

Daňhel, Milan

K historickým proměnám předpokladů předmarxistického ateismu

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1974-1975, vol. 23-24, iss. B21-22, pp. [133]-158

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106368>

Access Date: 22. 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.

MILAN DAŇHEL

K HISTORICKÝM PROMĚNÁM PŘEDPOKLADŮ PŘEDMARXISTICKÉHO ATEISMU

Ačkoli dějiny ateismu nevykazují tematickou posloupnost, není možné je vyčerpat pouhým výčtem a popisem soustavných a jasných názorů. V takovém případě by byly velmi skromným svědectvím o jedné z nejpozoruhodnějších tendencí evropského myšlení. Svědectvím, které by nešlo bez rozpaků srovnat s náboženskými a církevními tradicemi.

Ateismus se však může měřit s oficiální náboženskou ideologií. Od samého počátku ji tvoří sice proměnlivý, ale trvalý protipól. Je ovšem nezbytné vzdát se očekávání, že se s ním setkáme jako s hotovou věcí, ucelenou soustavou. Až do poloviny osmnáctého století nežije plnoprávně, sám o sobě; žije ve filozofické, speciálně vědecké, světonázorové i ideologické spekulaci — ve svých proměnlivých předpokladech. A právě o tyto předpoklady, které se v dějinách myšlení různou měrou objevují, přetvářejí a působí, historikům ateismu jde. Předpoklady se v dějinách, na rozdíl od výslovných ateistických názorů a teorií, nikdy neztrácejí.

Je tedy vždycky nutné sledovat především souhru, protihru i zvrstvení těchto veličin, zjišťovat, jak dalece se kryjí se svými konkrétními podobami, kde a v čem tkví jejich dějinná osnova a spojitost.

I

Vyzrálou situaci, příznivou pro vznik a rozpracování ateistických názorů, nalézáme již v bohatě diferencované řecké společnosti. Religiozita — politika — ideologie — ekonomika — věda a filozofie jsou zde vzájemně funkčně roztrženy a spjaty; z hlediska vývoje ateismu se tyto vztahy stávají zájmovými právě tehdy, když vznikající a prosazující se racionalismus nové otrokářské třídy, charakterizovaný především novými společenskými vztahy (politickými, vědeckými, morálními, předmětnými), realismem, programovostí rozbíjí rodové náboženské dědictví jako světonázorový a ideologický *celek*, vnitřně je rozrušuje a přisuzuje mu úlohu pouhého stavebního materiálu následující nadstavby.

Racionalismus, doplněný *empirismem*, který se podstatně vymanil z pout

staré technologie, hlavně ve filozofickovědné rovině, podporuje vznik jednotlivých ateistických myšlenek, zvláště a výrazně u těch myslitelů, kteří se poprvé táží a hledají (reálné) příčiny jevů a dějů. Dochází k ostrému odlišování způsobu chápání světa.

Nutno podtrhnout, že se tato destrukce starého náboženského celku vede všemi dostupnými sociálními prostředky, všemi formami a na všech frontách, že právě v takových okamžicích dochází k viditelnému *spojení* a *znásobení* důležitých předpokladů pro ateistické názory, ateistickou teorii vůbec: racionalismu s empirismem, *skepticismem* a *relativismem*.

Takovou nástupní souhru ztělesňuje především filozofie Hérakleitova, ke které, v této souvislosti, bezpečně přináleží i velký ozvuk názorů Xenofanových. S pohoršením vpravdě ateistickým se oba obrací proti staré mýtické modloslužbě, proti rituálním praktikám, obětem, modlitbám (21 B 14, 15, 16; 22 B 128), proti „lhářům“ Homérovi a Archilochovi (22 B 42); i Pythagoras, který svou „číselnou teorii kosmu“ také posloužil novým poměrům, je pro ně „vůdcem tlachalů“. [KOMPIDÓN ARCHÉGOS (22 B 81)]. Jsou rozhořčení, že staří přičítali bohům všechny své nectnosti — „krást i cizoložit a navzájem se podvádět“ (Xenofanés, 21 B 11). Ba jsou na staré bohy, ona bujná a rozbujelá božstva rozhořčení vůbec.

Uvedené tendence jsou v dané společenské situaci výrazem toho radikálního proudu, který strhl na sebe veškeru pozornost, učinil se těžištěm i měřítkem vyvstalých problémů a rozvah a rozbitím živlu „mythos“ *prosa-dil nový živel*, živel „rozumu“, „logos“, setrváváje při něm i za cenu zjevných těžkostí a rozporů (eleaté). Navíc — který učinil z tohoto živlu předivo a osnovu spekulativních postupů — metod. Od této chvíle přestávají být bohové suverenními a svrchovanými bytostmi svého vlastního, bohatého světa mýtických celků, přestávají-li být, alespoň „soukromí“, rodoví, vůbec; do budoucna jsou pak — pro radikální myšlení — téměř až anachronickými případy ryze spekulativního, inteligibilního světa rozumu. Parmenidova bohyně Díké „střeží bránu práva, pravdy, běhu (lidských) dnů“ (28 B 1), Hérakleitův Apolón jen „mlčky naznačuje“ (22 B 93) k (ukrytému) smyslu věcí, dějů a jevů a dokonce i Zeus je spíše jen jménem pro „jediný a moudrý“ princip světa, zákonitý princip jeho ohnivě podstaty, bez něhož by i ten „nejkrásnější“ byl jen „hromadou věcí, náhodně rozházených“ (22 B 124), bez něhož by konečně všechny oběti a rituální úkony byly téměř „šiléným“ a zbytečným „poskvřňováním krví“, „omýváním bláta blátem“ (22 B 5).

U Hérakleita se však výslovně objevuje ještě jeden předpoklad dobových ateistických tendencí; dokonce předpoklad základní. Hérakleitos říká: „Ti, kdo mluví s rozmyslem, musí se opírat o to, co je všem společné, tak jako se opírá město o zákon (HOKÓSPER NOMÓI POLIS) a mnohem pevněji. Neboť všechny lidské zákony jsou živeny jedním božským; ten vládne kam až chce, všechno zmůže a má převahu“ (22 B 114).

Jeho *analogie logos-polis* tu není formální metaforou, formálním srovnáním. Naopak prozrazuje, na čem a v čem nový revoluční a kritický logos spočívá, co je jeho pendantem a jeho ukotvením; že jde právě a jen právě o vyrábějící a sociálně fungující polis, onen charakteristický „městský stát“, o — s Aristotelem řečeno — dovršené a dokonalé „společenství, které takřka dosáhlo již cíle veškeré soběstačnosti a které sice vzniklo pro zachování

života, ale trvá za účelem života dobrého“ (Politika 1252 b 27), jsou „zvlášť typickým vzorem, jak se vůbec vytváří stát“.¹

A zde v *typologii funkcí města, městského státu* (a posléze státu vůbec), vlastně *vězí základní tajemství historicko-filozofické typologie ateismu* – tajemství jeho *proměnlivých podob i charakteristických vlastností*. Jedině s tímto ohledem pak také pochopíme, proč se středověké i novověké myšlení a tedy i ateistické myšlení, tak úporně a vytrvale vrací ke svým antickým zdrojům, vzorům a předlohám. Historická síla města, rozumí se historická síla těch společenských prvků a funkcí, které město vytvořilo, prosazovalo a které jsou s ním tak či onak spjaty – je i silou ateismu, ateistických názorů, myšlenek a tendencí; stejně tak dějinná omezenost města je zároveň jejich omezeností.

V jakém smyslu je polis nositelem a předpokladem revolučního nástupu „bezbožného“ rozumu?

Vznikající městský stát jakožto nový typ společnosti, společenských vztahů, podstatně odlišných od dosavadní rodové polis, se projevuje vůči starým sociálním svazkům velmi brutálně (tyranis). Počíná si sice nejdříve tak, jako by organicky navazoval na rodovou minulost; rod má nejprve sám zájem na novém uspořádání. Nové mezilidské vztahy však již užívají zcela jiných společenských měřítek, spatřují hodnoty jinde a nechtějí mít s „ušlechtilou krví“ mnoho společného; bohatá ucelená rodová rozmanitost postupně podléhá kose společenské, státní nivelizace, která upírá posvěceným tradicím povinnost úcty a loajality (Politika 1319 b 24). A tato funkce polis je nejcharakterističtější výrazem její celkové činnosti.

Revoluční proměny zásáhnou všechny společenské úrovně. Probíhá bojová souhra diferencovaných sfér i jejich vzájemné zápolení (Hérakleitos 22 B 53). Městské „tržiště“ a „shromaždiště“ (AGORA) je nejen středem „dobře přehledných“ (POLIS EUSYNOPTOS) parcel rodin a obytných čtvrtí, sevřených tradicemi posvátnosti krbů a krve, ale i středem prudké tvorby a projevů bohatých sociálních vazeb. Hospodářská, politická, světonázorová a ideologická dělba funkcí představuje nejen kooperaci (a na ní vyrůstající teoretickou budovu rozumu), nýbrž také každodenní svár a kvas, jenž přináší nové, dosud neexistující sociální kvality. Polis překračuje svou dosavadní bytostnou sestavu, v níž fungovala jako nerozlišená úhnná jednota mýtoepických sociálních celků, jsouc sama celkem (krétsko-mykénský „palácový“ typ města) a otvírá se světu, bez ohledu na hradby, množinou rozmanitých vazeb a spojí. Vstupuje do světa jako do sebe sama (KOSMOPOLIS), svět je mnohonásobně fungujícím a své prvky suverénně přesahujícím „městem“. Jen proto mohou i věda a filozofie suverénně vykročit za technologií mýtu a eposu.

Na úrovni „individua“, „kmene“ i „instituce“ probíhá proměna rodového soukromníka v „občana“ (POLITÉS), jenž má zajištěnu rovnost práv a povinností včetně štítu státní autority. Jediněc jakožto občan se mění v základní stavební jednotku sociální budovy a jen z titulu této funkce načerpává všechnu svou možnou důstojnost. „Řádný občan nemusí mít ctnost, z jejíhož hlediska je řádným mužem“, jeho jedinou charakteristickou ctností

¹ Bedřich Engels: *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu* (Praha 1956, str. 111).

„jest buď dobře vládnouti (ARCHEIN), anebo dobře poslouchat (ARCHESTHAI)“ (Politika 1277 a 26).

Otázka zbožnosti tu tedy teoreticky nehraje žádnou roli a sama „zbožnost“ nepatří do oboru znaků, jimiž se občan jakožto občan vymezuje [účasť ve vládě, účast v soudu apod. (Politika 1275 a 22)]. Bůh a občan jsou od sebe daleko,² což vždy může konečkonců znamenat, že k sobě nejsou navzájem povinnými žádnými závazky a mají-li snad vyměřeno míru a sféru působnosti, nemusí ji vůbec mít;³ z hlediska přijatých principů již neexistuje rozdíl; ten je jen v míře analytického uchopení, v míře teoretické rozpracovanosti a propracovanosti.

Městský stát ovšem doplňuje počet předpokladů ateismu i o výrazný „sensualismus“. A to právě tehdy, kdy se objevují snahy vyvázat mravnost etiku ze závislosti na náboženství. Snahy o to silnější, čím více musí překonávat tíhu oficiálního kultu. Samozřejmě a pochopitelná situace nastává u atomistů, zvláště u Démokrita. Avšak tam, kde se charakteristicky vrství formou paradoxů, protichůdných názorů téže doby, téhož myslitelského horizontu, téhož (městského) státu a téže společenské třídy vystupuje příznačněji. Tam totiž, kde např. Sókrates strhl, poprvé výslovně, náboženskou problematiku do oblasti filozofie, kde ji filozofii podřídil, přicházejí někteří jeho vrstevníci (Theodóros Atheista),⁴ držíce se požadavku svěbytnosti etiky, dokonce nejenom se sensualismem, ale přímo již s hédonismem. A připojíme-li pak sem i ty myslitele (Prodikos, Kritias), kteří vzali v pochybnost — svou věcnou analýzou kořenů náboženství (Prodikos, 84 B 5: „Slunce, měsíc, řeky, prameny a vůbec vše, co prospívá našemu životu, pokládali naši předkové za bohy, pro užitek z toho, tak jako Egyptané Nil“; Kritias, 88 B 25: „Tu zdá se mi, že vynalezl lidem bázeň před bohy kterýs muž chytrý, moudrý, aby měli zlí strach, kdyby něco v tajnosti buď činili neb mluvili neb myslili“), namnoze *politicky a pragmatisticky motivovanou*⁵ — jakoukoli náboženskou, jakoukoli božskou autoritu, máme výčet předpokladů v podstatě úplný.

² Xenofanés, 21 B 34: „Žádný nespátlil člověk a žádný nebude vědět o bozích přesného nic“ (UTIS ANER IDEN UDE TIS ESTAI EIDÓS AMFI THEÓN); Thrasymachos, 85 B 8: „nevidí boží lidské věci“ (THEOI ÚCH HORÓSI TA AN-THRÓPINA); Protagorás, 80 B 4: „O bozích nemohu vědět ani že jsou, ani že nejsou, ani jakou mají podobu“ (PERI THEÓN ÚK ECHÓ EIDENAI, ÚTH' HÓS EISIN ÚTH' HÓS ÚK EISIN ÚTH' HOPOIOI TINES IDEAN); Melissos, 30 A 1: „o bozích se nemá nic tvrdit, není o nich žádného poznání“ (PERI THEÓN MĚ DEIN APOFANESTHAI MĚ GÁR EINAI GNÓSIN AUTÓN).

³ Platón: *Parmenides*, 134 D; dialektiku těchto vztahů výslovně pochopil a formuloval Holbach: „Jestliže člověk a bůh nemají k sobě žádné povinnosti, pak pro člověka nemůže existovat vůbec žádné náboženství“ (*Zdravý rozum*, Praha 1959, § 7).

⁴ Diogénes Laertios: *Životopisy slavných filosofů*, II, str. 87 a násl., 98 a násl. (Praha 1964).

⁵ Kritiás „má zásluhu, že první výslovně formuloval svůj názor na náboženství... jako na prostředek společenského útlaku“ (Dušan Machovec: *Dějiny antického ateismu*, PN, Praha 1963, str. 39); Kritiás ovšem svými osudy, svými postoji prozrazuje víc. Jeho teorie „strachu“, jakožto podstatného motivu vzniku náboženství se může objevit v této explicitní podobě teprve tehdy, když městský stát má již za sebou dobu mladistvého optimismu i dobu imperiálního opojení (Periklés) a dostává se do fáze těžké deprese, vybíjející se v politických převratech. Právě

Ti, kdož přicházejí vzápětí (Platón, Aristoteles), již spíše jen znovu teoreticky rozehrávají jejich zavedenou problematiku, vyrovnávají se s ní pozitivně i negativně, v hranicích jediného systému a tematicky jedně spekulace.

Souhra uvedených předpokladů, rozvinutá v čase od Hérakleita k Platónovi a Aristotelovi, však přisuzuje ateismu ještě jeden charakteristický rys. Vyzradil jej ostatně již Hérakleitos, když prohlásil, že „každý tvor se pase pod bičem božím“ (22 B 11), když získal souhlas i od Xenofana [„Jeden je bůh mezi bohy a lidmi největší“ (23 B 26)]. V té chvíli se ukázalo, čím antický revoluční radikalismus, perspektivní optimismus, antické bezbožectví zároveň trpí — že je *vždy vyváženo rysem „kompromisnictví“*, které láme hrot jakékoli důsledné teorie. A že se právě v rovině této teorie daný kompromis zpodobuje jako *sublimace náboženskosti do kategorií a abstraktních, spekulativních souvislostí, které vždy vytěsněnou náboženskost znovu nahrazují*. Když ne pro dav, pro masy, pro společenské vrstvy a třídy, tedy alespoň pro jednotlivce a naopak.

Polis prostě své mýtoepické dědictví nikdy naplno nezapřela a zapřít — především z třídních důvodů — nemohla.

Tento negativní rys se výraznou měrou prosazuje ve chvíli, kdy dospěla za svůj sociální zenit. Tehdy se také ve všech oblastech až na další vyčerpává míra její názorové a myšlenkové originality. Ztrácí stále více, a od dob Alexandrovy říše zcela definitivně, svůj dosavadní, plnohodnotný ontoetický status. Z postavení centra, těžiště a střediska společensko-státního života, z postavení vlastního žvilu a bezprostředního podnětu teoretické spekulace *klesá na úroveň řadové správní jednotky* sice imperiálních státních celků, leč veskrze formálních a formalizovaných. Na místo KOSMOPOLIS přichází etnicky rozvržená OIKUMENĚ.⁶ Zde se již *netvoří nové* — jakože se vůbec přestává tvořit tehdy, kdy Atény ustupují z periklovské slávy — ale jen rozřeďuje staré, zaběhává, cizeluje a technologicky pečlivě tříbí. Z výdobytků nového předmětného života, nového ducha, vzniká prostý pragmatistický inventář, nástroje všeobecné technologie. Vše je stereotypně, cyklicky spravováno a řízeno, formální a ideální celek, jenž se na tomto stupni ve své suverenitě osamostatnil vůči všem společenským prvkům a složkám, vyžaduje a vyvažuje vlastně již jen všeobecné občanské „služebníky“.

Se vším se počítá. Vládnoucí třída na vrcholu své moci postrádá motivy k dalšímu postupu, k dalším radikálním, tím méně revolučním perspektivám. Hospodáří a v pravém slova smyslu čachruje s dosaženou sumou předmětného a duchovního jmění; a o to víc si své hospodářství, zaštitěna

tehdy se stát jako racionální instituce převrací k instituci vyloženě iracionální — co do své vnitřní funkce i co do pochopení této funkce — která pohrdá všemi dobrými úmysly zákonodárců i moudrostí filozofů, vším státoprávním reformátorstvím. Právě v takovém okamžiku se střetávají perspektivy programů s ironií (byrokratické) mašinérie, teorie s pragmatikou dovedné politické manipulace. Aténská „rada třiceti“ je nejskvělejším příkladem stavu, v němž se představitelé moci přestávají starat jak o zákony, tak o ústavu, ale zato tím více a s tím větším úsilím rozvinou své manipulační zájmy (srov. Aristotelés: *Ústava aténská*, XXXV, 2–4).

⁶ Srov. Anna Šwiderková: *Helada králů*, Praha 1972, str. 15–16.

dovedným mechanismem represí, do něhož jsou stále více zapojovány jednotlivé konstitutivní prvky státu (policie, armáda, soudnictví i kněžstvo), brání a hlídá. „Logos“, jenž na počátku bezohledně dovedl přetřhat svazky se starými poměry, se starými bohy i antikvovaným kultem, jenž na sebe strhl tíhu božskosti, božského bytí a sám se prohlásil za boha, *povolal ke spoluvládě iracionalitu* všemožných podob, forem a funkcí, včetně náboženské, teologické.

Nadále je nemožné zvládnout a usměrnit jak tendence *integrační*, tak tendence ryze *partikulární*. Chová-li se např. Platónův systém vůči duchovnímu bohatství doby právě a jen právě jako suverénní hospodář, jenž pevně a přehledně vládne a spravuje statek a neopomíná jej neustále rozšiřovat, chová se toto bohatství samo jako velmi inertní a vzpurný materiál, který je schopen v každém okamžiku a v kterékoli své části osamostatnění. Tak se stává takřka dobovým pravidlem, že syntézu anebo alespoň sklad, a tedy i syntézu a sklad tendencí a předpokladů, o které zde běží, nelze všeobecně prosadit; pokud se vůbec nabízejí, nevymaní se z pout utopie („Ústava“, „Zákony“). Ale ani partikulární teorii či technologii a mýtoepické, pragmatické iracionálně nelze úplně prosadit. Sama názorová radikalita je zde velmi často již jen výrazem porevolučního rozčarování, porevoluční destrukce jakýchkoli sociálních perspektiv.

Není proto nové, když Platón žádá přísné tresty pro hlasatele bezbožnosti („bezbožníci“ mají být udáváni, odsouzeni do vězení, do „polepšovny“, i „k smrti“ (Zákony 907 E); „zemřelého (ateistu) jest vyvrhnouti za hranice (města) bez pohřbu“ (Zákony 909 B),⁷ když zase Aristoteles vidí v bohu filozofický princip „života“ světového organismu anebo Démokritos – naopak – buduje autonomní morálku na ateistických základech a s ateistickým znamenáním (68 B 181, 68 B 7), či Epikúros zjevně zastává stanovisko „ignorace bohů“. Nejsou to vskutku nové názory; jsou jen plnozvučné a mají za sebou všeobecně a mnohovýznamně propojenou společnost, společenský, státní, spolehlivě a stereotypně zavedený hospodářsko-správní celek.

Názorová a tendenční partikularita, jako výrazný protivník formálním „skladbám“ a sestavám, zde není náhodná. I ona pevně určuje charakter doby. Ještě Démokritos je sice schopen vést nejširší analytický záběr a vytvořit téměř konsekventní systém, můžeme-li tak, pokud nám to stav dochovaných fragmentů dovoluje, soudit. Avšak u Epikúra je již situace zcela jiná. Síla Epikúrových názorů, zde především ateisticky zabarvených, netkví v systému, ale v síle racionalismu, pojatého ovšem nadobycěj specializovaně a intenzivně, skoro jako ekvivalent pro přísnou kauzalitu a determinismus. „Vždyť věru lépe by bylo věřití bájím o bozích (TOI PERI THEÍON MYTHOI KATAKOLÚTHEIN), než otročiti sudbě přírodních filosofů (TÉI TÓN FYZIKÓN HEIMARMENÉI DÚLEUEIN), neboť ony báje ponechávají člověku aspoň klamnou naději, že lze bohy obměkčit uctíváním, kdežto sudba znamená neúprosnou nutnost (APARAITÉTON ANANKĒN)“ (z listu Menoikeovi).⁸

Avšak právě tento na výsost skeptický, ba až *fatální racionalismus* do-

⁷ Srov. též *Zákony* 886 E, 887 E, 899 C, 900 A.

⁸ Diogenés Laertius: *Filosofos historia* (Lipsiae 1833, Lib. X, cap. I, str. 134).

konaného městského stereotypu a cyklu⁹ uvolnil zároveň pole působnosti mnohoznačnému iracionalismu a náhodě (Tyché) svázaných velmi těsně a velmi funkčně s naturalismem hédonistického ražení, uvolnil jim, jak řečeno, spoluvládní funkce a moci. Přesněji — *skeptický, svrchovaně racionální fatalismus dokonaného, stereotypního městského cyklu se na velké ploše státu-říše ukazuje, a to právě zásluhou své „fatalistické“ formy, jako typický iracionalismus městsky kultivovaného stupně civilizace, přičemž ona „naturalizující“ složka nahrazuje původní venkovskou anebo přinejlepším raněměstskou reflexi předmětných mezilidských vztahů rodu-kmene, vztahů země, půdy, vegetačního a chovného cyklu, příbuzenské krve apod. Z tohoto hlediska je proto i ten nejradiálnější hédonismus v polis zase jen abstrakcí, abstraktní spekulací, rovinou zobecňujícího rozboru o věcech těla, smyslů, pudů, o prapůvodních, ještě mýtopických archetypech lidského chování a citění.*

Prosazování takovéto „přírodnosti“ a „přirozenosti“ nemohlo přijít dříve, tehdy, kdy se rozumělo samo sebou. I v rovině religiozity. V okamžiku, který nastal, však a za nastalých předpokladů již nic jiného antickému mysliteli nezbyvá. Znehodnoceny jsou všechny hodnoty, připadající v úva-

⁹ Epikurův fatalismus má své předběžné a starší dějinné analogie a paralely: když totiž semitský bohatýr Gilgameš na konci svých cest zjišťuje marnost a neúčelnost svého počínání, nesou se jeho úvahy ve znamení obdobného fatalismu. Celá básnická skladba takto vyznívá. Dokud Gilgameš představuje a symbolizuje nově se prosazující společenské síly (patriarchální kolektivum, „městsky“ sestavené), má všechny předpoklady božské inspirace a mohutného dělného optimismu. Stane-li však nakonec tváří in tvář dobovým realitám, která se projevují již jako definitivní a ontoetický stereotyp do budoucna, stává se lidským hrdinou, ryze, jednoznačně a výlučně lidským, opuštěným a smrtelným. Ziskal vědomí nezaměnitelnosti lidských kroků, nezaměnitelnosti hraničních a orientačních bodů (skutků) života (zrod—zrání—dospělost—stáří—smrt), tedy to vědomí, které předchozím společenským strukturám nebylo ještě známo. „I ten, kdo zlo činil, ulehnut musí a již nepovstane“; i ten, kdo je silných svalu, kdo vykonal spravedlnost „na lože osudu ulehnot musí a již nepovstane“ [překl. Lubor Matouš: *Epos o Gilgamešovi*, 1. vyd., Praha 1958, str. 174; srov. *Ancient Near East Texts*, Princeton 1955, 2. vyd., ed. E. J. Pritchard, fragm. *The Death of Gilgamesh* (50—2, verš 60—69): „who destroyed evil lies, (lay down), rises not, who established justice... who is firm of muscle... on the bed of Fate he lies, he rises not“].

Všemi svými činy se Gilgameš přesvědčuje, že daný a v sobě samém se uzavírající horizont již nelze volně překročit, ani násilím rozrušit, ani jím volně disponovat. A říká-li: „Co jen mám dělat?... Kam mám jít? Mých údů zmocnil se démon a v domě mého lože smrt sedí. A kamkoli položím svou nohu, číhá smrt“ [srov. R. Campbell Thompson: *The Epic of Gilgamesh* (Oxford 1930), kol. XII, verš 230—3], ztratil všechn optimismus i naději k nějaké optimistické, únikové perspektivě. Městská civilizace (ovšem jen na zárodečném stupni mezopotamských městských států) se sama opět slévá a sceluje v nový onto-etický cyklus, jehož gravitační zakřivení budou trvale určovat základní a do budoucna nesmazatelné problémy i normy — „podstaty života a smrti“, „hranic a smyslu lidských činů“, „Město“ sice roztržilo matriarchální i neolitická kultura [(*Epos o Gilgamešovi*, 133—5), *The Epic of Gilgamesh*, X, II, 39 — Gilgamešův převozník Uršanábi má „kamenné sošky“ a „sbírá po lese hady“; Gilgameš tyto „sošky“ rozbíjí; *The Epic of Gilgamesh*, X, II, 20; „had“ je známý symbol ženského kultu a rituálu; i „kamenná soška“ (šu-ut-tak) patří kamennému inventáři svatých, spjatých s ideologií matriarchální minulosti], prolomilo vesnický koloběh, určený vegetačním cyklem, ale samo se zhroutilo v definitivně uzavřený labyrint cest, jehož hrdinové se stávají pouhými „muškami, co poletují v rákosí“ (*The Epic of Gilgamesh*, V, II, 35).

hu. Proměnily se v pouhá inventária stereotypních úkonů ve všech společenských sférách, ve všech institucích. Každodenně se odehrává nejen náboženský, ať už veřejný, ať už soukromý, ale i politický, státní, byrokratický rituál, racionálně zdůvodněný. Uvolněné prvky (vojsko, policie, ideologové, soudcové, výrobcí) v podmínkách uvolněných vazeb mohou být jakkoli spekulativně reflektovány a jakkoli také využity. Jsou nejen obok jiné samy v sobě, tj. odpovídají nejen onomu rozpětí „ratio“ – „irratio“, „determinatio“ – „indeterminatio“, jsou dokonce mnohoznačné, a to právě proto, že ochotně kolaborují, schopny být strukturálním prvkem kteréhokoli názoru, tendence, systému, ideologie. Je možné, aby jeden a týž myslitel (např. Karneadés) spojil pravdu a poznání výlučně s vědou, s vědeckými i vědecky zkoumatelnými zákonitostmi, které jsou skrzskrz ateistické povahy, aby však zároveň jedním dechem prohlásil, že náboženství, jakožto součást politickoideologické problematiky, byrokratické a vládní technologie, je nutné „pro lidové vrstvy“. Aby byl tedy intelektuální ateismus opět jen výlučným partikulárním ateismem, doplněným náboženstvím mas.

Takové dobové znění, jemuž se spekulace nutně přizpůsobuje, se pak stává pevným dějinným motivem, který se vrací či objevuje vždy, kdykoli k tomu doba uzraje (přelom 13. a 14. století, doba Voltairova apod.).

Ceho jsme tedy vůbec a vcelku svědky?

Jsme svědky prvního dějinného uzavření procesu, jímž prošel evropský ateismus i jeho předpoklady. Především fáze nástupu a rozvinutí, v níž vše, čím se městský stát prosazuje jakožto nová společnost, s ateismem „*spolupracuje*“, neboť to vše samo vystupuje „ateistickým“ způsobem; ať už jako prvek, tendence anebo názor. Vždy však co hmatatelná polemická, ba přímo destruktivní síla, namířená proti přežilým inertním formám. Přitom není nikterak důležité, zda jde o explicitní či pouze implicitní vyjádření, zda a jak je dána vnitřní jednota celého tohoto procesu. V každém případě platí, že uvedený výčet předpokladů prostupuje všechny sféry lidské činnosti a všechny je vyjadřuje. Z hlediska starých rodových vazeb je totiž cokoli z příslého a prosadilého bezbožným a zpupným rouháním (Theognis z Megar).

Ale teprve zde, v těchto podmínkách a za těchto předpokladů je možné, aby se spekulace rozvinula maximální měrou a ve všech podstatných, již nezahladitelných a do budoucna trvalých aspektech.

Vrcholná fáze polis je i vrcholem a bohatstvím v této spekulaci, vrcholem ateismu. A ačkoli to zní jako paradox, nelze než přijmout, že o paradox skutečně běží – doba sama je paradoxní. Cožpak může být dané myšlení, daná analýza více „ateističtější“ než právě tím, že si přisvojí a osvojí celou předchozí, povýtce teologickou a ideologickou výzbroj a učiní ji svým vlastním světským inventářem či předmětem světské, analytické pozornosti? Může být daný stát více „ateističtější“ než právě tím, že veřejně učiní bohy svými (státními) zaměstnanci, podřízenými veskrze zákonitostem pozemského politického a ideologického života?

A zmíněný paradox se nejvíce prosazuje v závěrečné, římské fázi: polis a společnost se již programově i tematicky, předmětně i ideologicky vyčerpávají a napříště nejsou schopny nabídnout nic jiného než všeobecný stereotyp, mechanismus, jímž pohybují různě seskupené a často proti-

kladně zaměřené síly. Co nastává, je již uvolněná, velmi složitá hra prvků a idejí, které mohou partikulárně být i velmi pronikavé a poučné, ale které již za sebou nikdy nemají onu prvotní dějinnou všeobecnou spontaneitu uvažovaných předpokladů. Jednotlivé názory jsou ve svém posledku vyvažovány vždy již jen dobově podmíněnými, dobově modifikovanými návraty k pramenům, ke zdrojům. A tyto návraty se pak stávají konečným předpokladem zbývající spekulace: její soukromost a intelektuální výlučnost umožňují doplnit všeobecnou informovaností, vpravdě mezinárodním sociálním rozhledem. Platí to pro ekonomiku, správu, politiku, vědu i filozofii stejně jako pro ateismus. Jeho dosavadní jmenované předpoklady mu mohou být — a také v mnoha případech mu jsou — nyní zcela lhostejnými veličinami, které s ním odmítají spolupracovat z různých příčin a různých účelů (ve službách speciálních věd, řemeslné techné, anebo velkých státně správních struktur), či dokonce veličinami protikladnými, jejichž váha a autorita je zneužita ke konzervativním a kvietistickým úvahám. Klasickým příkladem této klasické doby se stává Cicero.

Pro Ciceróny římského impéria již funguje každodenní mechanika a především mechanika státní instituce — o to účinnější, oč větší plochu zaujímá — a ta může lehce ignorovat soukromé názory a návody svých zaměstnanců, jak uskutečnit dokonalou vládu, dokonalé zákony a dokonalý stát. Může a musí tak činit právě proto, protože zákonité pohnutky jejího běhu jsou dány přijatou formou, vázanou pevně ve správní a státní struktuře. Za této situace myslitelé sdostatek seznávají, jak málo aplikabilní je jejich teoretická výzbroj, jak je prakticky neproveditelná, byť byla k tomuto účelu koncipována a tvořena.

Tímto okamžikem se dostává ke slovu i partikularizace, ono *rozbití původní revoluční koalice* racionalismu, empirismu, senzualismu a dalších předpokladů. Tak jako totiž nemá „u Římanů vývoj soukromého vlastnictví a soukromého práva žádné další následky pro průmysl a obchod“¹⁰ a jako je nemá ani pro formu státu, nemůže rovněž intenzivní kumulace uvedených předpokladů prolomit hradbu názorové soukromosti, dát myšlenkám, i ateistickým, charakter všespolečenské síly. *Gravitaci soukromníka, individua v tomto smyslu nelze překonat*, byť byl tento soukromník zároveň občanem. Občan je vůči státu co nejvíce loajální, podvoluje se jeho tlakům; za hradbou své „soukromosti“ však na všechno veřejné — právem i neprávem — hluboce nevraží. Považuje ji za svůj výlučný majetek asi tak, jako stát považuje za svůj majetek „občanskost“ individua, ba — pokud může — i individuum samo. Tento rozpor je rozporem dvou konkurujících, v podstatě nesmiřitelných soukromých vlastníků.

Oba póly se navzájem zbavují obsahové náplně — soukromé individuum neznamená nic, protože občan („římský občan“) znamená všechno; naopak ani občan není ničím víc než prostou, jednoduchou a řadovou partikulí, jíž chybí bytostné těžiště. Může být, i se svým duchovním jménem, jednotkou libovolné strukturální manipulace.

Dotýkáme se tím konečné charakteristiky předpokladů a rysů ateismu a konstatujeme výrazný *posun mezi formou ateismu a sumou jeho před-*

¹⁰ K. Marx, B. Engels: *Německá ideologie (Spisy 3, Praha 1962, str. 76)*.

pokladů. Na otázku „kde lze v této době ateismus hledat a co všechno z dobového myšlení ateisticky zní“ pak musí znít odpověď: „ve všem a v ničem“, „vše a nic“. Paradoxy jsou zde výrazem skutečné existence doby. Tytéž předpoklady slouží jak v prosazování a formování ateistických názorů, tak proti nim, jak k ocenění (jednotlivých) náboženství, tak k jejich odmítnutí.¹¹

Zde stát je tím hlavním motivem ospravedlňujícím existenci náboženství, jeho suverenita motivem účelnosti či bezúčelnosti sakrálního inventáře. Stát je určujícím popudem technologických i světských funkcí. Proto také není potřeba žádného dalšího vysvětlování zániku starověkého náboženství v případě, zaniká-li sám stát, protože pravým náboženstvím starověkých národů byl kult „jejich národnosti“, „jejich státu“.¹²

II

Ale právě zde se počíná formovat *nová situace*. Pozorujeme, jak se již vytvořené předpoklady rozptylují a vyvažují na velkých imperiálních plochách. Jak se racionalismus druzí s empirismem, senzualismem i naturalismem, ba také s iracionalismem a pragmatismem na velké váze soukromosti a mezinárodnosti. A hlavně — jak státním antickým kultům vyrůstá — v daném žvilu, společném, dik všeobecné správní a ekonomické propojenosti celého Středomoří — vážný *konkurent v křesťanství*, schopným přijít do státních služeb jako ústřední a jediný představitel ideologie. Od samého počátku křesťanství absorbuje dobové podmínky i předpoklady, z nichž vyrůstá, absorbuje i funkční strukturu státu a je s to, jakožto jeho „druhé vydání“, ho plně nahradit. Zřetelnou ilustrací tohoto procesu je pozdější soupeření již konsolidované církve se světskou institucí a světskou mocí.

Není přítom nic podivného, jeví-li se i křesťanství ve své první fázi jako „pohoršeni hodné“ (SKANDALON), „bláznovské“ (MORIA) (1. Korintským 1, 23), *mutatis mutandis* — „bezbožné“ hnutí, jeví-li se právě z tohoto paradoxního úhlu.

Křesťanství muselo být v očích antických myslitelů a vzdělanců nepochopitelným úsilím „soustředit člověka“ — toho mechanismem a stereotypem dějin znaveného a vyčerpaného člověka — „pouze na sebe sama“.¹³ Ovšem úsilím sprostným, *lidovým*. Bylo jim *vzbouřenou „lidovostí“*, jež sama sebe prohlásila za dogma. A tím vším Cicerónové, Celsové a Lúkiánové — dostatečně znali relativitu výroků, idejí, názorů a problematičnosti všech věcí — hluboce pohrdali. Taková zbožnost jim byla „babskou pověrou“, které lze mezi národy oikumené nalézt na tucty, nikoli něčím kva-

¹¹ Právě tímto způsobem manipuluje se skepticismem a kriticismem Cicerona, právě tímto způsobem je jím manipulován. Jádro Cicerónova ocenění náboženství vězí v pragmatice. Srov. *De natura deorum* III, 40; pod. v *De divinatione* II, 63, 72 — „pravá zbožnost“ se liší od „pověry“, ale „pravá zbožnost“ závisí na „přirozenosti“ jevů, dějů a věcí.

¹² K. Marx: *Úvodník v č. 179 „Kölnische Zeitung“* (Spisy 1, str. 111–112).

¹³ Ludwig Feuerbach: *Podstata křesťanství* (Praha 1954, str. 206).

litativně novým. Byla jim pověrou nevzdělců, náchylných ke kdekjaké víře,¹⁴ lidí „vykřičených“ a pochybné pověsti — sociální spodiny.¹⁵

Bohužel však naznačené rozklížení předpokladových vazeb způsobilo pravý opak k očekávaným účinkům. Veškerá intelektuální energie těchto kritiků, právem pohoršených nad vzednutím dávno zpochybněných mýtoepických a legendárních prvků, se vytratila, strávila v *soukromých* výpadech. Nestala se ani v nejmenším programem a návodem účelné a odůvodněné tvorby občanských postojů a státní politiky. Při vši své racionální poučenosti a ekumenickém rozhledu byla zcela ideologicky i světonázorově bezmocná, nemajíc za sebou nikoho leč soukromé učence, štitíc se „lidových mas“, odhodlaných započít svou dějinnou emancipací. Pro intelektuála přestala účinkovat i blahosklonnost. Musel se *jednoznačně rozhodnout* (Tertullianovo „věřím, protože je to absurdní“), zda vstoupí do nové masové koalice proti přežilé době, do koalice, která vědomě hodlala využít i tradici zdiskreditovaných, roztržštěných prvků jako „úhelného, základního“ kamene a která tedy udělila iracionalitě nový, pozitivní programový náboj („víra“, „láska“, „naděje“), anebo zda setrvá v nadále neplodných, byť ostrovtipných spekulacích, jejichž iracionalita byla o to nebezpečnější, oč byla skrytější, oč stereotypnější, mechanističtější a vyprázdněnější byly jeho úvahy. A to tím spíše, že — jak řečeno — cykličnost (funkční neproměnnost) města a cykličnost státu nemohla již nijak účinně zabránit emancipaci venkova a městských plebejských vrstev, na jejichž vrub, co do prudkého zrání a všeobecné sociální konsolidace, křesťanství vůbec spadalo.

A až teprve v okamžiku, kdy funkčně plnokrevné město, dědic a ekvivalent antické polis, *znovu* vstupuje do dějin na scelenou feudální parcelu, až má co dělat s dohotoveným ideologickým, duchovním, racionálně strukturovaným *monolitem*, jenž v prvé řadě slouží iracionalitě víry, dogmatu a každodenní propracované pragmatice vnitřní i vnější politiky (církve—stát), převezme záruky tvorby pokrokových společenských programů, strhne zase na svou stranu a do svých služeb všechny nashromážděné předpoklady, veškeré dosavadní hospodářské i duchovní dědictví.

Útok tohoto druhu se ovšem vede postupně a byť se i jedná v jistých okamžicích vždy spíše jen o působnost vymezeného aspektu z celého souboru podmínek a předpokladů, ukazuje se, že na samém konci tohoto procesu není možné zanedbat a zamlčet žádnou stránku problému, že každá z nich navozuje všechny stránky ostatní. Snad je jen příznačné, že se na tomto konci objevuje plnokrevná státoprávní reflexe daného a dosaženého stavu — „Defensor pacis“ Marsilia z Padovy — v níž jako by došla k jasnému právnímu (protifeudálnímu) uvědomění si sebe sama, ruku v ruce s emancipačními snahami filozofickopřírodovědecké spekulace.

Je ovšem známo, že již před Marsiliem jsou rozvinuté městské republiky severní Itálie schopny učinit soukromé římské právo „vážným konkuren-

¹⁴ Srov. Origenes: *Kata Kelsú*, I. kn., kap. XXVII (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jh.*, I. Bd., Leipzig 1889, str. 79).

¹⁵ *Kata Kelsú*, *tamtéž*, I. kn., kap. LXII; II. kn., kap. XLVI; III. kn., kap. XLIV, L. apod.

tem právu feudálnímu“¹⁶ jsou mocny poučeného účinného útoku na jeho hluboce protisoukromý ráz, ztělesněný tak dokonale v ideji „loajality“.¹⁷

Avšak ono radikální přehodnocení podmínek a předpokladů je zřetelnější v oboru filozofické a přírodovědecké analýzy. Už proto, že je připravováno samou teologií, že z ní a ve sporu s ní vyrůstá. A to v době, která se poprvé ve velkém měřítku pokouší vyrovnat s Aristotelem, využít a integrovat jeho učení pro své cíle, své potřeby a perspektivy.

Díků tomu, že se v druhé polovině třináctého století, století, jež svou nejlepší intelektuální energii strávilo právě ve službách této rozsáhlé recepce, staví proti sobě Aristoteles církevní (tomismus) a Aristoteles světský, zprostředkovaný arabským averroismem, máme možnost sledovat účinky koncentrace předpokladů na raný měšťanský ateismus, na jeho tendence.

Na tom, že již v samotném středu církevní instituce a teologické spekulace vznikají nové, vyloženě protifeudální motivy, myšlenky a sklony, není ostatně nic divného. Církev sama musí držet krok s dobou a musí se vyrovnávat s jejími zásadními změnami. Všestranná společenská aktivita je ovšem zcela na straně města. Právě ono uskutečňuje zevrubnou přestavbu vazeb, přivádí na politickou scénu obecný lid jako nově kultivovanou společenskou sílu, jež je nejen jedním z reálných součinitelů konstituujícímu se stavu měšťanskému, ale dokonce, právě v očích nejrevolučnějších teoretiků (Marsilius), i státoprávním subjektem. Nikoli již pouhou kulisou byzantských intronizací, hlasem uspokojení či masové nevole, nýbrž aktivním činitelem té hierarchie, která postupně nahrazovala feudální vertikální strukturu strukturou raně kapitalistickou, vnější, abstraktní, parcelový univerzalizmus univerzalizmem vnitřním, zbožně peněžním, iracionální „zoologii“ rodové krve racionálním bankovním kalkulem.

Že zde však právě církev nezůstává pozadu, je vynuceno okolnostmi. Lze pozorovat, jak velmi rychle spěje ke svému završení. V právním ohledu doplňuje původní Gratianovu sbírku novými dekrety, novým výběrem biblických maxim a stává se soběstačnou. A v ohledu předmětném jí stačí

¹⁶ Srov. G. L. Seidler: *Politické myšlení starověku a středověku* (NPL, Praha 1965, str. 354–355); Jaroslav Kudrna: *Stát a společnost na úsvitě italské renesance* (Praha 1964, str. 77–79, 92).

¹⁷ K. Marx: *Ke kritice Hegelovy filosofie práva* (Spisy 1, str. 258). Tento stav je charakterizován velmi přehávaně: „ve středověku má vlastnictví, obchod, sdružení lidí, člověk, politický charakter. Materiální obsah státu je tu dán jeho formou. Každá soukromá sféra tu má politický charakter... jinými slovy, politika je charakterem i soukromých sfér...“. Idea či princip „loajality“, vyjadřující míru osobního vztahu k osobnímu „absolutnu“, světskému i duchovnímu, má v sobě otevřeně iracionální tendence; nikde zde totiž není dána mez, která by zaručovala alespoň ono imperiální soukromí individua co do myšlení, názorů, představ. Naopak po jednotlivci se žádá absolutní (institucionální) oddanost. „Rytířský stav“ zde plně vyvažuje stav „mnišský“, v němž se dokonalým způsobem ztělesnil požadavek manipulace jednotlivcem. V principu loajality již neběží jen o postižitelné skutky, ale přímo o nitro, vědomí, smýšlení a citění individua. — Jak nebezpečná to byla myšlenka (v situaci, kdy potlačovatelská moc slouží výhradně osamostatněným individuálním zájmům) je zřejmé i z toho, že při určité světské a duchovní sestavě, kdy je tento princip platnou částí platného světového názoru, znamená ideologická exkomunikace zároveň i existenční zdecimování postiženého, bez ohledu na jeho postavení.

několik po sobě jdoucích pontifikátů (Inocenc IV.—Jan XXII.), aby provedla pravou a nefalšovanou transsubstanciaci teokratického univerzalizmu na univerzalizmus plutokratický,¹⁸ aby se prokázalo, že koloběh idejí je vzorným duchovním obrazem koloběhu peněz a že je možné zaměňovat jednu sféru za druhou, aniž se nějak změní institucionální struktura a její chod.¹⁹

Je tedy jasné, že se obě strany, každá svým dílem, přičiňovaly o to, aby se situace vždy znovu a znovu vyhrotila. Stálo by za pozornost sledovat jednotlivé okamžiky onoho oboustranně stupňovaného napětí. Dostatečným příkladem je zde rok 1277, v němž došlo (v Paříži) k otevřené srážce mezi latinským averroismem a oficiální církevní ideologií; srážce tak ostré, že reakční, leč výkonnou mocí vládnoucí představitelé vysokého kléru za vydatné pomoci učeného univerzitního konzilia s horlivostí úměrnou jejich osobní iniciativě odsoudili nejen avantgardní tendence a názory zastánců averroismu, ale též myšlenky z vlastních řad (9 tezí z odsudkového rotulu náleželo Tomáši Akvinskému).

Co všechno se zde odsuzuje? — Šmahem vše, čím rané měšťanské myšlení prolomilo doposud pevné hradby církevní ideologie a oficiálně uznávaného a stvrzovaného světového názoru.

A tento průlom byl znepokojivý. Zasáhl monolit církevní instituce na nejcitlivějších místech. Světonázorové problematiky se týkaly především teze, které poukazovaly na mnohé výmysly a omyly křesťanství²⁰ [Quod fabulae et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis (174)], na zbytečnost teologie [Quod leg christiana impedit addiscere (175)], [Quod nihil plus scitur propter scire theologiam (153)] a podvody teologů [Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis (152)].

Byla to na svou dobu zcela neslýchaná tvrzení, zvláště když si uvědomíme, že teologie tehdy ztělesňovala absolutní a suverénní vrchol hierarchie věd, představovala přesně ve shodě s biblickým obrazem „Sáru“, již „Hagar“ — v tomto případě všechny ostatní vědy — pouze příslužuje jako děvečka. Že tedy byla něčím svrchovaně konstitutovaným, o jehož existenci, o oprávnění k této existenci se vůbec nepochybovalo.

Napadena byla také základní dogmata; dogmata boží trojjedinosti [Quod Deus non est trinus (1)], charakteru a možnosti stvoření [Quod Deus non potest generare sibi similem (2), Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium tenendum sit contra fidem (184)], koncepcie o transsubstanciaci, tj. o samostatné existenci případků bez přítomnosti subjektu, těla Kristova [Quod accidens existens sine subjecto non est accidens, nisi aequivoce; et

¹⁸ „Falsificantes monetam... regis Franciae et aliorum locorum circumvicinorum... ipso facto excommunicationem incurrunt a qua absolvi non possunt, nisi a papa“ (*Extravagantes Joannis XXII*, Titul. 10, cap 1, *De crimine falsi, Corpus iuris canonici*).

¹⁹ Marxovo svědectví je zde více než výmluvným potvrzením daného stavu: „Monetární soustava je v podstatě katolická“ (*Kapitál III*, 2, 139, Praha 1961).

²⁰ Srov. Heinrich Denifle: *Chartularium universitatis parisiensis* (Parisiis 1889, I. Tomus, 1200—1286; číslování uvedených tezí je Deniflovo); srov. též Martin Grabmann: *Der lateinische Averroismus des 13. Jh. und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung* (Sitzungsberichte der BAW, philos. histor. Abt., Jg. 1931, Heft 2. München 1931).

quod impossibile est quantitatem sive dimensionem esse per se; hoc enim esset ipsam esse substantiam (139)]; [Quod Deus non potest facere accidens esse sine subiecto, nec plures dimensiones simul esse (141)], spolu se svébytným protidogmatickým pojetí „posledních věcí člověka“. Popírá se zmrtvýchvstání jako názor odporující rozumu [Quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est eam investigare per rationem (18)] a smrt se považuje za skutečný závěr lidského života, přes nějž není možné se přenést věděním ani vědomím [Quod finis terribilium est mors (178), Quod nihil potest sciri de intellectu post eius separationem (120)].

I v etických otázkách se revoluční duch vymknul utaženým církevním otěžím a svou spekulativní oporu hledal výlučně u Aristotela. — Lidské štěstí je věcí intelektuálních ctností, nikoli božské záruky [Quod omne bonum, quod homini possibile est, constitit in virtutibus intellectualibus (144), Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales et alias morales, de quibus loquitur Philosophus in Ethicis (157)], je věcí tohoto pozemského života a žádného jiného [Quod felicitas habetur in ista vita, non in alia (176)].

Suma těchto tezí je nanejvýš instruktivní a bylo by opravdu nadbytečně upozorňovat zde na jednotlivé ateistické tendence, které jsou nepochybným a záručeně nezamýšleným výsledkem přísného a konsekventního racionalismu. „Tvrdí-li nám,“ říkají averroisté, „že držíme kacířství, protože je naše mínění proti víře, nestarejme se o viru“ [Quod de fide non est curandum, si dicatur, aliquid esse haereticum, quia est contra fidem (16)].

Tento racionalismus, důsledný tak, že vidí vrchol lidského života a lidské moudrosti ve filozofii, filozofování [Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae (4), Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum (154)] (Boetius z Dácie) má ovšem i svůj zákonitý aspekt kompromisu, vyjádřený onou skandální a církví tolik zatracovanou formulí o „dvoji pravdě“ [Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates (43. strana Chartularia I.)] a zároveň spoluaspekt „naturalismu“ (teze 166, 168–169, 183), stejně tak případný a zákonitý. Uprostřed svobodných hradeb městských republik, obklopen povýtce nepřátelskými feudálními strukturami se totiž neprobouzel k novému životu pouze filozof, spekulant, ale celý člověk, měšťan z masa, krve a kostí, odhodlaný prosadit své bytí a vědomí ve svém živlu, nicméně ochotný — i přinucený — k ústupkům.

A ne snad, že by si tohoto živlu nebyl averroismus vědom. Dokonce ve speciálních úvahách, věnovaných psychologii (duši), používá občansko-právních přirovnání („in animalis est reperire duplicem principatum, scilicet despoticum et civilem seu regalem“),²¹ přijímá a využívá jich tak sa-

²¹ Anonymní komentář k Aristotelově *Etice Nikomach* (Codex 485, fol. 40r–80v Erlangenské univerz. knihovny) (srov. M. Grabmann: *Der lateinische Averroismus*, str. 51–52); Grabmann k tomu dodává: „Sie (lidská duše — vl. p.) hat eine despotische Herrschaft, eine Herrschaft ähnlich wie gegenüber Sklaven, die keinen Widerstand leisten können, über die Glieder des Leibes, hingegen hat sie über das Strebe- und Begehrungsvermögen nur eine politische Gewalt, ähnlich der

mozřejmě, jak samozřejmě se mu v Aristotelovi nabízejí. Ne nadarmo si Tomáš Akvinský v jednom svém dobovém sermonu na tuto averroistickou důslednost a tvrdošijnost stěžuje: „někteří filosofové tvrdí věci, které nejsou z hlediska víry pravdivé. Když jim to říkáme, odpovídají, že je to názor Aristotelův. Svůj neuvědou. Opakují jen slova Aristotela“ (Inveniuntur aliqui, qui student in philosophia et dicunt aliqua, que non sunt vera secundum fidem; et cum dicitur eis, quod hoc repugnat fidei, dicunt, quod Philosophus dicit hoc, sed ipsi non asserunt, immo solum recitant verba Philosophi).²²

Tato důslednost, kterou Akvinský nedovede a ani nemůže pochopit, není svévolná a není snad ani prostým memorováním. Vyplývá z přirozené potřeby postavit proti dosavadní autoritě, která se tak ráda skrývala za biblický kánon, ačkoli byla jen a jen institucionální, autoritu stejně odpovědnou a uznávanou, která ujednotcovala a pojila jednotlivé intelektuální síly a hlasy a dávala jim obecnou, neosobní platnost. „Bádáme filozoficky,“ říká hlava latinského averroismu Siger Brabantský, „a zvláště podle Aristotela, byť by pravda byla i jiná. Zkoumáme-li však přírodu přirozenými prostředky, nic nám není po božích zázracích“ (Querimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecepis Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat... Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus).²³

A Aristoteles dokonce bere mlčky pod ochranu i radikální hlasy vzpírající se církvi a dogmatu s nesmlouvavým zápalem. Španělský averroista Thomas Scotus, zběhlý mnich, ho neváhá stavět nad Krista i nad Mojžiše a bez rozpaků navíc hlásá, že filozofie řídí svět lépe než kanonické právo.²⁴

Zde všude k nám promlouvají smělí a bojovní duchové, které doba tehdy nutně potřebovala. Třebaže myšlenkově nepůvodní, nepatřili k oněm „zuvřivým debatérům“, chytajícím se první osoby, která se jim namanula (Rádl), ale spoléhali, lze-li tak říci, s neomylným intelektuálním instinktem na čistý a bohatý zdroj, jenž dopomohl oživit skoro již mrtvé tělo evropské spekulace, proměněné bezmála v pouhy disputativní mechanismus.

A tato sjednocující autorita Aristotela tu jen jinou formou ztělesňovala jednotný a soustředěný revoluční útok měšťanského ratio na brány avignonského hradu. Ne náhodou se proto latinští averroisté věrně drží heterodoxní teze o „jednotě lidského rozumu“ [ještě v r. 1310, po více než

bürgerlichen Gewalt gegenüber den freien Bürgern im Gemeinwesen, die Widerstand leisten können.“

²² Pierre Mandonnet: *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle* (Philosophes Belges VI et VII, 1908, 1911), I, str. 109; a k tomu M. Grabmann: tamtéž, str. 15, s odvoláním na Michalskiho (C. Michalski: *Le Criticisme et le Scepticisme dans la philosophie du XIV^e s.*, Cracoviae 1926–1927), dodává: „C. Michalski macht darauf aufmerksam, daß Aristoteleskommentatoren des 14. Jh. ihre radikalen glaubenswidrigen Theorien oft mit der Bemerkung zu verhüllen suchten, sie würden solche Theorien nicht asserendo, sondern bloß recitando oder exercitii gratia (disputative) vertreten.“

²³ Mandonnet: *Siger de Brabant*, I, str. 150, n. 2.

²⁴ Srov. Alvaro Pelayo: *Collirium adversus haereses novas* (M. Menéndez y Pelayo: *Historia de los Heterodoxos españoles*, I, Madrid 1917, str. 244–247); Rudolf Scholz: *Unbekannte philosophische Streitschriften* (Rom 1911, I. Bd., str. 198–200; 1914, II. Bd., str. 491–524. Literaturu uvádí Grabmann).

tricetileté přestávce, ji zastával spolu s dalšími Jan Jandun (*De sensu agente*), ne nadarmo se jim daří plným využíváním determinismu, všeobecnou aplikací principu kauzality v přírodovědecké spekulaci pobořit tak dobře rozvržený a vybudovaný křesťanský vesmír, v němž odpovídají čtyři univerzitní fakulty a čtyři světové živly čtyřem rajským řekám knihy *Genesis*.²⁵

Je ovšem nesporné, že si nová měšťanská spekulace tak docela nepřeje žít na troskách tohoto vesmíru a v určitém ohledu si to ani nemůže dovořit. Dosavadní „přirozené“ vazby a struktury jsou příliš pevné a vřité, než aby je bylo možné šmahem odmítnout a zlikvidovat. Dané podmínky a působící dějinné zákonitosti dovolují naopak vybrat účinnější metodu. Onu osvědčenou metodu kompromisu, způsob soužití různých sociálních kvalit v jednom. A zvláště za situace, v níž se nabízejí různé varianty. Každá z nich je vždy jakýmsi soustředěním duchovních a předmětných vztahů, do kterých vstupují účastníci a nositelé zbožně peněžní cirkulace. Právě Boetiova teorie „dvojí pravdy“ je vskutku tím nejinstruktivnějším příkladem. Byla-li však Boetiova varianta velmi chytře uváženým pokusem o ideologický status quo v podmínkách naprosto nerovných a nevyvážených, kdy bylo potřeba zabezpečit příhodné zázemí nové spekulaci a každý takový pokus byl velmi vítán, stává se navíc varianta Jandunova svědkem a výrazem formálně sice pevně a konsolidované oficiální fronty, obsahově však zcela rozvrácené, prosté zájmu po syntéze a zároveň neschopné této syntézy. Jednak proto, že již nadobro chybějí systematické typu Alberta Velikého a Tomáše Akvinského, jednak proto, že i kdyby byli, znamenala by jim nezadržitelně narůstající řada analytických snah, před nimiž se ústřední dogmata uchylují do tvrze iracionálna, jakýkoli podobný pokus uskutečnit.

Jandunovu stanovisku je již naprosto lhostejné pokoušet se o zaujetí statu quo. A pokud zde vskutku o něco běží, pak to je právě implicitní tendence, usilující proniknout racionalistickými prostředky, determinismem a kauzalitou až k samým branám dogmatického „irratio“, pakli ne přímo za ně; usilující zatlačit – a v tom je opět paradoxní situace – oficiální dogma do úplné a trvalé defenzivy.

Poměr vzájemně nepřátelských živlů, o jejichž harmonickou dělbu práce Akvinský tolik usiloval, viděla měšťanská spekulace již obrácený, pochopitelně ve svůj prospěch.

Měšťanské myšlení má zájem na ovládnutí tohoto vezdejšího světa, touží z něho učinit právě jeviště svého vlastního dramatu, dramatu, jehož se celá společnost, všechny její složky musí smysluplně, svým dílem účastnit. Jandunův přítel Marsilius o tom velmi určitě ve svém „Obránci míru“ uvažuje. I kněží se musejí účastnit, avšak bez nároku na výlučná a svrchovaná privilegia, bez nároků na ideologický monopol.²⁶ Lidová teologie ve

²⁵ Denifle: *Chartularium I* (deklarace patř. univerzity ze 4. 2. 1254, No. 230): „Excelsi dextera paradisum olym voluptatis plantavit Parisius venerandum gignasium litterarum, unde sapientiae fons ascendit, qui in quatuor facultates, videlicet Theologiam, Jurisperitiam, Medicinam, necnon rationalem, naturalem, moralem Philosophiam quasi in iij^{or} (= quattuor) paradysi flumina distributus per quatuor mundi climata derivatus universam terram irrigat“.

²⁶ Marsilius von Padua: *Der Verteidiger des Friedens (Defensor pacts)* (Berlin

spojení s městským živlem tu přináší povýtce pokrokové, demokratické požadavky.

Jaké výrazné a optimistické perspektivy se v tomto okamžiku sociálně soustředěného útoku městu a měšťanu navíc otvírají! To nutně vyžaduje radikální rozchod s „opilou spekulací“ (Marx) staré „lombardovské“ scholastiky sentencí a „starou“, vlastně již spíše zastaralou „cestou“ (via antiqua) a sázku na kartu všeobecné racionální analýzy, především nominalistické analýzy, skepticky škrtaající všechny „nadbytečné entity“, jež nemají svůj základ ve zkušenosti a ani nemohou být obsahem, předmětem analytických soudů.

Ti nejradikálnější Ockhamovi žáci (Nicolaus de Autrecourt, Jean de Mirecour) ukazují velmi názorně, jak může být tato nastoupená cesta, „nová cesta“ (via moderna) téměř až explicitně ateistická,²⁷ jak přejímá štafetu radikálního averroismu.

Dějinné překrytí averroismu nominalismem je v tomto případě velmi ilustrativní, a to právě pro modifikaci předpokladů, podmínek i rysů měšťanského ateismu, ateistických tendencí. Averroismus, vyrostlý — kromě Aristotela — i z nejlepších tradic arabsko-židovské filozofie, z jejího racionalismu a naturalismu, ze zájmu o přírodu a přírodní dění, svou revoluční bitvu dobojovává koncem třicátých let 14. století. Avšak pravým klíčem, jenž přímo netušeně otevírá a uvolňuje cestu mohutnému rozvoji přírodních, speciálních věd, je až nominalismus, který na sebe fakticky strhává dějinnou iniciativu. Nominalismus totiž nabídl měšťanské spekulaci více, než byl averroismus schopen. Vzkřísil — abychom použili Steenberghenových slov — a rozpracoval starý anglický empirismus; a co to znamenalo pro speciální vědy, svázané až do té doby mechanismem stereotypní tradice, jen mizivě a nedostatečně doplňované přímým pozorováním a venkonce spoléhající na staré autority, není třeba zvlášť dokazovat. Buridanova teorie „impetu“ a teorie „fyzikálních intenzit“ Mikuláše z Oresme hovoří samy za sebe.

Ve všech dalších podstatných ohledech se nominalismus držel s averroismem tematicky pohromadě. Ale už i to, čeho oba tyto proudy na protidogmatické frontě dosáhly, bylo dostačující ranou starým, inertním názorům, tak ochotně poslušným svrchované výkonné moci církve.

Pravda je, že nominalismus vynikal v době, ve které toho bylo nejvíce zapotřebí a ve které averroismus již ztrácí — ztrácí své tvůrčí hlavy — dech, výsostným radikálním stanoviskem, zvláště v noetice. Jeho výchozí přijaté principy vedly až k vyloženému agnosticismu, a to pro celý obor poznání a vědění, pro metafyziku, teologii a koneckonců i logiku. A i když zde agnosticismus neodpovídal ani zdaleka svým dobovým obsahem svému pojmu a byl záležitostí vzdor všeobecnému „zespolečenštění“ individua spíše soukromého (vědeckého) závěru a stanoviska, byl pro teologii a teo-

1958, Diccio prima, Cap. V, § 1); srov. též J. Kudrna: *Stát a společnost*, 85, str. 129.

²⁷ Srov. Fernand van Steenberghen: *Dějiny středověké filosofie* (SPN, Praha 1971, str. 154); též Denifle: *Chartularium II*, No. 1124 (19. 5. 1348, Avignon — Discussio et reprobatio errorum magistri Nicolai de Ultricuria); No. 1147 (kolem r. 1347 — Articuli Johannis de Mirecuria... per 43 magistros in theologia reprobati tanquam erronei).

logická dogmata vysoce nebezpečný. I zde ovšem vystupuje v plné a zjevné míře *kompromisnictví měšťanské spekulace*, kompromisnictví odpovídající každodennímu předmětnému životu města, jeho politice a taktice, představující teoretický sublimát městských poměrů. Přitom však ve srovnání s jinými proudy dosahuje u nominalismu tato sublimace vskutku vysoce abstraktní roviny: přísný racionalismus, který přichází až k oněm agnostickým závěrům, nekončí — i když by měl a u některých zvláště radikálních nominalistů i chtěl — snad ateistickými tezemi, ale něčím naprosto jiným²⁸ — iracionalitou svrchované boží existence a svrchované boží vůle. A kdyby zůstalo jen na tomto zjištění, byl by nominalismus ze strany ortodoxie v podstatě nekritizovatelný. Svrcované teologii nejde o svět, nýbrž o boha. I Tomáš Akvinský svým způsobem dovozuje, že svět není nutným následkem boží činnosti, k čemuž později novodobé myšlení právě naopak dodá, že příroda boha vůbec nepotřebuje (Holbach).

Avšak celá věc je ve svém posledku složitější — jaký totiž determinismus a jaká kauzalita mohou platit v ryze fenomenálním světě, v přírodě, která se stává spíše jevem²⁹ než trojrozměrným předmětným horizontem a předpokladem jednání či reflexe? Záporná odpověď je tu zcela na místě. Platí-li to se vši svou vážností, pak právě a jen právě v logické sféře, v rovině pojmů, kategorií, analytických soudů, sylogismů. A zmíněná „iracionalita“, tatáž iracionalita, která velmi kompromisnický — jsouc pojata jako určující prvek teologie — vyvažuje radikální záměry nominalismu, pak působí ve sféře světské, filozofická abstrakce naopak pozitivně — vyvažuje mechanicismus logických úvah, plodně ruší jeho kauzální nexus tam, kde je to nejvíce zapotřebí a není v této době ničím jiným, než svéráznou sublimací staré cicerónovské snahy o přirozené náboženství, zbavené pout metafyzickoteologického rozpočtu. Není ničím jiným, lze-li tak říci, než ranou a nesmělou předzvěstí „humovství“, humovského přístupu k přírodě, společnosti, spekulaci a náboženství.

Avšak buď jak buď — nejde jen o tento rys, vyrostlý z daných dobových předpokladů, nýbrž o *všechny rysy*, se kterými se v uzrálém měšťanském myšlení a měšťanském ateismu setkáváme a které tu právě, in statu nascendi, počínají nabírat síly.

²⁸ I radikál N. Autricourt, má-li volit mezi nezáviděníhodným osudem heretika a katedrou teologie, odvolává své teze a podrobuje se církevní autoritě („Ve michi. Ego Nicolaus de Ultricurria, Virdunensis diocesis, infra scripta vel dicta, licet nullum eorum asseruerim animo pertinaci, si aliquid dixi minus bene seu scripsi, paratus sum et semper fui, sicut et publice ubi oportuit protestatus sum et potissime hinc ad quos pertinet, ea revocare ad mandatum beatissimi patri ac domini nostri Clementis summi pontificis“) (*Chartularium* II, No. 1124, str. 576).

²⁹ Nicoalus Autrecourt: „Item dixi, quod nescimus evidenter, quod alia a Deo possint esse causa alicujus effectus“; „Item dixi, quod nescimus evidenter, quod aliqua causa efficiens naturalis sit vel esse possit“; „Item dixi, quod nescimus evidenter, utrum aliquis effectus sit vel esse possit naturaliter productus“; „Item dixi, quod non potest evidenter ostendi, quin omnia, apparent, sint vera“; „Item quod de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest habere“ (*Chartularium* II, No. 1124); Joh an. de Mir eour: „Quod qualitercunque sit, Deus vult efficaciter sic esse, et quod voluntas divina cujuslibet rei ad extra, qualitercunque ipsa sit vel fiat ab aliquo, est efficiens prima cause“ aj. (*Chartularium* II, No. 1147).

III

V jaké dějinné směrnicí tedy vyrůstá fáze zralého měšťanského myšlení, konečná a vrcholná fáze buržoazního ateismu?

Raně měšťanské fázi připadá úkol *rozbít monolitní celky*, zcela všemocné a svrchované, s právem absolutního rozhodování a s absolutní autoritou. Předpoklady zde proto poznovu nabývají své původní vážnosti, tj. své původní funkčnosti. Jestliže byly v římské fázi nuceny kolaborovat a podpořit kdejaký názor a jakoukoli ideologickou a světonázorovou variantu, mají nyní možnost vyvléci se postupně z této neadekvátní funkce a vystoupit – ve svém pravém, městském živlu a zároveň také v jeho prospěch – jakožto samostatné faktory.

Proto nejprve každý předpoklad, jak je patrné na jejich nominalistickém pojetí, zní rozmanitými charakteristikami, zní pozitivně – v obnovené, ale i venkoncem nové programotvorné perspektivě – v určitém ohledu však ještě i negativně, ve službách starých konzervativních snah. Určujícím dějinným impulsem je však pro ně možnost všeobecného programu, pro něž se strásají svých dosavadních eklektických nánosů a jsou dokonce schopny – vždy pro první okamžik – zapřít i své trvalé kompromisnické značení. A přesně tak jako město – ani ony již nechtějí být jen pouhým vhodně manipulovatelným prvkem soustav a institucí, nýbrž prvkem organickým, na svém místě a ve své váze. A osamostatňující se takto ve prospěch těchto nových celků, osamostatňují se fakticky ve svůj vlastní prospěch. Obsahově rostou a nabývají samy v sobě určitosti. Proto také teprve nyní mohou obdržet svá jména – jména „racionalismu“, „empirismu“, „skepticismu“ apod. A proto také ateismus sám, který byl v obou dosavadních fázích veskrze jen ukryt v předpokladech, jsa silný jejich silou a slabý jejich slabostí, rovněž až nyní dostává své jméno,³⁰ *dochází svého odpovídajícího zavržení a postavení* a je schopen vystoupit jako jejich koncentrovaný, leč již zcela samostatný a svébytný výraz, který se jimi do budoucna nevyčerpává, ale který naopak jejich účinnost a působnost násobí a zušlechťuje.

Zrod skutečného evropského ateismu tedy závisí na úplném dozrání dějinně-filozofických předpokladů, avšak jeho *další* existence již na nich bezprostředně závislá *není*. A teprve v této chvíli „dospělosti“ má ateismus možnost sám, o své vlastní újmě, začít provádět podle situace úplnou i kritickou *sebereflexi*.

Ovšem sama tato možnost, samo dovršení a dozrání celého procesu tkví v mlčenlivém podloží předmětného předpokladu, který zde skutečně přerostl obvod měšťanských hradeb, zasáhl venkov a rozprostřel se po celé ploše státu. Jinak řečeno – mezi město a stát bylo nyní možno položit znaménko ekvivalence. A město, s jehož dějinnou konstitucí „se objevuje... nutnost

³⁰ Objevuje se množství rozprav na toto téma [jmenujme alespoň: *Dissertatio de Fulcris Atheismi* (1655); Th. Spizel: *Scrutinium Atheismi Historico-Aetiologicum* (1663); J. F. Buddens: *Theses theologicae de Athelmo et Superstitione* (1722) a j.] i první pokusy o definici nebo alespoň přesnou charakteristiku ateismu (srov. *Historische Wörterbuch der Philosophie*, 1. Ed., str. 596, ed. H. J. Ritter, Basel–Stuttgart 1971).

administrace, policie, daní... a tím vůbec politiky', jež znamená „již hoto-
vou skutečnost koncentrace obyvatelstva, výrobních nástrojů, kapitálu,
požitků a potřeb“,³¹ počíná hrát ve společnosti a ve státě se vším všudy,
s celou svou charakteristickou onto-etikou dominantní roli a vtiskuje jim
osobitou pečeť. Jeho světské a v první řadě předmětné perspektivy ekviva-
lentně splývají do budoucna s perspektivami státu,³² aniž by bylo město
strženo ze svého původního bytostného statutu.

Závažnost tohoto předpokladu je sama o sobě, ale i pro dějiny evropské-
ho ateismu téměř nedocenitelná. Teprve jím, teprve s jeho působností, mo-
hou všechny další předpoklady myslitelské činnosti rozvinout své schop-
nosti a uplatnit plně svou vnitřní intenzitu.

Právem je proto nutno chápat jej jako *hlavní orientační osnovu* všech
dalších společenských hnutí, především revolučních zvrátů i jejich ateistic-
kého doprovodu. Ateismus se tehdy propracoval k širokému a přitom sou-
středěnému útoku na samý střed teologických struktur, na „božské srdce“
spekulace. A počal-li provádět tento útok převážně „světskými“ (teoretic-
kými) zbraněmi, které mu odkázal averroismus a nominalismus, dovolil si
navíc boj vlastními zbraněmi teologie. Zapořil do svých služeb i biblickou
exegezi. A tak tam, kde předchozí emancipující se lidová fronta rozbila,
nebo aspoň podstatně narušila, církevní monopoly v instituciálním (Marsi-
lius) i věroučném (sekty, reformace) ohledu, tam se ujímá konstituované
měšťanství odkázaného plebejského dědictví odborně, činíc je účinným
spoluobsahem své profesionální, učené zbrojnice.

Možno říci, že způsob „negativní exegeze“ náležel k hlavním novodo-
bým východiskům dějinného rodokmene ateismu, který shromáždil všechny
známé předpoklady pospolu a s výdobytky vědeckého i filozofického myš-
lení je účelně soustředil. Dosáhlo se tím nevidaných a vpravdě efektních
výsledků, které starou náboženskou frontu nejvíce popuzovaly. Snad právě
proto, že uvedený způsob boje byl jakousi samozřejmě se nabízející vý-
sadou, mysliteli typu *Hobbese, Spinozy, Bayla* dokonale využito.

Je zřejmé, že dosavadní biblická exegeze tu doznala radikálního obratu.
Jak známo, strávila se vrcholná scholastická teologie, pomíneme-li její
recepční snahy, v Písmu docela a vystačila s ním ve svých spekulacích
jako s jediným a dostatečným předmětem dotazování. Domnívala se obje-
vovat jeho smysl pomocí složitých a mnohdy rozbujelých parabol. Odkrý-
vala „božské zjevení“ po vrstvách a snovala ontoetické normativy. Byly
ovšem zrovna tak bezúčelné, jak bezúčelné se jí samé jevílo přijetí nějaké
nové exegetické výzbroje. Pokud nějaké popudy přicházely, byly zvenčí,
ze speciálních věd a světského myšlenkového okruhu. Teprve pak se musela
teologie se situací vyrovnávat.

Nicméně toto vyrovnávání bylo v postupu dobových podmínek, v zesilu-
jící intenzitě jednotlivých předpokladů a konečně i na vlastním, tak doko-
nale rozvráceném poli, stále obtížnější. Posléze již zcela nemožné. Exegeze
je zatlačena do svého oboru zkoumání a násilím v něm uzavřena. Nelze
proto věřit Hobbesovi, přesvědčuje-li nás o svém uctivém přístupu k Pís-
mu, prokládá-li své rozpravy biblickými citáty. Právě a jen právě on, ex-

³¹ K. Marx, B. Engels: *Německá ideologie* (Spisy 3, str. 64).

³² K. Marx, B. Engels: *tamtéž*, str. 76.

plicitně a jako jeden z prvních, se zasloužil o to, že onen uctivý a slušný příchozí — racionalismus, skeptický ke všemu, co nebylo možné kauzálně odvodit až ze samých pramenů empirie, zcela ovládl toto doposud výlučné území a podřídil je svému světskému panství.

Probíhal zde tedy proces zásadního významu: vítězící měšťanský racionalismus, vyzbrojený dokonalými metodickými prostředky (dedukce, indukce) a přibírající navíc znovu na pomoc jak skepticismus tak i empirismus, zatlačoval náboženství do role *druhotného* společenského činitele, do role soukromého názoru. Víme pochopitelně, že by se mu to nebylo nikdy podařilo, že by tedy všechn jeho útok zůstal převážně v hranicích teoretických iluzí a ideologických fikcí, kdyby se zde sám *stát* nechoval ve své podstatě ateisticky³³ a kdyby zároveň neopustil i lákavou variantu svého vlastního (imperiálního) zbožnění, jak už se jednou stalo v Cicerónově době.

A Hobbes vskutku nezapře, že zrovna on je tím prvním prorokem a hlasatelem společnosti, státu a myšlení tohoto plnokrevného městského druhu. Už i jeho odpor k velkým městům (těmto státům ve státě) to paradoxně dokazuje. Je proto jen charakteristické, dostává-li se sám do postavení zastánce náboženství a přitom i ateisty. Nevidí, že náboženství zastává, obhajuje a drží právě jen jako onen „soukromý vrtoch“, jehož soukromé neřesti tak jasnozřivě popisuje.³⁴ Lehce přehlíží, jak se jeho přísně kauzální charakteristika boha co svrchované, absolutní, volní bytosti a moci stává toliko charakteristikou vrtošivé iracionální „zvíře“, která zbyla této bytosti, zatlačené až na hranice společnosti a státu, nikoli snad jen na jejich periférii, jakožto kompromistický vývažek všech těch racionálních, přímočarých neznabožských fines. — Teprve Hobbes říká veřejně a naplno, co Ockham ještě sprádal v zátiší mnichovské mnišské pracovny.

Na rozdíl od něho však velmi dobře ví, proč odmítá vměšování jakékoli církve do státních záležitostí, byť by tento stát byl v určitém ohledu bezprostředním světským pendantem církevní (papežské) monarchie. Vždyť Hobbesův suverénní panovník není nikdo jiný než *sebe sama si vědomý měšťan na trůně!* Lze se tedy divit, že všechny náboženské instituce bez rozdílu viděly v Hobbesovi ateistu povýtce a připisovaly na jeho vrub i londýnskou epidemii moru, doprovázenou požárem (1665)?³⁵

Avšak Hobbes byl jen u zrodu celého procesu a co ještě ani on neřekl výslovně, dopověděli Spinoza, Locke a Bayle. Teprve s nimi *přestává chronologie osob odpovídat chronologii tématu*,³⁶ teprve na jejich ramenou mohou angličtí a francouzští osvícenci plně rozvinout brilantní zhodnocení veškerého myšlenkového dědictví, zaklenout „zlatý věk“ buržoazního ateismu, v němž mnohonásobně znějí všechny jeho předpoklady, všechny

³³ K. M a r x: *K židovské otázce (Spisy I, Praha 1961, str. 380).*

³⁴ Ve XII. kapitole *Leviathana* H o b b e s velmi důkladně vypočítává různé prvotné i druhotné, doprovodné příčiny náboženství — strach, pověry, slepou oddanost autoritám, subjektivismus, prospěchářství apod.

³⁵ Srov. M e r t l o v u v předmluvu k čes. vydání *Leviathana* (Praha 1941, str. 19).

³⁶ Takže se např. přihází, že náboženská, církevní reakce nevidí ani v D. H u m o v i osobu, nýbrž „volnomyšlenkářství“ a „skepticismus“ učiněný tělem (srov. K. M a r x: *Kapitál I*, str. 97–99, 398, 650–652) a V o l t a i r e nepovažuje pravěké zkameněliny za geologický relikt, nýbrž za „ozdoby“ (!) spadlé s klobouků kajících poutníků, putujících do Říma.

výdobytky měšťanského myšlení a navzájem se doplňují bez ohledu na státní hranice a geografické zvláštnosti (ač ne tak zcela bez ohledu na zvláštnosti národní), věk, jehož úrovně, šíře, fundovanosti a britkosti *pozdější buržoazní ateismus již nikdy nedosáhne*.

A teprve tehdy také vzniká celá řada *anonymních* ateistických rozprav („De tribus impostoribus“, „Le fleo de la foy“, „Esprit de Mr. Benoit de Spinoza“), které – byť byly jen vedlejší větvi společenského proudu a byť nepřinášely nic myšlenkově originálního – představovaly významné a podstatné dobové dokreslení.³⁷

Je vskutku zřejmé, že právě v tomto zprostředkování tématu i předpokladů, jež nebylo nikdy jen pouhou předávkou, nýbrž neustále novou a důkladnější revizí i zároveň domyšlením, spočívala hlavní zásluha uvedených myslitelů. Do budoucna již proto nešlo o kriticky vylepšený teismus, zbavený křiklavých dogmatických dizonancí a oživený potřebnou mírou racionalismu, ale přímo o bojovný deismus, jenž zničil a zrušil poslední teologické překážky. A co zde nestačil dokončit ani Locke, dokončila skupina jeho následníků (Bolingbroke, Collins, Coward, Dodwell, Shaftesbury, Toland, Chubb). Ještě Kant vyciřoval v některých jejich názorech

³⁷ Anonymní traktát *O třech podvodnících (De tribus impostoribus)* (srov. lat. vyd. *De tribus impostoribus*, 2. vyd., ed. E. Weller, Heilbronn 1876; rus. vyd. *Anonimnyje ateističeskije traktaty*, Moskva 1969; český překlad z lat. – autor této studie, rukopis) patří k nejvýznamnějším již proto, že svým způsobem navazuje na onu starou tradici, nepřátelskou jakémukoli náboženství. Velmi vydatně využívá daných předpokladů k rozvinutí racionalistické exegéze, k destrukci dogmatu, k smělému konstatování, že důvěřivost lidí, oklamaná podvodem, tu hraje hlavní roli („Scilicet eo credulitas hominum fraudibus subiecta est, cujus abusus sub specie alicujus utilitatis merito Impostura vocatur“) (lat. vyd. str. 21, rus. vyd. str. 206); celý traktát nese kromě toho i další stopy již poměrně vyspělého měšťanského myšlení – „záměrnou nestrannost“ v charakteristice předmětu zkoumání [„Hoc Ens, quod intellectus processum terminat, alii naturam vocant, alii Deum. Alii in his conveniunt, alii differunt. Quidam mundos ab eternitate somniant, et rerum connexionem Deum vocant; quidam Ens separatum, quod nec videri, nec intelligi potest, quamvis et apud hos contradictiones non infrequentes sint, Deum (vocant). Religionem, quatenus concernit cultum, alii in metu invisibilium potentium, alii in amore ponunt] (13/189), „deismus“ povýtce [„Dependat hoc universum a directione primi moventis; at vere id, dependentia prima erit. Quid enim impedit, quominus talis primus Dei ordo fuerit, ut omnia, cursu semel praestituto irent usque ad terminum praefixum, si quem praefigere voluit? Nec nova cura, vel sustentatione jam opus erit, sed ipsis ab initio cuique virium satis largiri potuit. Et cur non fecisse autumandus? Nec enim visitare eum omnia elementa et Universi partes, sicut medicus aegrotum, credendum est“ (17/202)], „skeptickou zaujatost“ [„Ut autem, quod res est, dicam; plurima otiosorum hominum pars, qui excogitationibus rerum subtiliorum et communem captum excedentium vacarunt, ut suae fastui satisfacerent atque utilitati, multas subtiles regulas excogitarunt“ (18–19/203)], „mezinárodní rozhled“; ale ovšem i „kompromis“ [„Ergone Deus non est? Esto, sit. Ergo colendus? Sed hoc non sequitur, quia cultum desiderat, quoad inscripsit“ (19/204)].

Podobně označen nese i anonymní spis *Bič víry [Le fleo de la foy]* (1. vyd. v rus. svazku, tamtéž, *Bič víry* – originální text i překlad), datovaný vznikem do rozmezí 1714–1746; náboženství je zde chápáno jako věc (soukromého) rozumu, vůle, výběru a rozhodnutí, nikoli náhody zrození či státní, institucionální reglementace (str. 225); nicméně rozum a náboženství mezi sebou nesouhlasí (str. 226); velká část traktátu je věnována racionalistickému, kritickému zkoumání rozumu a jeho schopností; zřetelné jsou zde vlivy Descarta a Spinozy (český překl. v rukop. – autor této studie).

„nebezpečí jemného ateismu“!³⁸ Ostatně — co jiného plynulo z teze, že „bůh je ve své činnosti vázán racionalismem a determinismem“, z teze, že „bůh vždycky jedná způsobem, jenž odpovídá našemu rozumu“. [God always acts agreeably to reason (Th. Chubb)],³⁹ či snad vposledku tvrzení, že „moralia závisí na boží vůli zrovna tak málo jako součet úhlů v trojúhelníku“?⁴⁰

Nezáleží na tom, že ani oni nesvedli říci všechno, že se jim dokonce ateismus, podobně jako Voltairovi, jevil spíše jako nevkusné žertování soukromých šlechtických salónů, obskurní a zahálčivá otrlost.

Rovněž tak nemohlo do budoucna jít už jen o baconovsko-hobbesovský empirismus, ale přímo o sensualismus, jež Condillac a Helvétius využili zcela ve prospěch svých materialistických teorií a jež na druhé straně Hume donutil, v násobku se skepticismem, popřít mechanistické přibarvení a vstoupit do služeb teorie, která zavrhovala starou optimistickou metafyziku v poznání i v bytí a jako nepotřebnou odložila i tezi — pro Spinozu ještě evidentní — o přirozených zdrojích náboženství. „Jaké spousty natropíme v knihovnách,“ volá Hume, „když se jimi probíráme pod dojmem těchto principů! Vezmeme-li do ruky knihu... o bohosloví nebo o školní metafyzice, ptejme se: obsahuje abstraktní úvahy o množství nebo čísle? Ne. Obsahuje experimentální úvahy o skutečných věcech a jsoucnech? Ne. Pak ji hoďte do ohně, protože je plná sofistiky a iluzí!“⁴¹

Vskutku — doposud žádná dějinná fáze nevyužila možností, které se v daných předpokladech nabízely s tak dokonalým pozitivním výsledkem, žádná nerozehrála světskou, speciálními vědami skrz naskrz prostoupenou spekulaci, tak důsledně.

Bylo by však vůbec možné, aby tento buržoazní ateismus došel svého završení, aby v *Holbachovi* našel svou hlavu a svá ústa, kdyby se jeho všeobecné předpoklady nestaly, díky soukromé badatelské a myslitelské péči, všeobecným intelektuálním majetkem?

U Holbacha totiž konečně strhne ateismus na stranu a ve prospěch materialistického vědeckého myšlení doposud *výsadní teologické atributy*, určené a vyhrazované bohu — „věčnost“, „absolutnost“, „suverenitu“, „inteligenci“⁴² a vymaní se zároveň z pout pokleslé lidovosti, s níž teologie vždycky počítala a kam všechny lidové emancipační snahy manévrovala.

Je proto až nyní možné, ve jménu rozsáhle koncipovaného programu vzdělávání mas, nabídnout racionalismu, empirismu, sensualismu i skepticismu, stejně jako antidogmatismu, *neomezenou a hodnotnou spolupráci*, neomezené pole působnosti, postrádající hranice kánonu a autority. Již neexistují žádné podstatné překážky pro to, aby byl v celé specifické šíři rozpracován a prosazen nový, buržoazní, světový názor i nová ideologie, opřené o vědu a emancipované, patřičnou měrou vzdělané, občanstvo.

Především z té stránky, která byla až posavad monopolní náboženskou

³⁸ Srov. *Wörterbuch der Philosophie*, I. Bd., str. 597.

³⁹ *The Sufficiency of Reason in Matters of Religion* (London 1932, sebrané spisy — „Tracts“, London 1732, str. 43); srov. M. Ossowska: *Myśl moralna oświecenia angielskiego* (Warszawa 1966, str. 109–110).

⁴⁰ M. Ossowska: tamtéž, str. 109

⁴¹ David Hume: *Zkoumání lidského rozumu* (SPN, Praha 1971, str. 84).

⁴² P. D. Holbach: *Zdravý rozum* (SNPL, Praha 1959, § 39, str. 26).

doménou – ze stránky morálíi. Holbach, za vydatné pomoci Helvétia, vyvazuje morálku zcela z náboženské odpovědnosti a vytváří pro ni nové empirické základy novým (psychologickým) stavebním materiálem, jež připravili co do specifických vlastností i co do návodu k užití, Locke a angličtí deisté (Zdravý rozum, předmluva, § 160 an.). Teoretickou možnost existence takovéto budovy výslovně připustil již Bayle, neboť o něm bylo a je známo, že mu nečinila představa „ateismu v morální společnosti“ potíže.⁴³

Myšlenka, že morálku nezachrání žádné náboženství, sebelépe kultivované, platí pro Holbacha již jako *nezvratný fakt*. Ostatně pochopitelný. Holbach stojí až na konci osvícenské kritiky, tedy tam, kde jsou všechny její předpoklady a rysy vrcholně modifikovány. Voltaire předtím uvažoval o univerzálním náboženství, které by umožnilo odstranit všechny ideologické a společenské rozpory, plynoucí ze stavu různosti víry, dogmat, vyznání a institucí. Bezděky se mu podařilo povýšit tradiční rys (osvícenského) ateismu, totiž „mezinárodní rozhled“, na nebyvalou úroveň abstrakce. Úroveň, která setřela a nivelizovala všechnu tu formální mnohotvárnost světových náboženství, která však zároveň zatlačila do pozadí potřebu jakéhokoli dalšího kritického srovnávání, jakékoli další kritické destrukce. A to mělo za následek, že pro Holbacha se již takový pohled rozuměl sám sebou a nebylo potřeba ho zdůrazňovat, tím méně používat jako nějakého „očistného“ kultivačního prostředku. Holbachova teorie morální s ním proto nadále prvořadě nepočítala. Pokud zůstal, stal se částí svérázného osvícenského pohledu na historii, částí koncepce, již dějiny přestaly být pouhou zásobárnou více či méně duchaplných průměrů k současnosti. A pokud jej Holbach bere v potaz, činí tak s mistrným metodickým záměrem: využívá vnitřních rozporů v náboženských soustavách k tomu, aby je zdůraznil a navzájem znemožnil, popřel. Jeho exegéze, navazující na všechny předchozí volnomyšlenkářské a ateistické kritiky, má již *rozvinutý historický rozměr* a po metodické stránce *plně předjímá* Feuerbachovu spekulativní poučenost. Dopomáhá k *rozvratu* doposud platné antropomorfní představy bohatvůrce a suveréna a znemožňuje ji nemilosrdným, opakovaným a násobeným výčtem absurdit. Všechny paragrafy „Zdravého rozumu“ o tom svědčí, všechny ukazují k onomu abstraktně spekulativnímu, ale správnému poznatku, který Feuerbach vysloví naplno: „*tajemství teologie je antropologie*“.⁴⁴ Co jiného hledat v Holbachových slovech o člověku, který, „klaně se bohu, klaní se sobě samému“ (Zdravý rozum § 47)?

Holbachovou zásluhou dospívá buržoazní ateismus těsně k cíli, Feuerbachem fakticky již jen přeformulovanému, hnán nebyvalým optimismem a nadějí perspektivy. Moment fatalistického rozčarování, kdy se nejvíce uzavírají kompromisy, není ani zdaleka v dohledu (Zdravý rozum § 108).⁴⁵ Rozum se považuje za dostatečně silného i v sebereflexi a zároveň natolik přitažlivého, aby ateismu umožnil stát se v jeho službách *odpovědnou*,

⁴³ V *Lettre* (1682, § 106 a násl.); srov. Fritz Mauthner: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* (Stuttgart–Berlin 1921, III. Bd., str. 253 a násl.).

⁴⁴ L. Feuerbach: *Podstata křesťanství* (Praha 1954, str. 40); Holbach rovněž v *Kapelním bohosloví* (Praha 1957, hešlo: „antropologie“).

⁴⁵ Teprve o století později, v r. 1860, formuluje Du Bois-Reymond onu pověstnou zásadu „neznáme a nepoznáme“ („ignoramus et ingorabimus“).

kritickou, vědeckou teorií, zbavenou iracionálních nátěrů, která již nemusí čerpat své podněty zvenčí, není abstraktní, to jest — obsahově chudou formou, sdružující své předpoklady sice funkčně, ale nikoli ještě optimálně, sice vhodně, ale stále jen ve sporadickém úsilí jednotlivých („osvícených“) badatelů, která jakékoli hrubé i zjemnělé formy iracionalismu odmítá, odmítajíc s ním i spolupracovat a sází naopak na program obnovy, přestavby i rozvoje již sice existujících, ale dovedně potlačovaných občanských schopností a vloh. „Nechť lidstvo rozhodne,“ říká Holbach, „mezi služebníky Páně a ateisty“! Komu „plynou důchody z... náboženství, pro něž vyvíjejí kněží tolik horlivosti? Kněžím. Komu přináší náboženství moc, vliv, pocty a bohatství? Kněžím. Kdo bojuje ve všech zemích proti vědě, proti pravdě, proti filozofii a zošklivuje je panovníkům i národům? Opět kněží. Kdo má na zemi prospěch z nevědomosti lidí a z jejich neopodstatněných předsudků? Kněží.“ Kněží jsou odměňováni, ctěni a placeni za to, aby klamali smrtelníky. Lidská pošetilost jim přináší prospěch, dary a oběti (Zdravý rozum § 187).

A lidstvo — ve své dělné, pracující většině — rozhodlo. Ludwig Feuerbach a Karel Marx mu toto poselství zprostředkovali. Feuerbach svou *dopracovanou* kritikou rozporů náboženství a jeho skryté „pozemskosti“, Marx *revolučním programem* všespolečenského překonání náboženství jako anachronického přežitku.

ZU DEN VERÄNDERUNGEN DES VORMARXISTISCHEN ATEISMUS

Der Verfasser der vorliegenden Arbeit sucht die Hauptetappen des vormarxistischen Atheismus zu untersuchen und zugleich in der Geschichte darzustellen. Es gibt nämlich einige historische Zeitpunkte, die man für Knotenpunkte der grundsätzlichen Veränderungen des Atheismus halten kann: a) zuerst ist es die Etappe der konstituierenden antiken POLIS mit deren innerer sozialer Struktur, Verwandlungen und mit deren heftigem Aufstieg. Eben darin liegt das Geheimnis der geschichtlichen Kostitution des Atheismus sowie das Geheimnis seiner Erfolge. Die Typologie der antiken POLIS und später — man kann dies auch anders sagen — die ganze geschichtliche Typologie der Stadt (und des Staates), ihrer Erfolge, ja auch Mißerfolge und Schwächen, stellt einmal für allemal die Typologie der individuellen Formen des bürgerlichen Atheismus dar. In der vielfältigen Geschichte der Stadt liegt der Anlaß dazu, warum auch das mittelalterliche Denken, d. h. das Denken der sich von den feudalen Beziehungen emanzipierenden Stadt, immer wieder zu den antiken „Mustern“ zurückgreift.

b) Zweitens ist es also die Etappe der mittelalterlichen Stadt. Darin wächts ein neues Denken an und emanzipiert sich von dem Rahmen der Theologie. Die vorliegende Studie will jenen Prozeß vor allem am Streit des Averroismus und der offiziellen Theologie (Bischof Stephan Tempier und sein Erlaß gegen die Pariser Averroisten im Jahre 1277) zeigen. Dabei wird auch der Nominalismus als die Hauptvoraussetzung für den neuzeitlichen Atheismus charakterisiert, die Voraussetzung, die alle wichtigen, den Atheismus konstituierenden Elemente konzentriert und ausgenutzt hat.

c) Die dritte Etappe ist in der fortschreitenden Kulmination des Atheismus zu sehen. Erst darin bekommt er den Namen „Atheismus“; zugleich erhalten seine Voraussetzungen ihre entsprechenden Namen („Rationalismus“, „Empirismus“, „Skeptizismus“ u. ä.). Sein Höhepunkt liegt in P. D. Holbachs Werk. Bei ihm wird der Atheismus systematisch ausgearbeitet, ebenfalls werden die „Moralia“, das bisher

ausschließliche Eigentum der Theologie, völlig augenützt. Sein Atheismus ist scheidig, scharfsinnig und aufschlußreich.

Der vormarxistische Atheismus — sowie auch kein späterer bürgerlicher Atheismus — geht nicht mehr weiter. Bei L. Feuerbach werden die schon existierenden Ideen eher „explizite“ zum Ausdruck gebracht, vor allem die Idee dieses ganzen Atheismus — „Das Geheimnis der Theologie liegt in der Anthropologie“.