

MIRKO NOVÁK

## ÚSTŘEDNÍ PROBLÉM MATERIALISMU EPIKUROVA

1. Jde-li o to určit místo a význam Epikurovy filosofie v otrokářské ideologické nadstavbě doby helenistické, je třeba vybavit si tehdejší situaci na frontě třídního boje. Roku 338 v bitvě u Chaironeie pozbývají řecké obce politické samostatnosti a podléhají moci makedonské. Necelých dvě stě let potom je Řecko podrobena římské říši. Tato doba, znamenající konec politické samostatnosti Řeků, kdysi zárlivě střežících ekonomickou i politickou integritu svých drobných států, je dobou rozkvětu helenistické filosofie, v níž přední místo, vedle stoicismu, zaujímá materialistická filosofie Epikurova.

Jako charakteristický rys filosofie doby helenismu bývá uváděn její odklon od velkých problémů přírody a jsoucna vůbec a její převážující zájem o otázky ethické a problematiku lidského nitra, pojatého v osamocenosti individuálního vědomí a sebevědomí. Není pochyby, že je to rys pro helenistickou filosofii a pro Epikura zvláště příznačný. Jeho opětovným zjišťováním není však učiněn ani krok k jeho vědeckému vysvětlení. Změna filosofické tematiky, ba samého předmětu filosofie není dílem tajemných „rytmů ducha“, ani neplyne z pouhých souvislostí řešených problémů, aby postačilo ji pouze konstatovat. Závisí na tom, jak se materiální společenské bytí obráží ve společenském vědomí. Že se to děje způsobem namnoze velmi složitým a pokřiveným, často i záměrně zahalujícím svůj materiální společenský původ, to patří k obtížím vědecké problematiky dějin filosofie. Proto nelze dnes přistupovati k tematům z dějin filosofie bez znalosti Ždanovova učení o stranickosti filosofie a thesí Stalinových o základně a nadstavbě a bez poctivé vědecké snahy proniknout těmito naukami co nejloučběji.

Ethické zaměření filosofie Epikurovy, její hlavní starost, totiž péče o klid a blaho jednotlivce, snaha zprostiti jej stejně tlaku pověry, náboženství a obav z vlastního osudu jako strážní a bojů, jež jsou údělem muže politicky činného, roste ze změněné společenské situace, jež nastala s koncem politické samostatnosti řeckých obcí. Řecké obce, v čele s kulturním střediskem athénským, pozbyly své státní svéprávnosti

a byly zapojeny do nového, daleko většího státně politického celku říše Alexandrovny a později do ještě širšího a mocnějšího politického útvaru říše římské. Je třeba si uvědomiti, co se tu stalo a jaký účín v ideologické nadstavbě tehdejší řecké otrokářské společnosti musila tato změna způsobit.

Sociálně ekonomická základna a s ní i posice vykořisťovatelských tříd, samy základy otrokářského řádu, zůstaly tím v Řecku nedotčeny navzdory zostřenému třídnímu boji a četným krvavým vzpourám otroků i svobodného proletariátu. Změna však nastala v tom, že se řecké obce přestaly opírat o vlastní svévprávný státní útvar, o svou „polis“, jako nástroj domácího třídního útlatku. Tuto funkci za vykořisťovatelské řecké třídy převzal vyšší státní celek, Makedonie a později Řím. Risiko třídního boje ve velkém měřítku a odpovědnost za uchování otrokářských třídních posic byla tím do značné míry snata s beder jednotlivých řeckých obcí a přešla na novou státní moc, která ji - v zájmu vlastních vykořisťovatelů - vykonávala co nejpečlivěji. To znamená, že bývalým samostatně vládnoucím třídám v řeckých obcích, na př. v Athénách, po jejich definitivním a naprostém podrobení se Makedonii r. 322; ubylo se ztrátou politické samostatnosti i starostí a ustavičné péče o vlastní třídní bezpečí, o zajištění a uchování daných výrobních poměrů. Nyní už nebylo athénským aristokratům v té míře zapotřebí platonských ličení dokonalé obce, takové, v níž je vrcholem spravedlnosti, když každá třída koná své, vládnoucí když vládne a filosofuje a třída dělná když ji živí a na ni pracuje. Nebylo jim již tolik zapotřebí zastírat třídní bezprávi ideologii vlastní výroby a udržovat jí na uzdě věčně neklidné masy vykořisťovaných. Poněvadž těchto starostí ubylo, nebylo do té míry zapotřebí velkých koncepcí idealistických, jejichž společenským smyslem bylo a je nalézt ideální odůvodnění materiální bídý mas. Bylo nyní již možné pohledět po mnohé stránce skutečnosti do tváře a nezahalovat ji nepravdivým a neskutečným ideálním. Bylo to možné proto, že za myslící Řeky, příslušníky nebo souputníky majetných tříd, stál na třídní frontě někdo jiný, mocnější, jemuž šlo stejně o uchování jejich třídních posic jako svých vlastních. Tak se Řekům, částečně zproštěným úkolu produkovat nepravdivou idealistickou filosofii, zastírající třídní rozpory, otevřela opět cesta k materialistickému pohledu na svět.

Ovšem tento materialismus, zejména u Epikura a jeho stoupenců, byl svou nadstavebnou funkcí zásadně odlišný od materialismu filosofů předsokratovských i od materialismu Demokritova. U předsokratiků jde o světový názor mladé nastupující a bojovné třídy, která se zmocnila řemeslné a průmyslové výroby a obchodu a s této hospodářské posice potírala starou aristokracii. Majetným a již nasyceným třídám

doby helenistické šlo o něco jiného. Jestliže nastupující otrokářští demokrati potřebovali vidět svět, jaký je, vidět jej materialisticky, bylo to proto, že by v něm jinak svou třídní posici nebyli upevnili. Nebyli by dosáhli těch úspěchů výrobních a vykořisťovatelských, které jim umožnily, aby se jako společenská třída uplatnili proti staré agrární šlechtě.

Vzdělanou společnost doby helenistické nalézáme v docela jiné situaci ekonomické i psychologické. Nepatří k třídě nastupující, ale upadající a spojuje se namnoze se svými někdejšími třídními nepřáteli, s troskami staré řecké aristokracie. Oč jí jde, není již třídní výboj, ale třídní *bezpečí*, a o to se stará především ten, jenž připravil Řecko o jeho politickou samostatnost, dobyvatel makedonský a později římský. Jako třída je vyřazena z politického vedení svých obcí a nestojí již v první linii třídního boje, jak tomu bylo v době, kdy své obce politicky vedla a za ně odpovídala. Žije v závětrí velkých mezinárodních politických zápasů a péče o pověstný „klid a pořádek“ uvnitř státu je věcí těch, kdo nyní státem vládnou. A tak, v tomto poměrném třídním bezpečí, vyvstává před vzdělanými (a majetnými) Řeky oné doby jako hlavní otázka, *jak svůj život nejlépe využít a užít*. Rozumí se, svůj život individuální, neboť kolektivního cíle tu nebylo.

Zde má své kořeny i hlavní thema filosofie Epikurovy, výklad o tom, že nejvyšším dobrem je ušlechtilá individuální slast, že život má býti pramenem, z něhož ustavičně vyvěrá radost smyslů a vyrovnané potěšení ducha. V daných společenských podmínkách to bylo pro vzdělané, uměnilovné a ovšem i dostatečně zámožné Řeky vskutku otázka prakticky i theoreticky nejnaléhavější.

Proč byla a musila býti tato filosofie materialistická? Naznačili jsme již, že řecké vykořisťovatelské třídy nepotřebovaly už nyní ideologie, která by — před masou pracujících i méně výsadně společensky postavených — líčila pořádek světa a výrobní společenské poměry jako spravedlivé a přirozené a hledala pro to nadsmyslné důvody. Nepotřebovaly již idealismu k ujišťování sebe samých a ke klamání ostatních. Ba nepotřebovaly k tomu cíli už ani náboženství. Jestliže chtěly však ve svém politickém závětrí žiti šťastně a slastně, nemohly obelhávat samy sebe ani náboženstvím, ani idealistickou filosofií, neboť obojí je pramenem úzkostí a obav, jež se hodí k potlačování tříd vykořisťovaných, nikoliv k blaženosti tříd vládnoucích. Jsou proto materialisty. Aspoň ti, kdo jsou mezi nimi nejvzdělanější a nejschopnější myslet. Je to však materialismus společnosti kulturně přezrávající, která díky tomu, že o její třídní bezpečí pečuje někdo jiný, může vidět velkou část skutečnosti téměř pravdivě, s výjimkou skutečnosti společenské, kde by aplikace materialistického hlediska byla znamenala obrat proti vlastní třídě.

Naproti tomu materialismus před Sokratiků je pokrokovým světovým názorem, jímž mladá třída dobývala světa, aby se v něm pevně zajišťovala, aby si vytvořila svou sociálně ekonomickou základnu. Jakmile toho dosáhla, opouští ovšem stanovisko materialistické a zajišťuje své posice idealisticky vůči svobodné chudíně i otrokům. Ve filosofii hele-  
nistické, především v Epikurovi samém, nastává třetí stadium tohoto procesu, návrat k materialismu, jenž má ovšem, jak jsme vylíčili, zcela jinou nadstavebnou funkci než v době nástupu otrokářské demokracie.

Tak se stalo, že za hlavní úkol svého učení si Epikuros vytkl zprostiti Řeky tíživých chmur a depresí, jímž bývají vystaveni příslušníci tříd vládnoucích, ekonomicky zajištění a výrobně nepracující, především strachu ze smrti a z vlastního osudu. Lidé výrobně pracující, těžce bojující o existenci jako třída utlačovaná, bývají v dějinách těchto duševních stavů ušetřeni. A tak tedy zahajuje Epikuros své slavné tažení proti náboženství a strachu z transcendentna, jenž byl v mysli mnohých Řeků oné doby odrazem jejich výsadního sice, ale politicky i sociálně již zcela trpného a upadajícího společenského postavení. Tím nebudiž rozuměno, že by Epikuros a jeho žáci byli s plným vědomím zaměřovali své učení k potřebě těchto vrstev. Epikuros měl na mysli abstraktního „člověka vůbec“. Rozhodující je zde však nikoli subjektivní názor, nýbrž to, jak se jeho učení v ideologické nadstavbě funkčně uplatnilo, jak potřebám které třídy a vrstvy odpovídalo. Řecké svobodné chudíně a masám otroků nikdy nemohl vyvstati problém, jak s la st n ě žítí, kterým rozkošem dávat přednost a které potírat, když jim šlo především o to, jak nezemřít v nevyšlovně tvrdých podmínkách jejich sociálního postavení. Ostatně Epikuros sám podle Seneky (Epist. XXIX) přiznává, že svou filosofii neurčil lidu: „Nikdy jsem se nechtěl líbit lidu . . ., neboť to, co vím, neodpovídá jeho vkusu a co jeho vkusu odpovídá, to zas nevím já.“ Potud nás tedy Epikuros sám zprošťuje pochyb, komu jeho učení patří nebo nepatří.

2. Epikuros bystře postřehl, že bezprostřední příčinou lidské úzkosti a obav je nevědomost a neznalost vnějšího světa. Otázka, jak si vysvětliti souvislost dějů a úkazů, jak jim rozuměti, aby bylo lze se varovati neštěstí a smrti, jak si nakloniti přírodu a její záhadné moci, doléhala na člověka od věků. Jsou tu v zásadě dvě možné odpovědi: odpověď náboženská a odpověď vědy. Buď vysvětlujeme souvislost dějů tohoto světa i našich vlastních osudů rozhodnutím a zásahem bohů, které si lze modlitbami nakloniti, nebo je chápeme jako přirozenou a nutnou zákonitost jsoucna, jež s rozhodnutím bohů nemá co činit. Jak Epikuros potíral náboženství, pověru a bláhové domnění, že bo-

hové rozhodují o lidských osudech a mají na nich zájem, je sdostatek známo a celkem správně vyloženo i v buržoasních učebnicích dějin filosofie. Je rovněž známo, že Epikuros první nekompromisně proti sobě položil vědu a náboženství a zcela rozhodně se postavil na stanovisko vědy. Nás zde zajímá jiná otázka, ta, z níž vyvstává ústřední filosofický problém Epikurova materialismu.

Když se Epikurovi podařilo zprostiti theoreticky lidskou mysl chmur, vystupujících z otravných pramenů náboženství a pověr, všech druhů, stanul ve svém úsilí o duševní osvobození člověka před nesnadnou otázkou *nutnosti a svobody*. Byl to — a dosud je — problém nejširšího filosofického dosahu, tkvící v samém ohnisku vědeckého světového názoru. Vše, co Epikuros dosud řešil, bylo jen očišťováním půdy, pouhou přípravou k řešení této základní otázky. Proti jeho snaze o osvobození individua, o jeho uvolnění z pout domněle božských rozmarů a „osudu“ předem stanoveného, se tu nestaví už žádná transcendentní moc, nýbrž nepřítel daleko vážnější, vyvstávající z nehlubší povahy jsoucna vědecky pojatého — poznatek *neměnné nutnosti a zákonitosti všech věcí a dějů*, nutnosti, neznající výjimky ani u člověka. „Bylo by lépe,“ praví Epikuros podle Diogena Laertia (X, 134), „věřiti bajkám o bozích než otročiti zákonitosti fysiků. Bajka nám aspoň ponechává naději, že pohneme bohy počtami, avšak nutnost obломiti nelze.“

A tak materialista Epikuros, myslitel plně si uvědomující zákonitost hmotného dění, ba z ní přímo vycházející jako ze základní skutečnosti, začíná těžký a beznadějný filosofický boj *proti ní*, aby člověku zachránil svobodu a možnost volního sebeurčení. Ghce jej tím zbaviti pocitu beznaděje a skleslosti, jenž se ho zmocňuje (jak se domnívá), když si uvědomí, že všechno jeho konání a všechn jeho lidský osud je určen slepou nutností, neznající výjimky. Můžeme předem říci, že chyba jeho řešení je v tom, že *odtrhuje svobodu od nutnosti, že jednu proti druhé klade v metafysické disjunkci*. Svobodu pak nemůže zachrániti jinak než tím, že pro ni hledá a domněle i nalézá mezeru v přísné zákonitosti mechanického hmotného dění.

Jako všichni materialisté, i Epikuros je si vědom, že hmotné jsoucno je bytí prvotní a že vše ostatní z této původní reality vzniká teprve určitými pochody. Toto prvotní jsoucno je nestvořené, věčné. Nic nemůže vzniknout stvořením z ničeho a nic nemůže být přivedeno vniveď: „... nil posse creari de nilo neque quod genitum est ad nil revocari.“<sup>1</sup>

Představa věčnosti a nestvořenosti hmotného jsoucna je samozřejmá i Epikurovi jako všem hlavním představitelům materialistické řecké vědy. Řečtí učenci se nikterak necítili nutkáni přetřhnout nekonečný řetěz příčin a následků na libovolném místě, aby tak našli příležitost pro božský zásah stvoření z ničeho. Této vědecké naivnosti a filosofické

nedomyšlenosti se dopouštějí teprve filosofové a theologové doby pozdější, především křesťanské. Jako stoikové, i Epikuros je přesvědčen, že nejenom prvotní bytí, ale všechna skutečnost vůbec nemůže být jiné povahy než hmotné. Cokoliv je podstatou, musí být schopné působit na jsoucno ostatní i dát na sebe působit. Co však samo působí i dává na sebe působit, může býti jen těleso, při čemž se působením rozumí mechanický dotyk: „Tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res.“<sup>2</sup>

Z Epikurova názoru na skutečnost jako hmotnost je zřejmé, že hmotností rozumí hmotnost toliko ve smyslu mechanickém a její mechanickou zákonitost. Podmínkou takto mechanicky pojatého jsoucna je ovšem prázdný prostor. V něm teprve je možný pohyb a s pohybem i mechanický dotyk těles jako jediný způsob jejich vzájemného působení. Tak i Epikuros učí, jako před ním Demokritos, že neexistuje nic než tělesa a prázdný prostor, že všechna ta tělesa jsou složena z nekonečně malých, dále nedělitelných částic, z atomů, které tvoří prvky všeho světového bytí. Z jejich původního víru povstaly světy.

Až potud se učení Epikurovo shoduje s Demokritovým. Různosti, pro Epikurovu filosofii příznačné, vystupují však hned v dalším výkladu světového procesu. Leukippos a Demokritos učili, že světy vznikly oddělením těles rozmanitého tvaru od nekonečné hmoty. Ta tělesa se řítily do velkého prázdna, kde se srazila a vytvořila obrovský vír, v němž vrážela do sebe a rozmanitě kroužice rozlišila se podobná k podobným. Jemnější byla jakoby proseta do vnějšího prázdna, zbývající pak setrvala u sebe a vytvořila kulovou soustavu.<sup>3</sup> Vše se uskutečnilo ryze mechanicky, přechodem původního pohybu skrze náraz v pohyb vířivý a posléze v kulovitý shluk světového jádra.

Epikurovi nevyhovuje toto klasicky mechanické vysvětlení vzniku světa pouhým přenášením pohybu nárazem tělesa na těleso, a to proto, že v něm není místa pro vnitřní podnět, vycházející z hmoty jednotlivých atomů samých. Této trpnosti uvnitř hmoty, toho, že je toliko zmítána pohybem z vnějšku jí sděleným, Epikuros se hrozí. Ve snaze uhnouti při samém vzniku světa této slepé nutnosti, tomuto neúprosnému zákonu, jenž by pak celou tíhou dolehl i na lidský rod, je Epikuros veden k tomu, aby si částečně uvědomil a pokusil se překonat základní nedostatek mechanického materialismu, metafysickou odtrženost mrtvé hmoty a pohybu, který k ní z vnějšku přistupuje. Napadá mu nejdříve tíže, kterou by bylo lze chápati jako zdroj pohybu vnitřního, atomu vlastního, proti síle a pohybu z vnějšku přicházejícímu, jimiž je zmítán. Pohyb tíží působený se mu jeví jako cosi, co přichází zevnitř izolovaného atomu, cosi, co patří k jeho individuální svébytnosti a činí jej ne zcela ovládnutelným vnější silou. Guyau tu cituje Lucretia: „Pondus enim prohibet ne plagis omnia fiant, externa quasi vi.“

Svou vlastní tíží padají atomy prázdňem, unášejíce v sobě tak zdroj vlastní vnitřní síly, aktivity a pohybu, nenabytý nárazem, nepřejatý trpně od tělesa cizího. Proti nutnosti a zákonu, přístupujícímu k tělesu z vnějšku ve formě nárazu jiného pohybujícího se tělesa, je tu Epikurem postavena jistá resistance tělesa samého. Ale ani tato theorie Epikura neuspokojuje. Uvědomuje si, že tíže sama, i když ji chybně chápe v metafysické odtrženosti od vnějšího pohybu a klade takto proti němu, podléhá konec konců téže slepé mechanické nutnosti, které by rád čelil prvkem svébytné, nemechanické aktivity věcí. Atomy, puzeny vlastní tíží, padaly by nutně jako kapky deště v přímých dráhách do nekonečné hlubiny a bylo by zase třeba jiné, cizí síly, aby se od svého mechanicky určeného směru uchýlily.

Neuspokojen a citě marnost svých pokusů objevit uvnitř mechanické zákonitosti jsoucna svébytnou aktivitu věcí, která by se z ní vymykala, činí Epikuros krok pro každého materialistu povážlivý. Počíná ji totiž hledati na druhém vývojovém konci jsoucna, ve vnitřní zkušenosti živého tvora, člověka samého. Hledme si již zde uvědomiti Epikurovu chybu i to, co ho k ní přivedlo. Chybné je u Epikura stejně jako u Demokrita především jejich mechanické pojetí hmoty, *i když je tato chyba v poměru k idealistickým koncepcím oné doby nesporným pokrokem*. Leukippos a Demokritos si bezvýchodnost tohoto pojetí neuvědomovali, záto ji v plném rozsahu pochopil Epikuros. V tom je jeho nedoceněná myslitelská zásluha i vysvětlení jeho překvapujících výroků, že Demokritovi za své učení nevděčí nic.

Epikuros, sleduje svůj ideologický cíl, totiž osvobození člověka od strachu z nutnosti a neměnného osudu, narazil na nemožnost pochopit a vysvětlit živou skutečnost a člověka samého jediným, a to nejprostším typem zákonitosti, zákonitostí mechanickou. Avšak mechanický výklad byl tehdy jediným pokusem o ryze vědecké vysvětlení světa, které se neutíkalo k pomoci božských mocí, ani anthropomorfních principů, jako lásky a nenávisti, ani pomyslů, hmotnému dění samému jakkoli nadřazených, na př. forem, entelechií, idejí a pod. Tak se materialista Epikuros ve svém poctivém boji proti všemu, co ve filosofii zbylo z náboženství, především proti představě neměnného osudu určeného bohy, dostává do obtížné situace. Tuší, že pouhou mechanickou zákonitostí, důsledně pojatou, nelze jsoucno vysvětlit, přitom však se nechce tohoto výkladového principu zřici, neboť *se mu v jeho době právem jeví jako jediný, skutečně materialistický a ryze vědecký základ světového názoru*.

Tak se rozhoduje Epikuros k onomu povážlivému skoku do živé vnitřní zkušenosti člověka přímo od atomů padajících v přímkách do kosmické hlubiny. Východiskem je mu dvojí druh pohybu, který

člověk ve své zkušenosti jasně rozlišuje, totiž pohyb spontánní, samovolný, vzniklý z vlastního volního podnětu, a pohyb, k němuž je donucen silou jinou nebo násilím jiné osoby. Pohyb u člověka, učí Lucretius, vzniká především z jeho vůle, z rozhodnutí duševního, a tak proniká do celého těla, do všech údů. Něco docela jiného je však, když je člověku pohyb vnucen, když kráčí donucen někým jiným. Tehdy, soudí Epikur—Lucretius, všechna hmota našeho těla se pohybuje nám navzdory až do toho okamžiku, kdy se opět sebe zmocníme vůlí a staneme se tak opět schopnými o vlastním pohybu rozhodovat. S pathosem táže se římský tlumočník Epikurův:

„odkud se ve světě vzala ta schopnost u všeho tvorstva,  
odkud ta volnost je, dím, jež dovedla vyrvat se sudbě,  
takže si kráčíme vpřed, kam vede nás každého vůle,  
můžeme pohyby měnit, ne v určité nějaké době  
ani ne v určitém místě, leč vždycky, když přeje si mysl?“

A odpovídá:

„... beze všech pochyb jeň vlastní každého vůle  
dává věcem těm vznik, z ní prýští pohyby v údech  
... pohyb se rodí v začátku v srdci  
... z vůle ducha se postupně kupředu šíří,  
odkud je sdělován dál i celému tělu i údům.  
Docela odlišné jest, když strkáni kupředu jdeme  
něčí velikou silou a násilně nuceni někým.  
Neboť tehdy je zřejmo, že celé úplně tělo,  
ačkoliv nechceme tomu, jde kupředu, dává se vléci,  
dokud je nezvládne vůle, jež brání pohybu údů.  
Nevidíš tedy už jasně, že ačkoliv zevnější síla  
mnohé žene a nutí jít kupředu proti jich vůli,  
ba že je strhuje k zemi, že přece jen v naší je hrudi  
něco, co může se bránit a postavit proti té síle?“<sup>45</sup>

A o to právě Epikurovi šlo: naléztí něco, co se může bránit proti slepé mechanické zákonitosti, vymknouti se jí, aniž to ovšem ve hmotu vnese princip jí cizí. Epikuros dobře ví, že takový princip tak nebo onak souvisí s představou nadpřirozených mocí, které chce z filosofie provždy vymýtiti. Jak je zřejmé z Lucretia, objevil Epikuros tento princip ve schopnosti živého organismu, zvláště člověka samého, samovolně se pohybovati, sám ze sebe pohyb začínati i končiti bez jakéhokoliv zásahu síly z vnějšku. Důležité je však mítí na paměti, že tato



schopnost živých organismů není u Epikura — Lucretia zase ničím jiným než zdrojem mechanického pohybu, tentokrát však určeného zevnitř a vládnoucího hmotou vlastního těla. A tento druhý princip mechanického dění klade Epikuros metafysicky proti principu vnějšímu, kosmickému, jemuž podléhají tělesa trpně, bez svého vnitřního účastenství. (Pojmu „metafysický“ zde užívám ve smyslu marxistickém, znamenajícím odtrženost a neměnnost věcí, bez vyšší zákonitě, t. j. dialektické spojitosti.) Odvodil jej z vnitřní zkušenosti člověka a pak promítl zpět do atomu, položiv tak proti sobě metafysicky v samém počátku světů dvoji pohyb a dvoji jeho zdroj: vnější pohyb z kosmu, jímž je atom zmitán, a vnitřní, povstávající z atomu samého jako světového prvku. Proč to učinil, o tom se zmiňuje kromě jiných též Karel Marx ve své doktorské práci, sepsané ještě v době, kdy sám nebyl materialistou: aby totiž zachránil svobodu lidské vůle, aniž by však opustil a porušil materialistické základy svého učení, nebo aniž by svobodu vůle odvodil z nějakého principu hmotě cizího.<sup>6</sup> Poněvadž pak neznal jiný materialismus než mechanický, chápe a prokazuje i svobodu vůle jako možnost začínati a vůbec působiti mechanický pohyb zevnitř, z odděleného a uzavřeného individua, a to v mechanickém odporu k síle vnější.

Je známé, jak aplikoval Epikuros tuto svou theorii při výkladu o vzniku světů. Atomy, jak již víme, původně se řítily do kosmické hlubiny v přímých drahách, a poněvadž prázdny prostor jim neklade žádného odporu, padají stejnou rychlostí:

„Neboť cokoli padá buď řídkým vzduchem neb vodou, musí zrychlití pád, jak tíha k tomu jej nutí . . .

.....  
Ničemu naproti tomu však vůbec nikdy a nikde nemůže prázdny prostor být překážkou pohybu jeho, nýbrž ustoupí všemu, jak povaha jeho si žádá.

Proto prostorem prázdny, jenž v klidu je, rychlostí stejnou musí se řítiti všechno, ač třeba je nestejně váhy.“<sup>7</sup>

Z toho důvodu nemohou těžší atomy nikdy v prostoru dosáhnout lehčích ani se s nimi srazit, neboť se pohybují rovnoběžně. Za těchto fyzikálních okolností by nikdy nemohl nastat náraz a změna pohybu, „jímž tvoří příroda jsouco“.

„Proto je nutno, že stranou se musí odchýlit trochu prvky; co nejméně ovšem, by nevzniklo zdání, že chceme v šikmé pohyby věřit, když skutečnost tomu se přičí.“

A tato úchylka atomů od jejich drah, bez níž by nemohly vzniknouti věci a světy, neboť atomy by se nikdy nesesetkaly, je projevem oné vnitřní schopnosti prvků jsoucna začínati ze sebe mechanický pohyb a míti v tom smyslu „svobodnou vůli“, kterou v ně promítl Epikuros z živého organismu, z lidského vědomí.

Pokusme se nyní objasnit, co znamená filosoficky toto Epikurovo řešení, kde jsou jeho nedostatky a jak vznikly. Naznačili jsme již svrchu, že Epikuros narazil na nemožnost vysvětliti světové dění a vyšší útvary jsoucna jediným typem hmotné zákonitosti, zákonitostí pouze mechanickou. Byl k této otázce veden ethickým zaměřením svého filosofického usilování, o jehož třídním původu jsme jednali v prvním odstavci. Jeho snaze, zprostiti člověka obavy z moci jemu nepostižitelných a jím neovládnutelných, stejně se stavěla v cestu víra v bohy a strach ze smrti jako poznatek neměnné hmotné mechanické zákonitosti, určující všechno lidské bytí. Svoboda a nutnost se klade Epikurovi v samém východisku jeho filosofování jako jeho ústřední problém, při čemž myslitel nehodlá v nejmenším ustoupiti, a také neustupuje, z přísného základu materialistického, jak jej vypracovala věda jeho doby. Když posuzujeme Epikurův problém s dnešního hlediska materialismu dialektického, nelze nevidět, že při dané formulaci a současném požadavku neopustiti stanovisko mechanického materialismu, *Epikuros se chyby dopustiti musil*. Tato chyba je však ještě dnes pro nás poučením a nikterak nesvědčí v Epikurův myslitelský neprospěch. Naopak je důkazem toho, že Epikuros vskutku filosoficky pokročil nad Demokrita a že mechanický materialismus v jeho díle po prvé dospěl k nutnosti revidovati materialisticky své základy.

V čem záleží Epikurova chyba? V metafysickém rozpojení dvou protikladů, svobody a nutnosti, v rozpojení, daném mechanistickým pojetím hmoty samé. Je pravda, že Epikuros s mechanistickým pojetím hmoty zápasil, že si uvědomoval jeho nedostatečnost a že toto poznání je jeho nespornou filosofickou zásluhou. Jenže cesta, již se dal řešit tuto otázku, nemohla vésti k cíli. Epikuros si klade problém svobody a nutnosti při samém vzniku světů, kde se mu jeví jako protiklad odvěkého pohybu a mrtvé hmoty, jím zákonitě zmitané. Tento protiklad však neřeší převedením obojího ve vyšší dialektickou jednotu, která jedině umožňuje chápat obojí ve vzájemné jednotě a podmíněnosti, t. j. chápat pohyb jako formu existence hmoty samé. Naopak, metafysickou odtrženost hmoty a pohybu, kterou přejal od Demokrita a kterou miní překonati, stupňuje dalším metafysickým protikladem, a to protikladem pohybu zmitajícího hmotou z vnějšku, tlakem a nárazem a pohybu vycházejícího z hmoty samé v podobě její „svobodné vůle“. Jeden pohyb je proti druhému postaven v odtrženosti metafysic-

ké, nikoli v dialektickém protikladu, jeden druhému pouze mechanicky čelí (vnitřní vnějšímu) a není nic, v čem by oba pohyby splývaly, odkud by je bylo lze odvoditi a vědecky vysvětliti. Nutnost a svoboda, pohyb vnější a vnitřní trčí proti sobě u Epikura do fyzikálního i filosofického neznáma.

Nemohlo tomu být jinak, neboť při té formulaci problému, z níž vyšel, byl by musil Epikuros znáti nejen mechanickou zákonitost a mechanický pohyb, nýbrž celou stupnici zákonitostí a pohybů hmoty od nejprostší mechanické po biologicko-psychickou a společenskou. Jedině pak by mu byla mohla vysvitnouti jednota pohybu vůbec, jehož mechanický typ postavil metafysicky proti jedné z nejvyšších jeho forem. K těmto poznatkům ovšem dospívá teprve věda na základech dialektického materialismu. Epikurovi nelze tu činiti výtky. Jeho filosofické úsilí tu svědčí naopak o vzácné materialistické důslednosti a bedlivé péči uhnouti v základech všemu, co není hmotou a pohybem a co lze domněle vztahovati k jinému jsoucnu než právě k tomuto hmotnému.

Je hodné pozorů, že stoikové, kteří byli daleko méně bděli na uchování svých materialistických východisek než epikurovci, přesto se více přiblížili dialektickému pojetí jsoucna než filosofové „ze Zahrady“. Příčina ovšem není v tom, že by se právě pro tyto své nedůslednosti byli dialektické koncepci přiblížili, neboť každé odbočení v tom směru znamená porušení monisticko-materialistické soustavy. V základech stoické filosofie však nalézáme důležitý pojem *jednoty a celosti jsoucna*. Co je u Demokrita a Epikurá metafysicky roztrženo ve hmotu a pohyb, v atom a prázdný prostor, v němž se pohyb realisuje, je u stoiků pojato a sjednoceno v úplnosti všeho dění, v naprosté souvislosti všech věcí a dějů. Elejský názor, že pohyb a nejsoucno neexistují, stejně jako názor Demokritův, že nejsoucno existuje jako nekonečné dějiště pohybu přístupujícího k hmotě zvenčí a všechny metafysické rozpory, které z těchto pojetí povstávají a s nimiž zápasil i Epikuros, jsou u stoiků překonány v tomto výchozím pojmu *celosti a jednoty světa*. Právě tato koncepce umožňuje stoikům, aby svobodu a nutnost metafysicky neodlučovali. Umožňuje jim, aby si uvědomili, že jedná souvisí s druhou a podmiňuje ji a že člověk, pokud nutnost a zákonitost světového dění poznává, je skrze tento moment poznání určen k tomu, aby se stal jejím svobodným uskutečňovatelem, chce-li býti plně účasten svého lidství. K těmto pomyslům nemohl dospěti mechanický materialismus, štěpící jsoucno ve dvě oblasti, v trpnou hmotu a pohyb, nebo snažící se překonati trpnost hmoty zavedením dalšího mechanického činitele, pohybu ze „svobodné vůle“ atomu. Tím metafysickou odtrženost: hmoty — pohyb, rozmnožil o další, o odtrženost dvojího pohybu,

vnějšího, z kosmu, a vnitřního, vycházejícího z atomu samého. Nebylo pak společného jmenovatele, jímž by bylo možno převést obojí v jedinou zákonitost a jednotu jsoucna. A tak jsoucno Epikurovo zůstalo ve svém základu metafysicky roztrženo.

3. Položme si otázku, jak souvisí tento ústřední problém Epikurova materialismu s jeho etikou. Kdyby Epikuros byl býval od kořene přírodovědcem jako Demokritos a mnozí před Sokratikové, byli bychom nakloněni klásti v genesi systému na první místo jeho fysiku s její hlavní otázkou, deklinací atomu, a odtud vyvozovati i základní formulaci problému ethického. Jenže přírodovědný zájem nebyl u Epikura prvotní. O problémy ryze přírodovědné se zajímal daleko méně než stoikové, kteří, majíce představu obecné zákonitosti a jednoty světa, plně si uvědomovali základní význam filosofie přírody pro etiku a její spojitost s ní. Naproti tomu Epikuros byl veden jedinou snahou, zprostiti člověka náboženství, pověr a strachu ze smrti. K tomuto praktickému cíli šel přímo, nepokládaje za nutné, uvést nejprve v jednotici vědeckou a filosofickou souvislost přírodu samu i s člověkem jako přirozenou bytostí. Jeho fysika plyne daleko spíše z jeho ethiky, nikoliv ethika z fysiky.

Tím nemíníme ovšem, že by souvislosti mezi etikou a fysikou nestály u Epikura za zmínku. Naopak, dávají velmi zřetelně vystupovati základním rysům a třídnímu charakteru jeho filosofie.

Připomeňme si, jaká byla nadstavebná funkce Epikurova učení. Měl jím být zajištěn klid, potěšení ze života a ušlechtilý požitek společenské třídy, která byla vyřazena z politického rozhodování, neztratila však pod ochranou moci makedonské a římské svoje výsadní třídní postavení, svou pozici vykořisťovatelů. Za těchto okolností nemá ona společnost již společného politického zájmu a cíle, není tu ideje, která by ji psychicky jednotila v kolektivum, odrážejíc její materiální společenský boj a sloužíc jí v něm za mocnou zbraň. Jediné, oč jí jde, je bezpečí a klid, péče o to, aby život každého mohl být prožit tak, aby poskytl co nejvíce štěstí a radosti. Tak základním rysem Epikurovy ethiky je *bezideovost* a zúžení základní mravní problematiky do okruhu izolovaného jedince, jenž hodlá blaženě žít. Výstižně o tom praví Mehring, že filosofie Epikurova se pokusila prokázat izolované individuum jako princip světového dění, při čemž musila narazit na samé základy materialismu Demokritova.<sup>8</sup>

To je ethický klíč k Epikurově fysikální problematice, k jeho korekturám na mechanickém materialismu Demokritově, k jeho učení o pověstné deklinaci atomů, o svobodě a nutnosti. Neznáje jinou zákonitost přírodního dění než mechanicko-fysikální, hledal v ní i ozřejmění a základy toho, k čemu směřovalo jeho úsilí v oblasti ethiky. A tu se ne-

ubránil tomu, aby nepřenesl do ethiky strohé mechanické a metafysické principy, k nimž dospěl ve fysice.

Je to patrné na samém pojmu zákonitosti, t. j. neměnné nutnosti světového dění. Nutnost, jak jsme již řekli, je něco, čeho se Epikuros hrozí, co může v člověku vzbuditi těžkou sklíčenost. Je to proto, že ji chápe mechanicky a metafysicky jako něco bytostně odtrženého od všeho lidského, něco co člověkem zmitá bez jeho účastenství, s krutostí a slepou bezohledností, zcela tak jáko kosmický pohyb žene atom a zmitá jím u Demokrita. Chtěje člověka před touto nemilosrdnou nutností ochrániti, vymyslíl Epikuros, jak již víme, úchylku atomu z jeho vlastního vnitřního popudu, z jeho „svobodné vůle“. Jenže tím byla zase jen postavena mechanika zevnitř proti mechanice z vnějšku, vnitřní pohyb proti vnějšmu, ale nebylo dosaženo sjednocení obou dějů ve vyšším, obecnějším principu, jenž by dal atomu-jedinci-člověku účastniti se nutnosti vlastní bytostí, aktivně, ne ji toliko čeliti mechanickým uhnutím, ne jen se před ní chrániti, nýbrž ji sám sebou a ze sebe spoluvytvářet. A tak teorií deklinace bylo dosaženo jen toho, že

„... při všem dění  
neměla potíží vnitřních jen mysl sama a mocí  
nebyla nucena k tomu ať cokoli trpět a snášet.“

Výsledek tedy byl zase jen zabezpečení jedince, nikoli však jeho začlenění ve společenský řád.

Odtud plynou hlavní nedostatky Epikurovy ethiky. Je to ethika jedince, jenž je v zásadě odloučen od společenského dění, ba i vědomě se od něho odlučuje, jenž s ním nemá nic ideově společného. Epikurský mudrc je ve svém chování veden především zájmem o svoji osobní blaženost, jíž hodlá dosáhnouti sebekázní v požitcích, uměřeností fysickou i duševní a stykem s několika vybranými přáteli, majícími tentýž cíl. Pokud jde o věci společenské a politiku, je jeho poměr k nim trpný, ne nepodobný poměru atomu k nutnosti dění. I epikurský mudrc má svou „deklinaci“, svou svobodnou vůli. Ale ta ho nevede k spoluúčasti a spolutvoření na společenském díle, nýbrž chrání ho toliko před tím, aby nebyl ve všem a všudy společností zmitán, aby se mohl uchýliti do sebe a k svým přátelům, aby mohl žíti ve skrytu blaženě a sám sobě.

Všechny tyto rysy epikurské morálky úzce souvisí s hlavní chybou Epikurovou, jíž se dopustil, řeše ústřední problém svého materialistického pojetí skutečnosti, totiž s metafysickým rozpojením jsoucna ve dvě oblasti, ve svět svobody a nutnosti. Neznaje nic, co jednotí člověka a lidský celek, co spojuje zákonitost dění společenského s vědomým

úsilím jednotlivce, nebyl s to koncipovat etiku ideově založenou. Jako hlavní cíl lidského jednání se mu pak musila objevit blaženost a klid osamoceného mudrce.

Odtud tři hlavní vady Epikurovy mravouky, které tomuto velkému materialistovi nelze nevytknout, když hodnotíme jeho dílo s vědeckých hledisek marxismu-leninismu, zvláště socialistické a komunistické etiky: *je to její bezideovost, její trpnost a nebojovnost (její kvietismus) a posléze její egoismus*. Je to úniková filosofie společenské třídy, která politicky dožila a pod cizí ochranou se oddává svým soukromým radostem, umožněným prací tříd porobených.

Egoismem a utilismem je ve svých základech i známá Epikurova theorie přátelství. I na přátelství hledí Epikuros jako na věc velmi užitečnou a potřebnou k blahu jednotlivce, zejména proto, že mu poskytuje bezpečí a ochranu a stupňuje tak jeho klid, neochvějnost a blaženost. Ovšem pravé přátelství žádá schopnost obětovati se bez ohledu na vlastní zájem, z nezištné lásky k druhému. Skutečný přítel musí dovést překlenout osamocenost svého já a výlučný zřetel k vlastnímu blahu. To si Epikuros uvědomuje také, ba zmiňuje se i o tom, že šťastnějším činí člověka dávatí než přijímání. Ale i tento lidský svazek a tuto lidskou vlastnost převádí konec konců na základ egoistický, na požitek milovati své přátele a býti od nich milován. Jako nenávisť, řevnivost a opovržení kazí člověku radost ze života, tak přátelství a sympatie ji podporují, ba přímo produkují. A tak se vše opět stáčí k jedinci, k osamocenému atomu, jenž žije sobě samému, ba i přátelstvím je vlastně jen ochraňován před údery nepřátelské a hrozivé nutnosti. Přítel v pojetí Epikurově, jak praví Guyau, není mé druhé já, k němuž bych se cítil připoután zcela nezištně: je vždy pokorným služebníkem mého já, je mým nástrojem. Při metafysické odtrženosti ideje nutnosti a svobody, nemohl Epikuros dospět k jiným závěrům, nebyl s to zbudovat most od jednoho osamoceného já ke druhému. Proto nemohl, že neviděl vyššího společenství, neviděl jednotícího zájmu a obecné ideje, v nichž by jedno já bylo ke druhému připoutáno, tvoříc s ním vyšší celek. A tak mu nezbylo než i přátelství mezi lidmi vysvětliti snahou jedince po *své vlastní izolované blaženosti*.

Je poučné položit jako protiklad k této antické theorii přátelství marxisticko-leninské učení o socialistickém a komunistickém soudružství. Právě to, na čem Epikurova theorie přátelství ztroskotává, je v zásadách socialistického a komunistického soudružství vysloveno jasně: *velká jednotící idea, společný boj o vytvoření kvalitativně vyššího společenského celku, socialistické a komunistické společnosti, roztažující v sobě všechny odstředivé snahy po osamocení, vůči celku. lhostejné blaženosti jednotlivce.*

Týmž ethickým atomismem, týmž výlučným zřením k zájmu jednotlivce jako Epikurův názor na přátelství trpí i jeho theorie společnosti. Jestliže si stoikové utvořili představu přirozené zákonitosti, jednotící světové dění i život a konání lidí v něm, jestliže žádali, aby se lidé tohoto přirozeného zákona účastnili, jej spolu vytvářeli a uplatňovali v sobě samých i mimo sebe, ve světě, a společnosti, Epikuros s hlediska své filosofie takového jednotícího přirozeného zákona neuznává. Jako přátelství i společnost se mu drobí v jednotlivé lidské zájmy, v mnohost křižujících se snah a účelů.

1 Jak je možné však, že za těchto okolností, kdy každý jde za svým cílem, kdy je člověk člověku vlkem a jeden každému nepřitelem, lze vůbec ve společnosti žít? Čím to, že se v tomto „přirozeném“ boji, jenž je podle Epikura původním stavem lidstva, lidé navzájem nevyhladí?

Na to Epikuros odpovídá: *smlouvou společenskou a zákony*, předjímaje tak skoro o dvě tisíciletí známou odpověď Hobbesovu. Aby lidé mohli žít každý svému zájmu a prospěchu, aniž by se všichni navzájem pobili, vešli v společně ujednání, uzavřeli smlouvu, že, sledující každý tyto své egoistické zájmy, budou je vzájemně respektovati. Uvědomili si, že, slevující každý se svých nároků ve prospěch ostatních, získají úmluvou daleko více než pozbyli, neboť nabudou ochrany a bezpečí, bez nichž by všechen jejich život byl utrpením a nejistotou. Smlouva společenská, sám základ života ve společnosti, je paktem zájmu a prospěchu jednoho každého.

Tak v Epikurově theorii společnosti není nic, co by vázalo člověka k člověku a k celku, kromě izolovaného úsilí lidského atomu o vlastní prospěch, bezpečí a užitek. Metafysický rozpor mezi nutností a svobodou, jenž je ústředním problémem Epikurovâ materialismu, se tu projevuje v atomismu sociálním, neznajícím vyšší jednotky, nadřazené zájmům individuálním. Společnost je Epikurovi jen množstvím, nikoliv celkem a jednotou, jen součtem jednotlivců, vedených nutností omeziti své individuální zájmy, onu svou individuální „deklinaci“ a vytvořiti tak pro každého jednotlivce podmínky snesitelné existence — existence společenské.

Nebyli bychom však právi velkému řeckému materialistovi, kdybychom úvahu o ústředním problému jeho filosofie končili výpočtem theoretických nedostatků jeho pojetí člověka a společnosti, jak se nám jeví teprve s dnešních hledisk dialektického materialismu a socialisticke morálky.

Rozebrali jsme metafysický rozpor, do něhož upadl Epikuros, objeviv s myslitelskou pronikavostí nedostatky mechanického materialismu Demokritova a snaže se je překonati bez nejmenšího ústupku materialismu. Avšak dříve než narazil na rozpor svobody a nutnosti, vlastní pro-

blém své filosofie, odklidil si z cesty ideologickou nestvůru, o níž s materialistickou pronikavostí a nesmlouvavostí poznal, že zcela zbytečně a zhoubně tísní mysl člověka — náboženství a všech druhů pověry. Byl první, kdo se s plným vědomím a nekompromisně postavil na stranu vědeckého světového názoru, vyloučiv ze své filosofie vše, co by mohlo svědčeti o „prvních hybatelích“, o zvláštních silách, formách a ideách, jakkoli nadřazených hmotnému dění, zkrátka vše, co vědomě i nevědomky nabízí filosofie kněžím a náboženství k pokojnému duchovnímu soužití. Tím se na věky zapsal mezi přední bojovníky o ideál lidskosti, osvobozené z otroctví duchovního i fyzického. Epikuros vložil do rukou lidského pokolení mocnou revoluční zbraň v boji proti ideologickému zotročování lidstva jako prostředku k jeho materiálnímu vykořisťování: pevné, nesmlouvavé a jasné stanovisko materialismu, přímo odhalující všechn obchod s lidskou důvěrou, slabostí a úzkostí. A proto úsměvný a laskavý „filosof ze Zahrady“ je a provždy zůstane blízký velkému boji dělnické třídy i všemu jejímu budovatelskému úsilí.

*(Zpracováno v září 1951.)*

#### P o z n á m k y

<sup>1</sup> Lucretius I, 544.

<sup>2</sup> Ibid., I, 304.

<sup>3</sup> Zl. A l z Diógena, u S v o b o d y, Zlomky, str. 86.

<sup>4</sup> Guyan, La Morale d'Epicure. Paris 1886, str. 73.

<sup>5</sup> Lucretius, O přírodě, přel. Ant. Kolář. Praha 1948, str. 55.

<sup>6</sup> Srov. S. J. Lurje, Demokrit, Epikur i Lukrecij. V edici Lukrecij o přírodě věšče. Akadēmia nauk SSSR, 1947, str. 123 a násl.

<sup>7</sup> Lucretius, O přírodě. Cit. překlad, str. 54.

<sup>8</sup> F. Mehring, Zur Geschichte der Philosophie, Berlin 1931, str. 37.