

Gabriel, Jiří

Josef Tvrđý humanita a její problémy

In: Gabriel, Jiří. *Filozofie Josefa Tvrđého : k dějinám české filozofie mezi dvěma světovými válkami*. Vyd. 1. V Brně: Univerzita J.E. Purkyně, 1982, pp. [129]-158

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/121800>

Access Date: 21. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

V.

JOSEF TVRDÝ HUMANITA A JEJÍ PROBLÉMY

1. Předmluva
2. Pojem humanity
3. Čím přispěl kulturní vývoj k ideji
humanitní. Řecká a římská kultura

Z rukopisné pozůstalosti Josefa Tvrděho uveřejňujeme zde předmluvu a dvě kapitoly jeho *Humanity*. Na tomto spisu začal Tvrdý pracovat na sklonku třicátých let, předmluva už reaguje na březen roku 1939. Byla to jedna z jeho filozofických odpovědí na tehdejší vývin politických událostí, jež se hluboce dotýkaly nejen českého života národního a státního, ale situace v Evropě a ve světě vůbec. V době hrozící světové války a pak na jejím počátku se Tvrdý znovu pokusil vyložit a obhájit zásady a tendence humanitní morálky individuální i společenské, tj. principy altruismu, spravedlnosti, pravdy, závaznosti k práci, principy vyúsťující v ideu mravní tvořivosti lidské osobnosti. Přípravovaná knížka však už nevyšla. Nejen proto, že Tvrdý nestačil dokončit její redakci, ale především proto, že se její autor nijak neskryval ani s názorem na to, v jakém rozporu s humanitou je ke světovládě se deroucí fašismus, ani s přesvědčením, že ideje humanity, jsou-li napadeny společenskou silou, potřebují obhajobu nejen filozofickou.

Jako většinou svých prací, tak i *Humanitou* se Tvrdý chtěl obrátit na co nejširší okruh čtenářů. Měl vždy za to, že právě o vědeckost usilující filozofie nesmí nikdy, a tím spíše v dobách společensky vypjatých, zapomínat na svou světonázorovou, výchovnou a vzdělávací funkci. Z rukopisu, psaného perem po obou stranách listů z bloku formátu A5, otiskujeme pasáž připomínající Tvrděho zájem o látku psychologickou a především historickofilozofickou. Bádání v obou těchto oborech od jeho dob výrazně pokročilo, nicméně kapitola o vývoji ideje humanity v antické filozofii zůstává u nás stále jediným vylíčením této věci. Své výklady Tvrdý zamýšlel doprovodit četnými odkazy na literaturu (kapitola o antické filozofii jich má 54), tuto část práce však už také nedokončil.

Tvrděho text ponecháváme samozřejmě v původní podobě. Naše zásahy do něho se omezily na 1. vypuštění číslic odkazujících na plánované poznámky o literatuře, 2. vynechání zápisů některých filozofických terminů antické filozofie řeckou abecedou, 3. změnu psaní infinitivů sloves končících u Tvrděho na *-ti* a konečně 4. na úpravu psaní některých výrazů (například filosofie, hypothesis) podle dnešních norem.

I. Předmluva*)

V době našeho národního neštěstí, kdy jako Molièrův lakomec v bolesti nad ztrátami obviňovali jsme kde koho jako vinníka, neunikly této akusační mánii ani nejvyšší mravní ideály, jako je humanita. Pojednou humanita, která byla tolika vynikajícím mužům našeho národa posvátným slovem, měla být příčinou našeho neštěstí. Program humanitní byl prohlášen za nevhodný pro náš národ; nutno prý opustit „přecitlivělou humanitu“ a držet se zdravého „národního egoismu“.

Nechceme-li pouze překládat z cizích jazyků hesla a vyhlášovat je za pravé české samostatlé vlastenectví, nesmíme pravý národní prospěch prostě ztotožňovat s „národním egoismem“, neboť je to vlastně snižování našich národních snah. „Národní egoismus“ je krátkozraké vyhledávání okamžitého prospěchu bez ohledu na budoucnost a bez ohledu na druhé národy, které si ostatně může dovolit jen veliký národ, který ho může podepřít velkou silou. Kdo jej hlásá jako spásné heslo malému národu, měl by se sám sebe otázat, nevrhá-li národ do ještě většího neštěstí než nás potkalo, a nestačí-li nám skutečný národní prospěch, který ovšem musí přihlížet i k druhým národům a k budoucnosti, a proto tudíž musí být trvalý.

A tu vzniká otázka, zda pravý prospěch národa se rozchází s humanitou a zda humanita přestala být vedoucí hvězdou lidstva. Vše, co je v člověku lepší, vzpírá se uvěřit, že to, co vyrůstalo nejvyššího v lidské kultuře, co tvořilo nejhlubší podstatu jejích snah po celá staletí, mělo by být náhle odsunuto a místo ní by měl nastoupit ideál, jež Hobbes označil slovy: *bellum omnium contra omnes* (válka všech proti všem). Avšak i když tomu v hloubi duše nemůžeme uvěřit, musíme si přece být vědomi povinnosti filozofické vše zkoumat a podrobit nové kritice i nejvyšší ideál humanitní.

¹ V rukopisné pozůstalosti Josefa Tvrdeho je dochována ještě druhá varianta úvodu k Humanitě. Tvrdý ji založil na připomenutí mírových myšlenek J. A. Komenského, jak je vyjádřil ve „slavné Praefatio ad Europaeos, jíž uvedl svou Obecnou poradou o nápravě lidských věcí“.

Všechny ostatní cíle a problémy jsou dnes vedlejší, hlavním problémem se nám musí stát humanita; tuto otázku nesmíme však řešit doktrinářsky, nýbrž se vší kritickou opatrností, abychom snad nelpěli na dogmatech a formulacích, které se ukázaly být zastaralými nebo dokonce nemožnými.

Dnešní vážná doba nás vyzývá, abychom zanechali ducha marnivé sobeckosti, stranicství, klikaření, které chápe všechny ideje a úkoly jen ze svého omezeného stanoviska, a není-li jimi tento jeho úzký obzor dotčen, zamítá vše anebo aspoň pomíjí s pohrdlivým mlčením. Tak zahynulo mnoho krásných počinů, které byly potřebné v zájmu národa, neboť narázivše na tohoto ducha malichernosti zmizely navždy v historickém propadlišti.

Úkolem tohoto spisu je vzbudit zájem pro náš nejdůležitější problém a vyjádřit několik námětů, které by nutily druhé, aby o něm přemýšleli bez předsudků a bez zaujatosti. Autor je si dobře vědom, že nepodal úplné vyřešení tohoto problému, řešeného již po tisíciletí, ale domnívá se, že jej podal tak, aby se stal předmětem široké diskuse. „Ideje jsou“, jak praví A. Liebert ve své knize *Der Liberalismus*, „požadavky, jsou výzvami, jsou voláním a napomenutím. Nad ideami se musí bdít a držet nad nimi štít. Nehrozí jim větší nebezpečí, než uspávající stav samozřejmosti.“ A právě protože idea humanitní se zdá mnohým tak samozřejmou, poněvadž neznají všech jejích problémů a jejích souvislostí s životem, proto ztrácí ve skutečném životě tak snadno svou účinnost a podléhá tak snadno kritice, která je velmi často jen kritikou ignorance.

2. Pojem humanity

1. Slovo humanita je u nás dnes velmi běžné a zdá se nám zcela samozřejmé; ani netušíme, že se za ním skrývá daleký vývoj dějinný a že obsahuje nejtěžší, avšak i nejdůležitější problémy lidské. A ovšem řešiti je možno jen *filozoficky*. Každé jiné řešení je úzké, jednostranné. Jediná filozofie směřuje k celému lidství, a jsouc soustředěním veškeré kultury, může – nedávajíc se poutati příliš časovými a lokálními výrazy snah lidských – přispět k úplnému vyjasnění tohoto pojmu a dát mu obecný tvar.

2. Filozofie má při tomto cíli dvojí úkol: podat jednak logickou, jednak hodnotní stránku humanity. Antropolog, jenž po celá léta zkoumá odborně všechny znaky člověka, které má společné s ostatním živočištvem i kterými se liší od něho, má čistě logický pojem člověka. Avšak logický pojem k humanitě nestačí. Kdybychom přečetli všechny spisy všech antropologů, nezískáme z nich ani tisícinu toho, co nám podá několik stránek z díla Herderova.

3. Překvapujícím zjevem je, že čistě logicky chápali humanitu v křesťanství ti, kdož se ostře stavěli proti každému přijímání starověké vzdělanosti. Tak radikálním odpůrcům starověku *Tertullianovi* a *Lactantiovi*, poněvadž na základě svého stanoviska neměli smysl pro hodnocení humanity, jak vyplývalo z antické kultury, znamená slovo *humanitas* buď pokolení lidské jakožto hromadný pojem všech lidí, anebo lidství, tj. podstatu člověka (jak se později říkalo *essentia* nebo *quidditas*), to jest souhrn znaků člověka (*quo homo est, quod est* – jimiž člověk je tím, čím jest). A tento názor ovládl až na malé výjimky (Abélard aj.) celý středověk, takže ještě *Tomáš Akvinský*, ačkoliv již nebyl tak zásadním odpůrcem řecké vzdělanosti, charakterizuje (*Summa theol. I, 3.3*) humanitu slovy: *Humanitas comprehendit in se ea, quae cadunt in definitione hominis* (Lidství tvoří znaky vyjádřené v definici člověka).

4. Ovšem při definici každého pojmu tvoří nejdůležitější část ony znaky, které nazýváme *druhovým rozdílem* (*differentia specifica*). A tu také tento druhový rozdíl byl různě určován a již z náboženských důvodů bylo pro

lidi důležité, čím se člověk liší od ostatních tvorů. Jedni tento rozdíl viděli ve *schopnosti rozumové*, jiní ho viděli v *duchu*, který odlišovali od duše společně člověku i zvířatům, anebo jako moderní filozof Comte ve stálém vzrůstu sklonů a *instinktů sympatických* nad instinkt sebezáchovy.

5. Avšak i když získáme přesný logický pojem člověka, nikoho nepřivede k hodnocení humanity, neboť jak to správně vystihl Kurt Löwith (Zur Problematik der Humanität in der Philosophie seit Hegel), logický pojem je jen nutnou podmínkou humanity; musí k němu přistoupit to, co člověka nenechává chladným, co ho vzrušuje. Rousseau např. vyjádřil to slovy: Hommes, soyez humains! (Lidé, buďte lidskými!) a ještě lépe Aristoteles, když pravil, že „je třeba, máme-li žít podle těch, kdo napominají, abychom jsouce lidmi lidsky smýšleli, řídili se tím, co nejlepšího v sobě chováme“ (Etika Nikomachova X, 7, 1177, 31–34). Víme zajisté ze zkušenosti, že existuje celá řada lidí, kteří uznávají logický pojem člověka, avšak humanitu neprojevují, poněvadž jim chybí hodnocení člověka, které z tohoto pojmu učiní žádoucí cíl.

6. Humanita není ovšem něco samozřejmého; souvisí vždy s vyšší racionální kulturou. Proto také je k plnému pochopení humanity nutným základem racionální pochopení člověka, tedy logický pojem člověka, který vytváří z podvědomé humanity *humanitu vědomou*. Není-li totiž v lidství nic obecného, společného, pak všechno hodnocení lidství je prázdná fantastika, popřípadě může být jen zajímavým etickým vznětem, jímž určité doby vyjadřovaly své časové a lokální inspirace. Proto také krajní moderní nominalismus, neuznávající obecné pojmy a vidoucí v nich pouhá slova, značně přispěl ke skepsi o humanitě. Zdůrazňování iracionality, jež k tomuto nominalismu často přistupuje, činí pak z pouhé skepse nepřátelství k humanitě, jak to vidíme u *Stirnera*, *Nietzsche*, *Kierkegarda* aj.

7. Důležitý význam v dějinách humanity měl také hromadný pojem lidstva; humanita znamenala např. *Comtovi* hodnocení lidstva jakožto kolektivní bytosti. Je to pojem sociálně filozofický a znamená vlastně společnost, skládající se ze všech lidí (přítomných, minulých i budoucích). Tento pojem všelidské společnosti nesmíme však brát jako Comte ontologicky, jakožto skutečnou organizaci, neboť každý protivník humanity velmi snadno poukáže na to, že taková společnost neexistuje. Skutečná jednotná organizace všelidské společnosti ovšem neexistuje, jsou k ní jen náběhy v různých mezinárodních dohodách, institucích a společenstvích. Avšak hlavní věcí je hodnocení této společnosti, existující třeba jen jako ideál, neboť kde není hodnocení takové společnosti, tam také tato společnost nemá význam. Hodnocením pak, které z tohoto pojmu činí ideál, k němuž směřuje lidské jednání, přechází toto určování humanity k následujícímu.

8. Nejvyšším (ve významu hodnocení) vyjádřením podstaty humanity je její určení jakožto mravního ideálu. *Lalande* ve svém slovníku určuje tento mravní ideál jako soucit (pitié), následuje tu obvyklé neurčité chápání

humanity. Avšak etický pojem humanity je mnohem složitější; soucit, po případě láska, tvoří jen jednu stránku humanity a jak správně podotýká *Eisler* ve svém slovníku, humanita není jen lidská láska ze soustrasti, nýbrž subjektivně vůle k uznání, účtě a podpoře toho, co je pozitivně lidské v každém člověku. Velmi pěkně to vyjádřil Herder slovy: Humanita je ušlechtilé vzdělávání k rozumu a svobodě, k jemnějším smyslům a pudům, k útlému i silnému zdraví, k vyplnění a ovládnutí země. Ovšem zde se nebudeme prozatím pouštět do podrobností; stačí říci, že humanita je vysoce důležitým mravním ideálem, jak to u nás všude zdůrazňoval *T. G. Masaryk*. A tento způsob určování humanity považují za nejdůležitější, neboť humanita, má-li mít pozitivní životní smysl pro mne a mé jednání, musí mi být příkazem, mravní normou, která by mne vedla životem. Příkaz, norma nemusí být vždy výrazem sociální moci, která jej dovede vynutit. Důležitější věcí je, že norma musí být podložena hodnocením, vycházejícím z hlubin nitra lidského. Bez tohoto hodnocení jsou normy jen prázdné formule, které nikdo v životě neplní, i když tyto formule jsou vykřikovány na každém kroku. To je tragika každé morálky spoléhající se jen na účinnost mravního přikazování a nejdoucí hlouběji k lidskému hodnocení. Nutno tedy při ideálu humanity obrátit veškerou pozornost k mravnímu hodnocení a vzrůstu humanity z něho. Musíme hledat základy tohoto hodnocení jak v přírodě, tak i ve vývoji dějinně společenském, abychom pochopili mravní kořeny humanity.

9. Místo etického základu zdůrazňuje např. *Spranger* (*S. W. von Humboldt und die Humanitätsidee*, 1909) moment estetický. Moment estetický je sice také zahrnut v humanitě, jak vidíme na všech formách humanismu, avšak je vždy podřízen momentu mravnímu. Tam, kde estetický moment zvítězí nad mravním, vzniká karikatura člověka, jako u Nietzschova nadčlověka. *Spranger* uznává sice také etický moment a jako všichni etičtí vykladači (i *Masaryk*) rozeznává v humanitě dvě etické směrnice, a to směrnici *sociálně etickou* (láska k člověku, k lidstvu) a *individuálně etickou*, „v níž znamená ideál lidskosti vyzvání k sebetvoření a zdokonalování, avšak tato etika je nejen metodou, nýbrž i obsahem nanejvýše individualisticky a esteticky zbarvena“. Ke zdůrazňování estetického momentu vede *Spranger* a zvláště *diltheyovský* historismus, podle něhož vzniká ideál humanity v historii a je tedy „řešením konkrétně historickým a věcí uměleckého činu“. K tomuto esteticismu přispívá dále u *Spranger* a ztotožňování etiky a estetiky, jak se objevovalo leckde v romantice a jak je filozoficky vyjádřil *Herbart*. Toto ztotožňování je nejen nesprávné, ale i velmi povážlivé, neboť dává z estetických důvodů často sankci činům nemorálním, někdy i čistě egoistickým, jak vidíme např. u *Nietzsche* a v moderní literatuře víceméně na něm závislé. Tu je kořen mravní krize moderní doby, která dala základ činům, za něž se bude naše doba vždy stydět. *Masaryk* naopak ukázal v *Sebevraždě*, že i v individuálním jednání je rozhodujícím momentem stránka etická, že estetická je z ní odvozená a tudíž

i podřízená. Stejně soudili Tolstoj, Dostojevskij, R. Rolland a další. Esteticky nechápeme nikdy život aktuální, na něm máme zájem etický, esteticky chápeme život teprve tehdy, když jsme jej prožili, když se nám jeví v obraze.

Přirozený základ humanitního hodnocení

10. Jak již Hume na to bystře poukázal, jsou altruistické základy morálky přirozené jako základy egoismu. City sympatie a soucitu jsou nám již dány od přírody, takže je nalézáme i u národů na nejnižším stupni kulturního vývoje i u dětí; objevují se samy od sebe a nemusíme se k nim nutit. Cit soustrasti u nás vzniká, kdykoli druhá osoba trpí, je zkracována, je jí ubližováno, je ničena. A tento cit, pokud není zastřen nějakými jinými zájmy a zájmovými teoriemi, objevuje se se zřetelem ke každému člověku bez rozdílu. Přirozená soustrast nezná rasy, náboženství, národnosti, třídy, stavy, nehledí k tomu, je-li člověk, ke kterému cítíme soustrast, černoch, běloch, Číňan, žid, mohamedán, Němec, Maďar, boháč, chudák, ba obrací se i k trpícím zvířatům. Naše spolky proti týrání zvířat, indická náboženství, zakazující ubližovat zvířatům a zabíjet je, svědčí o tom, jak silný je tento přirozený sklon. Malé děti, mající větší instinktivní porozumění pro zvířata než dospělí, dovedou cítit soustrast se zvířaty, a to i na újmu lidí, jako ona malá dívka, o níž se zmiňuje J. M. Guyau: Děvčátko ukázali velký barevný obraz, představující, jak se v aréně lvi a tygři sytí krví křesťanských mučedníků; jeden tygr v kleci pohlíží na scénu se žalostným výrazem. „Nelituješ nešťastné mučedníky?“, tázali se dívky. „A co ten ubohý tygr,“ odpověděla, „který křesťany jíst nemůže?“ Soustrast jde cestou, která je člověku nejbližší k jeho tendencím. U dítěte je to snaha po potravě, a proto cítí soustrast se zvířetem. Soustrast bývá spojena se sympatií, a jako soustrast propuká u nás sympatie bez našeho přičinění.

11. Ovšem soustrast a sympatie nejsou stejně mezi lidmi rozšířeny. Záleží mnoho na temperamentu člověka. Jsou lidé cítící snadno soustrast a sympatii, a na druhé straně jsou lidé takřka bezcitní a mající velmi nepatrný okruh sympatií. Nicméně stavy přirozeného nedostatku soucitu, nebo dokonce sadismu spojeného s radostí z týrání lidí či zvířat, jsou v soukromé životě přece jen výjimkou, zřejmou abnormalitou. Rozšířenější a mnohem nebezpečnější stává se nedostatek těchto citů tím, že se tyto stavy mohou za určitých okolností stát hromadnými epidemiemi, např. ve válce, v davových hnutích. Lidé se pak až s radostí dívají na týrání a mučení lidí, a nejen to, s radostí se na takových činech účastní. V první světové válce mi vyprávěl důstojník, s nímž jsem krátkou dobu bydlel, jak jednou dostal rozkaz, aby dal pobít dvacet zajatců, poněvadž jeho vojenský útvar musel rychle ustoupit a neměl (prý) pro zajatce stráž. Zároveň bylo v rozkazu podotčeno, že se má šetřit střelivem, že se zajatci

mají pobít bodáky, případně noži, které vojín nosili v holínkách. Důstojník cítil, že se každý z vojáků, byť citově válkou otupených, k tomuto úkolu nehodí, a proto vybral jen ty, kteří se sami přihlásili. K jeho velkému překvapení našlo se deset vojáků, kteří pak přistoupili ke svému úkolu s veselou myslí a žertováním. A stejně bez známky nejmenšího soucitu své dílo provedli. Důstojník, který několik dní nemohl spát vzpomínaje na odpornou scénu („kdyby to bylo v bitvě, nelituji nikoho, ale zabíjet bezbranné plačící lidi!“), s hrůzou pozoroval, jak se tito lidé hned po činu s chutí pustili do svého oběda. [. . .]

12. Avšak i za takových okolností objevuje se náhle soucit, a to i tehdy, když např. ve válce velení nezáleží ani na zachovávaní mezinárodních práv, pravidel a zvyklostí válečných, jen aby se dosáhlo co nejdříve žádoucího cíle. Tu se často obyčejní lidé, vedení i ve válce soustrastí, dovedou postavit na odpor krutým rozkazům porušujícím mezinárodní zvyky. Vzpomínám si na takový případ z rakouskoněmecké ofenzívy na Dunajci v Haliči v květnu 1915. Byl jsem při vydávání rozkazu k útoku. Nevím již, který rakouský generál rozkázal, aby přední stráže nepřítelů byly v tichosti bodáky pobity, bez braní zajatců. Za nějakou dobu jsme však spatřili, jak pontonové čluny plují se zajatci k našemu břehu. Když se generál osopil na staršího domobrance, který zajatce přivedl, voják prostě odpověděl: „Das sind doch Menschen, es ist kein Vieh“.

13. Omezujeme-li se na podání přirozeného faktu při soustrasti, nechceme popírat jeho metafyzický dosah, který tak znamenitě vyjádřili Schopenhauer, Dostojevskij, Bergson a další. Je pochopitelné, že při tomto citu máme co činit s hloubkami duše lidské, které se těžko dají vyměřit. Tento cit může totiž ve společenském znásobení vést k největší obětavosti, i k obětování vlastního života, a to i u lidí jinak dosti sobeckých, jak vidíme například při požárech, povodních a náhlých neštěstích vůbec.

14. Proti soustrasti bojuje se různými sofistickými důvody, aby se snížila její hodnota. Již v Sofoklově Ajantu mluví se o soustrasti jako o zbytečném zdvojnásobování zla, a tento důvod přijímá v plném znění *Friedrich Nietzsche*, neboť Nietzsche ve svém estetickém rozdělování morálky na morálku pánů a morálku otroků vidí v soustrasti základ morálky otroků, která má úkolem chránit člověka na jeho nízkém niveau. Správně proti důvodu zdvojnásobování zla uvádí *Bergson*, že to není jednoduchý nepříjemný cit (jak se domnívá utilitaristická psychologie), ani pouhé opakování nepříjemného citu druhých, nýbrž že soustrast je spojena s celkovým energickým vzrušením, které u velké části lidí vede hned k činům. Toto energické vzrušení dává člověku vědomí převahy, které je často v pozadí doprovázeno dokonce slabým citem libým. Proto někteří lidé, zvláště ti, jež si potrpí na osobní prestiž, nemají rádi, když se vyslovuje soustrast s nimi příliš hlasitě.

Proti soustrasti se vyslovují též hlasatelé čistě rozumové morálky, jako *stoikové*, *Spinoza*, *Kant* a další, poněvadž se jim zdá příliš iracionální.

Člověk tu prý nechápe důvodů mravního jednání. Na tom je jediné správné to, že soustrast, soucit, sympatie jsou jenom přirozeným základem mravního hodnocení, z něhož teprve vlastní morálka vyrůstá. Omylem těchto hlasatelů rozumové morálky je názor, jako by vše, co je mimo rozum, bylo amorální. Jak dobře na to poukázal Masaryk, není příkrý rozdíl mezi rozumem a city v etice, jak předpokládá Kant. I rozumová morálka se musí opírat o hodnocení, a toto hodnocení je jediné pravé tehdy, opírá-li se o přirozené základy člověka. Jinak může vést k mravnímu farizejství a pokrytectví.

15. Stejně jako soustrast je člověku přirozený soucit ve tvaru sdílení radosti, který vede člověka k družným formám posilujícím životně obě strany. Mrzoutství nedovedoucí sdílet cit radosti s druhými považuje se, není-li příčinou jeho choroba nebo neštěstí, téměř všeobecně za lidskou vadu. Na určitá místa ve společnosti, kde je potřeba radostné součinnosti (jako ve škole, dílně, ve službě všeho druhu) se mrzout nehodí, zvláště jsou-li to místa vedoucí, i kdyby to bylo jen v úzkém okruhu. Že se klade na soustrast větší důraz, vyplývá odtud, že naléhavost jejího podnětu snáze strhuje pozornost člověka nežli popudy k radostnému soužití. Za druhé asketismus, který dřív vlivem náboženské morálky býval často spojován s morálním hodnocením, zabraňuje ještě dnes, abychom cítili mravní povinnost radovat se s druhými.

16. Přirozené základy morálky mohou však přicházet do konfliktu se společenskými základy hodnocení a vyšší společenský zájem musí tyto přirozené základy hodnocení v určitých případech potlačovat, že se tak musí činit vůbec, jak žádá čistě utilitární morálka nebo v případě radostného soucitu asketismus. Jako bychom odsuzovali vojáka, který místo aby bojoval proti nepříteli, měl by s ním soustrast, stejně bychom ho odsuzovali, kdyby neměl soustrast s raněným nebo zajatým nepřitelem.

17. Asketismus v morálce svádí často k mínění, že všechna morálka má jediný základ v altruistických citech a hnutích duševních, a proto se nesprávně s nimi často ztotožňuje veškerá mravnost. Mravnost má však též své hluboké kořeny v sebelásce a duševních stavech, které tato vyvolává. Jak ještě později ukážeme, sebelásku nutno odlišovat od sobectví, které není jednoduchým přirozeným citem, ale stavem předpokládajícím již společenský život. I láska k bližnímu, jak se obyčejně říká, musí mít základ v sebelásce druhých, jinak by ztratila svůj předmět. Chceme-li k někomu projevit lásku například tím, že mu dáme najíst, tu tato láska má smysl, když uznává sebelásku druhého, tj. jeho touhu ukojit hlad. A nejen to, láska může to být i tehdy, když hledí dát člověku i to, co mu obzvláště chutná, nejen tedy pomáhá-li ukojit prostý hlad člověka. A právě sebeláska je základem ctností lišících se od lásky, jako je spravedlnost. Proto někteří jako *Ed. Westermarck* viděli základ morálky v citech odplaty, které se stýkají s citem msty. Je to částečně správné, neboť tyto city jsou

projevy sebelásky, avšak nesprávné je domnívat se, že jen v těchto citech je obsažena veškerá morálka. Vůbec odvozování citů z jediného druhu citů a duševních stavů je nemožné. Přirozená základna mravních citů a tendencí je daleko rozmanitější a největší chybou v etice je chtít ji zužovat.

18. Každá morálka, má-li mít účinnost v životě, musí navazovat na tyto přirozené prvky mravního hodnocení. Morálka, která by chtěla být čistě společenskou, vedla by nutně k společenskému rozkladu, popřípadě k převratům, neboť přirozené základy života nedají se dlouho omezovat. V dějinách máme toho nejeden doklad, a to je podkladem toho, co jsem nazval dějinnými renesancemi. Tyto nutné přirozené základy morálky daly osmnáctému století víru v dobrotu přírodního člověka a důvod k odsuzování kulturního člověka, jak to krajně vyjadřoval Rousseau. Ovšem vedle těchto přirozených základů morálky má přírodní člověk celou řadu vlastností a tendencí, jež nazveme z dnešního hlediska společenského imorálními, např. bojovnost, lenivost, lstivost atp. A na to osmnácté století zapomínalo. Příroda, přirozenost není ještě morálka, morálka není však a nesmí být proti přírodě a přirozenosti, neboť pak buduje na písku a ztrácí brzy svou sílu a účinnost. Naopak musí využít všech přirozených tendencí a sil člověka k vyšším cílům.

3. Čím přispěl kulturní vývoj k ideji humanitní Řecká a římská kultura

19. Druhým pramenem humanitního vědomí je kulturní vývoj, neboť vedl člověka od instinktu, od přirozeného citění k vědomé morálce a k vědomému kulturnímu snažení, o něž se jedině může opírat humanita. Chceme-li tento vývoj poznat, musíme bez předsudků, objektivně uznat, čím přispěly jednotlivé kultury k vývoji ideje humanitní. Nesmíme se stavět na stanovisko domýšlivosti, ať rasové, ať zeměpisné nebo kulturně evropské, ať náboženské, a domnívat se, že jen naše vlastní společenské poměry vytvořily kulturu a jsou jedinou kulturou. V té příčině správně praví *T. L. Vasvani*, že duch lidskosti není monopolem nějaké víry a rasy, a hájí v tom směru právem zásluhy orientu o tuto ideu, vytýkáje Kiplingovi, že s příliš upjatou evropskou domýšlivostí líčí západní život proti orientálnímu. Nicméně sám je jednostranný ve svém přeceňování vlivů Asie na Evropu a nedocení vlivů Evropy na Asii. Podle něho vše, co je dobré a vynikající v Evropě, je původu asijského a nic evropského se v Asii neuplatnilo. Z téhož důvodu nelze připustit, ačli nechceme psát místo filozofické knihy čistě tendenční knihu, stanovisko *Emanuela Rádla*, které vyjádřil ve spise *Západ a východ*. Rádl považoval vědeckou objektivnost při posuzování kultur za metodickou chybu, neboť „snášenlivost“ je prý diletanstvím. Přiznává se otevřeně k dogmatismu a vytýká dokonce nedostatek takového dogmatismu druhým vědcům. Právem odmítl tuto metodu ve jménu naší orientální vědy prof. *V. Lesný*, který však přes odmítnutí této metody uznal vynikající stránky Rádlovy nadprůměrné knihy. Tuto metodu nemůže osvojit si zvláště ten, kdo má na mysli vytvoření kulturní základny pro humanitu, tedy pro celek lidstva, a nikoli pro nepatrnou sektu lidí, která si může dovolit jakýkoli dogmatismus a jakoukoliv nesnášenlivost. Ta může vždy počítat s jistým souhlasem malé, dogmaticky a nesnášenlivě naladěné skupiny, proto nepotřebuje tolerance. Humanita není však věcí oddělených skupin, nýbrž celého lidstva, a u nejlepších jejích teoretiků byla vždy spojována s tolerancí.

20. Nejstarší kulturní základy podala k humanitnímu ideálu *kultura*

asijská, a to hlavně z hlediska *metafyzicko-náboženského*. Přispěly k tomu všechny velké kultury: čínská, indická, perská, židovská, prvokřesťanská a mohamedánská. Avšak bylo by nesprávné, kdybychom jednotlivé příspěvky těchto kultur, které mají svůj zvláštní význam jen v jejich celkové souvislosti, považovali již za celou filozofickou ideu. Idea humanitní jakožto filozofická idea vyvinula se v *řecké filozofii*, neboť jediné tu byla dána možnost a podmínky, aby všechny její složky byly poznány a systematicky zpracovány. Není to tedy na újmu významu kultur druhých, jestliže počínáme vývojem této ideje v řecké kultuře a jestliže se dotkneme ostatních kultur jen při vhodných příležitostech. Jako nikdo dnes nevidí v řecké filozofii absolutně originální výtvar řecké kultury, nezávislý na asijských kulturách, tak tomu je i s humanitou. Avšak jako řecká kultura vytvořila pojem i jméno filozofie, tak také dala jméno humanitě a vytkla její podstatný filozofický obsah.

21. My sice užíváme latinského názvosloví: *humanita* a *humanismus*, ale tato slova jsou jen překladem řeckých slov, a to *humanitas* slova *filanthropia* (láska k lidem), kdežto slovo *humanismus* vyjadřuje totéž, co řecké slovo *anthropismos* (tj. vzdělání důstojné člověka a potřebné k jeho sebezdokonalení). Z užívání latinských slov k označování humanity je pochopitelné, že se původ humanity hledal nejprve v římské kultuře. Avšak římská kultura nepřináší nic nového, samostatného do problému humanity, nýbrž navazuje jen na vývoj tohoto pojmu v řecké kultuře a má nanejvýše některé zajímavé momenty v jeho praktické aplikaci. Dřívější přeceňování Cicerona v té příčině, jak je nalézáme ještě u Schneidewina a Reitzensteina, uvádí se dnes na pravou míru. Jako nebyl Cicero originálním filozofem, nýbrž dosti hrubým eklektikem, tak také není tvůrcem pojmu humanity; spojil jen eklekticky to, co našel v řecké kultuře.

22. Porozumění pro rozdíl mezi humanitou a humanismem, ke kterému se také v moderní době málo přihlíží, nalézáme velmi určitě vyjádřeno u Gellia na místě velmi často citovaném, kde si Gellius stěžuje na nesprávné užívání slova *humanitas*. Z této stížnosti vychází však najevo, že se tehdy užívalo slova *humanitas* ve dvojím významu, a to jednak pro *morální ideál sociální*, který Řekové nazývali *filanthropia* (tj. *quandam benevolentiam erga omnes homines*, tj. jakousi blahovůli ke všem lidem) a za druhé *morální ideál individuální*, pro který podle Gellia užívali Řekové také názvu *paideia* (*eruditionem institutionemque in bonas artes*, tj. vzdělání a výcvik v uměních sloužících k mravnímu sebezdokonalování člověka). Užívání termínu *humanitas* pro první případ znamená to, co obvykle nazýváme humanitou v užším slova smyslu, kdežto v druhém případě neužíváme slova *humanita*, nýbrž spíše slova *humanismus*. Obojí způsob pak tvoří dohromady humanitu v širším významu slova, jak toho termínu užívají badatelé v oboru humanity.

23. Slovo *humanismus*, pro něž Řekové vedle slova *paideia* užívali též slova *anthropismos* (lidství), vzniklo asi překladem řeckého slova v době

renesanční. Slovo „anthropismos“ nalézáme pak poprvé ve významu vzdělání potřebného k mravnímu zdokonalení člověka u *Aristippa Kyrénského* (435–360) a je zachováno u *Diogena Laertského*. Jeho původ lze se vši pravděpodobností odvozovat z kruhů sofistických u nichž antropologický způsob filozofování souvisí s velkolepým duchovním rozvojem po válkách řecko-perských, který můžeme nazvat řeckou renesancí. Sofisté jakožto etičtí individualisté zdůrazňovali neobyčejně význam vzdělání a sebezdokonalování pro jednotlivce a snadno si tedy vysvětlíme užívání tohoto termínu u *Aristippa*, jehož filozofie zdůrazňovala to, co spojovalo Sokrata se sofisty, až se skláněla úplně před sofistickým požadavkem osobní iniciativy a přirozenosti. Humanistické vzdělání staví *Aristippos* vysoko: Lépe je být žebrákem nežli nevzdělancem, neboť žebráci potřebují peněz, kdežto nevzdělanci humanismu (vzdělání individuálního); tato slova by jistě s chutí podepsal každý humanista z doby velké renesance. Tento humanistický ideál udržoval se v řeckých školách řečnických, tělocvičných a literárních a k novému rozkvětu dospěl v periodě renesanční v době dvou set let kolem narození Kristova. V této době jej čerpal z řecké literatury *M. Tullius Cicero* a typický jej vyjádřil pro svou dobu. Ale pronikl i do přísné školy stoické, kde jej představuje celým svým slohem *L. Annaeus Seneca*. Na oba pak navazuje humanismus velké renesance.

24. Humanita v užším významu slova, tedy ve smyslu sociální etiky, jeví se v různých tvarech. Její čistě charismatický tvar jako všelidské lásky, jak vyplýval z asijských nábožensko-filozofických systémů, má také své představitele v Řecku a také tu je spojen s mystickým panteismem jako v Číně (*Lao-tse* a jeho stoupenci) a v Indii (brahmanismus, buddhismus, džinismus).

25. Prvním hlasatelem jeho je sicilský rodák *Empedokles* (490–430), tedy z doby počátků řecké renesance po válkách řecko-perských. Nauka této záhadné osobnosti, která mocnou sugescí dosáhla u lidí pověsti divotvorce a dokonce boha na zemi, souvisí s mystickými naukami pronikajícími z Asie do Evropy a nositelem jejich byl obchodnický stav, který přicházející do styku s různými národy a jejich kulturami, přinášel tyto nauky domů a rušil tak domácí tradici. Šířiteli těchto nauk v této renesanční době byli hlavně básníci, neboť měli důležitou sociální funkci, a tak zastupovali vlastně systematickou teologii, kdežto kněží byli jen praktickými znalci obětí a věštění. Kdykoli šlo v Řecku o teologickou otázku, dovolávali se lidé (a to i kněží!) básníků. Kněží, lékaři, filozofové rádi vystupovali pak jako básníci. Proto je *Empedokles* básníkem, a to básníkem potulným, který šířil své názory o nutnosti očištění lidstva (*Katharmoi* – Očisty). Aby se přiblížil lidu, neštítel se snižovat se až k efektním prostředkům šarlatánství, oblékal se ve fantastické roucho plné pestrých stuh a mluvil tajemnou řečí, plnou hyperbol a připomínající božský původ. Jeho záhadná smrt, která měla dotvrdit jeho božství, přispěla značně k jeho popularitě. Ale řecká kultura způsobila, že neutonul v čisté mystice, nýbrž dal jí filozo-

ficko-racionální tvar ve spise *O přírodě* (Peri fyseos), v němž filozoficky a rozumově hledí vyjádřit, co hýbalo jeho prudce vzniklým nitrem.

Podle něho vládne celým světem obecný zákon a tento zákon je *zákonem lásky*, která však je v pozadí stále doprovázena svárem, nenávistí. Láska je božská, je vlastně *podstatou božství*, udržuje všechny živly (zemi, oheň, vzduch a vodu) pohromadě a je původcem vši harmonie ve světě. Naproti tomu nenávist podle této mystické nauky je základem vši odlišnosti, odlučujíc jednotlivé bytosti od sebe, a základem každého sobectví a každé zaslepenosti. Je příčinou nepřetržitého vraždění, které nakonec dovede obětovat i život nejbližších. Tak vzniká hřích, a proto zákon lásky zapovídá každé zabíjení i zvířat, takže Empedoklova láska, proniknutá ideou metempsychózy, nabývá tím rázu příbuzného indickým naukám, najmě džinismu, ovšem bez jejich pesimismu. Empedokles neutíká také ze života, i když se dovolává báje o zlatém věku, neboť tento ideál života chce uplatnit i prakticky v politickém životě.

Kdo je proniknut božským duchem lásky, ten prošed všemi tvary přírody, stává se prostým všech útrap, stává se věčným, bohem. Verš Empedoklův, v němž svým posluchačům vykládá, že je bohem, nesmíme tedy považovat za dryáčnické balamucení, nýbrž za důsledné provedení názoru o zákonu lásky. Je-li láska podstatou božství, pak člověk dostoupiv vrcholu lásky, stává se účasten božství. Je to mystika mající základ v panteistickém ponětí světa, avšak přestože jeví vlivy indické, má čistě samostatný výraz řeckého ducha a prostředí. Láska vytvořila kdysi „zlatý věk“, kdy vzdálena byla všechna nenávist, lidé neuctívali jako bohy válku a vřavu bitevní, nýbrž žili v míru a harmonii. A odtud tento ideál stává se vzorem života společenského pro přítomnost i budoucnost. Empedokles přispěl svým životem i dílem značně k rozvoji řecké renesance i humanity.

26. Střízlivý atomista *Demokritos* (460—370) má však k tomuto nadšnému hymnu na lásku důležitou poznámku upozorňující na nutnost *reciprocity lásky*, která tvoří jeden z nejdůležitějších problémů lásky. „Kdo nedovede nikomu prokázat lásku, zdá se mi, že se také nemůže nadíti lásky u nikoho.“ Avšak nauka o lásce, tak jak ji hlásal Empedokles, měla značný vliv v Řecku a zachovala se v plné živosti až do doby církevních otců, kteří ji často s pochvalou citují. Ale nejen to, i v moderní době působila jeho záhadná bytost na vynikající duchy, jako byli Schelling, Hölderlin a prostřednictvím Hölderlinovým i Nietzsche, k jehož nauce stojí v přímém protikladu.

27. Je překvapujícím zjevem, že právě největším šířitelem tohoto typu humanity stal se muž vzdálený všeho mysticismu, vědec tělem i duší, který naopak stojí na počátku oddělování přísné vědy od filozofického celku, jak to znamenitě ukázal na své botanice. Je to Aristotelův žák *Theofrastos* (372—287), který přesto že byl vynikajícím vědcem i filozofem, příliš byl zastiňován slávou velikého učitele, jemuž oddaně sloužil po celý jeho život. Byl sice Aristotelovým žákem a přítelem, ale byl žá-

kem kritickým, který dal Aristotelovým názorům, zvláště o přírodě, vědeckější ráz, nahrazuje leckde účelnost příčinností. Měl ještě větší smysl pro historii a sociologii nežli Aristoteles, pro všechny jevy a předměty měl oči a uši otevřeny a sbíral fakta ověřuje své teorie neúnavně po celý život a když dosáhl vysokého věku, nařikal na krátkost lidského věku, neboť jeho smysl pro nové a nové problémy a jejich řešení ještě neuhasl.

Jsa mužem neobyčejně mravní síly a laskavosti k lidem, kterou si získal bohatými zkušenostmi s lidmi nejrozmanitějších národů, měl zvláštní smysl pro náboženství a jeho historii. Na svých cestách setkal se také s židovskými proselyty, kteří mu vylíčili Židy jako ideální národ, který vyniká pravou zbožností. Psal o tom ve svém spise *O zbožnosti* (*Peri eusebeias*), jehož zbytky se nám zachovaly v Porfyriově spise *O zdrženlivosti* (*Peri epoches empsychon*), který se obvykle uvádí latinsky: *De abstinentia*. Buď nerozuměje jim dobře nebo podlehnuv jejich vlasteneckému líčení cenil vysoko Židy nazývá je filozofickým národem, jehož členové stále mluví vespolek o bohu. Podle Porfyria učil Theofrastos, že všichni lidé jsou si příbuzní, a to buď na základě týchž předků nebo na základě způsobu života, charakterů a rodu. Barbari a Řekové rozlišují se jen podle způsobu života, charakterů a rodu, kdežto společný původ lidí je základem příbuzenského společenství lidí a všelidské lásky, ovšem tuto lásku rozšiřuje jako indiští hlasatelé lásky i na zvířata. Právem Zeller a Mühl vidí v tom vliv Empedoklův a lze si jej dobře vysvětlit, neboť Theofrastos jako doxograf obíral se dějinami názorů o přírodě a tu jistě mu imponoval Empedokles, jehož názory se shodovaly v mravním ohledu s vlastními jeho názory, k nimž sám nalézal hojně doklady při pozorování lidí a přírody. Přirozeno je, že z tohoto hlediska je dále nekompromisně proti válce a že jeho životním ideálem je soužití všech lidí v míru.

Svou naukou získal si v Řecku velké vážnosti, takže míval i dva tisíce posluchačů. Ovšem v Aténách bylo též hojně odpůrců humanity, kteří chtěli Theofrastovi připravit osud Sókratův, avšak nezvítězili. Když byl obžalován z neznabožství, zvítězil na soudě a protivník sám jen málem unikl odsouzení. Také vlivem Theofrastovým se nepodařilo odpůrcům prosadit zákon, podle něhož by byly uzavřeny všechny filozofické školy a filozofové vyhnáni. Jeho vzácný mravní charakter, který v celém svém jednání jevil, a jeho humanitní smýšlení bylo aténskému lidu příliš dobře známo, aby mu nějaký demagog mohl uškodit.

28. Theofrastos uvedl do peripatetické (Aristotelovy) školy tento druh humanity, který se v ní ujal zvláště od doby, kdy odchylojíc se od čisté teorie filozofické, jak ji hlásal Aristoteles, s duchem doby zdůrazňovala praktickou stránku filozofie, vidouc největšího filozofa nikoli v teoretikovi vzdalujícím se do zátiší, nýbrž ve státníkovi prakticky uplatňujícím filozofické zásady. Zvláště *Dikaiarchos* (okolo roku 310 př. Kr.) z Messeny se v mnohých věcech odchyloval od Aristotela a neviděl v něm již vzor filozofa, nýbrž v Sokratovi. Na politiku a filozofii však klade vy-

soké požadavky: „Politika nezáleží v tom, že člověk spravuje úřad nebo bere na sebe vyslanectví anebo hlasitě křičí ve shromáždění lidu anebo v rozčilení mluví a píše i pobíhá kolem řečníště; to je představa, jakou si o politice činí velké množství, které se stejně domnívá, že filozofie záleží v tom, že filozof mluví z katedry a svoje přednášky zpracovává v knihy. Že však politika a filozofie den co den stále se projevuje v činech a v jednání, to nepozorují, neboť říkají o lidech, kteří chodí sem a tam v sloupoví, že filozofují, ale nikoli o těch, kteří jdou do pole anebo navštívit přítele. Ale filozofie je příbuzná s politikou. Sokrates nekázal stavět lavice ani nezasedal za katedru, neurčoval přátelům pevnou hodinu k přednášce anebo k vyučování, nýbrž pěstoval filozofii příležitostně, při žertu, při pití, když šel do pole s druhými anebo na náměstí, konečně také když se dal odvést do vězení a vypil pohár jedu. On byl první, který ukázal, že filozofie objímá život v celém jeho průběhu a v celém jeho rozsahu, zkrátka veškerou jeho zkušenost a veškeren jeho rozsah.“

Od Porfyria, který nám zachoval zprávy o Theafrastovi, dovidáme se též o Dikaiarchovi, že byl proti zabíjení zvířat jako Theofrastos, neboť v tom viděl počátek zesurovení mravů. Jako Empedokles navazuje na představu zlatého věku za doby Kronovy, avšak zbavuje jej všeho báječného lesku a vidí v něm pouhý přirozený stav, kdy lidé nepotřebovali nic sít ani sázet, ježto příroda jim poskytovala všeho k živobytí. Proto žili v míru, bez starostí i bez nemocí. Také nebylo občanských sporů mezi nimi ani válek. Války povstaly podle tohoto antického Rousseaua, když se kultura počala vzdalovat tohoto přirozeného stavu, když lidé postoupili k lovectví a počali zabíjet zvířata. Tehdy začali zabíjet též lidi a podle Ciceraona prohlásil prý Dikaiarchos mluvě proti válce, že více lidí zahynulo rukou lidskou nežli přírodními pohromami a divokou zvěří. Člověk má se však snažit, aby získal nejen přátelství dobrých, ale lásku všech.

29. Účastník známého filozofického poselství v Římě v roce 155 př. Kr., peripatetik *Kritolaos*, tehdy již stařec, použil tohoto humanitního stanoviska politicky jako řečnického prostředku proti Římanům, zdůrazňuje pacifismus a dovozuje, že by bylo lepší, kdyby místo vojáků se zbraní v ruce chodili hlasatelé s odznaky míru.

Nauka lásky a míru rozšířila se i do jiných škol, jako např. do školy stoické, kde zmírňovala původní přísný rigorismus této školy. Pozdní stoikové jako *Poseidonios*, *Seneca*, *Epiktét* a *Marcus Aurelius* liší se právě akcentováním lásky od starších stoiků, takže vznikla o Senekovi dokonce pověst, že byl tajným křesťanem. A patrně vlivem této pověsti hlásala se i ve vážných vědeckých kruzích o římských stoicích hypotéza, že moment lásky čerpali z křesťanství. Známe-li vývoj ideje humanitní v řecké filozofii, vidíme, že hypotéza není správná, neboť k tomuto vývoji měli římstí stoikové blíže nežli ke křesťanství, jímž – nechápajíce ho – všichni opovrhovali.

30. Zprostředkovatelskou úlohu mezi starou peripatetickou školou a těmito stoiky hrál filozofický směr eklektický, nesoucí všechny znaky nové vznikající renesance antické. K jeho směřovacímu stanovisku filozofickému se tato nauka zvláště hodila. *Antiochos z Askalonu* († asi kolem r. 70 př. Kr.), učitel Ciceronův, jak nám sděluje právě Cicero, vychází z peripatetického názoru o přirozeném pudu člověka ke společování a líčí, jak láska vyrůstá v rodině a šíří se dále přes nejbližší příbuzní na další celky až k nejvyššímu celku všeho lidstva (*totius complexus gentis humanae*). Cicero nazývá ji správně *caritas generis humanae* a odlišuje její etickou hodnotu přesně od lásky pohlavní, „amor“. Je to nesmírně důležitá myšlenka, která ukazuje, že rodina je přirozeným základem humanitního smýšlení, prýštícího z lásky, jak o tom bude ještě řeč. Tím by ovšem všechny pokusy, např. Platonův a jiných utopistů, vzbuditi zničením rodiny větší zájem o celek společnosti, byly nesprávné, neboť by obíraly společnost o intimní vnitřní spojitost. Ovšem Bergson, Berďajev a jiní popírají přirozený pramen lásky k lidstvu, domnívajíce se pod vlivem mystiky, že láska k lidstvu nemůže vyrůstat jinak než z pramenů metafyzických. Ovšem přirozenost se s metafyzikou nevyklučují a metafyzika mravů bez opory přirozeného společenského soužití je metafyzicky prázdná. Myšlenku Antiochovu s důrazem hlásá ještě pozdní peripatetik *Ioannes Stobaios* (žil kolem roku 400 po Kr.) ve svých *Eklogách*.

31. Druhý směr *sociální etiky* vychází z rozumové sociální filozofie, a to z ideje *všelidské společnosti* a obecné *spravedlnosti* z ní vyplývající. Má také původně metafyzické kořeny, neboť jedině z panteistického stanoviska, ztotožňujícího boha s přírodou, mohl vzniknout filozofický základ pro přirozené právo, obecný zákon platný pro všechny lidi, právo značící uspořádání veškerého lidstva a států na základě spravedlnosti. Původcem tohoto směru je filozof *Herakleitos* († 475), jeden z předchůdců řecké renesance po válkách řecko-perských. Ač byl hlasatelem boje a změny jako podstaty světa, svým pojmem světového zákona, jež všichni lidé v sobě poznávají, dal filozofický základ k tzv. *nepsanému zákonu* (*agrafos nomos*), vyskytujícímu se hojně po válkách řecko-perských v literatuře tvořící základ nové renesance. Sofokles mu dal nejkrásnější výraz svojí *Antigonou*. Humanistický individualismus šířící se v této době antické renesance a pěstovaný zvláště sofisty, stal se neobyčejně úrodnou půdou k formulování tohoto přirozeného zákona, který však v duchu antropologické filozofie sofistické nepotřeboval již metafyzického zdůvodnění. Nicméně jakýsi slabší odlesk metafyzického názoru přicházel s pojmem přírody (*fysis*) i do této pozitivisticko-utilitaristické filozofie.

32. Nejbližše staršímu hledisku přirozeného práva (ztotožňujícího přirozený zákon s božským zákonem) stojí sofista *Hippias z Elidy* (nar. kol. roku 460 př. Kr.), který v protikladu *přírody* (*fysis*) a *pozitivního zákona* (vzniklého historicky: *nomos*) první klade s důrazem přírodu nad zákon: „Domnívám se, že jsme všichni příbuzní, náležíme k sobě a jsme spoluobčany

od přírody, ne zákonem (stanoveným). Neboť stejné je příbuzné se stejným od přírody, zákon (stanovený) však, který tyranizuje přírodu, vynucuje mnohé věci proti přírodě.“ Přirozený zákon, spojující všechny lidi v jednotu a po celém světě platný, je sice výtvořem zkušenosti, ale prozrazuje souvislost s božstvím a byl bohy dán lidem. Jako příklad takového všeobecného přirozeného zákona uvádí, aby děti ctily rodiče. Na základě přirozeného zákona nepotřebujícího násilí dovozoval nepřirozenost války a kosmopoliticky rozšiřoval občanství na všechny lidi.

33. Z tohoto stanoviska činili již v době starověké někteří sofisté krajní politické důsledky, jako Lykofron hlásající zbytečnost šlechtictví a Gorgiův žák *Alkidamas* žádající úplný komunismus a odstranění otroctví: „Božstvo učinilo všechny lidi svobodnými, příroda nikoho neučinila otrokem.“ Tento názor, který vytvořila důsledná myšlenka filozofická, je tím pozoruhodnější, poněvadž otroctví tvořilo základ řeckého hospodářství.

Názory ztotožňující přírodu s všelidskou společností, popřípadě se společností kosmickou, byly dále šířeny v literatuře, řečníky, jako byl *Isokrates* a jiní, a nalézaly značný ohlas v aténském prostředí.

34. Ovšem u sofistů, kteří zvláště zdůrazňovali zkušenost a stavěli se proti dosavadnímu metafyzickému racionalismu, vznikl také odpor proti názoru o božské přírodě proniknuté a vedené rozumem; příroda se začala chápat ze stránky iracionální a společnost odlišovat od přírody.

Počátek učinil sofista *Protagoras* (481—411) svým pojmem přírody a přirozeného stavu, který podle známého mýtu v Platonově dialogu *Protagoras* považoval přírodu za stav *války všech proti všem* a z něho viděl východisko pomocí náboženských a společenských ustanovení (*nomos*), naznačuje tak, že společnost lidská vznikla *dohodou, smlouvou* proti přirozenému stavu.

35. Avšak tohoto jeho stanoviska o iracionální přírodě využili stoupenci autokracie (oligarchie, tyranidy), tedy již nikoli sofisté, jako spíše politické, kteří z některých sofistických teorií činili praktické důsledky. Také sofistická kritika zákona (stanoveného) vedla ke zlehčování pozitivních zákonů vůbec, k hlásání bezuzdného individualismu a oprávnění tyranidy. Příroda se ovšem nebere ve významu obecné spravedlnosti, nýbrž ve významu *Protagorově*, tedy všeobecného boje, v němž zvítězí nejsilnější, který — protože zvítězil — je i nejlepším.

Nejblíže *Protagorovi* je oligarchický politik *Kritias*, jehož zlomek ze *Sisyfa* má velkou příbuznost se známým mýtem v Platonově dialogu *Protagoras*, jenomže při tom zdůrazňuje chytrost muže jdoucího za heslem „účel světí prostředky“, který např. vymyslel náboženství, aby tak zákonům dodal síly. Náboženství je politický prostředek. *Thrasymachos* podle Platonovy *Politeie* ztotožňoval spravedlnost s užitečností silnějšího a dával tak filozofický výraz nespokojenosti jedinců, jimž demokratický řád nedovoľoval uplatnit nadměrnou ctižádost. V Platonově dialogu *Gorgias* podává pak *Kallikles* filozofii politiků moci, jež Řekové nazývali tyraný,

v plné nahotě. Tito lidé, jednající podle svého prospěchu, jednají prý podle přirozeného zákona a tudíž podle spravedlnosti. Co je přirozené, to je i spravedlivé. Tyto silné lidi držíme však v poutech zákona (stanoveného) a mravností vzniklou dohodou, a to již od mládí, jako to činíme se lvy. Sugerujeme jim, že musí být rovnost mezi lidmi, a to že je dobro a právo. Jestliže však povstane muž, který má dost přirozené síly k tomu, tu se třese všechno ze sebe, roztrhá všechna pouta a unikne, pošlape naše písemnosti, naši hypnózu, sugesci a všechny zákony a zvyky proti přírodě; náš dosavadní otrok předstoupí najednou před nás a objeví se naším pánem. A tu se zaskvěje přirozené právo v celém svém lesku.

36. Tento krajní výkyv tehdejší renesanční dialektiky byl na druhé straně vyvažován názory vidoucími v takových silných jedincích zločince proti státu. Teoretický materialista Demokritos, který v etice dospěl k názoru, že křivdu páchat činí člověka bídňejším nežli křivdu snášet, a v politice k demokratickému světoobčanství, je toho názoru, že zločinci proti státu by měli být beztrestně a bez soudů zabíjeni jako dravci a hadi. Pozdější materialista *Epikuros*, který mimo jiné čerpal též mnoho z Protagory, uplatňuje i na poli zákona svůj materialismus. Přírodní stav je stavem války všech proti všem. Kdyby byli lidé ponecháni přírodě, požírali by se navzájem. Z tohoto přírodního stavu vyšli lidé smlouvou, při níž zvítězili chytří, kdežto ostatní byli oklamáni. Filozof ovšem netouží po tyranidě, poněvadž cílem jeho je dosáti slasti, která je spojena s klidem a není tudíž slučitelná s politickým úsilím vyžadujícím námahy, avšak právě tato snaha po klidu velí filozofovi, aby si jej hleděl zajistit přátelstvím s těmi, kteří mají moc ve státě a jsou tedy rozumnější druhých.

37. A tak vzniká dvojí ponětí přírody a přirozeného zákona, a to jednak zákona rozumového, často metafyzicky pojatého, který má stejný původ se zákonem mravním a je tedy jen jakousi odrůdou přirozeného zákona mravního, jednak zákon nebo spíše stav přirozený, nemající nijaké souvislosti se zákonem mravním a hledící svoji existenci zdůvodnit silou a mocí. Kdežto první směr směřuje spíše k mravnímu ideálu a hledí jej zachovat čistý, i když úplně neodpovídá skutečnosti, a tak skutečnosti dodává vyšší cíl, druhý přihlížející jen ke skutečnosti snadno upadá v uctívání úspěchu a snižuje mravní niveau života. Od prvního směru vede cesta přímo k humanitě, kdežto druhý směr humanitu jako zbytečnou chiméru zavrhuje.

Jistěže také sofisté, kteří měli značný smysl pro politické skutečnosti a hojně uplatňovali nové sociálně filozofické názory v nich, poznali, že pojem lidství a přirozeného práva má sice v sobě jádro společenské, avšak že je to jen společenský ideál, ke kterému se může člověk a společnost blížit, ale jehož plně nikdy neuskuteční. A to nám vyplývá též z názorů *Sokratových* (469–399). Ačkoli stojí úplně na základě historické společnosti aténskému státu a jeho zákonů, jejichž platnosti obětoval svůj život, podřizuje celou společnost i stát ideálu utilitárnímu a ideálu obecné mrav-

nosti. Svou kritikou stál na témže stanovisku jako sofisté a podléhal týmž vlivům kulturním jako oni, lišil se od nich jedině svou obecnou logikou, takže jeho mravní individualismus opírající se o ideu světového mravního řádu není již subjektivní individualismus sofistů; proto Sokrates mohl se zvláště odlišit od politiků vyvozujících z individualismu právo silnějšího.

Právě svým zkoumáním obecných pojmů mravních a politických přicházel k ideálu humanitnímu se stránky obecně mravní, neboť stejně jako pod formou bohů obecně uznávaných hledal obecné božství, tak také hledal v obecné spravedlnosti obecné právo, kterému je jednotlivé pozitivní právo podřaděno. Sokrates má zvláště význam tím, že důležitý prvek humanitní, snahu po pravdě obecné, objektivní, kterou sice uplatňovala řecká filozofie od svého vzniku, přivedl svou logikou k jasnému uvědomění a učinil ji mravním cílem člověka. Tím teprve mohl člověk chápat mravní a právní pojmy z celkového hlediska, bez otrockého lpění na jednotlivých společnostech a jejich historicky daných zákonech. Ovšem jeho postoj řádného občana poslušného zákonů obce nedovoloval mu polemiku proti zákonu pozitivnímu a proti mravnosti pozitivní, nicméně i k nim si zachovává stanovisko kritického filozofa, jdoucího za obecným ideálem mravním. A že tento obecný mravní ideál je také u Sókrata posledním pramenem zákonů a práva, vidíme nejlépe z toho, že právě v jeho škole se vytváří dále ještě určitěji *idea přirozeného práva*.

38. Vytváří ji zakladatel kynické školy *Antisthenes* (asi 455—365), který jsa synem otrokyně pocítil nejlépe nepříznivé důsledky pozitivního práva a vnitřní potřebu opravdu spravedlivého práva. Odtud si vysvětlíme u něho silný osobní přízvuk a radikalismus při hlásání *přirozeného práva*. To jej učinilo zasmušilým moralistou a vzdálilo na rozdíl od Sókrata ode vší tradice a skutečné společnosti, kterou potíral ve jménu pojmu přírody, jež si přinesl jednak od sofistů, jednak přímo od Herakleita. Přírodě rozumí tak, že klade mravní (přirozený) zákon nad zákony pozitivní: „Mudřec se nebude řídit ve státním jednání pozitivními zákony, nýbrž zákonem mravním.“ Mravnost je mu pak následováním přírody, kterou chápe metafyzicky jako Hippias, a to ve významu Herakleitově. Mravní zákon je zákonem světovým, rozumem, který je nejpevnějším základem všeho jednání. Ovšem toto čistě rozumové chápání života mravního vedlo kyniky nutně k radikalismu, oddělujícímu je úplně od ostatní společnosti, s níž nemohli mít nic společného. S posměchem a opovržením mluvili o všech zvycích a mravech společenských, které jsou všechny proti přírodě; člověku stačí následovat přírodu a omezit se na pouhé přirozené ukájení nejnutnějších přirozených potřeb. K tomu však je potřebí energie, člověk se nesmí vyhýbat úsilí a práci. V tomto směru znamenají však tyto názory, v nichž se jeví zjevně perské vlivy, převrat v chápání člověka. Hodnotu nemá člověk požívající rozkoší, ale člověk pracující, snášející námahy. Tím získali zcela nový názor na člověka a úplně nový pohled na

celou kulturu, který uplatňovali až do krajnosti. Do humanitního ideálu přináší nový prvek, a to prvek *tělesné práce*.

Tak došli k paradoxu, že vše, co obvykle považují lidé za mravné, je nemravné, a co za nemravné, je mravné. Svobodu chápali ovšem ve významu mravním a nikoli ve významu bezuzdného individualismu, jak jej hlásali politikové moci. Odtud také jejich zamítavý poměr k Alkibiadovi, onomu starověkému nadčlověkově, jenž prakticky uplatňoval úplně krajní individualismus. Proto také přes všechnu kritiku ne tak aténské demokracie jako spíše demagogů, jsou kynikové odpůrci každé tyranidy, posuzující státy a národy z mravního hlediska: „Je lépe být s několika málo dobrými lidmi proti všem špatným, nežli se všemi špatnými proti několika málo dobrým bojovat.“ Proto přijímají i monarchii, když je dobrá, a proto zdůrazňovali ideál vládce jako dobrého pastýře ovcí, což přijali od Sokrata, a tento ideál viděli ztělesněn v perském panovníku Kyrovi v historii a v řeckém hrdinovi Heraklovi v mýtu, kdežto obvyklý ideál mytického hrdiny Promethea odmítali. Tím se kynikové přiblížili druhým národům, hlásající všeobecný ideál humanitní, který dovedl uznat mravní velikost člověka, ať náležel kterémukoliv národu, měl-li jen cílem „následovat přírodu“. Takový člověk, ať prostý, ať panovník, je přítelem lidí, má humanitu. Jak zvláště zdůrazňuje *Diogenes* (404–323): „Jsouť dobří lidé obrazem bohů.“ Kynikové sociálně metafyzicky si vytvářejí *kosmický stát* a na základě tohoto názoru, vyplývajícího z jejich panteismu, hlásal hrdě Diogenes, že je světoobčanem a že jediným státním pořádkem je světový řád. Ovšem máme-li si tento světový stát, v němž není soukromého majetku ani peněz (Antisthenes byl přítelem komunisty Alkidamanta), v němž panuje komunismus žen i dětí, představovat jako monarchii nebo republiku, je vedlejší. V panteistickém názoru je si možno myslit svět jako společnou republiku, zbudovanou na ideji synergismu, jak by tomu nasvědčoval zlomek z Diogena, že mudrci jsou přáteli bohů a ježto majetek přátel je společný, že všechno náleží moudrým. Kynikové nejsou tedy v teorii anarchisty, nýbrž dovedou spojovat svůj individualismus s univerzalismem. Jen proto si můžeme vysvětlit jejich neobyčejné působení na další vývoj kulturní i humanitní, přes paradoxnost názorů, které hlásali.

39. Tato krajně vyhraněná teorie sociálně etické stránky humanitního ideálu, uplatňující s individualistickým radikalismem vlastně odvrát od skutečného sociálního života, měla odpůrce již ve skupině filozofů, které s kyniky spojoval sice ideál osoby Sokratovy, avšak který chápali každý zcela jiným způsobem. Zakladatel *školy hedonistické Aristippos z Kyrény* (435–355) klade proti útěku ze života a příkré cestě za abstraktním ideálem, po níž kráčeli kynikové, ideál osobnosti volně se rozvíjející v životě a hledající v něm všude požitek. Je krajním individualistou jako oni, ale jeho individualismus nehledá svůj cíl v abstraktně sociálním ideálu, nýbrž ve skutečném životě. Kdežto kynikové odmítali kulturu a vzdělání

považovali za zbytečné, pokládá Aristippos se sofisty vzdělání za nutné pro uplatnění člověka, neboť je zdrojem nejvyšších požitků. Nazývá je proto *humanismem* (anthropismos). Po vzoru sofistů zdůrazňuje tedy stejně jednostranně v humanitě eticko-individuální ideál jako kynikové zdůrazňovali jeho stránku sociálně etickou. Ale obě stránky téhož ideálu rozvíjely se dále, brzy se rozcházejíce, brzy se sblížíjíce a tvořice dokonce leckdy i harmonickou jednotu.

40. Druhý odpůrce kyniků, největší Sokratův žák *Platon* (427—347) má sice s nimi společný sociální ideál, ale nepřipouští jejich individualistický radikalismus, zamítající skutečný zákon, neboť je přesvědčen, že tento sociální ideál dá se uplatnit jedině životem ve skutečném státě. Jako již pythagorovci před ním uvádí mravní a státní řád v souvislost s řádem světovým. Veškerá ctnost je harmonií a každá harmonie je v souvislosti s metafyzickým teleologickým řádem, který má svůj základ v nadpřirozeném světě idejí. Světový pořádek, jak jej sami můžeme pozorovat např. v pohybech hvězd, je jen odleskem řádu světa idejí. Všecko snažení, ať ve státě, ať kdekoli v životě, musí být projevem tohoto řádu. Odtud Platon je nepřitelem vsí monarchie, jak se podle něho projevovala v individualismu sofistickém i kynickém, ale také každého násilí, neboť směřuje také proti řádu vyšší harmonie. Tyrany uplatňující násilí k moci politické odmítá stejně jako demokratičtí filozofové i kynikové. V Ústavě zavrhuje válku mezi Řeky z panhelenistického stanoviska, nazýváje nepřátelský poměr mezi dvěma řeckými státy jen rozbrojem. Jinak však války náležejí k podstatě státu a Platon má ve státě celý stav obírající se válkou. Vzdělání státu, musí vést válku, aby dobyl území pro přírůstek a válka je tedy přirozená. V Zákonech nezná již stálého stavu bojovníků a válka není cílem státu, nýbrž mír, a když již musí být vedena, je nutno, aby měla na mysli mír a smíření. Tím se Platon přibližuje ideji humanitní. Zvláště markantně vyjadřuje rovnoprávnost obou pohlaví, kterou leckdy nedovedli pochopit ani moderní hlasatelé ideje humanitní. Ve svém ideálním státě, který, jak se později vyjádřil, byl pro bohy a boží syny, nezná otroctví a připouští je v Zákonech jen jakožto historicky nutné zřízení klada otroky na roveň dělníkům pracujícím za mzdu.

Ovšem jedna věc překážela Platonovi, aby mohl důsledně provést humanitní ideál, že totiž jeho metafyzicky založená etika zná jen morálku heteronomní a morálka autonomní, morálka mravního tvoření, mu splývá s anarchií. Odtud jeho předsudky proti umění a proti demokracii, i když je v Zákonech zmírňuje, odtud jeho stát i v Zákonech je vlastně státem absolutním, nemajícím smyslu pro osobní svobodu. Ale přesto jeho spisy proniknuté žhavým smyslem pro pravdu a spravedlnost, odmítajícím každou libovůli a násilí, působily značně ve smyslu ideje humanitní.

41. *Aristoteles* (384—322), který se také obíral pojmem humanity teoreticky, pokračuje v tendencích Platonových podřaduje stát a vedení politiky mravním principům. Uznává také pojem přirozeného práva. Nic-

méně jako se odchyluje od Platona v noetice klada proti jeho krajnímu racionalismu větší důraz na zkušenost, tak také v politice dává se vést skutečností, a tu přichází k názorům, které sotva lze srovnat s humanitou. I když považuje mír za cíl státu a nikoli válku, připouští přece útočnou válku, jde-li o prospěch ovládaných a má-li se vládnout těm, kteří zasluhují otroctví. Toto stanovisko, které Aristoteles i prakticky uplatňoval při svých radách Alexandrovi, ukazuje, že Aristoteles, přes to, že se snažil pokračovat v duchu Platonově, přece nemaje jeho ideového vzletu nedovedl se v té příčině ubránit působení ideově nižšího prostředí, jak také vidíme z jeho názoru na ženu a na otroctví. Aristotela nelze tedy počítat mezi velké průkopníky humanity, leda ve smyslu zdůrazňování pravdy objektivní. Avšak v době, kdy celá řada filozofů — sofisté, atomisté, kynikové ničili přehradu mezi barbary a Řeky, Aristotelovo stanovisko, že barbari jsou zrozeni k otroctví, přímo křičí.

42. Vynikající příspěvek k humanitnímu myšlení podává dále *filozofie stoická*. Její zakladatel Zenon (336—267) pokračuje v ideách kynických, na něž prostřednictvím kynika Krateta navazuje. Toto ideové působení (ideové prostředí) bylo jistě důležitější nežli působení výpravy Alexandrov, jejíž vliv na stoickou filozofii se přeceňuje. To ostatně vidíme i ze stoického ponětí státu. Jejich *kosmický stát* má stejně jako u kyniků v pozadí herakleitovskou metafyziku, kterou důkladněji a samostatně propracovali doplnivše pojem zákona obecného rozumu (logos) pojmem zákona zvláštního rozumu semenného (logos spermatikos), který působí v jednotlivých případech. V kosmický stát, v němž tvoří společenskou jednotu jak lidé, tak i bohové, spojuje všechny lidi „*sympatheia*“, z níž nevyklučovali ani barbary. Sympatii neberou ovšem citově, neboť citům se vyhýbají považující je za mosty, jimiž působí na člověka vnější věci, a právě vzhledem k nim si chtějí zachovat vnitřní svobodu, řídíce se jedině rozumem; proto jejich cílem je apatheia. Ze sympatie, jak ji chápali stoikové, vyplývá však úplná *rovnost lidí* (i otroků) a *přirozené právo*. Noeticky stoikové odůvodňovali přirozené právo myšlenkou vrozených obecných pojmů (emfytoi prolépseis, lat. notiones communes nobiscum nascentes). Je to tedy podle nich vrozené právo rozumové, které poutá všechny členy stejně.

Ovšem již od doby Chrysippovy uvažovali stoikové o poměru kosmického státu ke skutečnému. Stoikové si byli vědomi, že jejich stát, v němž panuje úplná svoboda a rovnost, společenství majetkové i žen, je pouze ideálem. Ale přesto stát skutečný je tomuto ideálu státu podřízen, což naznačovali tím, že skutečný stát má se k tomuto světovému státu jako městský dům k celému městu. Ač jsou světoobčany, neodmítají zcela jako kynikové účast na skutečném státě, žádají ovšem, jak již to stanovil *Chrysippos*, aby stát měl tendenci k pokroku na dráze k ideálnímu státu. Stejně tak jako kynikové hodnotí tělesnou práci a odtud také nový důvod k odmítání otroctví.

Stoikové nepřihlíželi jen ke stanovení mravních principů a norem, ale

všimli si též, jak se tyto normy uskutečňují v životě, a tu byl jim ideálem mudrlec, který ve své osobnosti plně vyjadřuje mravní principy stoické. Jsou to mravní rigoristé, avšak vedle toho byli nuceni uznat, že existují také lidé, kteří nejsou mudrci, kteří však aspoň postupují kupředu, a tak se hledí ideálu mudrce přiblížit. Pojem mudrce není v rozporu s ideou světového státu, jak se domnívá Mühl, neboť mudrlec uskutečňuje tuto ideu — jak to zvláště později zdůrazňuje Seneca — ve svém životě; není tudíž osamělým aristokratem, vedle něhož jsou jen nevědomci, nýbrž stává se vzorem, vůdcem, vychovatelem celé řady lidí postupujících kupředu, jichž jsou různé stupně.

43. V dalším vývoji stoické filozofie pozorujeme zjev společný veškeré řecké filozofii, že jednotlivé školy navzájem na sebe působí; kromě skeptiků přijímají všechny školy jednotlivé prvky druhých škol. A tak je tomu také v dalším vývoji humanity. Kdežto skeptikové a epikurovci popírají sociální humanitu, omezující se na její individuální tvar, druhé školy spojují hlavní prvky řecké humanity: *individuální morálku* a *tvořivost*, *všelidskou lásku*, *nutnost tělesné práce*, *ideu obecné pravdy* a *ideu světového státu* — buď několik nebo všechny — v jeden humanitní ideál. Středem tohoto vývoje humanity stala se zase škola stoická a jak střední, tak i pozdní římská filozofie stoická jeví tento základní rys.

44. Tak *Panaitios* (asi 180—110 př. Kr.) vlivem kritiky Karneadovy pokračuje ve snaze Chrysippově a Diogena ze Seleukie (vynikajícího teoretika hudby) o zmírňování původního rigorismu jak mravního, tak i ve směru poměru státu skutečného ke státu kosmickému. Vedle ideje světového státu připouští dokonce individuální morálku a tvořivost ve významu anthropismos, uznává oprávněnou sebelásku, která, je-li v mezích ideálu humanitního, jako u Panaitia skutečně je, není omezením ideje humanitní, nýbrž naopak jejím rozšířením. Svým umírněným stanoviskem, kterým mohl římským kruhům přiblížit vysoký ideál mravní, získal si Panaitios značný vliv na vynikající muže římské společnosti, jako byli Scipio ml., Laelius a další. Působil však hlavně svým pojmem *přirozeného práva*, které se od té doby udrželo trvale v římských právních kruzích jakožto *ius naturale*. Bezděčně ovšem působil on i později stoikové též na vznik římského imperialismu, který ve stoické ideji světového státu čerpal popud ke snaze po světové nadvládě. Že by Římané také nějak na Panaitia ideově působili ve směru humanitního ideálu, je pochybné, neboť předně ideál humanitní byl filozoficky již hotov a zbývala jen jeho aplikace na skutečnost. A také v té příčině měl předchůdce i popudy v Řecku.

45. *Poseidonios* (135—51 př. Kr.) je vedle vynikající činnosti vědecké a snahy po obecné pravdě proniknut též mysticismem. A tímto mysticismem, který dal živější ráz jeho ideji světové jednoty, dosáhl hlubšího citění jednoty všeho lidstva. Svou ideu kosmického státu spojuje s láskou všelidskou empedoklo-theofrastovského směru. Tím slovo sympathia počalo nabývat nového, více citového významu, který mu zůstal dodnes;

božská prozřetelnost ovládá celý svět, božství proniká každým člověkem, není rozdíl mezi Řekem a barbarem, svobodným a otrokem. Ve směru aplikace humanitního ideálu na skutečnost jde ještě dále nežli Panaitios. Příčinou toho byl jeho názor na filozofii vůbec, který podává ve svém spise *Protrepikos*. Ve filozofii viděl nejen program života soukromého, nýbrž i kulturní sílu, která řídí vyšší kulturní vývoj. Filozofy byli zakladatelé náboženství, státníci, zákonodárci, vynálezci, technici atd. Je pochopitelné, že při tomto názoru (i když byl vynikajícím astronomem) obrátil se k dějepiscectví a vyzdvihl význam dějin všeobecných, neboť „dějiny mají význam se zřetelem k celé zemi“. Jako nejvyšší hodnotní ideu klade jim ideál humanitní. Historik je služebníkem a orgánem Prozřetelnosti a má vyličovat celé lidstvo v jeho příbuznosti i odlišnosti; události světa má popisovat jako události jednoho města a hodnotit je z jednotného hlediska. Z hlediska humanitního hodnotí pak zvláště vynikající jedince, kteří si získali velké zásluhy jmenovitě o stát a právě tyto jedince nazývá filozofy. Tyto lidi počítá dále po smrti mezi bohy, a tak se stává předchůdcem Comtova kultu velkých lidí, Carlyleových hrdinů a Emersonových reprezentantů lidstva. Od Nietzscheva nadčlověka, který má svůj původ v krajním individualismu politiků navazujících na sofisty, liší se Poseidonovi velcí jedinci tím, že jsou proniknuti myšlenkou lidství.

46. Ve filozofii dějin měl ovšem Poseidonios předchůdce v historikovi *Polybiovi* (asi 198—116), který již pod vlivem Panaitiovým učinil pokus o ponětí všeobecných dějin z hlediska Tyché (osudu), v níž viděl příčinu římské moci, tvořící základ jednoty světových dějin. Ač spíše pragmaticky sleduje dějiny, zdůrazňuje přece značně obecné momenty v dějinách, např. význam mezinárodních závazků apod.

Z Poseidonia pak vychází zase celá řada historiků, chápajících dějiny pod zorným úhlem humanity. Pod jeho přímým vlivem v ponětí dějin je filozofický eklektik *Plutarchos z Chaironeie* (asi 46—120). Blíží se mu svým chápáním vynikajících mužů, jejichž životopisy psal a k nimž leckde čerpal z Poseidonia látku. Ze stoických pramenů, ač se na ně díval velmi kriticky, čerpal všelidskou lásku opírající se o božský stát, který nezná rozdíl mezi barbary a Řeky, a tuto lásku spojuje harmonicky s láskou k vlasti i s odporem proti ovládnutí Řeků Římany. Mühl nevidí v tom právem porušení humanity. Plutarchova kritika stoiků záležela právě ve výtce, že nedovedli harmonicky spojit svou ideu kosmického státu s úvahami o státu skutečném a tak přicházeli do mnohých rozporů. Rovněž řecký dějepisec *Diodorus Siculus* (1. stol. po Kr.) čerpal hojně z Poseidonia a s tím šířil i jeho humanitní ideál jako základní hodnotící ideu historie.

47. Římský řečník a státník *M. T. Cicero* (106—43 př. Kr.), v němž dříve viděli tvůrce slova a pojmu humanity, má tu zásluhu, že řecké názory o humanitě, jež převzal zvláště ze střední školy stoické, přenesl na římskou půdu a vyjádřil elegantním slohem. Tento vliv stoický spojoval s vlivem

eklektika *Antiocha Askalonského*, takže je též úplně obeznámen se směrem empedoklo-theofrastovským v humanitě. Kromě toho asi vlivem rétoriky přejal i humanismus v těchto kruzích rozšířený. Tyto tři prvky spojuje harmonicky vjedno, vytváří si celkový ideál humanitní, jak k němu dospěla řecká kultura, přičemž hlavní váhu klade na humanismus a v tom směru působil také na renesanci. Prvek pravdy působením akademického skepticismu ustupuje u něho spíše do pozadí. Rovněž prvek práce pro vznešeného Římana nenašel význam. Jeho vlastním a hlavním problémem diktovaným mu historickou situací je otázka, jak smířit národ a skutečný stát s humanitním ideálem. Staví se k národnosti, jak ani jinak u Římana nelze myslet, kladně, avšak žádá, aby Říman doplňoval národnost humanismem (ut cum maiorum institutis doctrina se instrueret). Rovněž kladně se staví k historicky danému státu (Omnium societatum nulla est gravior, nulla carior quam ea, quae cum re publica est uniusque nostrum). A tu mu jde hlavně o poměr státu skutečného a jeho práva ke státu světovému. Cicero jej chápe dvojím způsobem, jednak podle Panaitia představuje si světový stát metafyzicky jako kosmickou společnost, božství, obecný zákon, který je pramenem přirozeného práva nám vrozeného, jež je ve všem společné a zakládá se na mravnosti. Nicméně, jak ukazuje Eckstein, Cicero nikdy nedospěl k úplnému ujasnění poměru tohoto práva k právu pozitivnímu. Kdežto na jedné straně hlásá, že zákony odporující mravnosti nezasluhují toho jména, na druhé straně utíká se k platonovskému názoru, že všecko lidské právo je stínem nebo odleskem pravého práva. Nelze tedy říci, že by Cicero úplně vyřešil poměr státu skutečného ke státu kosmickému, jak to hlásají ctileté Ciceronovi.

Za druhé mluví Cicero sociologicky o pojmu společnosti všelidské (*societas humana*), k němuž přirozeně postupujeme jakožto k nejširší společnosti od pojmu rodinné společnosti, přes společnost národa a státu, a tato cesta je ovšem schůdnější ke smíření obou společností. V těchto různých společnostech vzniká totiž různé právo, a to ve společnosti státní (národní) *právo občanské, ius civile*, a ve společnosti všelidské právo všem společné, *ius gentium (právo mezinárodní, pův. právo cizinců v říši římské)*. A tu právě poměr občanského práva k právu mezinárodnímu a ponenáhly přechod jednoho v druhé naznačuje Ciceronovi možnost vyrovnání národa, státu s humanitou. Z humanitního ideálu činí Cicero důsledky pro válku a její vedení. Válka musí být spravedlivá a musí být vedena jen v sebeobraně nebo ze spojenecké věrnosti. Tím Cicero jako praktický státník získal si značné zásluhy o humanitu, neboť právě tím přestávala být pouhou teorií, omezenou na několik vynikajících jedinců a vstupovala v bližší styk s praxí.

48. Druhý muž, který nabyl značného významu pro renesanci, je filozof a státník doby císařské *L. Annaeus Seneca* (4 př. Kr.—65 po Kr.). Kdežto u Cicerona tím, že humanismus nabývá převahy v ideálu humanitním, má tento více ráz estetický, u Seneky vyniká více etický ráz ideálu humanit-

ního a vyvrcholuje ve známé větě „*Homo sacra res homini*“ (Člověk je pro člověka posvátnou věcí). Etický individualismus (v ušlechtilém slova smyslu, jež také označujeme slovem personalismus) vyplývající z této věty má zdůvodnění v universalismu společnosti všelidské. Seneca zdůrazňuje zvláště sociální stránku společnosti všelidské, společnosti ovšem přirozené, z níž vyplývá vzájemná láska lidí i jejich společenství. „*Natura nos cognatos edidit cum ex isdem et in eadem gigneret. Haec nobis amorem indidit mutuam et sociabiles fecit.*“ (Příroda nás stvořila jakožto příbuzné, ježto nás zplodila z téže látky a k témuž účelu. Ta nám vnukla vzájemnou lásku a smysl pro sdružování.) Přes to tedy, že se Seneca ve filozofii klonil k zakladatelům školy stoické, přece, jak ukazuje důsledek přirozené společnosti všelidské, všelidská láska, kterou klade na první místo, přejal z Poseidona a jeho žáků porozumění pro empedoklo-theofrastovský prvek humanity a vyjadřuje ve svých spisech opravdovou filantropii. Nikdo před ním nezdůraznil tak rovnost a rovnocennost lidí jako on; Seneca dochází až k příkazu milovat nepřítel. Jeho názor o neoprávněnosti otroctví právě pro rozšíření jeho spisů vedl později ke zrušení otroctví. Jako státník byl Seneca nucen obírat se též poměrem historického státu ke státu světovému. Skutečný stát považuje za nutné zřízení a jeho odstranění by znamenalo zničení lidského pokolení. Při tom však ukazuje, že je možno sloužit současně oběma státům zároveň a nemůže-li člověk sloužit velkému (světovému) státu veřejně, může tak činit aspoň v soukromí. Tím správně ukázal Seneca, že vyrovnání ideje humanitní s ideou státu může se dít jen v *mravní osobnosti individua*, která vždy určuje etickou hodnotu situace. Nicméně co se týče války, odmítá ji rozhodně a staví se na stanovisko krajně pacifistické.

Knihy Senekovy našly právě pro svůj ozdobně rétorický styl v renesanci značnou oblibu a svou mravní hodnotou působily i na hlubší duchy, svým požadavkem obecných lidských práv pak i na revoluční politiky novověké. Seneka náleží k nejúčinnějším učitelům humanity.

49. Vedle Seneky vynikají další zástupci stoické filozofie římské *Epiktét* (Epiktetos, 1. stol.) a císař *Marcus Aurelius* (121—180) spíše pevnými etickými charaktery, vyjádřenými ve spisech osobního rázu, a tak působili velmi účinně v zájmu humanitní myšlenky.

Epiktetos, bývalý stoik, který v otroctví zocelil svůj charakter, hledal právě ve stoické tradici ony žulové charaktery, kteří by mu byli vzory v životě. Proto se přiklání k radikálním naukám starých stoiků a kyniků, které však zmírňuje v duchu doby pozdější. Prořetelnost budovaná u stoiků na neosobním panteistickém základě, má u něho spíše ráz osobní jakožto činnost osobnosti boží. Stoické heslo „Následuj přírodu!“ má u něho více smysl „Následuj boha!“ Z kosmické společnosti, tvořící společenství bohů a lidí, vyplývá bratrství a rovnost všech lidí a tudíž také otroků, což zvláště zdůrazňuje jako bývalý otrok. Avšak jako staří stoikové (snad právě vlivem otroctví) zdůrazňuje také příliš nezávislost na světě vnějším,

dospívá v té příčině až k pasivismu, jak svědčí jeho heslo Zdržuj se a buď trpělivý! Odtud také jeho celkem negativní stanovisko ke státu; stát je nutné zlo, kterému nutno se podřídit. Státní zákony nazývá zákony mrtvých. Epiktét neměl tak široké působení jako Seneca, ale jemné analýzy mravních situací proniknuté upřímnou filantropií získaly mu vždy čtenáře mezi vynikajícími duchy, jako byl např. Pascal.

50. Jako Epiktétos vytvořil i v otroctví pevný charakter stoického filozofa, tak dovedl je uplatnit Marcus Aurelius na trůně císařském. Ve svém deníku Rozmluvy se sebou samým podává nám své humanitní ná-zory, které prozrazují již vlivy Senekovy a Epiktétovy. Z rozumu všem společného vyvozuje nutnost kosmického státu a dále etiku, která vrcholí v požadavku bratrství všech lidí a lásky k druhým, a to i k těm, kteří jsou našimi nepřáteli a zklamou nás. Žádá odpuštění a aby se zlo nesplácelo zlem. Ovšem tyto humanitní požadavky, které sám také v životě uplatňoval, nezvrhly se u něho v pasívní tvar humanity. Poměr státu, státu národního, historického ke kosmickému řeší podobně jako Seneca. Státy historické mají se ke kosmickému státu jako domy města k celému městu. Jako Antoninus je občanem státu římského a jako člověk je občanem státu světového. A tak jako u Seneky rozhoduje o poměru obou států *jednotná mravní osobnost*. Svůj humanitní ideál hleděl tento panovník uplatňovat ve státě, staraje se o zlepšení osudu sirotků zákony poručnickými a hledě povznést postavení otroků. Nicméně ironií dějin se stalo, že tento panovník, ačkoli byl mír nejvyšším jeho ideálem, byl nucen stále vést války, takže smrt jej postihla ve vojenském ležení a z nedorozumění dovolil pronásledovat ty, kteří měli v dějinách přispěti k téže humanitě, kterou hlásal on.

51. Řecko-římský starověk má pro humanitu ten význam, že nepřispěl jen jednotlivými složkami k ideálu humanitnímu, nýbrž hleděl také podat problematiku pojmu humanity a pokoušel se ji vyřešit odůvodňuje ji a hledaje vyšší principy. A tím právě uplatňovali filozofové humanity složku, o které se zvláště Sokrates zmiňoval, a kterou mají tito filozofové společnou s ostatními filozofy a vědci. A tuto složku tvoří snaha po *obecné pravdě*, která není vedena žádnými společensko-dogmatickými zájmy, ale zná jen logické zdůvodnění. To je onen racionalismus a intelektualismus, který Mühl proniknutý iracionalistickým historismem vytýká stoikům jako vadu. Nikoli, vada to není, je to důležitý prvek humanity, který, jak se ukázalo v renesanci a později, má pro humanitu neobyčejný význam. Smysl pro pravdu objektivní a její hledání a hodnocení je nutnou složkou humanity, neboť vede stejně jako láska a spravedlnost k ponětí nejširšího společenství lidského. Jedině pravda obecná je místem, na němž se veškeré lidstvo v míru může dorozumět. Ovšem objektivní pravda má také důsledky v individuální morálce. Vyžaduje kritiku a tím také svobodu zkoumání důvodů pravdy. Bez intelektuální svobody není objektivní pravda a tím také opravdová humanita možná.