

Náboženská problematika v díle Tomáše Trnky

Ivo Rolný

Tomáš Trnka (6. 12. 1888 - 24. 4. 1961) je vedle prací pedagogického a osvětového zaměření autorem poměrně rozsáhlého filozofického díla, odrážejícího jeho celoživotní snahu vymanit se z konvence „oficiální“ pozitivistické linie českého filozofického myšlení 20. a 30. let a vytvořit vlastní filozofickou koncepci. Trnkovo jméno figuruje prakticky ve všech významnějších českých předválečných příručkách filozofie¹ (má i samostatné heslo v Masarykově slovníku naučném), nicméně jeho osobnost a dílo doposud hlubšímu zájmu historiků české filozofie unikaly.² Proto nebude od věci připomenout nejdříve některá méně známá fakta z jeho života.

Po ukončení studia filozofie a moderní filologie na Karlově univerzitě v roce 1914 se Trnka pokouší názorově osamostatnit. Není již vázán školou svých učitelů (Drtina, Krejčí, Čáda), ani ohledy na vládnoucí pozitivismus na pražské filozofické fakultě. Jeho myšlení ovlivňuje Bergsonova koncepce tvůrčí intuice, dále pragmatismus, zejména W. James, a soudobá *Lebensphilosophie*. Snaží se však i s těmito vlivy kriticky vyrovnat, vyvarovat se všech krajností. Na počátku 30. let navázal blízké přátelství s Karlem Vorovkou. Ten ho blíže seznamuje s okruhem mimouniverzitní protipozitivistické opozice, s F. Pelikánem, V. Hoppem a J. Bartošem. Málo známým faktem je skutečnost, že právě Trnka dal přímý popud k založení časopisu Ruch filozofický a později i revue Filozofie, na jejichž organizačně technickém zabezpečení se přímo podílel.

Názorové těžiště Trnkovy filozofie je soustředěno ve filozofické trilogii *Hledám tajemství života: Příroda a její dílo* (1923), *Člověk a jeho dílo* (1926), *Mezi nebem a zemí* (1948). Pracoval na ní prakticky celý život; při reedicích jednotlivých dílů ji neustále upravoval a rozšiřoval. Při četbě jeho knih jistě zaujme Trnkův osobitý impresivní vyjadřovací styl. Takřka básnická vyjádření, podobenství a barvitě metafory jsou však často na újmu srozumitelnosti a připouštějí i několikery způsob interpretace. Mnohdy se Trnka omezuje pouze na kategorická tvrzení, konstatování, která uspokojivě nevysvětluje. Hlavní formou jeho projevu, kromě prací encyklopedického charakteru, je

- 1) Např. J. Král, *Československá filozofie*, Praha 1937; J. Kratochvíl, *Rukověť filozofie*, Brno 1939; J. Kratochvíl, *Přehledné dějiny filozofie*, Brno 1924; A. Dratvová, *Přehled filozofie*, Praha 1947 aj.
- 2) Patrně jedinou rozsáhlejší prezentací díla T. Trnky je studie Ladislava Kratochvíla "Filozofický portrét Tomáše Trnky" ve *Filozofickém časopise* 1969, č. 4.

filosofický esej.³

Trnkovy literárně umělecké ambice a okruh problémů, kterými se zabýval, byly blízké Otokaru Březinovi. A Trnka zase v Březinových pracích, jejichž vývoj od počátku sledoval, nacházel mnohé paralely s vlastním dílem: otázky „věčně bolavé a šízravé“, touhu proniknout „jemněji“ do lidského nitra, úctu k životu, práci, postižení smyslu umělecké tvorby a kultury obecně. O jejich vztahu svědčí i jejich vzájemná korespondence. Například v dopise z 5. 9. 1920 Březina reaguje na Trnkovu knihu *Záhada vědomí a poznání*: „Nalézám zde myšlenky a pohledy, ke kterým sám jinými cestami dospívám..., není čistší radosti jako duchovní setkání, když bratrský hlas potvrzuje naši vlastní zkušenost ...“ V Březinově dopise Trnkovi z 9. 9. 1923 čteme: „Pohledem myslitele a básníka objímáte veškerý život, slyšíte hlasy všech Mistrů této doby, vysvětlovatelů a hodnotitelů pozemských věcí ...“, a v dopise z 10. 3. 1927: „Myslitel, básník, historik moderní filozofické tvorby, jste povolán, abyste svými vnitřními zkušenostmi a svědectvím duchů, do jejichž díla vnikáte s porozuměním a láskou, pomáhal bratřím ujasňovati smysl jejich života ...“⁴ Trnka se Březinovi obdivoval již od studentských let a i jeho vlastní verše jsou poznamenány tímto vzorem.⁵ Když na sklonku 20. let připravoval revue s filozofico-estetickým zaměřením, Březina přislíbil publikovat v ní své eseje. Pro časopis bylo získáno nakladatelství Hejda-Tuček, ale k jeho realizaci nedošlo.

Vlastní definici filozofie Trnka ve svém díle neformuluje, omezuje se pouze na její charakteristiku. Rozlišuje filozofii „čistou“, tvůrčí, a katedrovou, tj. „vědu o filozofii“, která má pouze systematizující charakter a pedagogický význam (jedná se de facto o dějiny filozofie). Filozofii odmítá označit jako vědu. Jeho koncepce „čisté“ filozofie je poplatná zejména Bergsonově myšlence, že věda pouze popisuje, avšak filozofie hodnotí. „Čistá“ filozofie je mu svébytnou formou poznání, která jediná je schopna prostřednictvím vlastní, specificky filozofické gnozeologie a svým hodnocením být bezprostředním a přímým hledáním smyslu bytí, a tím i pronikáním k podstatě všeho jsoucna. Vymezuje jí naprosto autonomní místo v komplexu lidské kultury, tvořené uměním, vědou a náboženstvím. Pro lepší postižení Trnkova metodologického stanoviska, kterým se snaží o „hlubší“ pronikání do filozofických problémů, je nutné se seznámit s jeho filozofickým krédem, inspirovaným myšlenkou z deníku filozofa G. Simmela. Ten rozlišil čtyři druhy filozofů. Jedni slyší tepat srdce věcí, druzí pouze srdce lidí, třetí jen srdce pojmů a čtvrtou kategorií tvoří profesori filozofie, kteří slyší tepat pouze srdce lite-

- 3) Na Trnkovu první knihu jeho trilogie (*Příroda a její dílo*) negativně zareagoval svou recenzí v České Mysli (1923) J. B. Kozák. Odsoudil ji zejména pro příliš literární a bombastický jazyk, špatnou srozumitelnost a politickou neaktuálnost.
- 4) Citováno z korespondence s laskavým svolením dcery T. Trnky paní Krausové - Trnkové.
- 5) V roce 1932 zkomponoval J. B. Foerster na verše T. Trnky melodrama opus č. 151 *Květy na Tatrách*, které bylo i zfilmováno a promítalo se v našich kinech.

ratury. Trnka chce naslouchat tepu srdce věcí a lidí a touží, aby se jeho knihy staly „odposlouchanými záznamy“ tohoto života. Trnkovou metodou poznání se tak stává do jisté míry subjektivní prožívání filozofických problémů se snahou o jejich intuitivní nazírání. Zde můžeme nalézt určitou shodu s teorií a metodou vcítění (Einfühlung) zakladatele Mnichovské školy v psychologii Theodora Lipse. Na rozdíl od Lipse, který položil při procesu empatie rozhodující důraz na vlastní já, a tím se ocitl na poli idealismu fichteovského typu, Trnkovo vcítění je více v souvislosti s emotivním a volním postižením a osvojením si skutečnosti, v kontrastu k výhradně racionálnímu poznání. I když ve své gnozeologii vychází z intuice, rozum ve smyslu *ratio* však nepopírá, ani jeho úlohu v globálním smyslu nesnižuje. Podle Trnky nemůže však být lidské poznání výsledkem výlučně racionálního myšlení a s ním spojeného logického rozvažování. Intuitivní nazírání a sebeprožívání vlastní existence je mu výchozí situací každého poznání. Vychází z předpokladu ztotožnění vědomí s jeho nejdůležitější složkou, s pamětí, ve které nachází již zárodečné „souzení“. Kritériem pravdivosti poznání je mu pak „cit víry a přesvědčenosti v soudu“, který nalézá v emoci vznikající při tvorbě souzení. To, že člověk vůbec může vnímat a tvořit soudy, je možné pouze díky intuici, jako jádru našeho poznání, a té je cit víry, přesvědčenosti, vlastní. Prostřednictvím této emoce také soudy tvoříme a ona je i jejich vlastním smyslem. Můžeme říci, že Trnkova gnozeologie je v našem prostředí v dané době značně osobitá. Snaží se svým „citem víry a přesvědčenosti v soudu“ vyfédnout z krize racionalismu a neupadat při tom zcela do iracionalismu. K pravdě nelze dospět pouhým rozumem (racionalitou), ale spíše syntézou racionálních a mimoracionálních prostředků.

Trnkův vztah k náboženství krystalizoval v přímé úměře s jeho filozofickým vývojem, zejména však v době, kdy se snažil formulovat svou vlastní ontologickou koncepci jsoucna. Filozofie sama, svým apriorním criticismem a antidogmaticností, mu záhy problematizuje tradiční křesťanskou věrouku rodinné a školní výchovy. Pod dojmem Kantova „kopernikánského obratu k subjektu“ je pro něho teismus nepřijatelný, a to i v Masarykově filozofické verzi, v jejímž duchu pokračoval Trnkův vrstevník J. B. Kozák. Deismus označuje za „alibistický“, stejně jako panteismus. Oba názory považuje za pseudointerpretace, které problém vlastní existence boha neřeší. Studium Kanta a zejména Humea jej utvrdilo v přesvědčení, že otázka substancionality (v jejímž rámci v počáteční fázi o bohu uvažoval) je uměle vytvořený filozofický pseudoprobém. Byl přesvědčen, že podstata bytí, a tím i jsoucna, je poznatelná. Obecně za ni považuje existenci nějakého univerzálního, metafyzického principu, který je imanentně obsažen ve veškerém jsoucnu a tvoří skrytý „důvod“ pro samu existenci. Tento důvod-podstata je zároveň i obecným smyslem bytí a odhaluje nám, proč je jsoucno jsoucnem, což Trnka považuje za nejjednodušší ontologický problém filozofie. Idea boha se mu jeví jako konkrétní forma personifikace lidské touhy po smyslu všeho

dění. Z tohoto úhlu pak obecně hodnotí náboženství jako potvrzení lidské schopnosti transcendence, praktické přesvědčení, že za jednotlivými jevy lidského života, i za přírodním a kosmickým děním, je nutné hledat jejich hlubší smysl a cíl. Ztotožňuje se s W. Jamesem, že jej však nemůžeme gnozeologicky hodnotit jako zdroj nějakého vyššího poznání, protože není ničím mimo lidský život. Je pouze jedním z možných výrazů hledání obecného smyslu bytí, který si konkretizujeme do podoby smyslu vlastního života. „Veškerá lidská práce, ať velká či všední, má tento posvátný tvůrčí základ a cíl: nalézt nové zhodnocení lidské existence, nalézt smysl lidského žití a zpředmětniti a ozřejmiti jej člověku samému.“⁶ Pokud si uvědomíme a osvojíme toto východisko při hledání smyslu života, okamžitě podle Trnky odmítneme jakékoli teologické poměňování člověka bohem a pochopíme, že jedině člověk může být sám sobě soudcem, neboť výlučně z něho, z jeho práce a kultury, vychází mravnost a možnost odhalení smyslu vlastní existence. Proto také odmítá kategorie dobra a zla uznat za nějaký „objev“ náboženství. Boha, jako nejvyšší dobro působící na člověka, a satanské zlo, jako věčné lidské pokušení, považuje Trnka pouze za symboly a metafory, které mají za úkol zvýraznit hodnoty obou pojmů v našem praktickém životě. Lidstvo si vytváří mravnost svým kulturním dílem jako své zpětné sebehodnocení. Proto i kontrastní pojmy dobra a zla jsou pouze člověkem vytvořené pomocné pojmy pro umožnění hodnocení vlastního konání a jako takové mají význam jen pro něj samého. Příroda, kosmos nebo i společná podstata všech věcí tedy není sama o sobě ani dobrem, ani zlem. Jako metafyzické entity oba pojmy neexistují, jsou pouze lidskou konstrukcí.

Kritizuje-li Trnka náboženství pro jeho pojmové hypostaze, není to výhrada proti náboženství obecně. Vidí v něm zejména jednu z podob touhy člověka po vlastním sebedefinování a jako takové je řadí k bytostným lidským potřebám: „Člověk tedy není nikdy bez náboženství, leda že by v něm spal.“⁷ Trnka považuje náboženství za neeliminovatelnou součást lidského kulturního díla a každý národ musí mít své náboženství, jako má své umění, vědu, filozofii. Pokud tomu tak není, je to projev nějaké kulturně společenské krize. Trnka kategoricky nesouhlasí s pozitivistickou kritikou náboženství, zejména v podobě, v jaké byla prezentována na stránkách časopisu *Volná myšlenka*. Tvrzení, že náboženství je jen naivním přežitkem pramenícím z nedostatečnosti lidského vědění, je pro něho vulgárním a nepřijatelným. V duchu svého protipozitivistického zaměření radikalizuje svůj názor tvrzením: „Bez vědy mohl by žít člověk, bez náboženského a filozofického přesvědčení nikoliv.“⁸ Trnka zejména kladně hodnotí náboženství jako duchovní základ a inspiraci širokého etického proudu. Za všechny představitele jmenuje

6) T. Trnka, *Mezi zemí a nebem*, Praha: Aventinum 1948, 214.

7) T. Trnka, *Záhada vědomí a poznání*, Praha: J. R. Vilímek 1920, 181.

8) *Tamtéž*, 187.

Alberta Schweitzera, Henry Bergsona a T. G. Masaryka, na kterém tento proud v etice charakterizuje. Masaryk si nedokázal představit otázky etiky bez náboženství. Stalo se mu ideovým poměrem člověka k člověku, světa k Bohu. Za ústřední myšlenku mravnosti přijal Ježíšův imperativ: miluj bližního svého, který mu ústí ve formulaci vlastního ideálu humanitního - být vpravdě lidským a brát ohled na lidstvo v nejširším smyslu. I když se Trnka filozoficky s Masarykem rozešel, hluboce si ho vážil, zejména pro jeho charakterové vlastnosti a pro snahu o etizaci praktické politiky.

K institucionálnímu podobě náboženství, k církvím, zastával Trnka negativní stanovisko. Již jejich počet je mu důkazem, že církevní instituce slouží především k obhajobě dílčích, egoistických zájmů, které v náboženství samém nejsou obsaženy. Obzvláště silný odpor choval ke klerikalismu. Tato skutečnost, spolu se snahou o faktickou osobní nezávislost jako podmínkou filozofické svobody, jej vedla k vystoupení z římskokatolické církve. Toto gesto však nelze hodnotit jako akt proti náboženství vůbec. Trnka také uznával a hájil potřebu aktivní, angažované politiky, ale přesto se nikdy nestal členem nějaké politické strany. Jeho činnost pro stát, zejména v oblasti osvěty, vyplývala z jeho vlastenectví a silného pocitu odpovědnosti za „správu obce“. Trnkovi šlo vždy o nejvyšší možnou míru osobní nezávislosti. Jen tak je možné, jak neustále zdůrazňuje, realizovat filozofii jako hledání pravdy, být filozoficky i lidsky sám sebou.

Podle Trnky si každá rasa, národ, vytváří představu o bohu a celé náboženství podle toho, jaká je jeho typová podstata. Typem rozumí obecnou charakteristiku dominantních a specifických vlastností, jako je např. temperament, extrovertnost nebo introvertnost, atd. Sociální hodnota každého náboženství se podle něj objevuje až ex post, v důsledcích jeho praktické morálky. V dějinách lidské kultury leží náboženství stejně jako umění, filozofie a věda vedle sebe a bylo by hrubým nepochopením posuzovat a hodnotit jedno druhým. Trnka vždy zdůrazňoval, že tyto jednotlivé složky kultury jsou svou hodnotou souřadné. Vyskytují se od počátků lidstva a jsou výrazem specifického nadání. Náboženský prorok může být ve svém významu opět pouze náboženským prorokem a nikoli umělcem nebo filozofem. I když je sekundárně jeho jazyk vysoce umělecký a jeho myšlenky mají také filozofickou dimenzi, svým nadáním a typovostí může vyniknout pouze jako prorok. Trnka nechce přehodnocovat náboženství filozofií, i když přece jen v poslední instanci přisuzuje filozofii určitý hodnotitelský mandát: „... chci jen říci, že filozofie se táže také po smyslu celé kultury, měníc se tak ve filozofii dějin, a táže se tudíž i po smyslu náboženství a snaží se tak postihnout souvislost náboženských myšlenek s proudem ostatního kulturního vývoje.“⁹⁾

Vzhledem ke kontextu evropského myšlenkového vývoje je objektem Trnkova bližšího zkoumání křesťanství. Jeho středobodem je mu osoba

9) T. Trnka, *Člověk a věčnost*, Praha: Aventinum 1946, 202.

Ježíše z Nazareta, i když si uvědomuje problematičnost této teze, zejména vzhledem k roli apoštola Pavla i ostatních učedníků pro praktický vznik a formování nového kultu. „Paradoxně mohli bychom říci, že zakladatelem křesťanství jsou apoštolové, zejména Pavel, nikoli Ježíš, nebo naopak: že smrtí Ježíšovou umírá křesťanství, že Ježíš byl jediný křesťan a že po jeho smrti vznikají pak křesťanské obce, zárodky to církvi.“¹⁰ Osobnost Ježíše Krista Trnka zajímala nejen vzhledem k významu jeho učení pro celý komplex evropské kultury, ale také z charakterologického, psychologicko-typologického hlediska. Svě postřehy a názory na toto téma publikoval zejména ve studiích *Ježíš z hlediska filozoficko-kulturního* (v revui *Filozofie*) a *Ježíš, milost a tragika* (v *Rozpravách Aventina* u O. Štorch-Mariena). Otázku, zda je Ježíš historickou nebo mýtickou osobou, považuje Trnka za podružnou. Je nutné respektovat, že je fenoménem, který ovlivňoval a ovlivňuje evropské myšlení, a v tomto světle je otázka jeho faktické historicity sekundární. Přesto se Trnka pokouší o jeho psychologickou charakteristiku, jako u reálné osoby. Ježíš se mu jeví jako introvertní typ, leptosom a schizotypem, se silným sklonem k pesimismu. Ten je Trnkovi patrný zejména z deterministického charakteru jeho učení, z výroků, že jaký je člověk, takové je i jeho jednání (jaký strom, takové ovoce atd.). Za důkaz Ježíšovy skepse považuje hlavně jeho velkou sklíčenost a melancholii, která jej zachvacuje večer v zahradě getsemanské. Je příznakem tušení blízkého konce světa a pravé podoby a podstaty smrti. Vrcholem jeho životní tragiky se stává samotná smrt na kříži. Výrok: Bože můj, proč jsi mě opustil? (Mt 27,46; Mk 15,34), je jen jejím dotvrzením. Konec světa nenastal, nezjevil se Eliáš, aby jej vzal k Otci, přišla jen skutečná smrt s mukami pozemské bolesti. Trnka posuzuje Ježíše v kontextu jeho četných podobností jako nevalného pozorovatele života, u kterého nenacházíme schopnost vizuálně popisného umění. Označuje jej za akustický typ. Zdůrazňuje, že byl prostým člověkem, nikoli školami systematicky vzdělaným židovským aristokratem nebo filozofem. Názorově je pevně zakotven v domácí náboženské tradici Starého zákona. Nejsilnější vliv na Ježíše měla podle Trnky kniha Danielova, kde je idea židovského mesianismu nejdominantnější. Ježíše učinila Ježíšem právě tato kniha a její prococtví, tvrdí Trnka. Domnívá se také, že Ježíšovo učení bylo určeno výhradně židovskému národu. Přejímá od proroků ideu brzkého konce světa (Mt 24,34) a jeho dvanáct apoštolů je symbolem dvanácti izraelských kmenů, které hodlá sjednotit a zachránit před božím zvržením. Jim je také určen apel k milování i nepřátel, v čemž Trnka identifikuje zejména nacionální akcent. Internacionální dimenzi dává křesťanství až apoštol Pavel. „Trhlinu“ v Ježíšově učení vidí Trnka v neschopnosti vysvětlit původ zla, vztah zla k bohu, jak se lidé stali zlymi. Zde mu přisuzuje ideovou inspiraci ze staroíránské náboženské tradice dualismu dobra a zla (Ormuz a Ahriman), která je mu argumentem

10) Tamtéž, 201.

potvrzujícím Ježíšův deterministický pesimismus. Odtud pramení i přesvědčení o nutnosti oběti za všechny, jako řešení determinace, které všichni podléhají. Při svých analýzách je Trnka ovlivněn zejména knihou P. Deussena *Philosophie der Bibel* (Lipsko 1913), kterou podrobně studoval. Ztotožňuje se s Deussenem, že Ježíš rozpor dobra a zla řeší jako Kant. Kategorický imperativ v jeho podobě zní: Proto buďte dokonalí, jako Otec váš v nebesích dokonalý jest. Člověk jako obraz boží je nositelem jisté stopy božství v sobě a ta mu tento imperativ přikazuje.

Při svých úvahách o Ježíšovi se Trnka také snaží vysledovat dobové podmínky, které vznik křesťanství umožnily. Bez nich by byl Ježíš pouze jedním z mnoha vizionářů a náboženských proroků, kterých byla v tehdejší Palestině celá řada. Svou argumentaci shrnuje do tří hlavních podmínek, které rozhodujícím způsobem předznamenaly životnost křesťanství již při jeho vzniku. První podmínku vidí v dobové situaci židovského myšlení vůbec. „Melancholická a mystická Ježíšova myšlenka“ je sice jeho organickým pokračováním, ale je typově odlišná. Proto je většinou židovských intelektuálů a šlechticů odmítnuta. Ti očekávají reálného, nacionalisticky a programově konkrétního politického vůdce. Jejich odmítnutí Ježíše poskytlo prostor k jeho přijetí u nejširších lidových vrstev, které byly k intelektuální špičce zákoníků a šlechty v opozici. Druhou podmínku nachází Trnka v tehdejší celosvětové situaci. Kdyby byl Řím zdravou společností v rozkvětu, nebylo by možné, aby se křesťanství prosadilo. Faktický úpadek římské říše, a tím i úpadek pozemského světového imperialismu, vytvořil podmínky pro hypostazi této ideje do nadpozemské sféry, v ideu duchovního sjednocení, a tím i poptávku po něm. Třetí rozhodující podmínku k prosazení se křesťanství vidí v samotném charakteru řecké a římské kultury, resp. filozofie. Filozofické a náboženské myšlení původně zachycovalo smysl světa nejprve analogicky přírodě, materialisticky, pak egocentricky (Sokrates, Platón, Aristoteles) a nakonec mysticky, jako novopythagoreismus a novoplatonismus. V takto pojaté charakteristice myšlenkového vývoje se Trnkovi křesťanství jeví jako logické vyústění, kontinuální pokračování. Proto se zásadně staví proti často tradované myšlence, že je křesťanství protikladem nebo dokonce negací myšlení řeckého.

I když Trnkovy názory na náboženství odpovídají více ateistické interpretaci jeho myšlení, nacházíme u něj na druhé straně formulace, že hledá nové pojetí boha, ve své filozofii používá termínu „božský“ princip atd. Vše to souvisí s jeho hledáním a snahou o formulaci vlastní ontologické koncepce. Otázka po podstatě bytí a jsoucna je Trnkovi totožná s otázkou po jejich smyslu. Klasické řecké EX HU, tj. z čeho je jsoucno utvořeno a jak je strukturováno, považuje za irrelevantní a nebezpečně zavádějící. Vedlo pouze k samoúčelné názorové polarizaci v podobě materialismu a idealismu. Oba směry zavrhuje jako monistické dogmatismy, které nejsou nikdy schopny k faktickému smyslu bytí proniknout. Obrazně je charakterizuje jako kulhavé

muže, kteří se od sebe liší pouze tím, na kterou nohu napadají.¹¹ Oba systémy se navíc pohybují jen v bludném kruhu scholastických spekulací, neboť jejich monismus je pouze zdánlivý, ústící většinou do dualismu matérie a duchovna, a to znamená i do problémů vzniku jednoho z druhého, jejich vzájemného působení a ovlivňování atd. Svou kritiku materialismu a idealismu Trnka uzavírá konstatováním: „Pro mne je zbytečné vykládati svět materialisticky či spirituálně, monisticky či pluralisticky: vždy běží pouze o slova.“¹² V tomto smyslu také odmítá vlastní světonázorovou orientaci identifikovat jako ateistickou, teistickou nebo panteistickou. Pro Trnku jsou to pouze uměle vytvořené „ismy“ mající význam jen při studiu dějin filozofie, jako pomocné pedagogické kategorie. Různé „pojmové“ přicházejí vždy ex post a přímý poznávací efekt filozofii nepřinášejí. Navíc v sobě všechny skrývají určitý potenciální názorový dogmatismus, který podvazuje a brzdí svobodné filozofické zkoumání. Trnkovi je výchozí a neaktivnější složkou filozofické reflexe intuice, jejímž prostřednictvím jsme bezprostředně a prakticky schopni cítit to, co je „za věcmi“. Je primární a chrání nás od možných zkresení, zapříčiněných sekundárními klasifikacemi.

Jak již bylo řečeno, Trnka je přesvědčen, že smysl bytí objektivně existuje v podobě určitého principu, který je již apriorně obsažen ve veškerém jsoucnu a je imanentní veškerému dění. Odmítá však jeho interpretaci v podobě nějakého božského scénáře, který by byl dodatečně aplikován do kosmického dění. Klíčem k jeho odhalení je mu člověk, jako jedině jsoucno uvědomující si vlastní existenci, schopné sebereflexe. V lidské kultuře, v procesu její tvorby, se vyjevuje přes individuální zájmy a cíle jistý objektivní smysl, který je vlastní jsoucnu obecně. Na rozdíl od Hegelovy „lsti rozumu“ však Trnkův „princip“ není činný ve smyslu svého vlastního sebeuvědomování, zvyšování své kvality. Je stálým, věčným smyslem, kvalitou samou o sobě, nepodléhající jakékoli kvantifikaci. Při jeho bližší formulaci Trnka vychází z prostého předpokladu, že v přírodě je vše determinováno svým vznikem a zánikem a že tato determinace musí být vlastní i všemu jsoucnu. Povyšuje ji na nejpodstatnější znak jeho realizace v procesu dění. Každé jednotlivé jsoucno se mu pak jeví jako paradox prostoročasu. Jeho prostorová jedinečnost se vytvořila z času, rozrostla se v prostorovost, na které čas pracuje k jejímu zániku, rozplynutí se v čase. Tento proces nazývá „časoprostorovou světočarou“ každého individuálního vesmírného celku. Na svém časoprostorovém (prostoročasovém) určení světa, které provedl syntézou kvalitativní stránky prostoru a času, si Trnka velmi zakládal jako na svém vlastním, originálním pojetí. Při četbě knihy Rudolfa Metze *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien* (2 sv., 1935) však zjistil, že jeho časoprostor (prostoročas) je analogický s prostoročasem anglického

11) T. Trnka, *Záhada vědomí a poznání*, o.c., 153.

12) Tamtéž, 15.

emergentisty Samuela Alexandera, který na něm buduje v díle *Space, Time and Deity* (1920) celý svůj filozofický systém. Alexanderovi se na rozdíl od Trnky prostoročas stává absolutnem, které Trnka jako pojem kategoricky odmítá.¹³ Trnkovi se každý vznik čehokoli zhodnocuje v průběhu dění vlastním zánikem a vytváří tak nejobecnější princip bytí, který je imanentní každému jsoucnu. Toto „zhodnocování“ je mu nejmarkantněji zřetelné u lidského života: „... podstatou našeho života není něco, co trvá věčně, nějaká vzácná nezničitelná božská mince nebo něco neustále se měnícího, stále tvořivého a nového, taková překrásná kaskáda vodotrysku, nýbrž něco paradoxně spravedlivého vůči sobě samému. Život je jakýsi soudce sám nad sebou, a poněvadž běží o žití, soudí se, hodnotí se umíráním. Nesmrtelnost bude pak spočívat v tomto hodnocení, souzení a nikoli v nějaké věčnosti.“¹⁴ Trnkovi je tedy v existenci samé imanentně obsažen jakýsi etický „důvod“, který nazývá „spravedlností k sobě samé“. Je to jisté vnitřní sebehodnocení vlastní celému jsoucnu. „I sledoval jsem analogicky život ostatní přírody a opět život a smrt, žití a umírání, vznik a zánik byly mi pomezními body, mezi nimiž se uskutečňovalo cosi absolutního, nadetického - Spravedlnost k sobě.“¹⁵ Termín „nadetický“ pro označení tohoto principu volí Trnka záměrně k zdůraznění jeho objektivnosti a nezávislosti na lidstvu. Etiku si vytvořil pouze člověk, vyrosla z jeho tvorby a díla. Princip „Spravedlnosti“ zde byl již před člověkem a bude existovat i po jeho zániku. V něm, jak se Trnka domnívá, leží smysl veškerého jsoucna, důvod, proč je bytí a ne nic. „Kosmos nemůžeme charakterizovat ani substancí ani dynamismem, tedy vlněním vznikání a zanikání. Celý svět má nadetický smysl, neboť jinak neměl by práva existovati a byl by ubohým, bídným bezútěšným kolotočem, mlýnem věčných přeměn energie a člověk ubožáckým prachem v jeho koutku.“¹⁶ Aby Trnka zvýraznil fundamentálnost, objektivnost a apriornost tohoto smyslu-principu, používá pro něj ve svém expresivním vyjadřování, jako ekvivalentu těchto charakteristik, často i termínu božský. Vyjdeme-li však z celkového kontextu Trnkovy filosofie, lze tento přívlastek přičíst opravdu pouze na vrub jeho literární licence. Filozoficky se od teologického pojetí Boha častokrát distancoval, protože si sám uvědomoval možnost panteistické interpretace své ontologické koncepce.

I když se Trnka nikde k antické inspiraci nehlásí a ani nepoužívá citací z antických autorů, jeho ontologická teorie „nadetické spravedlnosti“ je koncepčně nejblíže antickému pojetí *Diké*. Již Parmenides ve svých metaforách nechápal Spravedlnost a Nutnost jako nějakou vnější moc, ale jako daný vnitřní stav jsoucna samého.¹⁷ Antická reminiscence je také patrná

13) T. Trnka, *Hledám tajemství života (Příroda a její dílo)*, Praha: E. Beaufort 1940, 265-275.

14) T. Trnka, *Člověk a věčnost*, o.c., 227.

15) T. Trnka, *Záhada vědomí a poznání*, o.c., 280.

16) T. Trnka, *Hledám tajemství života*, o.c., 17.

17) K. Svoboda, *Zlomky před Sokratových myslitelů*, Praha: Akademia 1962.

zejména v Trnkových analýzách smrti a zániku, v jejichž filozofickém pocho-
pení viděl klíč k uvědomění si nadetického principu jsoucna. Názor, že smrt
nemůže být pouhým důsledkem života, ale že v sobě skrývá impuls k vlastní-
mu sebezhdnocení a že si proto život (existence) teprve smrtí (zánikem)
uvědomuje svou cenu, nacházíme již u Anaximandra. Ten tvrdil, že věci
vznikají a zanikají podle nutnosti, neboť tím za své bezpráví, čímž Anaxi-
mandros rozuměl existenci samu, platí pokutu a trest podle určení času.¹⁸

Tomáš Trnka je svým dílem neeliminovatelnou součástí dějin českého
filozofického myšlení první poloviny našeho století. Jeho snaha neztotožnit
se s žádným z oficiálních myšlenkových proudů a jít svou vlastní názorovou
cestou je sympatická a inspirativní i dnes. Zejména to platí o jeho striktní
obhajobě filozofické svobody. Trnkova filozofie však své následovnický nena-
lezla. Příčinu lze vidět nejen v mnohdy obtížné srozumitelnosti textů, způso-
bené osobitým výrazovým stylem, ale i v jeho životním osudu. V roce 1949
byl akčním výborem odstraněn z Karlovy univerzity a zbytek života prožil
v ústraní, bez možnosti své filozofické názory publikovat. Až do své smrti, i
přes nemalé zdravotní obtíže, na své filozofii intenzivně pracoval, své knihy
neustále doplňoval, přeformuloval a připravoval k soubornému vydání, ve
které však již sám nevěřil. Osobnost filozofa Tomáše Trnky je tak jedním
z mnoha dokladů tragiky údělu intelektuála v dobách nedávno minulých.

18) Tamtéž.

SUMMARY

Religious problems in the work of Tomáš Trnka

Until now, the work of the Czech philosopher Tomáš Trnka was outside the interest of experts studying the Czech philosophical thinking of the first half of the 20th century. For that reason and also to illustrate his position in the context of the Czech philosophy of the 1920's and 1930's, the author of this study presents some unknown data about his life and a brief survey of his opinions, above all about the philosophy and its mission.

In Trnka's opinion, religion is an indispensable part of human culture and represents one of the basic human needs. It can be said that similarly as each nation has its own science, art and philosophy it also must have a religion. If this is not true, this absence should be held for a symptom of a certain social crisis. However, religion has no higher gnoseological value. In Trnka's understanding, religion is only a corroboration of human ability of transcendency, a corroboration of a desire to understand the hired purpose of human existence and of cosmic events. His approach to the institutional form of religion was principally negative (especially to all churches and to clericalism). That is why he left the Roman Catholic church; this separation, however, should be understood not as an act against religion but as a demonstration of his philosophical freedom. When studying the problems of religion, he focused himself above all on Christianity, the effect of which upon European cultural development is, together with Greek philosophy and rationalism of the New Age, the strongest one. He formulates his own hypothesis about reasons and conditions making possible the spread of Christianity and tries to carry out a typological and psychological analysis of the personality of Jesus Christ.

At the beginning of his philosophical development, Trnka understands the problem of God in association with the problem of substantiality. Through the study of works published by I. Kant and especially D. Hume, Trnka comes to the conclusion that the problem of substantiality is a philosophical pseudoproblem which resulted in a sterile polarization of philosophy into materialism and idealism. Both these movements are unacceptable for him. They remain only on the level of the classical Greek question EX HU, i.e. from which the world originates and how it is structured. In Trnka's opinion it does not solve the most important philosophical problem, i.e. the problem of the sense of all events. Trnka exerts great efforts to solve this problem and creates his own ontological concept. In his understanding, a definite metaphysical, objective principle which is immanent to all existence is the essence of all being. This principle is defined by the determination of all things through their origin and end.

The end is, in his understanding, a certain hidden reason, an impulse to evaluate any existence, "the justice *per se*". To emphasise the objective nature of this principle, he uses the word "supraethic" (ethics is also only a human concept) or "divine". However, he dissociates himself from the theological concept of God and the term "divine" is used only in the sense of "fundamental", *a priori*, "objective". His concept of "supraethic justice", as the purpose of all events, is very close to the Greek concept Diké which can be found in works of Permenidus and, especially, Anaximandros; however, he does not proclaim explicitly these philosophers to be the source of his inspiration.

Trnka's fate was influenced by the year 1949 when he was removed by Communists from Charles University in Prague. He spent the rest of his life in seclusion, without any opportunity to publish. This seclusion is one of the reasons why his philosophical work did not find any followers and/or a wider reflection.

Vysoká škola zemědělská
Zemědělská 1
613 00 Brno
ČR

IVO ROLNÝ

