustále znovu tvoří určitý počet atomů, jež jsou od sebe odděleny prázdným prostorem; z toho ihned plyne, že jejich existence je v čase i v prostoru nespojitá. Jinými slovy, „čas se skládá z časových atomů“, přičemž je každý časový okamžik právě tak nedělitelný jako atomy samy. Důsledek tohoto dvojího stanoviska byl vsutku pozoruhodný, protože znamenal, že stejně jako je prostor vytvářen elementy zbavenými rozlehlosti, je čas vytvářen elementy bez trvání. Podle takové nauky, říká Maimonides, „by čas podléhal kategoriím polohy a uspořádání“, a dodává pohrdlivě: „Co se dá čekat od těch, kdo neberou v úvahu přirozenost věcí?“ A přece o sedm století později nedospěl nikdo menší než Descartes na základě obdobných principů k nápadně podobným závěrům. Nejsou-li delší časy složeny z kraších časových úseků, jestliže jednotlivé časové okamžiky nemají žádné trvání, pak z toho zřejmě plyne, že sám pohyb nemá s trváním nic společného. Místní pohyb je pouhé „přenášení každého atomu daného tělesa do jiného bodu“; jinými slovy není to změna v čase, nýbrž přenos v prostoru. Jak Descartes napíše ve svých *Principech filosofie* (II, 25), pohyb není ani síla, ani ani akt přenášení, nýbrž je to *přemístování*.

Vím, že Descartes by proti takovému srovnání ostře protestoval. Ale jakákoli jeho snaha zdůraznit rozdíl mezi al-Aš‘arího atomismem a karteziánským mechanicismem by byla zbytečná. My rozdíl obou nauk známe a mohli bychom je sepsat skoro tak přesně jako Descartes sám; ale není toho třeba, protože tu jde o úplně jinou otázku. Descartes byl velký matematik a velký filosof; al-Aš‘arí byl jen inteligentní teolog, který pytláčil na filosofické půdě; a my jsme jen strážliví pozorovatelé života, růstu a úpadku idejí v průběhu dějin. Ať jsou však rozdíl mezi námi jakkoli velké, pokud jde o cíle a míru nadání, všichni jsme podrobeni nutnosti, jež splétá dohromady filosofické ideje. Je pravda, že když se Descartes nevědomky vrátil k základnímu stanovisku al-Aš‘arího, byl příliš velkým myslitelem, než aby je podstatně nevylepšíl; avšak ani kdyby byl ještě větší génius, nemohl by z podobných principů dospět k odlišným závěrům. Není proto na nás, abychom posuzovali Descarta, nýbrž musíme dovolit abstraktní neosobní pravdě, aby posoudila jak Descarta, tak nás.

Díváme-li se na obě zkoumané nauky z tohoto hlediska a necháme-li stranou všechny výhrady ohledně rozdílů v jejich struktuře, obě zřejmě musely dospět k témuž filosofickému mrtvému bodu. Zastávaly-li obě molekulární pojetí hmoty spojené s předpokladem, že Bůh bez ustání obnovuje stvoření světa, pak ten největší stejně jako nejmenší z lidí byl nucen podepsat Descartův závěr, že pohyb je jen změna co do místa, nebo podle zdařilé formulace profesora Whiteheada změna „prostého umístění momentální hmotné konfigurace“<sup>31</sup>. To vskutku není závěr al-Aš'arího, Descartův ani Spinozův, je to závěr filosofie samé; a slyšíme-li námitku starého Galéna, že „čas je něco božského a nepochopitelného“, nebo když se Maimonides, Tomáš Akvinský, Bergson a profesor Whitehead spojí v odmítnutí toho, co nazývají „jakýmsi překroucením přirozenosti“, neslyšíme jejich protest, nýbrž protest samotné přirozenosti, která vyžaduje od filosofie spravedlnost. Neboť naším společným soudcem je rozum, sám posuzovaný realitou; a my všichni jsme si v plném rozsahu rovní a svobodní, neboť vládne nám všem stejně.

Stejně jako al-Aš'arí antipoval Descartovu redukci času a pohybu na prostor, dokázal pouhým sledováním přijaté linie myšlení předjímat závěry, které později vyvodí z Descartových principů Malebranche. Předpokládejme s al-Aš'arím, že tělesa jsou pouhé shluky atomů, jež samy nemají rozměr, tvar ani jiné kvality. Máme-li zdůvodnit smyslové kvality, jimiž se vyznačují a vzájemně odlišují tělesa, bude nezbytné předpokládat, že každá taková kvalita je akcident reálně rozdílný od atomů, v nichž inhereje jako ve své substanci. Nebo spíše že v nich reálně netrvá, protože přece ani samy atomy-substance nemají trvání; jak atomy, tak i kvality, neboli substance stejně jako akcidenty totiž neustále tvoří všemohoucí Bůh. Důsledkem tohoto stavu věcí je, že ve světě složeném z atomů hmoty a atomů času nelze jeho současný stav žádným způsobem chápat jako příčinu jeho stavu v nejbližším okamžiku. Co platí o světě jako celku, platí nutně také o všech jeho jednotlivých částech. To, co dělám teď, nemůže být nikterak příčinou toho, co budu dělat v nejbližším okamžiku; momentální poloha tělesa nezdůvodňuje jeho polohu v následujícím atomu času. Zkrátka stejně jako je takovýto svět zbaven skutečného trvání a skutečného pohybu, je také zbaven veškeré účinné příčinnosti.

<sup>31</sup> A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Macmillan, New York 1925, s. 72.

Proč to tedy vypadá tak, jako kdyby v našem světě existovaly vztahy příčiny a účinku? Dovolím si v plném znění citovat Maimonidovu odpověď, abyste měli jistotu, že si nevymýšlím historické analogie: „Ve shodě s tímto principem (tj. že čas je složen z časových atomů) prohlašují, že když vnímáme, jak člověk pohybuje perem, není to on, kdo jím skutečně hýbe; pohyb pera je jeho akcident, jež v něm stvořil Bůh; zdánlivý pohyb ruky, jež pohybuje perem, je rovněž akcident, jež Bůh stvořil v pohybující se ruce; ale Boží stvořitelství akt probíhá takovým způsobem, že pohyb ruky a pohyb pera následují těsně po sobě; avšak ruka nepůsobí pohyb pera a není jeho příčinou, neboť, jak říkají, akcident nemůže přecházet z jedné věci na druhou; [...] neexistuje žádná věc, jíž by mohla být připisována činnost; skutečný *agens* je Bůh. [...] Zkrátka, většina *mutakallimún* (muslimských teologů) se domnívá, že se nikdy nesmí říci, že jedna věc je příčinou jiné; některým, kteří příčinnost předpokládali, to bylo vytýkáno. [...] Jsou totiž přesvědčeni, že když nějaký člověk má vůli něco udělat a podle svého domnění to dělá, byla pro něho stvořena vůle, potom síla jednat podle ní, a nakonec sám čin. [...] Takový je podle nich správný výklad víry, že Bůh je účinná příčina.“ Maimonides však dodává: „Já se všemi rozumnými lidmi vztahuji na tyto teorie výrok: ‚Chcete se vysmívat jemu, jako se vysmíváte člověku?‘ protože jejich slova nejsou věru nic jiného než výsměch.“<sup>32</sup>

Byl to však skutečně výsměch? Nejsm si tak docela jist, zda o tom byl přesvědčen sám Maimonides. V jeho mistrné analýze není nic, co by ukazovalo na takový záměr v myslí oněch teologů. Malebranche byl jistě velice zbožný kněz, ale i on bude zastávat stejnou nauku. Pokud kdy vůbec někdo bral teologii vážně, byl to puritánský duchovní Cotton Mather. A přece i on mohl napsat: „Těleso, jež je hmota v takovém a takovém tvaru, nemůže ovlivnit nehmotnou duši, ani duše, která nemá tvar, nemůže poroučet tělu; ale veliký Bůh stanovil určité zákony, aby na základě takových a takových přání duše bylo tělo tak a tak řízeno; to na jeho neustálém vlivu tyto účinky závisí.“<sup>33</sup> Máme tu tři teology, jednoho muslima, jednoho katolíka a jednoho protestanta, z nichž každý

<sup>32</sup> K tomuto citátu i k textům, na nichž je tato analýza založena, viz Maimonides, *Guide for the Perplexed*, s. 120–126.

<sup>33</sup> Za znalost tohoto textu (a dokonce i jeho autora) vděčím velmi působivému příspěvku profesora H. M. Jonese o „Směřování k liberalismu v koloniálním osmnáctém století“ na harvardské konferenci umění a věd k třístému výročí založení univerzity.

by druhé dva nesmlouvavě poslal do pekla, ale kteří nemohou než souhlasit s touž filosofií, a to právě proto, že jejich filosofie byla filosofie teologů. S trochu menším nadšením pro Boží slávu, nebo spíše s větší dávkou zdravého rozumu by si tito tři muži byli nepochybně uvědomili, že likvidace příčinnosti znamená nakonec likvidaci přirozenosti, a tím i vědy spolu s filosofií. I fyzický svět, který sice má zákony, avšak tyto zákony nejsou vepsány přímo do povahy věcí, je světem bez vnitřní nutnosti a pochopitelnosti, a tudíž nepřístupný rozumovému poznání. Ruku v ruce s takovými teologiemi jde vždy skepticismus, a to je pro filosofii velmi zlé – je to však pro náboženství lepší?

G. K. Chesterton nám v jednom ze svých nejlepších románů představuje velmi prostého kněze, který odhalí, že člověk oblečený jako kněz není kněz, nýbrž sprostý zloděj; když se ho dotyčný ptá, co ho přesvědčilo, že není knězem. Otec Brown odpoví jednoduše: „Napadl jste rozum. To je špatná teologie.“ Otec Brown byl zřejmě správný tomista. Svatý Tomáš Akvinský, podobně jako Maimonides,<sup>34</sup> netrpěl sklonem zaměňovat náboženství a zbožnost. Byl příliš velký teolog, než aby si liboval v přístupu, jímž teologie ztrácí stejně jako filosofie; ale zajímal se o něj, předně jako umělec, protože na hrubé chybě, jíž se někdo dopouští takto důsledně, je něco fascinujícího, a za druhé jako teolog, protože znal mnoho dobrých lidí postižených touto nemocí, z nichž někteří by jej ocejovali jako pohana pro jeho tvrdohlavost, s jakou pojednával filosofické problémy ryze filosofickým způsobem.

Sklon nevidět ve filosofii nic jiného než speciální oddíl teologie byl mezi křesťanskými teology právě tak běžný jako mezi muslimskými vykladači Koránu. Mezi nesčetnými představiteli této tendence, jež bych mohl uvést, bych rád vyzdvihl jednu z nejsympatičtějších postav celých dějin středověkého myšlení: velkého učitele mystické kontemplanace, svatého Bonaventuru. Po jistou dobu jako generální ministr neboli nejvyšší představený františkánského řádu byl a dosud zůstává přední postavou františkánské teologie, tj. teologie zcela proniknuté náboženským géniem svatého Františka z Assisi. A kromě toho, že byl jednou z největších postav v dějinách spekulativní mystiky, byl rovněž filosof. V množství jeho teologických děl můžeme roztroušeně najít řadu metafyzických rozprav, jež se staly součástí dějin středověké filosofie.

<sup>34</sup> Maimonides, *Guide for the Perplexed*, s. 131.

Bonaventurova idea filosofie však byla poněkud zvláštní. Její nejlepší vyjádření najdeme přímo v nadpise jednoho z jeho kratších mystických pojednání: *De reductione artium ad theologiam*. Latinské sloveso *reducere* je mimochodem jedním z jeho oblíbených výrazů a znamená u něho vždy přivést nějakou věc zpět k Bohu. Svět byl stvořen jako obraz slávy svého Stvořitele a jako svědectví o ní, ale hmotný svět sám o tom neví; pouze člověk byl stvořen s poznávající myslí a milujícím srdcem, aby mohl poznávat a milovat všechny věci v Bohu a odkazovat je k jejich původu, jenž je zároveň jejich cílem. Chápeme-li takto člověka ve vznešeném chrámu přírody jako velekněze, je jeho podstatnou úlohou propůjčovat svůj hlas jinak němému stvoření, pomáhat každé věci, aby veřejně vyznala svůj nejhlubší a nejtajnější význam nebo spíše svou esenci, neboť každá věc je slovo, avšak jedině člověk je může vyslovit. Co platí o věcech, živých nebo neživých, platí také o člověku, o jeho různých činnostech: konečným smyslem všech našich umění, techniky, různých věd i filosofie je symbolizovat na nižší rovině dokonalost božského umění a božského poznání. Toto je tedy skutečnou podstatou všech umění a věd, ale ponechány samy sobě to nevědí. Úkolem teologie je přivádět naše umění k plnému vědomí jejich vlastního cíle, jímž není poznávat věci, nýbrž skrze věci poznávat Boha. Odtud titul onoho Bonaventurova pojednání: lidská umění by měla být „přiváděna zpět“ k teologii, a tím k Bohu.

Každý člověk se sebemenším smyslem pro mystický život si okamžitě uvědomí, že Bonaventura má v zásadě pravdu. To však není jádrem našeho problému. Chceme-li, aby teologie navrátila všechny ostatní vědy k Bohu, potřebujeme k tomu především skutečnou teologii hodnou toho jména; a chceme-li vztáhnout filosofii k Bohu, nezbytně k tomu potřebujeme filosofii – a to opět filosofii, která je zcela a výlučně filosofii, a jako taková může být uvedena do vztahu k teologii, aniž by na ni byla zredukována. Nutno říci, že při obdivuhodném nadání svatého Bonaventury pro teologii i filosofii mohly být jeho pozoruhodné úspěchy v obou vědách ještě větší, kdyby byl dokázal postřehnout naznačenou nesnáz.

Podívejme se například na jeho rozpravu o milosti a svobodné vůli. Je známkou opravdově zbožných duší, říká Bonaventura, že si nečiní nárok na nic po sebe, ale připisují všechno Bohu. To je vynikající jako pravidlo osobní zbožnosti, tedy pokud zůstává v oblasti náboženského citění; jako kritérium teologické pravdy se však takový princip může stát nebezpečným. V konfrontaci s klasickou otázkou, co připisovat milosti a co svobodné vůli, zastával



Bonaventura mínění, že v takových otázkách by teolog měl vždy sázet na jistotu. Mýlit se může dvojím způsobem: buďto bude připisovat příliš mnoho lidské přirozenosti, anebo Bohu. Z abstraktního hlediska by se v obou případech mýlil stejnou měrou. Ne však z hlediska náboženského citění, protože Bonaventura hájí názor, že „ať připišete jakkoli mnoho Boží milosti, neublížíte tím zbožnosti, i když tím možná ukřivdíte přirozeným schopnostem a svobodné vůli člověka. Jestliže naopak ukřivdíte milosti tím, že přisoudíte přirozenosti, co patří milosti, vystavujete se nebezpečí. [...] Z čehož vyplývá, že stanovisko, jež [...] připisuje více Boží milosti, je v lepším souladu se zbožností a pokorou a staví nás do stavu úplnější závislosti, a právě proto je bezpečnější než to druhé.“ A pak přichází závěrečný tah: „I kdyby to bylo stanovisko nesprávné, neublížilo by zbožnosti ani pokoře; je proto vhodné a bezpečné je zastávat.“<sup>35</sup>

Nejsem si tím tak zcela jist. Jediným způsobem, jak zjistit, co může svobodná vůle činit, je určit, co svobodná vůle je. Znáte-li její povahu, získáte tím bezpečné vodítko k určení jejích schopností i mezí. Jestliže naproti tomu vyjdete z předpokladu, že je bezpečnější držet se zpátky a spíše svobodné vůli ubírat, kde se chcete zastavit? Proč byste se vlastně měli vůbec zastavovat? Je-li zbožné snižovat účinnost svobodné vůle, je zbožnější snižovat ji ještě o trochu více, a vůbec nejvyšší známkou zbožnosti by pak bylo učinit ji naprosto bezmocnou. Někteří středověcí teologové dospějí skutečně velmi blízko k tomuto závěru, a to dlouho před Lutherem a Kalvínem. Pro Bonaventuru by ovšem taková nauka byla naprosto nepřijatelná; zůstává však otázka: byl proti ní Bonaventura dostatečně chráněn? Dovolíme-li zbožným pocitům, aby rozhodovaly o tom, co je to přirozenost, musíme přirozenosti křivdit, protože zbožnost nezná míru ani sebeomezení. Avšak v teologii stejně jako v jakékoli jiné vědě nejde o to projevit svou zbožnost, nýbrž mít pravdu. Vždyť na mylném smýšlení o Bohu není nic zbožného!

Není-li zbožnost teologií, tím méně je filosofií. Nelze však popřít, že se svatý Bonaventura někdy nechal unést svými náboženskými pocity. Například když pojednával o otázce příčinnosti, otevíraly se před ním dva různé směry. Za prvé mohl dát přednost názoru, že kde je účinná příčinnost, tam se působením příčiny uvádí

<sup>35</sup> Viz É. Gilson, *La Philosophie de Saint Bonaventure*, J. Vrin, Paříž 1926, s. 456–457.

v existenci něco nového, co nazýváme účinkem; v tomto případě můžeme každý účinek považovat za něco pozitivně přidaného k již existujícímu řádu skutečnosti. Nebo mohl tvrdit se svatým Augustinem, že Bůh stvořil všechny přítomné i budoucí věci již v okamžiku stvoření. Z tohoto druhého hlediska bychom měli považovat každou konkrétní bytost vzatou v kterémkoli momentu světových dějin takřkajíc za semeno všech jiných věcí nebo událostí, jež z ní vyplynou podle zákonů Boží prozřetelnosti. Pro Bonaventuru je typické, že se vždy držel této druhé interpretace příčinnosti. Neodvážil se nikdy připustit, že by účinnou příčinností doprovázel vznik nových existencí. Takový názor by pro něj prakticky znamenal, že přiznáme tvorům stvořitelskou moc, jež patří pouze Bohu. Účinek, říká Bonaventura, je v příčině jako růže v poupěti. Můžeme jistě ocenit básnickou kvalitu jeho přirovnání a náboženskou ryzost jeho úmyslu, ale neměli bychom přehlédnout filosofické důsledky tohoto tvrzení. Kdyby byl na začátku Bůh stvořil se vším, co je, i všechno to, co má přijít, měl by světový příběh svůj konec již na začátku a nemohlo by se v něm nic skutečně udát; v takovém systému by Bůh byl jedinou účinnou příčinou a tento náš svět by byl naprosto sterilní, právě jako v nauce Malebranchově a al-Aš'arího.

Právě to si svatý Bonaventura přál. Jeho zbožnost potřebovala svět podobný nesmírně tenkému a průzračnému filmu, skrze nějž by všepromikající Boží moc a sláva zářila lidskému zraku. Tentýž podnět, který jej vedl k tak extrémním závěrům při výkladu fyzické příčinnosti, nutně triumfoval i v jeho epistemologii. Byl to ostatně stejný problém, protože se stále jednalo o příčinnost. Opět se nabízely dva způsoby, jak o této otázce pojednávat. Máme říci se svatým Tomášem Akvinským, že jelikož Bůh stvořil člověka jako rozumného živočicha, musí být přirozené světlo rozumu přirozeně způsobilé plnit sobě vlastní funkci, tj. poznávat věci tak, jak jsou, a tím poznávat pravdu? Nebo máme říci se svatým Augustinem, že jelikož pravda je nutně neměnná a věčná, nemůže být dílem lidské mysli, která je nahodilá, proměnlivá a nestálá a kromě toho způsobilá vykládat jen věci, které nejsou nutné, nýbrž pomíjivé a prchavé? Avšak i v naší mysli je pravda účastí na nejvyšších Božích atributech; i v naší mysli je tedy pravda bezprostředním účinkem Božího světla.

Ve snaze dodat své náboženské intuici nějakou filosofickou podporu vybudoval Bonaventura teorii takzvaného božského osvětlení. Podle jeho nauky obdařil Bůh člověka intelektem a usuzovacími schopnostmi, jež mu umožňují poznávat fakta a vzájemné vztahy

mezi nimi. Já například vím, že jste lidé a že jsme nyní právě v této místnosti. Takové poznání není nad dosah lidské myslí, protože se týká konkrétních fakt, jež by mohly být jiné a v nichž není žádný prvek nutnosti. Když však naproti tomu řeknu, že člověk je rozumem obdařený živočich, uvádím tím jistou třídu bytostí do vztahu s jejich věčnou a nutnou esencí; vždyť o žádné nerozumné bytosti nelze říci, že je to člověk. Nejsnazší způsob, jak v takovém případě zdůvodnit prvek nutnosti v nahodilém rozumu zabývajícím se nahodilými věcmi, je přepokládat, že věčná Pravda neboli Bůh neustále dodává naší myslí dodatečné světlo, skrze něž a v němž lze vidět pravdu jako v záři blesku.

Až doposud je věc jasná. Vystává však závažná nesnáž. Nezdá se, že by se jí byl svatý Bonaventura vážně zabýval, protože to byla nesnáž filosofická a on pravděpodobně doufal, že se filosofie o sebe postará sama. Přesto to nesnáž byla. Pokud nemůžeme poznávat pravdu bez dodatečného přílivu božského světla, jak máme chápat povahu tohoto božského osvětlení? Chápeme-li je jako zvláštní případ obecné činnosti, jíž Bůh tvoří a řídí svět, pak je to jen přirozené světlo rozumu neboli sám lidský intelekt, který tedy může poznávat pravdu bez jakéhokoli dalšího osvětlení od Boha. Jestliže se naproti tomu díváme na takové intelektuální světlo jako na další, dodatečný dar, jež Bůh přidává navíc k přirozenému světlu člověka, děláme z něho něco nadpřirozeného. Stává se tedy milostí, s tím důsledkem, že ani jediný případ našeho pravdivého poznání nelze chápat jako přirozený. Setkáváme se tedy opět s vědeckým a filosofickým skepticismem, jenž je vyvažován odvoláním na Boží milost.

V té době mohl i vědecky smýšlející Albert Veliký přijmout jako neškodnou větu, že každé pravdivé poznání předpokládá milost Ducha Svatého. Ale svatý Bonaventura nebyl extremistou; nechtěl přirozené poznání zlikvidovat, jestliže mu mohl pomoci. Proto se pokoušel kormidlovat středním proudem mezi dvěma krajnostmi, jež obě pokládal za nebezpečné. Ale existovala taková střední cesta? Bonaventurova konečná odpověď je, že božské osvětlení není ani obecné, ani zvláštní; není to tedy ani obvyklý Boží vliv na přirozenost, ani dodatečně přidaná milost. Dobrá, ale *co* to tedy je? Jeden z nejznamenitějších Bonaventurových žáků, Matyáš z Aquasparty, předpokládal, že vylepší odpověď svého učitele formulací, že božské světlo, jímž poznáváme pravdu, je *více zvláštní* než obecný Boží vliv, ale stále ještě je to vliv obecný. Pokud mi někdo dokáže vysvětlit, jak může něco být „více zvláštní“, aniž

by to bylo zvláštní, rád si ho vyslechnu. Jiný františkán, Angličan Roger Marston, navrhl rozlišovat dvě stránky problému: původ přirozeného poznání a jeho předmět. Jeho řešení pak bylo, že vědecké a filosofické poznání může být právem pokládáno za přirozené, jelikož jeho předmětem je přirozený řád, což neplatí například o teologii, jejímž předmětem je Bůh. Marston však dodal, že jelikož všechno pravdivé poznání předpokládá božské osvětlení, jeho původ nikdy není zcela přirozený. Marstonova odpověď byla sice obratněji vyjádřena než odpovědi jeho předchůdců, ale zůstávala svou podstatou stejná a neodstranila zmíněnou obtíž. Jestliže pravda mých úsudků ke mně přichází pouze od Boha, a ne z mého vlastního rozumu, pak nemá pravdivé poznání žádný přirozený základ a vlastní místo pro epistemologii není ve filosofii, nýbrž v teologii.

Můžeme dodat, že stejné závěry by platily i pro beznadějně úsilí františkánské školy o nalezení samotného *předmětu* přirozeného poznání. Kde hledat přirozenost v nauce, podle níž je každé konkrétní jsoucno pouze mystickým symbolem svého Stvořitele? Podle zdravého rozumu můžeme utvořit obecnou ideu stromu, protože skutečně existují takové věci jako stromy; ale v nauce, podle níž pravda našich soudů spočívá vposledku na přítomnosti božského světla, by nás sebevětší počet konkrétních pozorování nepřivedl k nutné esenci, které říkáme strom. Ani soubor konkrétních nákrešů kružnice by našemu intelektu neposkytl základ potřebný k definici kružnice. Teprve božská idea věci vtiskuje do naší mysli nutnost její definice. Co je tedy reálným předmětem přirozeného poznání? Je to sama konkrétní věc, anebo její idea v Bohu? Zřejmě odpověď zněla ve prospěch druhé možnosti. Nebýt přítomnosti božských idejí ozařujících shůry lidský rozum, nebylo by možné žádné pravdivé poznání, zatímco pokud by idea člověka zářila na naší mysl, stále bychom věděli, co je člověk, i kdyby neexistovali žádní lidé. Jak směle řekl Matyáš z Aquasparty, existence smyslových věcí není nutnou podmínkou pravdivého lidského poznání; pokud existuje božské světlo, můžeme o věcech poznat plnou pravdu.<sup>36</sup>

Za těmito úvahami tušíme nejen předzvěst Malebranche s jeho slavnou naukou o „vidění v Bohu“, ale rýsuje se tu – aspoň jako otevřená možnost – i Berkeley, jehož radikální idealismus žádný člen františkánské školy nehájil ani na něj nepomyslel. Je možné,

<sup>36</sup> K předchozí analýze viz É. Gilson, „Sur quelques difficultés de l'illumination Augustienne“, in: *Hommage à M. le Professeur M. de Wulf*, Lovan 1934, s. 321–331.

že nejasné tušení tohoto nebezpečí dovedlo historii rané františkánské školy ke konci. Dokonce je to více než pravděpodobné. Jeden z posledních představitelů této školy, francouzský františkán Petr Olivi, otevřeně doznal, že z tohoto labyrintu nenachází cestu ven. Poté co zrekapituloval problém božské iluminace a uvedl stanovisko Bonaventury i Tomáše Akvinského, uzavřel svůj výklad prohlášením, že se jako františkán cítí ve svědomí vázán zastávat františkánské stanovisko. Dodal však, že na tom nechce trvat, pokud toto stanovisko povede k likvidaci přirozeného poznání, a vyslovil naději, že je možné se takovému důsledku vyhnout. Sám však nevidí jak a úkol najít odpověď na tuto otázku přenechává větším mužům.

Takovýto větší muž měl přijít začátkem 14. století. Jmenoval se Duns Scotus a také to byl františkán; ale jeho nauka mimo jiné vystavila úmrtní list raně františkánské epistemologii. Jako filosofická nauka byla úplně mrtvá. Zničil ji theologismus, a nebýt přirozené lidské zapomnětlivosti, nebyla by nikdy znovu obnovena.

Někdy si kladu otázku, kolik podobných experimentů bude třeba, než lidé získají nějakou filosofickou zkušenost. Někdo si osvojí určitý filosofický přístup a důsledně se jím řídí, dokud neshledá, že musí čelit nevídaným důsledkům. Udělá, co může, aby z nich vykličoval, ale jeho žáci, kteří začnou tam, kde učitel skončil, se na rozdíl od něj bez rozpaků veřejně přihlásí k nutným důsledkům jeho principů. Škola pak zanikne. Není však nepravděpodobné, že se o jedno nebo dvě století později na nějaké univerzitě, která historii vykazala jako škodlivou překážku rozvoje filosofické originality, objeví mladý muž, žijící dosud v přirozené naivitě, a znovu vystoupí s podobnou myšlenkou. Jelikož bude žít a psát v jiné době, bude říkat staré věci novým způsobem. Přesto to budou myšlenky staré; jeho filosofie se narodí už mrtvá a ani on, ani jeho žáci nebudou schopni ji vzkřísit k životu. Potíž spočívá v tom, že když filosofové utrpí nezdar, jejich zklamání přívrženci nikdy nedávají vinu svým učitelům: obviňují filosofii samu. Právě zde začíná přímá cesta k vědomému a otevřeně deklarovanému skepticizmu. Jestliže to budeme v historii sledovat jednou, dvakrát nebo v případě potřeby i třikrát a naučíme se tak, jak se těmto slepým uličkám ve filosofii vyhnout, nebude naše složité bloudění labyrintem protichůdných nauk zbytečné.

---

CESTA KE SKEPTICISMU

Zatímco se tolik lidí snažilo založit filosofii na teologických základech, jeden velmi prostý a skromný člověk dával vše na náležitě místo. Jmenoval se Tomáš Akvinský a říkal věci tak zjevně pravdivé, že se dodnes našlo jen velmi málo lidí dostatečně pokorných, aby je dokázali přijmout. U kořene našich filosofických nesnází je jistý etický problém, lidé totiž velice dychtí nalézat pravdu, ale málokdy jsou ochotni ji přijmout. Nemáme rádi, když nás rozumová evidence zahání do úzkých, a i když už staneme tváří v tvář pravdě v její neosobní a imperativní objektivitě, čeká nás to nejobtížnější: pro mne to znamená sklonit se před ní, třebaže to není výlučně moje pravda, a pro vás přijmout ji, i když to není výhradně pravda vaše. Zkrátka nalézání pravdy není tak obtížné; obtížné je neutíkat od pravdy, když už jsme ji jednou našli. Neříkáme-li rovnou „ano, ale...“, naše „ano“ je přinejmenším dost často „ano, a ...“, přičemž náš souhlas neplatí ani tak tomu, co bylo řečeno, jako spíše tomu, co se chystáme dodat. Těmi největšími mezi filozofy jsou ti, kdo se v přítomnosti pravdy nevykrucují, ale vítají ji prostými slovy „ano, amen“.

Svatý Tomáš Akvinský byl jedním z těch druhých: byl dostatečně bystrý, aby poznal pravdu, když ji zahlédl, a dost pokorný, aby se před ní sklonil. Jeho svatost a jeho filosofie pramenily z tétož

zdroje: z více než lidské dychtivosti podvolit se pravdě. Ale byl obklopen lidmi, kterým to nebylo po chuti, alespoň ne v takové míře, takže i po něm vše pokračovalo tak, jako kdyby pravda zůstala nevyslovena. A přece byly jeho ideje jasné a prosté. Tomáš Akvinský byl teolog; od profesorů teologie však nikdy nežádal, aby nějaký článek víry prokázali rozumovým důkazem, protože víra není založena na rozumu, ale na Božím slovu, a snažíte-li se ji dokázat, zničíte ji. Stejně tak nikdy nežádal po profesorech filosofie, aby dokládali filosofické pravdy odkazem na Boží slovo, protože filosofie není založena na zjevení, nýbrž na rozumu, a když se jí snažíte založit na autoritě, zničíte ji. Jinými slovy teologie je věda o tom, co přijímáme vírou z božského zjevení, a filosofie je poznání toho, co plyne z principů přirozeného rozumu. Jelikož jejich společným zdrojem je Bůh, původce rozumu i zjevení, obě tyto vědy musí nakonec dospět ke shodě; ale pokud si opravdu přejete, aby se shodovaly, musíte především pečlivě dbát na to, abyste nezapomněli na jejich podstatnou rozdílnost. Pouze odlišné věci mohou být sjednoceny; jestliže se pokoušíte je smísit, nevyhnutelně se vám ztratí v něčem, co není jednota, nýbrž chaos.

Výrazná postava Viléma z Ockhamu bude vždy poskytovat historikům filosofie bohatý materiál ke sporům. Protože diskuse kolem jeho osoby je dosti složitá, přidržím se zde jen základních fakt. Prvním z nich je známá skutečnost, že Ockham byl fran-tiškánský mnich, jehož nejdůležitějším dílem je značně rozsáhlý komentář k *Sentencím* Petra Lombardského. Druhý fakt je, že při zacházení s teologickými problémy Ockham přikládal velkou váhu prvnímu článku křesťanského vyznání víry: Věřím v Boha Všemohoucího. Jelikož je to článek víry, není třeba říkat, že jej nelze dokázat. Avšak Ockham jej používal nejen jako princip v teologii, což bylo naprosto náležité, nýbrž uchyloval se k němu i při promýšlení různých filosofických problémů, jako kdyby se kterékoli teologické dogma dané pouze vírou mohlo stát východiskem filosofických a čistě rozumových závěrů. To je třetí fakt, a ten musíme mít zejména na paměti, chceme-li porozumět Ockhamově filosofii. Ale jaká to byla filosofie?

Na první pohled je rozdíl mezi Ockhamými základními stanovisky a stanovisky jeho bezprostředních předchůdců malý, neřkuli vůbec žádný. Pokud jde o filosofické principy, Ockham se stejně jako Tomáš Akvinský a Averroes pokládal za Aristotelova následovníka. Co může být aristotelštější než například teze, kterou Ockham tak často opakoval, že neexistuje nic, co by nebylo

individuální? Tomáš Akvinský věnoval mnoho času snaze vštípit tuto základní pravdu augustiniánům a novoplatonikům své doby.

To vše je nesporné, ale není tím zdaleka řečeno všechno. Vždyť pokud byl Ockham aristotelik, stejně jako Tomáš Akvinský a snad i sám Aristotelés, zbývá přinejmenším vysvětlit toto: jak je možné, že Ockhamovy konečné závěry jsou v tak příkrém rozporu se závěry Aristotelovými i se závěry Tomáše Akvinského? Kdybychom chtěli odpovědět, jak bylo nedávno naznačeno,<sup>37</sup> že Ockham kritizoval své předchůdce, aby odhalil a odstranil nearistotelské prvky, které podle jeho mínění znehodnocovaly středověké interpretace Aristotela, pak by to snad vysvětlovalo jeho rozpor s filosofií Tomášovou, nikoli však už Aristotelovou. Avšak Ockham se s Aristotelem rozchází jak v epistemologii, tak ve filosofii přírody. Místo abychom spekovali o možných odpovědích na tuto otázku, jistě ušetříme čas a nakonec dospějeme k bezpečnějšímu závěru, pokud budeme Ockhama zkrátka sledovat při díle, a to právě při řešení problému, s nímž si lámal hlavu už Abélard: co je předmětem abstraktního poznání, co jsou takzvané universálie?

S tímž problémem krátce před Ockhamovou dobou zápolil jiný Angličan a naznačil zajímavé řešení. Byl to oxfordský profesor teologie, pak i rektor téže univerzity a biskup v Lincolnu Jindřich z Harelay, později namnoze přehlížená, nicméně mezi roky 1310 a 1327 prominentní postava. Ockham četl jeho *Quaestiones disputatae*, a jak uvidíme, důkladně promyslel jeho odpověď na problém universálií. Našel v ní ostrou kritiku nauky Dunse Scota a Avicenny, podle níž každý pojem reprezentuje určitou esenci, každá taková esence má svou vlastní jsoucnost a jednotu a podílejí se na ní stejnou měrou všechny jednotliviny dané třídy. Zhruba řečeno se Duns Scotus vrátil, byť v mnohem propracovanější formě, ke stanovisku Viléma z Champeaux. Proti Scotovi se Harclay stavěl na stranu Aristotela a hájil názor, že obecná idea například živočicha buď není ničím, nebo je pouhou intelektem tvořenou definicí konkrétních věcí, jež reálně existují vně intelektu.<sup>38</sup> Harclay to výrazně vyjadřuje větou: „Každá pozitivní věc vně mysli je sama

<sup>37</sup> E. A. Moody, *The Logic of William of Ockham*, Sheed and Ward, New York 1935, s. 17; srov. s. 306–307.

<sup>38</sup> Viz Tomáš Akvinský, *De anima*, vyd. Pirotta, n. 380, s. 133. Texty Jindřicha z Harelay lze najít u J. Krause, *Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay*, in: *Divus Thomas*, 10, Fribourg 1932, s. 36–58 a 475–508; 11, Fribourg 1933, s. 228–314.



o sobě jednotlivá.<sup>39</sup> Z čehož plyne tradiční otázka: Jak můžeme z jednotlivých věcí vyvodit pojem, který je obecný?

Harclayova odpověď není pro nás nová, protože ji přímo či nepřímo převzal od Petra Abélarda. Říká: každá jednotlivá věc je schopna přirozeně zapůsobit na intelekt dvěma různými způsoby podle toho, je-li vjem, jež vytváří, nejasný, nebo zřetelný. Nejasným se nazývá každý vjem, který nám neumožňuje rozlišit od sebe dvě jednotliviny náležející k témuž druhu, zatímco na základě vjemu zřetelného poznáváme jednotlivinu v její odlišnosti od každé jiné jednotliviny. Co je tedy vlastním předmětem obecné ideje neboli pojmu? Je to sama reálně existující a jedinečná věc, kterou ovšem náš intelekt poznává nejasně. Například „člověk“ je nejasný vjem třeba Sókrata.

Nechci teď rozebírat filosofickou hodnotu Harclayovy odpovědi, ale dovolím si z ryze historického hlediska naznačit, že by se asi těžko dala uvést do souladu s jeho proklamovaným záměrem vrátit se k Aristotelovi. Je známou aristotelskou tezí, že věda je o obecném; podsouváte-li však Aristotelovi myšlenku, že universální povaha našich obecných pojmů je dána jejich nejasností, budete se muset vyrovnat se závěrem, že z pojmů činí vhodný materiál pro vědecké poznání právě jejich nejasnost. Existuje-li cesta ven z této nesnáze, určitě ji nenalezneme v Aristotelových dílech, a zůstává přinejmenším otevřenou otázkou, zda se lze k takovému závěru dopracovat pouhým očištěním Aristotelova vlastního aristotelismu.

Vrátíme-li se nyní k našemu hlavnímu tématu, je nutno si povšimnout, že Harclayova nauka sice na první pohled vypadá jako jasný případ nominalismu, nicméně Ockham ji považoval za zvláštní typ realismu. To je velmi subtilní otázka, ale rozhodně stojí za to se jí zabývat, protože nám nejlépe pomůže k jasnějšímu porozumění Ockhamovu stanovisku. Harclayova nauka představovala zoufalou snahu uniknout závěru, že předmětem našich obecných idejí je absolutní nic, a vyhnout se přitom pasti realismu. Kdyby takováto třetí cesta vůbec byla možná, Harclay by se po ní jistě vydal. Neříkal sice jako Duns Scotus, že universálie jsou reálná jsoucna existující i mimo jednotliviny, ani jako Tomáš Akvinský, že jsou v jednotlivinách přítomné virtuálně a jsou z nich našim intelektem abstrahovány, avšak tvrdil přinejmenším to, že universálie jsou jistým způsobem pojímané jednotliviny. Jinými slovy: předpokládáme-li, že naše obecné ideje ukazují k něčemu

<sup>39</sup> J. Kraus, *Die Universalienlehre*, in: *Divus Thomas*, 11, s. 290.

jednotlivému, pak tedy mají za svůj předmět reálně existující věci, a nejsou tedy ničím. Ockham jasně viděl, že Jindřich z Harclay ve skutečnosti nepřekročil dělicí čáru mezi realismem a nominalismem, a třebaže stopy realismu v Harclayově nauce byly takřka neznatelné, neunikly pronikavé myslí jeho kritika. V takové nauce, prohlásil Ockham, jsou universalie ještě chápány jako obrazy nebo reprezentace, jimž odpovídá cosi v přirozenosti věcí.<sup>40</sup> Jinak řečeno důvod, proč můžeme tvořit nejasné obrazy věcí, spočívá v tom, že nám to umožňuje jejich přirozenost; obecné ideje mají ještě jisté *fundamentum in re*, a proto tato nauka ještě zůstává realismem.

Ockhamova kritika oxfordského rektora nám jasně ukazuje, jak daleko musíme jít, chceme-li pochopit jeho stanovisko. Ve srovnání s ním byli jak Abélard, tak Harclay ve svých závěrech velmi umírnění. Ockham chce, abychom si uvědomili, že jelikož všechno, co existuje, je individuální, naše obecné ideje nemohou odpovídat ničemu v realitě, z čehož nutně plyne, že to ve své podstatě nejsou ani obrazy, ani žádné jiné způsoby mentální reprezentace jakékoli reálné či myslitelné věci.

Zvláštní nesnáž, na niž Ockham poukázal, se měla ukázat jako nesmírně významná pro budoucnost středověké, a dokonce i moderní filosofie. Vždy, když se filosofii podařilo vymezit něco, co bychom snad mohli nazvat „ryzím stanoviskem“, následovala zpravidla filosofická revoluce. Pojmy, zplozené v nás věcmi samými, jsou od přirozenosti reformátoři, kteří nikdy neztrácejí kontakt s realitou. Na druhé straně ryzí ideje se rodí uvnitř myslí a z myslí, nikoli jako intelektuální výrazy toho, co je, nýbrž jako modely nebo vzory něčeho, co má být; proto jsou přirozenými revolucionáři. Proto psal Aristotelés a aristotelici knihy o politice, kdežto Platón a platonici utopie. Ockham byl pravým opakem platonika; vlastně byl dokonalým protipólem Platóna, ale Platón a Ockham, jako všechny protiklady, náleželi k témuž druhu. Ani jednoho z nich nezajímalo, do jaké míry by se dalo o universalíích pravdivě říci, že jsou reálné; Platón chtěl, aby byly přímo jádrem všeho, zatímco Ockham chtěl, aby nebyly ničím. Ockhamismus nemohl být reformou, musel být revolucí.

Ockhamovým mistrovským tahem bylo rozpoznání, že k řešení problému je nutné nejprve nahradit starou klasifikací různých typů poznání klasifikací novou. Proto rozdělil poznání na abstraktivní a intuitivní; tyto termíny byly užívány už před ním, ale

<sup>40</sup> Tamt., s. 298.

Ockham jim dal nový směr a začal je užíval novým způsobem. Intuitivní poznání je podle Ockhamovy nauky bezprostřední vnímání reálně existující věci. Může to být vnímání hmotného předmětu: vidím Sókrata; nebo komplexu hmotných předmětů daných zároveň s jejich aktuální situací: vidím, že Sókratés sedí na kameni nebo že Sókratés je bílý; ale stejně dobře to také může být pouhé vědomí nějakého psychologického faktu, jako je pocit slasti nebo bolesti; či konečně určité poznání, akt usuzování nebo rozhodnutí vůle. Společnou charakteristikou veškerého tohoto intuitivního poznání je, že je doprovázeno pocitem absolutní jistoty. Jinými slovy poznání tohoto druhu je evidentní.

Jinak je tomu s abstraktivním poznáním. Každé poznání, jež není intuicí, je abstrakce. Nepatří sem jen to, čemu obvykle říkáme abstraktní ideje, jako živočich nebo člověk, které zastupují celou třídu jednotlivin, ale například i naše představy jednotlivin. Obraz určitého faktu nebo určité věci i vzpomínka na ni jí sice může zpřítomnit se všemi jejími individuálními charakteristikami, zůstává však poznáním abstraktivním, protože v každém případě abstrahuje od existence věci, kterou reprezentuje. Kdyby ta věc byla zde před námi, nepředstavovali bychom si ji ani na ni nevzpomínali, nýbrž viděli bychom ji; takové poznání by bylo intuicí, nikoli abstrakcí.

Definujme tedy abstraktivní poznání v Ockhamově smyslu jako takové poznání, z něhož nelze nic usoudit ohledně existence nebo neexistence jeho předmětu.<sup>41</sup> Kdybychom měli toto stanovisko pokládat za správné, zřejmým důsledkem by bylo, že jediný druh poznání, který nám umožňuje se ujistit, zda určitá věc existuje či nikoli, je intuitivní poznání neboli bezprostřední nahlédnutí nějakého předmětu vnitřním nebo vnějším vnímáním. Intuice je tedy jediným základem toho, co Ockham nazývá experimentálním poznáním (*experimentalis notitia*) nebo poznáním vědeckým (*notitia scientifica*), čímž se míní, jak sám výraz napovídá, ten druh poznání, které v nás způsobuje vědění (*scientia*). Krátce řečeno, pouze intuice nám umožňuje vnímat existenci nebo neexistenci věcí.<sup>42</sup>

Další otázka zní: jaká je povaha té speciální třídy věcí, jimž říkáme universálie? Máme-li na ni odpovědět, budeme se muset na

<sup>41</sup> Ockham, *Quaestiones in quattuor libros sententiarum*, I, prol., q. 1, J. Freelsel, Lyon 1495, fol. A4 recto.

<sup>42</sup> Tamt., fol. A4 recto.

universálie podívat ze dvou odlišných hledisek; předně z hlediska jejich způsobu existence a potom z hlediska jejich způsobnosti označovat reálně existující věci. První část problému lze vyřešit snadno. Jelikož všechno, co je reálné, je jednotlivé, musí být jednotlivé i takzvané universálie, přinejmenším pokud jsou to reálně existující věci. Jako jednotlivé věci ve striktním smyslu můžeme označovat pouze ty věci, které mají reálnou existenci vně myslí; ale v širším smyslu se dá toto slovo použít o všem, co existuje, ať vně myslí nebo v ní. A kdykoli myslíme člověka, živočicha nebo nějakou jinou třídu věcí, něco se v naší myslí děje; každá z našich myšlenek sama o sobě je určitou modifikací naší myslí, a to odlišnou podle toho, myslíme-li na strom, na živočicha nebo na člověka. Moderní terminologií bychom každou takovou mentální událost nazvali psychologickým faktem, Ockham ji nazýval „kvalitou myslí“. Oběma těmito výrazy se míní, že určitá universálie je sama o sobě jednotlivá, a je tedy aktuálně existující věcí.<sup>43</sup>

Obraťme se nyní k druhé části problému: co jsou tyto universálie chápané pouze jakožto nositelé významu? Odpověď je, že jako takové jsou to pouhé znaky. Například naše idea člověka je něco, co ukazuje na kteréhokoli z těch jednotlivců, jež nazýváme lidmi. A znak je také sám o sobě něčím reálným, je to určitá věc; ale jeho význam není sám o sobě reálný, je ničím. Ukazateli cesty přísluší aktuální existence včetně barvy a tvaru písmen na něm, ale to, co pro mne znamená, nemá žádnou vlastní existenci mimo ukazatel samotný a mé vnímání tohoto předmětu. Stejně tak se dá říci, že realnost našich pojmů jako psychologických dat je empiricky pozorovatelný fakt, ale jejich významu bychom neměli připisovat žádnou vlastní realnost.

To byla jistě konzistentní odpověď, nebyla však úplná. To, čemu Ockham říkal znak, byl skutečně obraz v myslí, jehož funkcí bylo označovat jednotlivinu náležející k určité třídě. Ale takové obrazy jsou dost odlišné od toho, čemu obvykle říkáme znak. Například slova jsou znaky, a právě proto, že nejsou ničím víc než jen znaky, jsou většinou konvenční. Skutečnost, že různé národy užívají různé jazyky a že se někdy v jedné zemi užívá několik různých jazyků, jasně ukazuje, že neexistuje žádný přirozený vztah mezi mluveným slovem a jeho významem. Ale je i jiná okolnost, totiž že když se učíme cizím jazykům, uvádíme různé skupiny slov do

<sup>43</sup> Ockham, *Quaestiones quodlibetales*, quodl. 5, qq. 12 a 13, Argentine, fol. N1 a N2.

vztahu s jednotlivými skupinami pojmů. Pokud jsem se to napřed nedozvěděl, nemohu uhádnout, že „man“ je anglické slovo pro francouzské „homme“, ale jakmile už to vím, nepotřebuji zjišťovat, co máte na mysli, říkáte-li „man“, protože jsem si jist, že je to prakticky totéž jako to, co mám na mysli já, když říkám „homme“. Jinak řečeno přirozené znaky neboli pojmy, jichž užíváme k označování konkrétních věcí, jsou přirozeně srovnatelné, zatímco o konvenčních slovech, jimiž pojmy vyjadřujeme, to neplatí. Tento fakt si žádá náležité vysvětlení. Proč existují přirozené znaky neboli pojmy, jež odpovídají vždy stejným způsobem týmž věcem ve všech lidských myslích?

Ockham byl příliš bystrý, než aby tuto nesnáz nepostřehl, ale nebylo pro něj snadné dát na ni odpověď. Nejprve konstatoval, že takovéto přirozené znaky existují. Nejenom lidé, ale dokonce i zvířata přirozeně vydávají zvuky, aby vyjádřila své pocity. Například slast nebo rozkoš u nich vyvolává hlasové projevy, jež můžeme právem označovat jako přirozené znaky. To je jistě pravda, ale nevysvětluje to jinou skutečnost, že totiž několik odlišných jednotlivin může být označováno určitým obrazem, který je skoro stejný ve všech lidských myslích. Ockhamova odpověď na tuto otázku jasně ukazuje, že si už nevěděl rady. Říká: intuitivní poznání v nás způsobují věci; a jelikož přirozené účinky se vždy podobají svým příčinám, dokážeme si na základě účinku utvořit představu o příčině. Přinejmenším v tomto smyslu můžeme říci, že i fyzické jevy jsou „znaky“ svých příčin. Například oheň způsobuje teplo, a proto je teplo přirozeným znakem přítomnosti ohně; podobně pohled na nějakého člověka způsobuje v naší mysli obraz, který je přirozeným znakem své příčiny, a proto může označovat člověka.<sup>44</sup>

Podrobnější popis Ockhamova stanoviska by musel vzít v úvahu jeho pronikavé postřehy o vytváření obecných mentálních znaků spojením znaků dílčích. Nelze popřít, že tím vykonal pionýrské dílo na poli psychologie, ale jakkoli daleko pokročil v tomto směru, filosofické problémy, o něž tu šlo, zůstávaly nedotčeny. Čím to je, že různé jednotliviny způsobují v našich myslích obdobné dojmy? Abélardova odpověď na tuto otázku byla, že ne-li v našich myslích, tedy přinejmenším v Bohu existuje pro každou třídu jednotlivin jistá idea nebo archetyp, který je vysvětlením charakteristických rysů této třídy. Ockham byl ovšem dostatečně chytrý,

<sup>44</sup> Ockham, *Quaestiones in quattuor libros sententiarum*, I, dist. 2, q. 8, fol. 44 recto.

aby pochopil, že by ho takové stanovisko nevyhnutelně přivedlo zpět k platónskému problému participace a k nějakému druhu metafyzického realismu. Proto se rozhodl vykořenit realismus i z Boží mysli a popřít existenci idejí reprezentujících rody a druhy i v Bohu. Nejsou-li universálie ničím reálným, ani sám Bůh je nemůže myslet. Božská idea je vždy ideou té či oné konkrétní jednotliviny, kterou si Bůh přeje stvořit. Jestliže se svobodně rozhodne stvořit několik jednotlivin, jež se sobě navzájem podobají, pak výsledkem takového rozhodnutí je to, čemu říkáme druh, a to je vše. Ockhamovi bychom mohli klást ještě mnoho jiných otázek o tom, co činí obecné ideje možnými, ale jeho odpovědi by byly stále stejné. Věci jsou právě tím, čím jsou; příroda působí skrytým způsobem a Boží vůle je konečnou příčinou jak její existence, tak jejího působení.

Zastavme se nyní na chvíli u zkoumání filosofických důsledků Ockhamova přístupu. Zatímco ve filosofii zastával Ockham ryzí empirismus, v teologii pokládal za poslední argument vůli všemocného Boha. Z tohoto hlediska zůstává možné, ba dokonce žádoucí popisovat věci tak, jak jsou; my bychom dnes řekli, že pozitivní poznání jsoucna nadále zůstává možné, pokud jen užíváme vhodné metody pozorování. Avšak proč je věda nebo lidské poznání vůbec možné, to nám není dáno poznat, protože poslední příčinou všech věcí je Boží vůle, a kdyby svobodné rozhodnutí Boha bylo jiné, sám svět by vypadal jinak.

Uvažme například otázku, jak je možné, že věci, které jsou materiální, způsobují vjemy v duši, která je nemateriální. Jak by na ni Ockham odpověděl? Ne snad že by nemělo smysl se takto ptát, ale nejprve si musíme položit jinou otázku, protože dříve než se začneme zabývat tímto problémem, potřebujeme vědět, zda lidská duše je, či není nemateriální. Mezi Ockhamovými předchůdci bylo obecně přijímáno, že lidská duše je nemateriální, a tudíž nesmrtelná substance, nezplozená jinou podobnou substancí, ale vždy bezprostředně stvořená Bohem. Taková substance, dodali by tito lidé, má poznávací schopnost právě proto, že není materiální, přitom je však schopna vytvářet si prostřednictvím konkrétního těla, jež oživuje, vztah k materiálním věcem, a tím je poznávat. Ockham proti tomu namítal, že jejich stanovisko lze sice pokládat za pravděpodobné, a dokonce pravděpodobnější než stanovisko opačné, nelze je však pevně zastávat jako jistotu. Jsme si jisti tím, že poznáváme, protože jediné to můžeme pozorovat; ale zda poznáváme prostřednictvím určité schopnosti, které říkáme „intelekt“,

je úplně jiná otázka. I kdybychom připustili reálnou existenci této schopnosti, ještě by zbývalo dokázat, že není materiální. Náš úsudek by se sám o sobě spíše klonil k názoru, že to, čemu říkáme lidská duše, je materiální a rozlehlý princip jako duše jiných živočichů, a proto je právě tak smrtelná jako duše zvířecí. Navíc je dosti překvapivé, že lidskou duši jako nehmotnou popisují stejní filosofové, kteří z ní dělají oživující princip lidského těla. Vždyť co jiného je materie nežli rozlehlost v prostoru? A jak by mohla duše rozlehlého těla působit jako jeho oživující princip, nebo, jak říkají filosofové, jako jeho forma, kdyby sama neměla žádnou extenzitu? Jinými slovy jak by mohla forma rozlehlého těla sama postrádat rozlehlost? Pravda, tito filosofové tvrdí, že duše musí být nemateriální, protože provádí takzvané „rozumové akty“, jimiž vyvozuje poznání z materiálních věcí; ale Ockham namítá, že „my nezakoušíme tyto rozumové akty“, o nichž se předpokládá, že jsou „vlastní činností nemateriální substance“. K čemu je budování složitých teorií k vysvětlení možnosti abstraktního myšlení, dokud nemáme jistotu, že cosi jako nemateriální duše vůbec existuje a že takovéto akty skutečně provádí? Chceme-li hájit taková stanoviska, zastávejme je jako křesťané, neboť víra je výslovně hlásá či nás alespoň vyzývá, abychom je přijali jako pravdivá; ale ačkoli bychom se jich měli držet jako článků víry, žádné z nich nemůže být nikdy dokázáno.<sup>45</sup>

Podmíněný materialismus, který tak podivuhodně připomíná pozdější závěry Lockovy, odhaluje plný význam Ockhamova principu, že jsoucna nemají být rozmnožována více, než je nutné. „Ockhamova břitva“, jak je tento princip někdy nazýván, znamená především, že existenci nějaké empiricky dané věci bychom neměli zdůvodňovat předpokladem jiné věci za ní a mimo ni, jejíž hypotetickou existenci nelze ověřit. Tento velmi jednoduchý a řekl bych i zdravý metodologický princip byl u Ockhama naneštěstí spojen s jeho teologickou koncepcí Boží všemohoucnosti. Ockham nejenže považoval za nejmoudřejší filosofický přístup brát věci tak, jak jsou, ale byl rovněž přesvědčen, že ať jsou věci jakékoli, vždy by mohly být jiné. Odtud pramenilo jeho hluboké přesvědčení, že filosof by neměl mařit čas spekulováním o hypotetických příčinách aktuálně existujících věcí. Jsme-li přesvědčeni, že Bůh může udělat cokoli, co není vnitřně sporné, pak se stanou stejně

<sup>45</sup> Ockham, *Quaestiones quodlibetales*, quodl. 1, q. 10, fol. A5 a B1. Viz též quodl. 2, q. 1, a quodl. 4, q. 2, pokud jde o důkazy Boží existence.

platnými všechna nekontradiktorní vysvětlení daného faktu, dokonce i ta nejméně pravděpodobná. Ale jak bychom v takovém případě mohli přesvědčivě dokázat, že se Bůh rozhodl spíše pro toto než pro ono z možných řešení?

Tento názor, který dodává zvláštní zabarvení Ockhamovu empirismu, nám může pomoci porozumět jeho stanovisku v otázce universalit. K vysvětlení možnosti abstraktního poznání vymysleli Aristotelés a Tomáš Akvinský složité schéma, podle něhož věcem samým přísluší virtuální inteligibilní formy, a předpokládali, že je lidská duše z věcí abstrahuje svým aktivním rozumem a poznává je svým možným rozumem (*intellectus possibilis*). Vlastním projevem rozumu, oplodněného přirozenou formou, je pojem; pojem je tedy počat a zrozen lidským rozumem poté, co byl rozum oplodněn věcmi. Jelikož existenci takových přirozených forem ani předpokládaného aktivního a možného rozumu nemůžeme dokázat, byly z Ockhamova hlediska takové spekulace zcela prázdné. A co hůře, naprosto přehlížely nesčetné možnosti, jež měla k dispozici svobodná vůle všemohoucího Boha. Víme, že existují věci, protože je vnímáme; stejně tak víme, že můžeme užívat určité obrazy jako znaky pro určité třídy věcí; také víme, že každý z těchto přirozených znaků odkazuje na nějakou reálnou nebo možnou jednotlivinu obsaženou v oné třídě; ale dále už nevíme nic, a víc ani vědět nelze, protože důvod, proč věci jsou takové, jaké jsou, spočívá vposledku ve svobodné Boží vůli.

Jak daleko byl Ockham ochoten zajít a k jakým důsledkům jej jeho teologický postoj mohl dovést, můžeme jasně vidět z jeho ostré kritiky intuitivního poznání. Byl totiž natolik poctivý, aby zaútočil i na tento problém a čelil důsledkům svého vlastního teologismu. Existují abstrakce, ačkoli jejich původ nedokážeme vysvětlit. Existují také intuice; ty vysvětlit dokážeme? Tato otázka vypadá na první pohled velmi prostě. Intuitivní poznání je podle definice takové poznání, na jehož základě víme, že určitá věc existuje, je-li přítomná, nebo že neexistuje, pokud přítomná není. Zdá se proto zřejmé, že příčinou intuice je existence jejího předmětu. To je vskutku rozumná odpověď; dokonce pravděpodobně i pravdivá. Nezbyvá však než se ptát: je něčím víc než odpovědí vysoce pravděpodobnou?

To byla otázka velkého dosahu. Na první pohled se věc jeví jednoduše – příčinou naší intuice určité věci je její existence a přítomnost. Reálná věc tedy vytváří v naší mysli znak své existence. Intuice neexistující věci však vyvolává mnohem obtížnější problém.



To, že nějaká věc neexistuje, může být dobrým vysvětlením skutečnosti, že nemáme intuici její existence, ne však, že máme intuici její neexistence. Mezi tím, že nevíme, zda něco je, a tím, že víme, že něco není, je závažný rozdíl. Jak by nám mohlo něco neexistujícího dát vědět, že to není? Kvůli vysvětlení negativních intuicí byl Ockham nucen pokročit o něco dále ve své analýze intuicí pozitivních. Připomněl především svým čtenářům, že každá intuice reálně existující věci je spojeným účinkem dvou oddělených příčin: věci samé a našeho poznání o ní. V případech, kdy pozorujeme, že něco není, zbývá jen jedna dílčí příčina, totiž naše poznání; není tedy divu, je-li výsledek odlišný. Ockhamovými vlastními slovy: „Když věc existuje, intuitivní poznání té věci ve spojení s věcí samou způsobují úsudek, že tato věc existuje; ale když věc neexistuje, intuitivní poznání spolu s nepřítomností věci samé musí způsobit opačný úsudek.“<sup>46</sup> To však jako odpověď nestačí, protože otázka přesněji vzata zněla: jak je možné intuitivní poznání tam, kde není žádná věc? Ockham se touto nesnází zabýval několikrát, jak v *Komentáři k Sentencím*, tak ve svých *Quaestiones*, ale každá další odpověď, kterou nabízí, jen dohání jeho nejsvědomitější historiky k zoufalství. Pokud je jeho poslední odpověď vůbec srozumitelná, snad ji lze chápat tak, že pouze Bůh v nás může udržovat intuice nepřítomných věcí a tím nás uschopňovat k soudu o jejich neexistenci. Kdyby to byla správná interpretace jeho nauky, znamenalo by to, že Bůh v nás nadpřirozeně zachovává přirozenou intuici. Hochstetter tomu říká *Verlegenheitslösung*, vytáčka; Abbagnano soudí, že se tím Ockham nepokouší odpovědět, nýbrž spíše otevřeně připouští, že logická odpověď na tuto otázku je nemožná.<sup>47</sup> Souhlasím, že jde o nemožnost, přinejmenším pro každého, kdo se prohlašuje za ockhamistu ve filosofii a zapomíná přitom, že Ockham byl také teolog. Proč by v nás všemohoucí Bůh nemohl udržovat intuici neexistující věci? A jestliže je to pro nás jediný způsob, jak vysvětlit možnost negativních intuicí, proč bychom se nemohli uchýlit k teologii, když to potřebujeme?

Jediná potíž spočívala v tom, že by Ockham tímto krokem nutně ohrozil to, co bylo podle jeho principů jediným dokonalým typem evidentního poznání: totiž intuici toho, co je. Může-li v nás Bůh

<sup>46</sup> Ockham, *Quaestiones in quattuor libros sententiarum, prol.*, q. 1, fol. A8 recto a verso.

<sup>47</sup> E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin 1927, s. 32–33; N. Abbagnano, *Guglielmo di Ockham*, Lanciano 1931, s. 6–9.

udržovat intuici něčeho, co neexistuje, jak bychom si vůbec mohli být jisti, že to, co právě vnímáme jako reálné, skutečně existuje? Jinými slovy může-li Bůh způsobit, abychom vnímali jako reálný objekt, který ve skutečnosti neexistuje, jaký potom máme důkaz, že náš svět není jakýsi obrovský přelud, za nímž už se nenachází žádná skutečnost?

Ockham se dotkl prvního bodu v kvestii, v níž si klade otázku: „Můžeme mít intuitivní poznání o neexistujícím předmětu?“ Odpovídá, že „díky Boží moci je intuitivní poznání o neexistujícím předmětu možné“, a pokračuje: „Dokazuji to na základě článku víry ‚Věřím v Boha Otce všemohoucího‘; tím rozumím, že Boží moci lze přisuzovat vše, co neznamená zjevnou kontradikci.“<sup>48</sup> Když tedy vidím na obloze hvězdu, Bůh vytváří v téže chvíli jak hvězdu, tak můj zrakový vjem té hvězdy; ale Boží moc je taková, že může odděleně vytvářet i věci, které obvykle tvoří zároveň. Proto není žádný rozpor v předpokladu, že Bůh, který obvykle vytváří můj zrakový vjem hvězdy zároveň s tou hvězdou, by jej mohl vytvořit i bez hvězdy. Má intuice hvězdy je jedna věc, její objekt je věc jiná; proč by všemohoucí Bůh nemohl vytvořit jedno bez druhého? Mohlo by se ovšem namítnout, že v tom případě by Bůh musel učinit něco rozporného, jelikož intuice implikuje svůj objekt. Této nesnázi čelí Ockham v jiné kvestii, kde uvádí, že v takovém případě bychom náš zrakový vjem hvězdy nebo oblohy neměli ve skutečnosti nazývat intuicí, nýbrž „souhlasem“, jež v nás vytváří Bůh; nikoli ovšem souhlasem evidentním (protože to by bylo v rozporu s definicí intuice), nicméně souhlasem téhož druhu, jako jsou ty evidentní souhlasy, které s sebou zpravidla nese naše intuice.<sup>49</sup> Ať už kterákoli z těchto dvou odpovědí představuje poslední Ockhamovo stanovisko v dané otázce, zůstává skutečností, že lidské poznání světa, jaký je, by se prakticky nedalo odlišit od vnímání světa v případě, že by věci uvnitř něj byly odstraněny; k tomu, aby bylo poznání možné, není třeba ničeho kromě mysli a Boha.

Ockhamistická teze, že Bůh může vždy působit bez zprostředkujících příčin to, co obvykle činí skrze ně, má bezprostřední dopad na pojem kauzality. Postuluje-li se jako teologický princip, že Bůh může kdykoli stvořit dvě reálně odlišné věci, pak z toho

<sup>48</sup> Ockham, *Quaestiones quodlibetales*, quodl. 6, q. 6; R. McKeon, *Medieval Philosophers*, sv. 2, s. 373.

<sup>49</sup> Ockham, *Quaestiones quodlibetales*, quodl. 5, q. 5; R. McKeon, *Medieval Philosophers*, sv. 2, s. 368-372.

zřejmě plyne, že příčiny mohou existovat bez svých účinků stejně jako účinky bez svých příčin.<sup>50</sup> Z důsledné aplikace tohoto principu nutně vyplývá úplná revize pojmu příčinnosti. Co je příčina? Většina lidí si přirozeně myslí, nebo si alespoň představuje, že z takzvané příčiny něco proudí a stává se to nedílnou částí existence jejího účinku. Podle Ockhama není ve smyslové zkušenosti nic, co by takový předpoklad potvrzovalo. Intuitivní poznání nás učí, že kdykoli například oheň přijde do styku s dřevem, začne se oheň objevovat i na dřevě. Jelikož pojmy nemohou obsahovat nic více než to, co je v intuicích, vztah příčiny a účinku nemůže pro mysl znamenat víc, než co skutečně vnímáme: pravidelnou následnost mezi dvěma jevy. Jestliže je s přítomností určitého faktu pravidelně spojena přítomnost jiného faktu, nazýváme první fakt příčinou a druhý účinkem. A nad to nevíme nic. Ti, kdo se chlubí, že v kauzalitě nacházejí něco více, ji nejen neposilují, nýbrž nevědomky ospravedlňují její úplné popření. Takoví lidé totiž napřed tvrdí, že vztah příčiny a účinku se nedá redukovat na jednoduchý vztah oboustranné přítomnosti a pravidelné následnosti; ale když je požádáte, aby vám na kauzalitě ukázali něco víc, nejsou toho schopni. Jestliže tedy je kauzalita tím, za co ji oni prohlašují, ale čeho existenci nelze dokázat, pak kauzalita neexistuje.

I v tomto případě byl pro Ockhamovu kritiku filosofického pojmu významnou podporou jeho theologismus. Nechtěl přiznat fyzickým tělesům vlastní účinnou příčinnost, protože existence autonomního řádu věcí nebo řádu přírody by předepisovala absolutní svobodě Boží vůle určité meze, přinejmenším zpravidla. Odtud Ockhamovo pojetí světa, v němž hoření následuje po ohni, ne však nutně působením ohně, protože Bůh se mohl jednou provždy rozhodnout, že stvoří teplo v kusech dřeva nebo papíru pokadě, když bude v jejich přítomnosti oheň. Kdo by nám mohl dokázat, že Bůh takto nejedná třeba i právě teď? Víra nás ostatně učí, že Bůh takto působí alespoň ve svátostech církve. Svátostná slova nejsou ve skutečnosti účinnou příčinou milosti, ale Bůh se jednou provždy rozhodl, že kdykoli budou tato slova vyřčena, milost bude pravidelně následovat.<sup>51</sup> Svátostný vesmír není pojem vnitřně kontradiktorický, je to přinejmenším vesmír možný, a my bychom mohli docela dobře v takovém světě žít, aniž bychom si to uvědomovali.

<sup>50</sup> Ockham, *Quaestiones quodlibetales*, quodl. 2, q. 7 a quodl. 4, q. 6.

<sup>51</sup> Hochstetter, *Studien*, s. 154–155.

Sám Ockham neměl v úmyslu takové pojetí fyzického světa obhajovat. I když dokazoval, že Bůh může stvořit znalost nějaké věci i bez ní, jeho smýšlení zůstávalo velice vzdáleno Berkeleyho idealismu. Rozhodně jsem v jeho spisech nenalezl nejmenší náznak, že by kdy o podobném postoji uvažoval. Ockham byl pevně přesvědčen, že naše intuice konkrétního předmětu je zpravidla uchopením aktuálně existující věci; ale zároveň nám chtěl připomenout, že v Bibli je zaznamenáno mnoho případů vidění a že podobné jevy by pro nás vždy měly zůstat otevřenou možností. Můžeme také říci, že jeho kritika pojmu kauzality byla mnohem méně inspirována jakousi tendencí k Malebranchovu okazionalismu než jeho touhou zdůvodnit možnost zázraků nebo možnost svátosti eucharistie. Tohle všechno musíme mít na paměti, nicméně faktem zůstává, že jedinou Ockhamovou námitkou proti okazionalismu by nejspíše bylo, že předpokládá božské ideje a že je přespříliš racionální. Konečně zcela souhlasím, že by bylo přehnané nazývat Ockhama „středověkým Humem“, neboť pokud se něčí filosofie kdy vyznačovala malým zájmem o Boží moc a slávu, byla to filosofie Humova. Bylo by však stejně velkým omylem Huma v souvislosti s k Ockhamem neuvést, protože mezi jejich filosofickými naukami je úzká příbuznost. Tomáš Akvinský by nemohl přijmout Humův empirismus bez úplného zničení své teologie, zatímco Humova filosofie by mohla koexistovat s Ockhamovou teologií, aniž by jí příliš ublížila. Nerozlišený svět anglického agnostika byl vlastně v dokonalém souladu s ničím neomezenou vůlí Boha anglického františkána; není proto divu, že v nauce Viléma Ockhama nacházíme obojí.

Takovéto smíšení empiricismu a teologismu tvořilo vysoce výbušnou kombinaci. Nad světem panoval Bůh, jehož absolutní moc neznala žádná omezení, dokonce ani omezení daná stálostí přírody, nadané vlastní nutností a srozumitelností. Mezi Boží vůlí a nesčetnými jednotlivinami, jež koexistují v prostoru, nebo následují po sobě a odpływají v čase, nestálo už vůbec nic. Když Ockham vypudil z Boží mysli Platónův inteligibilní svět, byl přesvědčen, že ani žádné Boží dílo nemůže být inteligibilní. Jaký rád by mohl být v přírodě, když žádná příroda neexistuje? A o jaké přírodě bychom mohli mluvit, pokud si žádné jednotlivé jsoucno, žádná věc ani událost nemůže nárokovat jiné zdůvodnění než to, že si je všemohoucí Bůh vyvolil? Nebyl to Bůh teologie, nýbrž teologismu; neboť ačkoli je živý Bůh teologie nekonečně víc než jen Stvořitelem přírody, je přinejmenším jím, kdežto Ockhamův Bůh nebyl ani tím. Místo aby byl zdrojem pevně daného řádu intelegibility a krá-

sy, řádu, ježž nazýváme přírodou, měl Ockhamův Bůh zbavit svět veškerého vlastního významu. Bůh teologie vždy za přírodu ručí; žárlivý Bůh teologismu dává obvykle přednost tomu, že ji zruší.

Kdyby byl Ockham pouze zanícený teolog, zanechal by nám jen skvělý příklad teologismu, ale on byl současně chytrý logik a jasně uvažující filosof, jehož mysl se nedokázala zabývat takovou filosofií, jež by se rozcházela s jeho teologií. Navíc to byl i významný publicista, jehož politické názory nebezpečně otráasaly vznešenou stavbou středověkého křesťanství.

Jako filosof měl však Ockham tu výsadu, že uvedl do světa novou intelektuální nemoc, jejímž je myslím prvním známým případem. Není možné ji charakterizovat jako skepticismus, protože často jde ruku v ruce se zcela bezvýhradnou a nadšenou podporou vědeckého poznání. Ani pozitivismus pro ni nebude vhodnějším označením, neboť se zakládá především na negacích. Uspokojivějším názvem pro ni by mohl být radikální empirismus, kdyby jeho hlavní nesnáží nebylo právě to, že není dost radikální, aby ve zkušenosti hledal, co ji činí vůbec možnou. Vzhledem k tomu, že tato nakažlivá nemoc je rozšířená zejména mezi dnešními vědci, svádělo by to k názvu „scientismus“, nebýt skutečnosti, že jejím prvním důsledkem je zničení racionality a tím i samé možnosti vědy. Jelikož však nějakou nálepkou nebo označením potřebujeme, dejme jí název psychologismus a pokusme se popsat její význam.

Sám Ockham představuje skvělou ukázkou tohoto způsobu uvažování a velmi dobrý příklad, na němž ho můžeme nastínit. Byl přesvědčen, že podat psychologický rozbor lidského poznání znamená podat filosofický rozbor skutečnosti. Například všechny intuice jsou navzájem radikálně odlišné, tedy každá konkrétní věc je radikálně odlišná od každé jiné konkrétní věci. A jelikož žádná intuice věci v nás nemůže být příčinou intuice jiné věci, vyplývá z toho, že žádná věc nemůže být příčinou jiné věci. Tomuto pevnému přesvědčení, že psychologické vztahy mezi našimi myšlenkami jsou pravdivým obrazem skutečných vztahů mezi věcmi, vdčíme za Ockhamovu interpretaci příčinnosti. Jelikož původ příčinnosti nelze najít ani ve věci samé, ani v intuici věci naším intelektem, musí pro ni být jiné vysvětlení, a to existuje pouze jedno – Ockham je nazval *habitualis notitia* a Hume mu bude říkat jednoduše *habit*, návyk.<sup>52</sup> Můžete se do nekonečna dívat na sochu nějakého člověka; pokud jste toho člověka nikdy neviděli, nedozvíte se z ní, koho

<sup>52</sup> Ockham, *In I Sent., prolog.*, q. 3, fol. D3, verso L.

ta socha představuje. Podobně z pouhé abstraktní definice tepla nemůžeme nikdy vyvodit, že teplo způsobuje teplo v přilehlých nebo blízkých tělesech. Pravda, je něco takového jako vztahy příčinnosti a existuje jistý podstatný řád závislosti mezi účinky a jejich příčinami, protože se jejich pravidelný sled nikdy nemění; ale jelikož příčinnost neznamená nic víc než navyklé spojení myšlenek, jež v nás způsobila opakovaná zkušenost, ani fyzická příčinnost není ničím více než jen opakovaným sledem událostí.

Na nápadnou podobnost mezi Ockhamovým a Humovým stanoviskem poukázali už přinejmenším tři historikové. Dva z nich, E. Hochstetter a N. Abbagnano, nás dokonce upozornili na doslovnou podobnost mezi následujícími řádky Ockhamovými a jednou slavnou pasáží u Davida Huma. „Mezi příčinou a jejím účinkem,“ píše Ockham, „panuje velice podstatný řád a závislost, a přece prostá znalost jedné z nich neznamená prostou znalost druhé. Ostatně právě to v sobě každý zakouší, že totiž jakkoli dokonale zná nějakou věc, nebude nikdy schopen vyvodit z ní prostý a náležitý pojem jiné věci, kterou by předtím nevnímal smysly ani intelektem.“ Nyní si poslechněme Huma: „Když uvažujeme *a priori* a máme na mysli pouze nějaký předmět nebo příčinu, jak se jeví mysli nezávisle na všem pozorování, nemůže nám to nikdy napovědět pojem nějakého předmětu jako jejího účinku.“<sup>53</sup> V obou naukách nebylo ponecháno nic než zkušenostní sledy faktů vně mysli a navyklých spojení uvnitř mysli, pouhý vnější rámec řádu světa pečlivě zbavený vší inteligibility.

Takový výsledek byl nevyhnutelný a bude se opakovat vždy, kdykoli některý filosof zamění empirický popis našich způsobů poznání za náležitý popis skutečnosti samé. To je psychologismus, a jakkoli brilantní myšlenkové postupy předvádí, jeho konečný závěr je, že jelikož v realitě není víc než v poznání, realita může být poznávána, avšak faktu poznání samého nemůžeme ve skutečnosti porozumět. Přitom jsou otázky jako ‚jak získáváme obecné ideje nebo pojem příčinnosti‘ bezpochyby nesmírně důležité, a to, co nám o nich může říci psychologie, si jistě zaslouží pečlivé zvážení; nemůže to však přinést řešení filosofických otázek, k jejichž smělému kladení psychologismus vybízí, ale zpravidla je zamítá

<sup>53</sup> Tamt., fol. D2, recto. Srov. D. Hume, *An Inquiry concerning Human Understanding*, IV, 1.27, vyd. Selby-Bigge, s. 31. Viz též E. Hochstetter, *Studien*, s. 159; N. Abbagnano, *Ockham*, s. 172; D. M. Manser, „Drei Zweifler am Kausalprinzip in XIV Jahrhundert“, in: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, 27 (1912), s. 405–437.

jako pseudoproblémy. Problém, k němuž přistupujeme se špatnou metodou, se vždy stává pseudoproblémem. Ockham se právem snažil popsat psychologický proces, který nám umožňuje vytvářet obecné ideje nebo pojem příčinnosti, ale tam se měl zastavit a ze svých psychologických analýz vyvodit pouze psychologické závěry. Platí-li, že pojem je jen určitý znak, jenž představuje několik jednotlivin, neplyne z toho ještě, že skutečnost sestává výhradně z jednotlivin; vždyť jak by pak mohlo tentýž znak označovat několik jednotlivin? Platí-li, že naše poznání příčinnosti je jen spojování idejí, neplyne z toho, že účinky nemají vnitřní vztah ke svým příčinám; vždyť jak by jinak mohla být v jejich sledu ona pravidelnost, jež naše spojování idejí umožňuje? Psychologismus spočívá v požadavku, aby psychologie odpovídala na filosofické otázky. Psychologie je věda, psychologismus je sofisma; zaměňuje definici za předmět definice, popis za předmět popisu, mapu za krajinu. Lidské poznání, ponechané takto bez objektivního zdůvodnění, se stává pouhým systémem užitečných konvencí, jejichž praktický úspěch zůstává naprostým tajemstvím i pro vědce, kteří tento systém vytvořili. Vědci sami si takové *faux pas* mohou dovolit; žijí-li vírou ve vědu, realitu nepotřebují. Ovšem jestliže je i jejich intelektuální život ochromený, co potom s těmi nesčetnými myslícími lidmi, kteří už nemají žádnou vědu, pro niž by žili, ani víru ve vnitřně srozumitelný svět? Ti jsou na přímé cestě ke skepticizmu.

Středověké myšlení na tuto cestu vstoupilo, jakmile Ockhamova filosofie zapustila

kořeny na evropských univerzitách čtrnáctého století. Scholastičtí filosofové pak ztráceli důvěru k vlastním principům a středověká filosofie se zhroutila. Nikoli z nouze o myšlenky, protože těch ještě bylo dost; ani z nouze o lidi, protože nikdy nebylo více znamenitých hlav než v době onoho slavného soumraku; středověká filosofie se zhroutila poté, co byla filosofie omylem pokládána za realitu; ti nejlepší myslitelé s překvapením shledali, že rozum je bezobsažný, a začali jím pohrdat.

---

ZHROUCENÍ STŘEDOVĚKÉ FILOSOFIE

Historici středověké filosofie mají co činit s týmiž problémy a musí užívat týchž metod jako jiní historikové filosofie. Jediný bod, který je pro jejich práci osobitý, spočívá v tom, že jen zřídka čtou ryze filosofické knihy. Naproti tomu historik středověké teologie by nemohl dosáhnout významnějšího pokroku, pokud by napřed nepročel mnoho filosofických knih. Takový komentář k *Sentenciám* Petra Lombarda nebo některá *Summa theologiae* ze třináctého století představuje vždy organický celek, v němž je rozumové poznání o Bohu a jeho stvoření neoddělitelně spojeno s obsahem zjeveného textu. Filosofii a teologii v nich vždy nacházíme více nebo méně jasně rozlišené, ale nikdy oddělené; když jejich spojení začalo být vnímáno jako podezřelý hybrid, zhroucení středověké kultury bylo na dosah ruky.

Pohlédneme-li na situaci, jakou viděl mladý student teologie kolem roku 1320, ukáže se nám jako dosti zmatená. Představme si jej jako muže nábožensky založeného, který měl starost především o spásu svých bližních na základě Božího slova, protože právě tento důvod jistě vedl schopné a nadané mladé muže ke studiu teologie. Nabídka teologických nauk na pařížské univerzitě byla v těch letech určitě velmi bohatá, ale právě proto byl problém vybrat si mezi tolika poutavými možnostmi tu nejlepší. K řešení někdy nesta-



čila ani volba některé řehole; františkán se mohl buďto přidržet staré nauky Bonaventurovy, nebo se rozhodnout pro Dunse Scota, pokud nepokládal za vhodnější přidat se k následovníkům Ockhamovým. Jako dominikán měl náš student k dispozici přinejmenším tři teologie. Byl tu Albert Veliký i Tomáš Akvinský; také se začalo mluvit o německém kazateli jménem Mistr Eckhart. Dobrého není nikdy příliš, ale tady se nabízelo příliš mnoho variant a potíž spočívala v tom, že pokud Ockham vyvrátil nauku Dunse Scota, zatímco Duns Scotus opravoval Bonaventuru a Tomáš Akvinský uváděl na pravou míru Alberta Velikého, nemohli mít pravdu všichni zároveň. Ale kdo tedy měl pravdu?

Daleko nejsnazším řešením tohoto problému bylo usoudit, že se mylí všichni. Mnozí teologové začínali pocítovat, že v těch scholastických válkách se skrývá vážné nebezpečí pro budoucnost náboženství. Je-li teologie vědou o Božím slově, zdá se nepravděpodobné, že dosažení spásy vyžaduje zodpovězení takto spletitých otázek. Zkrátka evangelium je tak prosté a tak bezpečné, že jeho učení může být takovými složitostmi jen oslabeno a zatemněno. Proto se od té doby stalo heslem mnoha teologů: Zpět k evangeliu!

Zvlášť pěkným příkladem toho postoje, mám-li uvést aspoň jedno jméno, byl Nizozemec Geert Groote. Pařížskou univerzitu pokládal za místo, kde se mladý člověk nejen nemohl naučit teologii, ale prakticky musel ztratit víru, a to právě kvůli teologům. On osobně namísto tak nebezpečného studia doporučoval četbu Bible, některých církevních Otců, jako byli svatý Jeroným a Augustin, a solidní znalost klasické latiny. Na tomto přístupu nebylo nic radikálně nového. Už ve třináctém století si františkánský básník Jacopone da Todi stěžoval, že Paříž (mínil pařížskou univerzitu) zničila Assisi, tj. ryze prostého křesťanského života. To, že je příliš mnoho filosofie a příliš mnoho filosofických diskusí, se pak stalo obecným steskem, ale Geert Groote udělal víc, než že jej vyslovil nahlas. Byl sice druhořadým myslitelem a nevýrazným spisovatelem, ale podařilo se mu jak vyjádřit niterné touhy mnoha současníků, tak i dát jim podporu v podobě konkrétní instituce. Jako křesťan měl za svůj ideál *contemptus mundi et imitatio humilis vitae Christi* („pohrdání světem a napodobování pokorného života Kristova“);<sup>54</sup>

<sup>54</sup> W. Mulder, *Gerardi magni epistulae*, Antverpy 1933, s. 26–36; o následování Krista viz s. 31. Viz též Karl Grube, *Gerard Grot und seine Stiftungen*, Kolín n. R. 1883, s. 67 a 91.

jeho žák Florentius jej předal Tomáši Kempenskému a každý, kdo si vzpomene na úvodní tři kapitoly *Následování Krista*, si může učinit jasnou představu o protischolastickém myšlenkovém proudu čtrnáctého století. Ale Groota udělal ještě něco víc. Na Florentiovu osobní žádost zřídil v Deventeru první konvent Bratří společného života, kde byly jeho koncepce ryzího křesťanského učení uváděny do praxe. Ideál Geerta Groota byl v Deventeru ještě živý, když tam roku 1475 přišel jeden mladý Holanďan a zůstal tam až do konce svých studií v roce 1484. Měl se pak stát po celém světě známým jako největší křesťanský humanista: byl to Desiderius Erasmus Rotterdamský. V učebnicích a naučných slovnících se dočteme, že Deventer „byl jedním z prvních míst v severní Evropě, které pocítilo vliv renesance“; bylo by přesnější říci, že deventerská škola představovala jeden z raných vlivů na utváření renesance.

Po rozpadu scholastické filosofie byl prostý návrat k Bibli a ke studiu etických problémů jedním z experimentů, který ještě připadal v úvahu. Mohl být proveden dvěma různými způsoby: diskreditovat filosofii kritikou, nebo prohlásit, že je mrtvá.

Co bylo možné říci ve prospěch prvního přístupu? Je-li teologie ponechána bez filosofie, pak je zase filosofie ponechána bez teologie, a filosofie, které nic nebrání jít svou vlastní cestou, dokáže teologům pěkně zavařit. Averroes a jeho latinští následovníci skutečně hájili názor, že filosofie, jíž je ponechána svoboda postupovat podle vlastních metod, dojde nutně k závěrům, jež budou v rozporu s teologickými naukami. Scholastická filosofie třináctého století byla z velké části odpovědí na tuto Averroovu výzvu, ale tato odpověď nebyla bohužel zdaleka jednomyslná. Podívejme se například na dva problémy, jež znepokojovaly teology i filosofy: věčnost světa a nesmrtelnost duše. Averroes dokazoval, že svět je nekonečný a že jednotlivé lidské duše jsou smrtelné. Všichni křesťanští teologové proti jeho závěrům protestovali a napadali jeho důkazy, ale každý jiným způsobem. Bonaventura se pokoušel filosofickými argumenty dokázat, že svět není věčný a že lidská duše je nesmrtelná. Tomáš Akvinský byl toho mínění, že Averroes nepodal platný důkaz věčnosti světa, ale že ani Bonaventurovi se nepodařilo dokázat, že svět věčný není; zkrátka že v této věci nelze filosoficky nic dokázat, že však filosofie může dokázat nesmrtelnost duše. Duns Scotus zastával názor, že stvoření světa v čase ani nesmrtelnost duše nemohou dokázat filosofové, obojí však mohou dokázat teologové. Ockham byl ochoten pokládat takové závěry za filosoficky pravděpodobné, ne však za dokázané pravdy; dodal

nicméně, že pokud něco nemůže dokázat filosofie, tím spíše to platí pro teologii, v níž se jistota nezakládá na rozumu, nýbrž na víře.

Výsledkem onoho stavu bylo široce rozšířené mínění, že si teologie nemůže dovolit filosofii ignorovat, ale nemá jí ani důvěřovat. Filosofii se nedalo důvěřovat, protože ani ta nejpečlivěji vyvážená nauka, filosofie Tomáše Akvinského, nebyla zdaleka jednomyslně přijímána; současně však nebylo možné filosofii ignorovat, protože Averroes a jeho škola se chlubil, že mohou vyvrátit náboženskou pravdu. Vzhledem k nedostatku shody o tom, která filosofie by mohla teologii užitečně sloužit, panoval všeobecný názor, že by měla být alespoň učiněna neškodnou. A nejsnazší cestou, jak demonstrovat, že filosofie nemůže dokázat nic v rozporu s náboženstvím, bylo doložit, že nemůže dokázat vůbec nic. Odtud ten proud metafyzického skepticismu, který se táhne celým pozdním středověkem a jehož přítomnost můžeme pozorovat ještě v sedmáctém století.

Zajímavý výraz takového přístupu můžeme najít ve spisech jednoho spíše obskurního učence na pařížské univerzitě Mikuláše z Autrecourtu. Na Sorbonně studoval v letech 1320 až 1327 a pak začal přednášet teologii; ale jeho nauka se záhy stala natolik podezřelou, že ji v roce 1346 papež formálně odsoudil. Stejně jako sám Ockham a několik slavných ockhamistů uprchl pak Mikuláš na dvůr bavorského krále Ludvíka, aby tam našel ochranu, neboť za těmito abstraktními problémy byly politické důsledky; avšak jediný bod, který nás teď zajímá, byl filosofický postoj našeho teologa a to, v jakém smyslu jej můžeme označit za skeptický.

Nemyslím, že by kdy vůbec existoval autor, jehož myšlenkový postoj by se dal korektně popsat jako ryzí skepticismus. Člověk je vždy skeptický vůči tvrzením někoho jiného a ten, koho nazveme skeptikem, je někdy takový pro nedostatek intelektuální kázně, a jindy se nám takovým jeví proto, že jeho měřítko pravdy je náročnější než naše. Mikuláš z Autrecourtu nebyl určitě skeptický ve věcech náboženství a nebyl skeptický ani ve věcech rozumového poznání: měl naopak velmi pevné názory na to, co lze poznat a co nikoli. Jeho postoj v této otázce ve skutečnosti jasně ukazuje nový ideál rozumového poznání, který v Ockhamově škole složitě hledal svůj výraz. Byl to spíše hrubý empirismus, jehož příklady můžeme snadno najít i dnes. Mikuláš z Autrecourtu nikdy nepřipouštěl víc než dva typy evidentního poznání: to, co můžeme vyvodit z principu kontradikce, a to, co vnímáme vnějšími či vnitřními smysly; vždy nicméně hájil názor, že přinejmenším takové poznání je

evidentní. Musíme dokonce říci, že jednou z jeho hlavních starostí bylo rozptýlit pochyby vyslovované Ockhamem a některými jeho žáky o absolutní platnosti intuitivního poznání. Ve svém prvním dopise františkánovi Bernardovi z Arezza Mikuláš výslovně říká, že odmítá tezi, podle níž *notitia intuitiva non requirit necessarium existentem* („intuitivní poznání nevyžaduje nutně existující předmět“),<sup>55</sup> z níž by mělo logicky vyplývat, že si nemůžeme být jisti existencí vnějšího světa, a dokonce ani našich vlastních činů.

Jsem plně ochoten uznat, že Mikulášovi patří chvála za jeho úctyhodnou snahu postavit hráz stoupajícimu přílivu idealismu a radikálního skepticismu, jenže on v touze zachránit to málo jistého poznání, jež se zachránit dalo, omezil pole rozumové jistoty tak přísně, že z něho prakticky nic nezbylo. Předpokládáme-li spolu s ním, že nejvyšším pravidlem lidského poznání je princip kontradikce, pak nejsou možné žádné stupně evidence: všechno, co se z tohoto principu dá vyvodit, je stejně jisté, a o tom, co vyvodit nelze, nemáme poznání vůbec žádné. Předpokládáme-li dále, že předměty naší smyslové intuice jsou neotřesitelná fakta, co z nich na základě principu kontradikce můžeme vyvodit?

Víme-li, že určitá věc existuje, nemůžeme z toho především vyvodit existenci jiné věci, což je zřejmé z následující úvahy: jedna věc bez druhé může existovat z toho prostého důvodu, že v tom není žádný rozpor. Ze samotného faktu, že existuje A, ale nevyplývá nic, protože pokud tvrdím, že existuje-li A, pak existuje A, nevyvozují nic nového; ale tvrdím-li, že z A plyne B, pak tvrdím něco, co nelze převést na princip kontradikce.<sup>56</sup> Uvedený přístup nám tak ponechává dva zdroje evidentního poznání, ani jeden z nich však nemůže nic vyvodit z druhého. Není proto divu, že když Mikuláš podrobil zkoušce ve světle svých principů platnost Aristotelových závěrů, prakticky celá stavba klasické metafyziky se zhroutila. Co zůstane z metafyziky, ponecháme-li jen to, co bezprostředně vnímáme vnějšími nebo vnitřními smysly a co se dá vyvodit z principu kontradikce? Mikuláš napsal v dopise svému příteli Bernardovi z Arezza: „V celé své filosofii přírody a metafyzice dospěl Aristotelés sotva ke dvěma evidentně jistým závěrům, spíše však k žádnému, a podobný, ne-li ještě menší úspěch měl bratr Bernard, který na tom není o nic lépe než Aristotelés.“

<sup>55</sup> Tyto texty lze najít in: J. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt: sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, Münster 1908, s. 2–6.

<sup>56</sup> Tamt., s. 9–12.

Ba co více: jestliže Aristotelés nedospěl k žádnému evidentnímu závěru, nemohl dosáhnout ani závěrů pravděpodobných, protože nic nemůže být pokládáno za pravděpodobné, nebylo-li to napřed evidentní. Například celá Aristotelova fyzika spočívá na předpokladu, že všechno je buď substance, nebo akcident; ale kdo kdy nějakou substancí vnímal? Kdyby existovaly substance, viděli by je i zcela prostí lidé. Nevidíme je, a co víc, nemůžeme jejich existenci vyvodit z toho, co nazýváme jejich vlastnostmi nebo akcidenty, protože jelikož jsme právě ukázali, že z vnímané existence určité věci nelze vyvodit existenci něčeho jiného, není žádný důvod postulovat za vnímanými akcidenty substance, které nevnímáme.<sup>57</sup>

Můžeme jít ještě o něco dále, protože podobnou úvahou se dá jasně ukázat, že nemáme evidentní poznání o tom, že by cokoli s výjimkou Boha bylo účinnou příčinou něčeho jiného; nemůžeme dokonce ani vědět, zda je nějaká přirozená příčina vůbec možná; zkrátka po pojmu substance musíme opustit i pojem kauzality. Stejně tak je nemožné dokázat existenci finálních příčin; tím je však ze světa odstraněna účelnost. Avšak opustíme-li působící i finální příčiny, co zbude z klasických důkazů Boží existence? Zřejmě nic! Jak říká Mikuláš, z hlediska evidence znamenají věty „Bůh existuje“ a „Bůh neexistuje“ absolutně totéž.<sup>58</sup>

Bylo by vážným omylem vidět v Mikulášovi z Autrecourtu jen revolucionáře s rozkladnými úmysly. Naopak, na zničení scholastické filosofie mu tolik záleželo proto, aby mohl místo ní vybudovat něco jiného. Jeho reakce byla typickým příkladem toho, co se obvykle stane, když lidé ztratí víru ve filosofii. Člověk nemůže žít, aniž by své existenci připisoval nějaký význam, nebo jednat, aniž by připisoval nějaký cíl svému konání; když už uspokojivé odpovědi na takové otázky neposkytuje filosofie, pak se dá skepsi nebo zoufalství uniknout pouze moralismem, mystikou nebo nějakou kombinací obojího.

Mikuláš z Autrecourtu rozhodně nebyl mystik; byl jasným případem náboženského moralisty. Jeho odmítnutí metafyziky nebylo veden žádným vědeckým ideálem. Myslím, že ve skutečnosti vůbec netušil obrovské možnosti, jež by mohly empirické metody pozorování otevřít vědě; naopak daleko spíš dychtěl co možná nejrychleji se vědy zbavit, než že by mínil zahájit éru nekonečného

<sup>57</sup> Tamt., s. 12–13.

<sup>58</sup> Tamt., s. 32–33.

vědeckého pokroku. Cítil se naprosto znechucen při pohledu na zdatné muže, kteří od mládí do pokročilého věku promarnují svůj život studiem Aristotela a Averroa; byl si jist, že těch několik věcí, jež je pro člověka užitečné o přírodě vědět, se dá v krátké době poznat, díváme-li se méně do knih a více na svět kolem. Pak by ti nejlepší členové politického společenství mohli všichni svou péči věnovat nejvyššímu zájmu morálky a náboženství. Kdyby takto jednali, udržovali by mír a křesťanskou lásku, přičemž ti dokonalější by ukazovali cestu méně dokonalým. Jelikož by si takoví lidé byli plně vědomi, jak málo mohou poznat přirozeným světlem rozumu, nehrěšili by pýchou, nýbrž očisťovali by své srdce i mysl od neřestí plodících nevědomost, jako jsou závist, lakota nebo žádostivost. Na konci dlouhého života stráveného vyučováním božskému zákonu byli by tito ryzí a moudří muži všemi pokládáni za vpravdě dokonalé a oslavováni jako čistá zrcadla slavného Krále přírody, věrně odrážející Boží šlechtnost.<sup>59</sup>

Záměrem Mikuláše z Autrecourtu bylo zřejmě obrátit ryzí formální logiku proti filosofii k většímu prospěchu etiky a praktického náboženského života. Převzal od Aristotela jeho definici přísného důkazu, jež mohl snadno aplikovat na Aristotelovu fyziku a metafyziku a ukázat, že ani jedna teze tohoto řeckého filosofa nebyla skutečně dokázána. Tím byl vyvrácen averroismus, který prohlašoval, že je výrazem ryzího Aristotelova myšlení, a křesťanská pravda byla v bezpečí. Taková metoda byla nepochybně přípustná, jenže také dost nebezpečná, protože ukazovala, že filosofie sice křesťanská dogmata neohroží, ale nemůže je ani podpořit. Byla to dále metoda dosti náročná, jelikož zavazovala teology hromadit složité argumenty na podporu tvrzení, že filosofové nikdy nic nedokázali. A konečně: i kdyby byla skutečně zničena filosofie, ještě by zůstala logika, a jak by mohl teolog zapomenout, že logika spolu s gramatikou byly první disciplíny, které působily teologii potíže? Proč se nezbavit jak filosofie, tak i logiky?

K tomuto závěru dospěl jeden z největších italských básníků Francesco Petrarca, jehož jméno bývá zřídka uváděno v našich dějinách středověké filosofie. Ovšem patří-li k jejím dějinám také síly, jež způsobily její zánik, Petrarca tu má své místo. Francouzský historik Henri de Nolhac nazval Petrarku „prvním moderním člověkem“, zatímco Burekhardt označil tímto přízviskem Danta.

<sup>59</sup> Mikuláš z Autrecourtu, netištěné pojednání *Exigit ordo executionis*, začátek.

To ukazuje, že tu byli přinejmenším dva „první moderní lidé“, ovšem naprosto rozdílného založení. Dante byl svou kulturou hluboce zakořeněn ve scholastice, osvojil si hluboké vzdělání ve filosofii a patřil k velkým obdivovatelům Aristotela, „mistra vědců všech a pána“.<sup>60</sup> Myslím dokonce, že měl blízko k averroismu. Druhý z nich, Petrarca, byl úplně jiný. Patnáct let po smrti Mikuláše z Autrecourtu nadiktoval svému sekretáři útlý spisek, jehož sám název nevěstil nic dobrého: *O vlastní nevědomosti a nevědomosti mnohých*. Nejslavnějším z těch „mnohých“ byl právě Aristotelés.

Kniha je datována rokem 1367, byla tedy napsána sto sedmdesát let před Descartovou *Rozpravou o metodě*, o jejímž autorovi se soudí, že jako první svrhl Aristotelovo jho. Petrarkovu mysl toto jho příliš netížilo. Kdyby v jeho přítomnosti začali vést aristotelici filosofickou debatu, Petrarca by „mlčel, žertoval s nimi nebo zkrátka změnil téma“. „Někdy se jich s úsměvem zeptám,“ říká Petrarca, „jak mohl Aristotelés vědět něco, co nebylo dokázáno světlem rozumu ani to nemohlo být ověřeno pokusem. Oni na to v překvapení a hněvu zmlknou, jako kdyby mě pokládali za rouhače, který se opovažuje žádat důkaz nad Aristotelovu autoritu. Zdá se, že už nejsme filosofové, milovníky moudrosti, nýbrž spíše aristoteliky, či ještě lépe pythagorejci, neboť zachováváme podobný absurdní obyčej a stejně jako oni nepřipouštíme žádnou jinou otázku nežli tu, zda to *on* řekl. [...] Jsem přesvědčen, že Aristotelés byl velký muž a že mnoho věděl; ale byl to jen člověk, a proto mu něco, ba mnoho věcí mohlo uniknout. Vysvětlím to. [...] Nemám pochyb o tom, že Aristotelés setrval celý život v omylu, nejen co se týče malých záležitostí, kde omyl mnoho neznamená, nýbrž i v těch nejzávažnějších otázkách, na nichž mu záleželo nejvíce. A ačkoli toho o štěstí na začátku i na konci své *Etiky* řekl mnoho, troufám si tvrdit – mí kritikové ať proti tomu křičí, jak chtějí –, že o pravém štěstí nevěděl vůbec nic a že názory jakékoli zbožné staré ženy, věřícího rybáře, pastýře nebo rolníka o této záležitosti by byly možná méně důmyslné, rozhodně však výstižnější než jeho.“<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Dante, *Božská komedie*, IV, 135, přel. O. F. Babler, Vyšehrad, Praha 1952, s. 31.

<sup>61</sup> Petrarca, *De ma propre ignorance et de celle de beaucoup d'autres*, francouzsky L. Moulinier, F. Alcan, Paříž, s. 30–31. Anglický překlad tohoto textu pořídili J. H. Robinson a H. W. Rolfe, in: *Petrarch: the First Modern Scholar and Man of Letters*, New York a Londýn 1898, s. 30–40. Originální latinský text vydal L. M. Capelli, in: *Pétrarque: la traité De sui ipsius et multorum ignorantia*, H. Champeon, Paříž 1906.

Citovaný úryvek zcela přesně shrnuje celý Petrarkův intelektuální postoj. Někteří z jeho současníků jej obviňovali z nevzdělanosti, protože se odmítal zajímat o filosofii; ale podle Petrarky má skutečně význam jedině takové poznání, které dovede člověka ke štěstí, a tomu žádná kniha neučí lépe než evangelium. Pokud si někdo přeje číst něco jiného, proč nezkusí díla Ciceronova? „Je pravda, že Cicero byl pohan a jeho knihy jsou plné velmi nebezpečných omylů, přece však kdekoli pojednává o Bohu a o divech jeho prozřetelnosti, mluví více jako apoštol než jako filosof. Kromě toho, k čemu je učení o ctnosti, pokud lidi nepřivedeme k tomu, aby ji milovali? I tam, kde má Aristotelés pravdu, je chladný a nechává nás chladnými, zatímco je nemožné číst Cicerona nebo třeba Seneku a nezamilovat se do krásy ctnosti, necítit prudkou nenávisť k neřesti. Cicero a Seneca jsou praví filosofové.“<sup>62</sup> Petrarkova nechuť k „hlučnému houfu filosofů“<sup>63</sup> pramenila z jeho naprosté nedůvěry k filosofii jako vodítku v mravním životě. Vždyť jak bychom mohli důvěřovat filosofii, je-li pravda, co kdysi řekl Pythagoras, totiž že každé filosofické tvrzení může být vyvráceno stejně snadno, jako může být dokázáno, dokonce včetně tohoto tvrzení samého? Sókratés skromně vyznal: „Vím jen jednu věc – totiž že nic nevím“; a přece přeháněl, protože ani tím si nemohl být jist. Archelaios měl pravdu, když dodal: „Pokud jde o mne, netroufal bych si tvrdit s jistotou ani to, že nic nevíme.“<sup>64</sup>

Takový je moralismus humanistů, jeden z klasických léků na filosofický skepticismus, který je zase výsledkem mylného pochopení vlastní povahy filosofie. Je historickou skutečností, že některé filosofické postoje se neustále vrací. Nelze to vysvětlit pouze vzájemnými vlivy už proto, že někdy nemůžeme ani dokázat, že byl určitý filosof vůbec obeznámen s naukou, již reprodukuje: nelze dokázat, že Descartes četl svatého Anselma. Dále mohou být dvě nauky navenek i co do obsahu zcela rozdílné, přesto však sdílí tutéž ústřední inspiraci: Malebranche nikdy nečetl al-Aš‘arího, a kdyby jej byl četl, pokládal by jeho nauku za směšnou, sám nicméně krok za krokem opakoval al-Aš‘arího myšlenkový postup. A konečně, což je vůbec nejdůležitější: i kdyby se dokázalo, že nějaký autor podlehl určitému vlivu, je třeba vysvětlit, proč se to stalo. Proč se určitým vlivům vzpíráme, zatímco jiné přijímáme?

<sup>62</sup> Petrarca, *De ma propre ignorance*, s. 63–65.

<sup>63</sup> Tamt., s. 68.

<sup>64</sup> Tamt., s. 88–89. Viz též jiný text in: Robinson a Rolfe, *Petrarch*, s. 217–223.



A nejen to, často je dokonce vítáme, jako kdybychom odedávna tajně doufali, že se s nimi jednoho dne setkáme. Rozum je ochoten kapitulovat jedině před sebou samým. Není to tak, že hluboké vlivy pouze pasivně zakoušíme: vybíráme si je, jakoby na základě jakési selektivní spřízněnosti.

Tváří v tvář témuž nezdaru filosofie, která se nedokázala pozvednout nad řád formální logiky, objevili nejprve Jan ze Salisbury v letech 1150 až 1180, později Mikuláš z Autrecourtu, Petrarca někdy v roce 1360 a nakonec i kolem roku 1490 Erasmus Rotterdamský nezávisle na sobě podobnou metodu, jak zachránit křesťanskou víru. Logika pro ně byla jen úvodní disciplínou, kterou bylo třeba si osvojit a posléze ji využít proti ambicím filosofie, avšak která nám nepomáhá vyřešit skutečně závažné otázky, totiž otázky morální. Na ty nacházíme odpověď v evangeliu, u církevních Otců a u pohanských moralistů, jimž byli církevní Otcové tak mnoho dlužni. Filosofie chápaná jako samostatná disciplína měla jít proto stranou a ustoupit praktické etice. To bylo jedno možné řešení, ale existovalo i jiné: rozhodnout se pro mystiku a filosofii neodstranit, nýbrž ji přesáhnout.

I tady bychom mohli být opět v pokušení vyložit onu vlnu mystiky, která zaplavila čtrnácté a patnácté století, historickými vlivy. A měli bychom jistě pravdu, protože pseudo-Dionysios, a tedy Plótinus hráli ve vývoji mystiky důležitou roli; ale nebylo by to vysvětlení úplné, protože Dionysios byl přeložen do latiny už začátkem devátého století a od té doby byla jeho díla dostupná. Mnoho teologů psalo na jeho díla komentáře, ale nikdo v nich nenašel to, co budou v jeho knihách číst lidé čtrnáctého a patnáctého století. Jedinou výjimkou je snad Scotus Eriugena; ale i periodická oživení Eriugeny mají své příčiny: kdykoli ho někdo potřeboval, najednou si ho povšiml, zatímco pro ostatní jako by neexistoval. Nejsem si zcela jist, zda Eckhart potřeboval Eriugenu, ale byl jistě předurčen přijmout poselství Dionysia Areopagity, a přijal je ochotně.

Že Bůh nekonečně přesahuje vše, co o něm můžeme myslet a říci, byla ve středověké teologii všeobecně přijímaná teze. Tomáš Akvinský ji učinil přímo základem své nauky. Nevíme, co Bůh je, nýbrž pouze, co není, takže jej známe tím lépe, čím jasněji vidíme, že je nekonečně odlišný od všeho jiného. Tento princip lze však využít dvěma způsoby. Můžeme jej s Tomášem Akvinským postulovat jako základ a cíl naší teologie; pak nám bude sloužit jednak jako obecné hodnocení, doprovázející každé teologické tvrzení, a současně jako výzva, abychom teologii nakonec překročili a vstoupili

do hloubky mystického života. Od konstatování, že Bůh je přísně vzato nepoznatelný, dospívá tedy nakonec Tomáš k úsilí zakusit v lásce to, co překračuje lidské chápání; ani na okamžik přitom však nezapomíná, že Bůh je pro nás nepoznatelný nikoli snad proto, že by byl temný, nýbrž protože je oslňujícím světlem. Celá Tomášova teologie směřuje k nejvyšší inteligibilitě toho, co je skryto v tajemství Boha. A jestliže Bůh je sám v sobě inteligibilní, pak to málo, co o něm víme, je sice nicotné, ale rozhodně to není nic, a i to málo je nekonečně důležitější než všechno ostatní. Zkrátka i když Tomáš Akvinský užívá rozum k mystickému cíli, neužívá jej mystickým způsobem. Rozum je utvářen k tomu, aby vrhal světlo všude, kam svítí; kde se temnota stává nepřekonatelnou, rozum ustoupí lásce, a tam leží počátek mystického života.

Jinak je tomu u Eckharta. Jelikož byl tento německý teolog pevně přesvědčen o tom, že je-li Bůh nepoznatelný pro nás, musí být nepoznatelný sám v sobě, nezbylo mu než užívat rozum jako mystický prostředek k mystickému cíli. Eckhartovy spisy jsou plné dialektických argumentů a mnoho látky si vypůjčuje od Tomáše Akvinského, ale duch tomismu je pryč, protože filosofie, místo aby sloužila jako světlo na poli teologie, nemá v Eckhartově nauce jiný úkol než vrhat temnotu na Boha a obklopit jej oblakem nevědění. Bůh Mistra Eckharta nejenže přesahuje možnosti lidského poznání, nýbrž vpravdě novoplatónským způsobem uniká veškerému poznání, včetně svého vlastního. Sám o sobě je Bůh *die wüsste Gottheit*, pustina božství; a ačkoliv je pravda, že Bůh věčně vyjadřuje sebe sama v aktu sebepoznání, přesto zůstává nekonečná Boží esence neuchopitelná i pro Boha samého, protože by nemohl poznávat sám sebe, aniž by tím učinil svou nekonečnou esenci vymezeným objektem poznání. Jakmile je pustina božství poznána, podléhá nejen omezení, ale i počtu; Bůh poznávající a Bůh poznáný jsou dva, čímž se vytrácí jeho absolutní jednoduhost. Jediným způsobem, jak dosáhnout Boha, aspoň nakolik je to pro nás možné, je proto překročit všechna vzájemná omezení a všechna rozlišení; to znamená jít nejen za a nad mnohost konečných věcí, nýbrž i za božskou Trojici. Teprve když člověk dospěje až k oné mlčící pustině, kde není ani Otec, ani Syn, ani Duch svatý, dospěje jeho mystický vzlet ke konci, protože tam, v plnosti božství a nad Bohem samotným, spočívá zdroj všeho, co je.

Něco takového by nutně přesahovalo schopnosti i těch největších mystiků, kdyby ovšem Bůh nestvořil člověka ke svému obrazu a ke své podobě. Každý z nás má v sobě jiskru božské esence,

kteřá svítí na samém vrcholku toho, čemu říkáme intelekt, a činí nás účastníky božského světla. Tato jiskra, nestvořená a nestvořitelná jako samo božství, patří spíše k božské esenci než k intelektu, v němž přebývá. Zkrátka kdyby člověk nebyl ničím než oním světlem, byl by Bohem.

Přesně takové mystické pojetí lidského chápání Eckhart potřeboval, aby překonal všechny distinkce, jež stály v cestě absolutní odevzdanosti člověka Bohu. Ona božská jiskra je v nás jak zdrojem touhy po Bohu, tak i silou, jež nás přivádí k Bohu zpět. Tento Bůh v nás, tato pustina božství, nás zevnitř vybízí, abychom jej hledali za a nad tvarem, místem, časem a dokonce existencí. Každá konkrétní věc, nakolik je, je negací toho, čím není; jak by tedy Bůh mohl být vyvýšen nad všechna určení i negace, pokud bychom jej nekladli i nad všechna tvrzení o něm? Bůh existuje tak svrchovaně, že je „nic“. Takový je nejhlubší smysl teologie Mistra Eckharta, a z toho plyne, že právě tak jako zbožnost spočívá v tom, že se zbavíme všech věcí pro lásku k Bohu, spočívá teologie v tom, že zbavíme Boha tvaru a tvarovosti, věci a věčnosti, bytí a existence, dokud nedosáhneme absolutní nahoty jeho božství.

V jedné z eckhartovských legend čteme: „Mistr Eckhart potkal krásného nahého jinocha. Zeptal se ho, odkud přichází. Odpověděl: ‚Přicházím od Boha.‘ [...] ‚Kdo jsi?‘ – ‚Král.‘ – ‚Kde je tvé království?‘ – ‚V mém srdci.‘ – ‚Pamatuj, že je s tebou nesmí nikdo sdílet.‘ – ‚Jistě.‘ – ‚Vzal jej do své cely a řekl: ‚Vezmi si kterýkoli plášť, který chceš.‘ – ‚To bych už nebyl Král,‘ odvětil a zmizel. Byl to Bůh sám, který s ním strávil krátkou chvíli.“<sup>65</sup> Náboženská krása tohoto textu přesahuje veškerou možnou kritiku, dokonce i veškerou chválu. Ale jak bychom si mohli nevzpomenout na jiného nahého hochá, kterého přátelé spatřili – nikoli ve vidění, nýbrž ve skutečnosti – jak vrací svému otci všechny peníze a dokonce i oděv, jež měl na sobě? Mladý František z Assisi byl také nahý král, ale jeho Bůh nebyl nahý Bůh, a proto když se vzdal všeho kromě Boha, získal Boha i všechno ostatní: bratra Slunce a sestru Lunu i vzduch, oblaka a vítr. Jelikož u svatého Františka člověk Boha nezabavil veškeré inteligibility, i samo stvoření zůstalo inteligibilní, žádoucí a hodné lásky kvůli svému Stvořiteli, zatímco u Eckharta

<sup>65</sup> Mistr Eckhart, *Sermons*, vyd. E. Pfeiffer, Lipsko 1857; angl. překlad C. de B. Evans, vydal J. M. Watkins, Londýn 1924–1931, kázání 94, s. 235; traktát 19, s. 412; *Sayings*, s. 438.

byl Bůh pustina, Eckhartova nahota byla nahotou opuštěnosti a on sám, stejně jako jeho Bůh, mohl být jen králem pusté země.

Přesně takto byla pojmána příroda, když Mikuláš Kusánský v patnáctém století aplikoval Eckhartovy teologické principy na filosofii. Jeho hlavní ctižádostí bylo co nejdříve ukončit filosofické a teologické rozkoly, jež tehdy ohrožovaly jednotu církve. V té době vskutku každý snadno viděl, že křesťanství hrozí zkáza, ale Mikuláš Kusánský stále ještě doufal, že by bylo možné se katastrofě vyhnout, kdyby lidé pochopili, že se přou o bezvýznamné filosofické a teologické malichernosti. Vždyť o co vlastně šlo? Někteří z jeho současníků byli přesvědčeni, že znají celou pravdu o Bohu, druzí se jim naopak snažili dokázat, že o něm nevědí nic. Odtud pramenily jejich nekonečné rozepře, následované odsudky jednotlivých nauk, herezemi a schismaty. Mikuláš byl dost bystrý, aby si uvědomil, v čem spočívá skutečná obtíž: totiž v tom, že obě strany jsou stejně dogmatické, ať už něco tvrdí, anebo popírají.

Když se kriticky smýšlející člověk pustí do vyvracení závěrů metafyziků, trpí obvykle falešnou představou, že v mysli existuje jakýsi řád absolutní pravdy, zásadním způsobem odlišný od metafyzických dohadů. Stačilo by ale, kdyby smýšlel ještě o něco kritičtěji, protože pak by jeho první otázkou bylo: Lze vůbec někdy dosáhnout exaktní, zcela přesné pravdy? Exaktní pravdu míníme adekvátní myšlenkovou prezentaci nějakého předmětu. Ale poznávaný předmět a jeho poznání v mysli jsou dvě odlišné skutečnosti, a kdo kdy našel v přírodě dvě věci, jež by byly opravdu dvě, tj. odlišné, a přece by se dokonale shodovaly? Podobnost je vždy věci srovnání, a tedy také stupňů přiblížnosti. Dvě věci se nikdy nepodobají natolik, aby se nemohly podobat ještě více. Když srovnáváme, tvrdíme, že jedna věc je *jako* jiná věc, nemůžeme však tvrdit, že je přímo onou věcí. Pokud však pravda vyžaduje dokonalou adekvátnost poznávající mysli s poznávanou věcí, je to cosi absolutního. Zde se už nemůžeme ptát na méně a více; buďto je poznání naprosto identické se svým objektem, a pak je pravdivé, nebo s ním naprosto identické není, a pak není pravdivé vůbec. Ale jak už jsme řekli, žádné dvě věci nemohou být současně odlišné i identické. Z toho plyne, že pravda je nemožná.

To ovšem neznamená, že mezi tvrzeními, jež můžeme vyslovit o určité věci, nemohou být rozdíly, že nemůže být jedno lepší než druhé. Jakmile se zbavíme posedlosti pravdou, začneme se zabývat aproximacemi, které lze srovnávat jak mezi sebou, tak s realitou. Příkladně vzato nemají aproximace hodnotu pravdy, ale i když vez-

meme v úvahu, že žádná z nich stejně nemůže dosáhnout onoho absolutního bodu, některé se mu blíží více a jiné méně. V tomto smyslu získají opět výrazy *méně* a *více* svůj plný význam a dají se vztáhnout i k našim pojmům. Každý z nich má k pravdě týž vztah jako mnohoúhelník o  $n$  stranách ke kružnici; ať je počet stran jakkoli velký, žádný mnohoúhelník není kružnice, ani jí být nemůže; ale čím více budeme zvětšovat počet jeho stran, tím méně se bude lišit od kružnice, jíž se však nikdy nestane. Taková je též povaha lidského poznání a vlastním úkolem filosofa je stále jasněji si ji uvědomovat. V zásadě je filosofie jen *docta ignorantia*, učená nevědomost, a čím hlouběji poznáváme vlastní nevědomost, tím více prohlubujeme své filosofické poznání.<sup>66</sup>

Totéž platí, přejdeme-li od pojmů k soudům, ale z jiného důvodu. Soudit znamená něco tvrdit nebo popírat o vztahu dvou věcí nebo dvou různých aspektů skutečnosti. To ovšem dělat musíme, otázkou však je, jak daleko nás to dovede. Skoro všichni filosofové, ať je jejich systém jakýkoli, se shodují v tom, že první příčinou světa je Bůh. Navíc popisují Boha jako absolutno. Je-li Bůh absolutno, pak alespoň o první příčině světa nemůžeme vyslovit žádný soud, protože absolutno je mimo všechny vztahy a nad nimi. Je proto nesmyslné obracet se k principům totožnosti a sporu, abychom o Bohu něco tvrdili či popírali. Není nic, čím by absolutno nebylo, ale také není nic, čím by bylo absolutno spíše než čímkoli jiným. Je například správné říci, že Bůh je jsoucnem, nad něž nelze myslet nic většího, ale jestliže je Bůh absolutno, pak nutně musí být zároveň z téhož důvodu i jsoucnem, nad něž nelze myslet nic menšího. Bůh je *coincidentia oppositorum*, a proto stojí jak nad principem totožnosti, tak nad principem sporu. Bůh je zkrátka nemyslitelný: „Shledal jsem, že místo, kde se nacházíš nezahalený, je obeháno souběhem protikladů, a to je hradba ráje, v němž přebýváš. Bránu od něho stráží nejvznešenější duch Rozumu, a dokud ten nebude přemožen, cesta nebude volná.“<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Mistr Eckhart, *Sermons*, vyd. E. Pfeiffer, Lipsko 1857; angl. překlad C. de B. Evans, vydal J. M. Watkins, Londýn 1924–1931, kázání 94, s. 235; traktát 19, s. 412; *Sayings*, s. 438.

<sup>67</sup> Mikuláš Kusánský, *De docta ignorantia*, kniha 1., kap. 4. Srov. kniha 2, kap. 1. Vyd. E. Hoffmann a R. Klibansky, Lipsko 1932 (český překl. P. Flosse in: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo*, Vyšehrad, Praha 1976).

Za tohoto stavu věcí jsou naše soudy skoro stejně bezmocné, když se pokoušejí vyjádřit vztahy mezi věcmi, jako když se pokoušejí popsat Boha. Všechny věci dohromady tvoří vesmír, universum. Ale příčinou universa je Bůh. Právě proto je universum, tedy nikoli pouhou mnohostí věcí bez vzájemných vztahů, nýbrž všeobjímajícím celkem věcí, které jsou navzájem provázány množstvím vztahů. Potíží je v tom, že tyto vztahy jsou nejen mnohé, nýbrž universální. Universum jako celek se Bohu podobá tak, jako se všechny účinky podobají svým příčinám, a stejně tak jako jsou všechny Boží myšlenky ve vzájemném vztahu, nutně musí být ve vzájemném vztahu všechny sobě odpovídající věci. Více než to: jelikož se v každé Boží myšlence zrcadlí Bůh celý, musíme také každou konkrétní věc pokládat za sice omezené, přece však úplně vyjádření universa. Slunce je omezeným způsobem universum a totéž lze říci o Měsíci a o Zemi; zkrátka universum je samo se sebou totožné v každém konkrétním aspektu své rozmanitosti.<sup>68</sup> Z takového hlediska se konečně stává srozumitelným i starý problém universálií, a to právě na základě své nesrozumitelnosti. V čem byla nesnáž? Jak si vzpomínáme, spočívala v tom, jak pochopit, že nějaký druh může být plně přítomný v mnohosti jednotlivin. Jenže celý svět je utvářen tak, že každé jednotlivé jsoucno v něm je konkrétním vyjádřením celku! Stále ještě platí dávný Anaxagorův princip: všechno je ve všem. Jediný rozdíl spočívá v tom, že my víme mnohem jasněji než Anaxagoras, proč byl jeho princip pravdivý. Bůh je v universu přítomen jako příčina v účinku a universum je přítomno v Bohu jako účinek v příčině; nadto je z téhož důvodu universum obsaženo v každé ze svých částí, protože každá z jeho částí je universem o sobě, s tím důsledkem, že každá konkrétní věc jakožto omezené universum splývá s každou jinou konkrétní věcí.<sup>69</sup>

Bylo veliké nebezpečí, že se svět v pojetí Mikuláše Kusánského stane skoro stejně nemyslitelný jako sám Bůh. Ať se nám to líbí nebo ne, lidské chápání je utvářeno tak, že kdykoli se pokouší pojímat nějakou věc jako ji samu a zároveň jako její protiklad, přestává rozumět. Přesně to chtěl ovšem Mikuláš prokázat; vůbec ne, že svět je pochopitelný a jak, nýbrž že svět je nepochopitelný a proč. Svět nelze pochopit, a tak to musí být, má-li plnit svou

<sup>68</sup> Mikuláš Kusánský, *The Vision of God*, kap. 9; přel. E. G. Salter, Londýn a New York 1928, s. 43–44.

<sup>69</sup> Mikuláš Kusánský, *De docta ignorantia*, kniha 2, kap. 4. Vyd. E. Hoffmann a R. Klibansky, s. 72–75.

vlastní úlohu, totiž ukazovat Boha, který překračuje všechno chápání. Universální tajemství věcí je jen konkrétním výrazem nejvyššího tajemství Boha.

Takové bylo poslední slovo středověké filosofie, a jsem dalek toho, abych byl slepý k jeho velkoleposti nebo hluchý k jeho skrytému poselství. Chci jen ukázat, že znamenalo úplnou rezignaci na filosofii jako na rozumovou disciplínu. Netvrdím, že čtrnácté a patnácté století bylo obdobím sterility v dějinách lidského myšlení; naopak tito pozdní scholastikové evidentně mířili ke zcela novým a nesmírně významným objevům. Nikoli náhodou byly první pokusy ukázat, že se Země pohybuje, nebo podat cosi jako vědecký popis pohybu, právě dílem oekhamistů; a kdo čte Mikuláše Kusánského, nemůže nevnímat, že spolu s ním se už otevírala cesta k Pascalovi, Leibnizovi a infinitezimálnímu počtu. Cožpak ale nebylo možné vydlážit cestu exaktní vědě bez zničení filosofie?

Jedna věc je nesporná: jakmile se scholastika vzdala naděje, že bude odpovídat na filosofické problémy ve světle čistého rozumu, dlouhá skvělá dráha středověké filosofie byla u konce. Šestnácté století přes velké úspěchy v jiných oblastech znamená velmi málo v dějinách filosofie. A není divu. Racionální metafyzika byla mrtvá, pozitivní věda se ještě nezrodila; nezbývalo nic, k čemu by se lidé té doby mohli ještě uchýlit, kromě představivosti. Proto nám svatý Tomáš Akvinský a Duns Scotus mají stále mnoho co říci, zatímco Giordana Bruna, Telesia a Campanelli už sotva bude číst někdo, pro koho to není profesionální povinností. V jejich knihách navíc nenajdeme nejvěrnější výraz filosofického myšlení renesance. Ten lze spíše hledat v dlouhé řadě pojednání, v nichž se filosofický skepticismus spojuje s více nebo méně úplnou rezignací na filosofii jako racionální disciplínu. Z takovýchto názorů musel nevyhnutelně vyplynout všeobecný skepticismus renesance. Po Petrarkově *vyznání vlastní nevědomosti* a pojednání Mikuláše Kusánského o *poučené nevědomosti* dokazoval Adriano di Corneto ve spise *De vera philosophia* (1509), že pouze Písmo svaté obsahuje pravou vědu, již nás filosofie nemůže naučit. V roce 1535 tvrdil jistý jinak téměř neznámý muž, který vystupoval pod jménem Bunel, že nic není méně jisté než filosofie, ať už pojednává o přírodních, nebo o morálních problémech; tentýž Bunel kdysi věnoval jednomu starému muži spis *Přírodní teologie* od Ramona Sebonda a tento muž pak dal dílo přeložit do francouzštiny svému synovi.

Mladý překladatel se jmenoval Michel de Montaigne – tentýž Montaigne, který je v Emersonově galerii reprezentativních

mužů prototypem skeptika. První vydání jeho slavných *Esejů* vyšlo roku 1580; brzy nato, v roce 1581, následovalo Sanchezovo dílo *Quod nihil scitur* a roku 1601 pak první vydání Charronovy knihy *O moudrosti*, v podstatě jen lépe uspořádaného výkladu Montaigneových *Esejů*. Není ani třeba zmiňovat vydání *Hypotyposesis* Sexta Empirika a četných dalších pojednání, jichž bychom tu mohli uvést celou řadu – už jen zběžný pohled na literaturu té doby svědčí jasně o triumfu všeobecného skepticismu.

Kdyby nějaký pomyslňý pozorovatel analyzoval situaci filosofie kolem roku 1340, mohl by úplně zhroucení scholastické filosofie bezpečně předpovědět. Nic není snazší než několika větami ukázat, jak k této události došlo a proč se dají podobné důsledky s jistotou očekávat vždy, kdykoli se filosofové dopouštějí týchž omylů. Není k tomu ani třeba důkazu, je takřka truismus, že všechny pokusy pojednávat o filosofických problémech z hlediska jakékoli jiné disciplíny nebo metodou filosofii cizí nevyhnutelně vyústí do zkázy filosofie samé. Jenže takováto abstraktní konstatování nedokáží obvykle přesvědčit ty, kdo je slyší, a někdy dokonce ani ty, kdo je vyslovují. Jedním z největších užiteků dějin filosofie je právě to, že nám přinášejí jejich experimentální důkaz. Když pozorujeme lidskou mysl při díle, při jejích nezdarech stejně jako při jejích úspěších, můžeme si uvědomit vnitřní nutnost určité spojitosti idejí, již čistá filosofie odůvodňuje abstraktní úvahou. Takto chápané dějiny filosofie jsou pro filosofa tím, čím je pro přírodovědce laboratoř: ukazují na konkrétních příkladech, že filosofové nemohou myslet, jak by chtěli, nýbrž jak jim to logika věci dovolí, protože vzájemné vztahy filosofických idejí jsou na nás právě tak nezávislé jako zákony fyzického světa. Člověk je vždy svobodný ve volbě svých principů, ale když si je zvolí, musí čelit jejich důsledkům až do hořkého konce.

Během středověku určil Tomáš Akvinský přesně místo filosofické spekulace; nic však jeho následovníky nezavazovalo, aby na něm zůstali; opouštěli je podle své vlastní vůle a měli plnou svobodu tak jednat, ale jakmile tento krok udělali, už neměli svobodu odvrátit filosofii od cesty ke skepticismu. Renesance k němu nakonec dospěla.

Člověk však není tvor přirozeně pochybující; když ho jeho vlastní pošetilost odsoudí žít v nejistotě ohledně těch nejvyšších a životně důležitých problémů, dokáže se s tím na nějaký čas vyrovnat, ale brzy si uvědomí, že tyto problémy stále ještě volají po řešení. Obvykle se pak objeví nějaký mladý hrdina jako Descartes, který



rozhodne, že je třeba s celou záležitostí začít znova úplně od začátku; nakonec možná tak jako Descartes vyjde od téhož omylu, který kdysi přivodil skepticismus i pozdější úsilí se z něho vymanit. Týmž starý cyklus tak bude muset proběhnout opět touž již vyšlapanou cestou, dokud nebudou filosofové ochotni se ze zkušenosti poučit o tom, co je pravou povahou filosofie.

## POZNÁMKA PŘEKLADATELE

Od přednášek, jež jsou obsahem knihy, nás dnes dělí víc než 70 let. Je na čtenáři posoudit, nakolik je aktuální a cenné poselství tohoto Gilsonova díla. Pro jeho překlad do češtiny měl však uvedený časový odstup od originálu několik příznivých důsledků.

Předně: Autor citoval prameny vždy v angličtině, zčásti z tehdy dostupných antologií. Překlady z překladů jsme se ovšem chtěli vyhnout, zvláště tam, kde už existují kvalitní česká vydání původních textů. Rád na tomto místě děkuji Mgr. Magdaleně Křížové, která pečlivě zvládla mravenčí úkol dohledání těch děl v češtině a příslušných míst v nich; pro mne by to bylo z lůžka v LDN prakticky neschůdné. Tuto oporu hlubšího zájmu o Gilsonovo dílo najde čtenář přímo v textu a/nebo v poznámkách pod čarou.

Dále: Autorovi nelze vyčítat, že mezi kritiky karteziánského myšlení neuvedl Jana Ámose Komenského (1592–1670); nyní se však zmínka o něm ukazuje jako vhodná, alespoň pro českou veřejnost. Jak totiž dokládá Radim Palouš v závěrečné kapitole „Komenský redivivus“ knihy *Komenského Boží svět* (Praha 1992), řada významných komeniologických studií vznikla až desítky let po 2. světové válce. Objasňují široké souvislosti evropské filosofie. Část z nich, i od českých autorů (např. od Pavla Flosse) byla publikována v němčině.

Mám-li se držet textu překladu, uvedu dva výrazné rozdíly mezi Komenským a Descartem, který byl oslněn matematikou. Gilson

ukazuje, jak si po roce 1690 rychle získal přízeň vzdělaného publika právě *nematematický* přístup Lockův (s. 114n). Ani on však nevybočoval z role pouhého pozorovatele, kdežto Komenskému šlo též o přetváření světa a o aktivní účast člověka v dějinách. A zatímco Descartes počítal s dovršením vědeckého poznání během svého života, pro Komenského to byl nekončící úkol pro celé generace, a ne jediný. Sám se jak známo významně zabýval otázkami *výchovy* a lepším uspořádáním lidských záležitostí obecně, řečeno jeho výrazem *všenápravou*.

Komenský dílo svého mladšího současníka četl, inspiroval se jím a vyrovnával se s ním. Při nepolemickém setkání obou myslitelů v Holandsku v létě 1642 Descartes připustil, že on se zabývá jen filosofií, tedy pouhou částí toho, oč jde Komenskému. Ten pak svou zásadnější kritiku rozvinul až po Descartově smrti. Právem ostře odmítal názory, s nimiž se v Holandsku setkával u Descartových obhájců, ačkoli oni už jimi překračovali vlastní intence svého mistra. Šlo hlavně o mechanistický redukcionismus a důslednou geometrizaci hmoty. Naneštěstí se pak dědictví Descartova myšlení uplatňovalo právě těmito jednostrannostmi v pojetí přírody, a do velké míry je tomu tak dodnes. – Rád bych poděkoval profesorovi Pavlu Flossovi za hlubší vhled do vztahu mezi myšlením obou těchto autorů.

A ještě: Gilson využil ve svém výkladu tehdy živou diskusi o kvantové fyzice k malé poznámce, jíž rázně odmítl filosofické sympatie k iracionalismu (s. 191). Ale její návaznost na fyzikální názory v diskusi třicátých let jen naznačil, a po půl století se tato návaznost jeví jako mylný odhad řešení sporné otázky.

Snažil jsem se konkretizovat zdůvodnění Gilsonovy poznámky. Vybavuji si sice pošetilou větu „elektron má svobodnou vůli“, ale bez záznamů z té doby jsem už ani jejího autora nedohledal. Přesto jsem se rozhodl připojit rozsáhlejší poznámku pod čarou, aspoň na okraj významného myšlenkového posunu v teoretické fyzice, jehož se Gilson nedožil, s pokusem o náznak jeho širších filosofických důsledků. Závěry poznámky vyjadřují můj osobní názor.

Praha, 29. června 2011

Václav Frei

## JMENNÝ REJSTŘÍK

- Abbagnano, N. 61, 66  
 Abélard, P. 9, 19–33, 53n, 57,  
 166, 169, 200  
 Adickes, E. 158  
 Adriano di Corneto 83  
 Albert Veliký 47, 69  
 Anaxagoras 82  
 Anaximandros 204  
 Anaximénés 204  
 Anselm z Canterbury 76  
 Aristotelés 13, 20n, 35, 52nn,  
 60, 73nn, 89, 99, 110, 133, 164,  
 180n, 197n, 207  
 Arnauld, A. 108, 114  
 al-Aš'arí 37, 40, 76  
 Augustinus 9, 69, 107nn, 111,  
 180  
 Averroes 35, 51, 70n, 74  
 Avicenna 35  
  
 Bacon, F. 94, 164  
 Beatrice 174  
 Beeckman, I. 95n  
 Berengar z Tours 33  
 Bergson, H. 41, 191, 201  
  
 Berkeley, G. 48, 129–131, 144,  
 189  
 Bernard z Arezza 72  
 Bernard z Clairvaux 9, 34  
 Bernard, C. 25  
 Boëthius 20n  
 Bohr, N. 192  
 Bonald, L. G. de 165  
 Bonaventura, sv. 9n, 43–47, 49,  
 69n, 200  
 Boper, T. J. de 37  
 Bossuet, J.-B. 116  
 Boutroux, É. 190nn  
 Bruno, G. 83, 90  
 Büchner, Th. 185  
 Burekhardt, J. 74  
  
 Campanella, T. 83  
 Cicero 76, 180  
 Clavius, Ch. 92nn, 98  
 Comte, A. 10, 164–177, 179,  
 181n, 191, 198, 207  
 Condillac, É. B. de 113  
 Cordemoy viz Géraud de Cordemoy  
 Croce, B. 188

- Dante, Aliglieri 9, 74n, 164, 174  
 Darwin, Ch. 188  
 Démokritos 39, 201  
 Descartes, R. 9, 19, 40, 75n, 84n,  
 89–145, 149nn, 164, 166, 168n,  
 174, 176, 180, 192, 200n, 207,  
 211n  
 Diderot, D. 175  
 Dionysios Areopagita 77  
 Du Marsais, C. Ch. 118  
 Duhem, Ch. 189  
 Duns Scotus 49, 52n, 69n, 83,  
 186  
 Durkheim, É. 182
- Eckhart, M. 69, 77nn  
 Edwards, J. 205, 208  
 Einstein, A. 192  
 Engels, F. 183, 185n, 189  
 Epikúros 39  
 Erasmus Rotterdamský, D. 70,  
 77, 180  
 Eriugena, J. Scotus 77  
 Eukleidés 93
- al-Fárábí 35  
 Fénelon, F. 116  
 Fermat, P. de 99, 180  
 Feuerbach, L. 184nn, 188  
 Fichte, J. G. 159nn, 175  
 Floss, P. 211n  
 Florentius Radwijn 70  
 Fontenelle, B. le Bovier de 137  
 Forge, L. de la 138  
 Fourier, F. M. Ch. 165  
 František z Assisi 43, 79  
 Fridrich Vilém III. 183
- Galénos 41  
 Gassendi, P. 132, 198  
 Geert Groote 69n  
 Gentile, G. 188, 190  
 Géraud z Cordemoy 128, 138n  
 al-Ghazzálí 34n
- Harvey, W. 103  
 Hegel, G. W. F. 17, 175, 161nn,  
 181–187, 198, 201, 204  
 Héloise 19  
 Hérakleitos 204  
 Hocking, W. E. 9  
 Hochstetter, E. 61, 66  
 Hume, D. 64n, 143–145, 149n,  
 154n, 164, 168, 175, 189n, 201  
 Huxley 189  
 Huygens, Ch. 102
- Charron, P. 84  
 Chesterton, G. K. 43
- Jacopone da Todi 69  
 James, W. 14, 189, 191  
 Jan Filoponos 35, 38  
 Jan ze Salisbury 32, 77  
 Jeroným, sv. 69  
 Jindřich z Harclay 52nn  
 John, J. A. St. 113
- Kalvín, J. 45  
 Kant, I. 145nn, 149–163, 164,  
 166, 169, 175, 189n, 199, 202–  
 207  
 Komenský, J. A. 211n  
 Kusánský, M. 80–83, 90, 161,  
 201
- La Mettrie, Ch. 118  
 Lambert, Madame de 164  
 Leibniz, G. W. von 19, 83, 90, 99,  
 112, 113, 124n, 139n, 164, 176,  
 181, 202, 208  
 Lenin, V. I. 186, 188nn  
 Lévy-Bruhl, L. 183  
 Lewis, C. I. 17  
 Littré, A. 175–177  
 Locke, J. 10, 59, 113–119, 142n,  
 164, 201  
 Ludvík Bavor 71  
 Luther, M. 45, 180

- Mach, E. 189n  
 Maimonides 38nn, 42  
 Maistre, J. de 165  
 Malebranche, N. 41n, 48, 64,  
 76, 112n, 116, 124nn, 128nn,  
 139nn, 143  
 Maritain, J. 198  
 Marston, R. 48  
 Marx, K. 185–188  
 Mather, C. 42  
 Matyáš z Aquasparty 47n  
 Maurer, A. 10  
 Maxmilián II. 96  
 Melanchthon, Ph. 180  
 Mikuláš z Autrecourtu 71nn, 77  
 Milhaud, G. 92  
 Mill, J. St. 175–177, 189  
 Moleschott, J. 185  
 Montaigne, M. de 83n, 89nn, 98,  
 107, 144n, 149,  
  
 Newton, I. 99, 137, 152, 157,  
 159, 181, 203  
 Nolhac, H. de 74  
 Norris, J. 128n  
  
 Ockham, V. 10, 51–67, 69–72,  
 186, 191, 200, 207  
 Ovidius 180  
  
 Palouš, R. 211  
 Pascal, B. 83, 108n, 164, 180  
 Perry, R. B. 9, 14, 192  
 Petr Jan Olivi 49  
 Petr Lombardský 51, 168  
 Petrarca, F. 74nn, 77, 83  
 Phelan, G. B. 14  
 Platón 22nn, 54, 64, 164, 200,  
 207  
 Plótinos 77, 162, 201  
 Plútarchos 195  
 Poincaré, H. 189  
 Porfyrios 20n  
 Priscianus 31  
 Pythagoras 75  
  
 Ramon Sebond 83  
 Reinhold, K. L. 160  
 Renouvier, Ch. B. 189, 191  
 Roscelinus z Compiègne 27, 33  
 Rousseau, J. J. 155, 201  
 Russel, B. 191  
  
 Saint-Simon, H. de 165  
 Sanchez, F. 84  
 Seneca 76  
 Sextus Empiricus 84  
 Schelling, F. W. J. 160n  
 Schopenhauer, A. 201  
 Sókratés 22nn  
 Spencer, H. 171, 191  
 Spener, P. J. 158  
 Spinoza, B. 41, 103, 124n, 128,  
 130, 140, 164  
 Sprenger, O. 178  
 Stillingfleet, E. 114, 116n  
 Swedenborg, E. 199  
  
 Telesio, B. 83  
 Thalés 204  
 Themistios 39  
 Tomáš Akvinský 9, 38, 41, 43, 46,  
 49nn, 60, 64, 69nn, 77n, 83n,  
 135n, 142, 168, 180n, 191, 200,  
 207n  
 Troeltsch, E. 209  
  
 Vaihinger, H. 190, 193  
 Vauvenarges, L. de Clapiers  
 de 164  
 Vaux, C. de 174  
 Vigny, A. de 165  
 Vilém z Champeaux 22–32, 52  
 Voltaire 112, 113, 117, 129  
  
 Walsh, D. C. 14  
 Warburton, W. 151  
 Whitehead, A. N. 9, 41  
 Wolff, Ch. 203

É T I E N N E G I L S O N  
J E D N O T A F I L O S O F I C K É Z K U Š E N O S T I

Z anglického originálu  
The Unity of Philosophical Experience,  
vydaného roku 1999 nakladatelstvím Ignatius Press  
v San Francisku, přeložil Václav Frei  
Dle grafického návrhu edice od Vladimíra Nárožníka  
upravil Vladimír Verner

Vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,  
roku 2011 jako svou 1012. publikaci  
Vydání první. AA 12,69. Stran 224  
Redakčně zpracovala Magdalena Křížová  
Odpovědný redaktor Martin Žemla  
Vytiskla tiskárna Ekon, Jihlava  
Doporučená cena 268 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,  
Praha 3, Víta Nejedlého 15  
e-mail: [info@ivysehrad.cz](mailto:info@ivysehrad.cz)  
[www.ivysehrad.cz](http://www.ivysehrad.cz)

ISBN 978-80-7429-035-0