

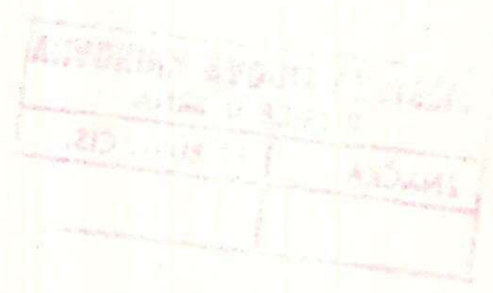
# antická psycho- logie

JOSEF  
STAVĚL

R. 46.

JOSEF STAVĚL

# ANTICKÁ PSYCHOLOGIE



STÁTNÍ PEDAGOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ  
PRAHA

## Edice Učebnice pro vysoké školy

Vyřazen z fondu  
MěK Rosice

MĚSTSKÁ LIDOVÁ KNIHOVNA ROSICE U BRNA	
ZNAČKA	PŘÍRÚST. ČÍS.
S 15	19595

Schváleno výnosem ministerstva školství ČSR čj. 17 874/70-III/2 ze dne 17. června 1970 jako učebnice pro vysoké školy universitního směru.

Recenzovali prof. dr. V. Tardy, prof. dr. V. Chmelař a doc. dr. M. Machač

© Státní pedagogické nakladatelství 1971

## ÚVOD

Psychologie se v samostatnou empirickou vědu ustavila poměrně pozdě, teprve průběhem devatenáctého století. Předtím, po dobu daleko rozsáhlejší, a tedy i v antice, jež bude předmětem našeho zájmu, byla vzdělávána a se vyvíjela v „mateřském lůně“ filosofie, jako její složka či dílčí disciplína, v těsné souvislosti s jinými jejími složkami a v jednotě s jejím celkem.

Byla zde jednota i po stránce osobní. Psychologickými otázkami se nezabývali striktnějším způsobem zvláštní specialisté, jako je tomu dnes, kdy v neposlední řadě existence odborných psychologů je jednou z velmi výrazných známek osamostatnění a společenské institucionalizace psychologie. Obírali se jimi převážně — i když, jak uvidíme, nikoli výlučně — právě myslitelé. A je pochopitelné, že se o ně zajímali ponejvíce v souvislosti s filosofickým úsilím směřujícím — máme-li na mysli typické systematiky — k vytvoření celkového světového názoru. K němu přirozeně jako významná, ne-li nejvýznamnější nebo přímo základní složka patřil i určitý názor na člověka a jeho psychiku, duševno. Vytvářeli v tom směru určité pojmy a koncepce a tato jejich antropologie a psychologie byla součástí jejich celkového filosofického názoru. Byla jím spoluurčována a namnoze ho naopak i podstatně ovlivňovala, a to tím více, čím důsledněji ho filosof promýšlel ve snaze uvést všechny jeho prvky v jednotnou soustavu.

Zmíněnými i jinými okolnostmi je určen zvláštní ráz této v rámci filosofie se vyvíjející a mysliteli pěstované psychologie, kterou proto — spíše konvenčně než přesně — nazýváme filosofickou psychologií. Jeví se jak ve způsobu, jímž se k psychologické problematice přistupovalo, tak i v otázkách, jež byly ústředním předmětem zájmu.

Přístup se vcelku vyznačuje převahou spekulace nad empirií. Formulujeme věc takto, protože není zcela přiměřené říci prostě a paušálně, jak se někdy povrchně soudí, že filosofická psychologie byla čistě spekulativní. I v ní se v různých směrech uplatňovala zkušenost, kterou myslitelé, mezi nimiž nechyběli dobří pozorovatelé duševního života, také rozšiřovali, prohlubovali a pořádali.

Pokud jde o problematiku, v popředí zájmu byly hlavně otázky světonázorově nejzákladnější, tedy otázky týkající se samotné podstaty duševna, jeho vztahů k tělu, k hmotnému bytí vůbec, k okolnímu svě-

tu, k předpokládané oblasti transcendentní. Dějiny filosofické psychologie jsou tedy ve svém hlavním pásmu dějinami této problematiky a dějinami koncepcí, jimiž se s ní myslitelé vyrovnávali.

Její dějiny nepoučují ovšem jen o tomto vývoji ústředních problémů a koncepcí. Řekli jsme, že myslitelé věnovali pozornost duševnímu životu i v jeho empirické danosti, všímali si různých konkrétních duševních jevů, procesů a projevů. Vytvářeli psychologické pojmy, jež měly tříditi, shrnout a systemizovat zkušenostní materiál. Uvažovali o povaze duševních jevů, o vztazích mezi nimi a jejich podmínkách. Pokoušeli se o jejich vysvětlení, vytvářeli koncepce o struktuře a celkové organizaci duševna, o jeho vývojových stupních atd. Dějiny tzv. filosofické psychologie nejsou tedy jen dějinami spekulativních názorů o podstatě duševna; jsou v naznačeném smyslu též dějinami empirické psychologie v jejích ranějších vývojových etapách. Jsou dějinami pojmů, s nimiž psychologie namnoze ještě dnes operuje, a dějinami pokusů o osvětlení jevů, jejichž problematikou se dodnes obírá, i když z hledisek a s přístupy, jež odpovídají dnešnímu stavu vědy.

Vyplývá již z toho, co bylo řečeno, že dějiny psychologie jsou instruktivní i pro dnešního psychologa. Nebude však zbytečné alespoň několika větami naznačit výslovněji, proč je žádoucí, aby se s nimi seznámil. Obecně vzato, z týchž důvodů, které mluví pro studium historie, ať jde o kteroukoli oblast společenské činnosti, a tedy také o určitou oblast vědní. I zde platí, že jedním z předpokladů, jež umožňují hlouběji posoudit přítomný stav vědy a orientovat se v něm, je znalost předchozího vývoje, s nímž souvisí a z něhož ve spojitosti s hlubšími podmínkami společenskohospodářskými a celkovým vývojem kulturním zákonitě vyplývá jako další a ostatně nikterak a nikdy uzavřená, nýbrž nad sebe, k dalším vývojovým možnostem poukazující etapa.

Platí-li to pro každý vědní obor, platí to pro psychologii zvýšenou měrou z důvodu dalšího, který vyplývá ze zvláštnosti vztahu mezi psychologií a filosofií. Dnes je nám zřejmé, že tzv. osamostatnění psychologie, pokud je jím míněno odpoutání od filosofie, nebylo ve skutečnosti nikdy a není ani dnes úplné. I když se z ní psychologie vydělila a ustavila jako odborná věda se všemi rysy, které jsou pro společenskou institucionalizaci vědecké disciplíny příznačné, neznamená to, že se zcela vymanila z vazby na filosofii. Není nesnadné ukázat, že i tehdy, když badatelé vědomě ignorovali či ignorují světonázorovou, filosofickou orientaci pod záminkou, že se chtějí omezit na čistě empirickou „pozitivní“ vědu, byli ve svém přístupu, metodě i koncepcích nevědomky — a tudíž nekriticky — pod vlivem určité filosofie nebo ideologie. Předmět psychologie je filosoficky a lidsky příliš ústřední a závaž-

ný, než aby světonázorové momenty a motivy neovlivňovaly, při vši snaze o objektivnost, jeho pojednávání. A je takového rázu, že kterýkoli závažnější problém, jež klade, ať jde o problém metodologický nebo věcný, má současně i své filosofické aspekty tou měrou, že jeho hlubší diskuse se nutně stává diskusí filosofickou.

Proto nemá-li psycholog v problematice své vědy tápat, nutně potřebuje kromě vzdělání v užším smyslu odborného také vzdělání filosofické jako nezbytný předpoklad, aby se v ní dovedl hlouběji, uvědoměle a kriticky orientovat: aby mohl posoudit základy, význam a dosah metod, přiměřeně zhodnotit fakta jimi zjištěná a ve svém významu jimi také spoluurčená; aby si dovedl hlouběji ujasnit základy a význam pojmů, s nimiž pracuje a na jejichž přesnosti, přiměřenosti a vyhraněnosti závisí pokrok poznání v psychologii více než ve vědách zabývajících se názornějším a v jistém smyslu snadněji „uchopitelným“ materiálem; aby dovedl kriticky čelit předsudkům, jež se do psychologie vzhledem k povaze a světonázorové významnosti jejího předmětu stále a zvláště snadno vtírají a brzdí pokrok objektivního poznání.

Nezbytnou součástí, ba základem filosofického vzdělání, je však znalost dějin filosofie. Rozumí se, že u psychologa k ní patří zejména také znalost dějin filosofické psychologie.

Okolnost, že v době, kterou má náš přehled obsáhnout, je psychologie z větší části organickou složkou filosofie myslitelů, určuje také způsob našeho výkladu. Jejich psychologii nelze přiměřeně podat bez náležitého zřetele k základní osnově jejich filosofie, která proto musela být do výkladu v jistém smyslu pojata. Je nastiňována v orientujících úvodech k vlastnímu výkladu jejich psychologických názorů, ovšem jen v tom směru a po těch stránkách, jež jsou důležité k hlubšímu pochopení těchto názorů. Vzhledem k tomuto postupu je rukověť samostatným celkem; ovšem z řečeného také plyne, že tyto orientující úvody nemohou a nemají nahradit vlastní studium obecných dějin filosofie. Spíše k němu odkazují, mimo jiné i proto, že se v přehledu záměrně omezujeme jen na reprezentativní zjevy a na historická fakta pro dějiny psychologie vskutku významná nebo nějak příznačná. Soudíme totiž, že uplatněním této zásady výběru může rukověť nejspíše splnit sledovaný účel.

# I. PŘEDFILOSOFICKÉ PŘEDSTAVY DUŠE.

## PSYCHÉ A THYMOS V PŘEDSTAVÁCH HOMÉRSKÉHO ŘEKA

Když jsme v úvodu vyzvedli, že ústřední otázkou filosofické psychologie byla otázka podstaty duševna a jeho vztahů k bytí, použili jsme, chtějíce základní problém naznačit co nejobecněji, termínu duševno. To je ovšem moderní, uměle vytvořený termín. Když řeční myslitelé počali v tomto směru uvažovat, nerýsoval se jim problém v této podobě. Neuvažovali o „duševnu“ nebo o „psychice“, nýbrž o „duši“, což u nich znamenalo o „psyché“. A toto slovo uměle nevytvořili, nýbrž převzali z řeči svého národa, v níž také již mělo určitou významovou náplň, jsouc spjato s jistým předfilosofickým pojmem, přesněji řečeno ponětím nebo představou duše. Originalita jejich myšlení nebyla v tom, že začali nepodjatým obrážením skutečnosti vytvářet pojem duševna zcela samostatně, nezávisle na předchozí, předfilosofické myšlenkové tradici. Jakkoliv se z ní počali emancipovat a vůči ní kriticky stavět již tím, že si kladli zvědavé otázky a přemýšleli o nich, navazovali na ni na druhé straně tím, že tyto otázky formulovali v dříve vytvořených, tradičních, v běžné řeči ustálených termínech. Tradičním termínem a pojmem, z něhož vycházeli a na nějž navazovali ve své psychologii, byl právě předfilosofický pojem duše. Uvažovali tedy o duši a o její podstatě, o jejích vztazích k tělu, k okolnímu světu atp. Filosofická diskuse se tedy soustřeďovala k pojmu a problému duše. K němu byla zaměřena v antice, a jak uvidíme, nejen v ní, nýbrž po celý středověk až do novověku. Vzhledem k tomu možno říci, že dějiny filosofické psychologie jsou ve svém ústředním pásmu dějinami pojmu a problému duše.

Máme-li na mysli tento historický fakt i vzpomenutou okolnost, že jisté ponětí duše existovalo v obecném povědomí již předtím, než myslitelé počali vyvíjet a různě formulovat filosofický pojem duše, vzniká otázka, jakého rázu vlastně byly ony předfilosofické počátky tohoto myšlenkového vývoje. Je třeba se u ní pozastavit a všimnout si i těchto primitivních představ duše, nemá-li být vývoj filosofického myšlení nedialekticky odtrhován od myšlení předfilosofického. Učiníme tak v této kapitole. Nejprve pojednáme stručně o primitivních představách o duši obecně, čímž si zjednáme základ k adekvátnímu pochopení jejich povahy u starých Řeků.

Otázka povahy a náplně primitivních představ o duši se dá studovat

jednak na základě historických památek, dochovaných z archaických údobí různých kultur, jednak na názorech o duši a s nimi souvisících zvycích, obřadech atd., zjištěných u rozmanitých etnických skupin primitivní kulturní úrovně a vlivem civilizace ještě nedotčených.

Na základě rozsáhlého etnografického materiálu, do té doby nashromážděného, se v 70. letech minulého století anglický etnolog E. B. Tylor pokusil odpovědět na naznačenou otázku svou teorií animismu.<sup>1)</sup> Můžeme ji označit za klasickou vzhledem k její propracovanosti a ucelenosti i se zřetelem k tomu, jak široce a vlivně se uplatnila v oborech zkoumání, jichž se svou tematikou týká.\*) Proto též od ní vyjdeme.

Podle Tylora se do mysli divocha vtíraly dvě skupiny biologických otázek. Za prvé: na čem se zakládá rozdíl mezi tělem živým a mrtvým; co je příčinou bdění, spánku, stavu vytržení, nemoci, smrti. Za druhé: co jsou ony lidské podoby, které se zjevují ve snách a vizích. Divošský „filosof“ se s nimi vyrovnal tím, že jevů druhé skupiny (ve snu, popř. v chorobných vizích se zjevujících podob lidí, ať již živých či zemřelých) použil k vysvětlení rozdílu mezi tělem oživeným a mrtvým, nehybným, mezi bděním a spánkem, tedy tím, že obojí sloučil v jeden pojem, představu ducha. Pojem této osobní duše či ducha, příznačný pro primitivní animismus, se dá podle Tylora definovat takto: je to netělesný obraz či podoba, mající povahu páry či stínu. Je příčinou života a myšlení jednotlivce, ve kterém sídlí. Může tělo opouštět a pak se rychle pohybovat z místa na místo. Je ponejvíce neviditelný a neuchopitelný, ale může projevit také fyzickou sílu a zjevovat se lidem ve snách, popř. za bdění, jako od těla oddělené, ale jemu podobné zjevení. A může také vniknout do těla jiných lidí, do těla zvířat, popř. i do věcí.

Ačkoli tato definice — pokračuje Tylor — nepřipouští zcela bezvýjimečné aplikace, platí přece jen tou měrou obecně, aby mohla sloužit za normu. Je to názor, který dokonale odpovídá svědectví smyslové zkušenosti, jak ji interpretuje racionální primitivní filosofie.

Potud názor Tylorův, uvedený přibližně jeho slovy.<sup>2)</sup> Je pro něj

---

\*) Především ve srovnávací vědě o náboženství, neboť Tylorova teorie animismu chce být vysvětlením vzniku náboženství vůbec, jeho vzniku právě z primitivní představy duše. Animistická představa duše je podle této teorie základem a východiskem všech náboženských představ, k nim se pnoucími kulturami atd. Z ní se vyvinulo uctívání předků, víra v různé duchy, fetišismus, ožívování přírody různými duchy a pak božstvy, a následkem toho i uctívání přírody, dále pak vyšší formy polyteismu a z něho nakonec monoteismu. Tento aspekt animistické teorie jako teorie vzniku náboženství přirozeně ponecháváme stranou, podobně jako otázku, zda a v jakém smyslu fázi animismu, kdy si primitivní člověk vytvářel představy duše, předcházela fáze preanimismu, kdy se představy tohoto druhu ještě nevyskytovaly a důležitou roli hrálo ponětí podstatně jiného rázu.

příznačné, že do samotných počátků primitivního animismu klade a za jeho výraz považuje poměrně jednotnou představu duše, ba jednotný „pojem“ duše, jehož obsah se dá definovat, jak bylo naznačeno, a k němuž primitivní filosof dospěl logikou sice naivní, ale jinak důslednou. Tedy pojem, který vyjadřuje v podstatě dualistický názor na člověka jako bytost složenou jednak z těla, jednak z ducha od těla odlišného, oddělitelného, ale jinak mu svou podobou odpovídajícího.\*)

Tento názor, pro Tylorovu teorii primitivního animismu příznačný, je jednostranný. Nezaujatému zkoumání etnografického materiálu nemůže ujít rozmanitost představ o duši. Ostatně již sám Tylor uvádí pro to četné doklady. Vyrovnává se s nimi však v podstatě tím, že je připouští jako větší či menší odchylky od představy ducha jím vyzdvižené, v níž spatřuje normu. Ve skutečnosti je tomu spíše naopak: pravidlem je rozmanitost představ duše, mezi nimiž představa vyzdvižená Tylorem je jen určitým, i když velmi vyhraněným a významným typem těchto představ.

Tak jako představa tohoto typu se zakládá na určitých zkušenostech, vycházejí jiné představy duše zase z různých jiných zkušeností. Při tom je příznačné, že různé představy existují u téže etnické skupiny nezřídka víceméně chaoticky vedle sebe, bez důslednějšího logického spořádání nebo dokonce syntézy v ucelenější pojem. To ovšem nevylučuje jejich různé křížení, sprádání a vzájemné ovlivňování.

Jedním z nejpříznačnějších a nejrozšířenějších zjevů je koexistence dvou představ duše, svým obsahem podstatně odlišných. Často se totiž v témž kulturním okruhu nebo u téhož kmene setkáváme jednak s představou duše (či duší), kterou vzhledem k její náplni možno označit za představu duše živého člověka, resp. životné nebo životodárné duše, jednak s představou duše nebo, přiléhavěji řečeno, ducha zemřelého. Tylorova definice primitivního animistického pojmu duše vystihuje vlastně především tuto druhou představu, tedy ducha mrtvého, a nezahrnuje — v tom je její jednostrannost — ony duše prvního druhu, jež primitivní myšlení připisuje člověku živému.

\*) Je třeba poznamenat, že právě díky závažnému dílu Tylorovu se termín animismus (jinak staršího původu) rozšířil na označení nejen předfilosofických představ o duši, nýbrž i názorů filosofických, které implikují pojem duše jako zvláštní, od těla odlišný princip. Má-li ovšem primitivní animistická představa ducha, jak ji definuje Tylor, platit za jakousi obdobu a původní vzor pozdějších idealistických pojmů duše, může za něj být sotva považována. Podle oné animistické představy se duch může zjevovat, dokonce v určité podobě (osobní tělesné podobě příslušného mrtvého či živého člověka). Je tedy viditelný, má podobu těla. Je „netělesný“ jen v tom smyslu, že není hmatatelný. Jen v tom — zřejmě jen relativním smyslu — je nehmotný.

Vzhledem k jejich odlišnosti je zahrnovat ani nemůže, a to tím spíše, že primitivní člověk nemá tendenci slučovat ve své mysli významově tak odlišné představy v jednu. Koexistují v ní jako odlišné komplexy. Je psychologicky také dosti pochopitelné, proč nemají tendenci se sloučit, alespoň v původnějších stádiích primitivního myšlení, ještě silně katatymně fantazijského, bez potřeby logického domýšlení: nepochybně proto, že jde (a pokud jde) o odlišné představy, založené na zkušenostech a zážitcích podstatně odlišného citového zabarvení.

Pro primitiva je zemřelý původně něčím tajuplným, tedy předmětem, který budí hrůzu, jak dosvědčuje chování, jímž primitiv na situaci umírání a na přítomnost mrtvého původně reaguje. Nezřídka je umírající ponechán svému osudu, z příbytku odstraněn, ba i zaživa pohřbíván, aby bylo čeleno nebezpečím vyplývajícím z přítomnosti mrtvého a styku s mrtvolou, neboť dotykem s ní se podle rozšířené pověry stává živý člověk „nečistým“, ovšem nečistým v „magickém“ smyslu. Jestliže Tylor vykládá, jak k vzniku animistické představy ducha došlo logickou cestou, je třeba to korigovat poukazem na význam i těchto emočních faktorů, na vliv primitivního strachu před mrtvým. Tento duch má charakter něčeho strašidelného. Možno říci, že v jistém smyslu začíná existovat teprve od okamžiku smrti, takže není tím, co dříve člověka vskutku oživovalo.<sup>3)</sup> Předtím byl oživován duší nebo dušemi jiného druhu a rázu, které lze, na rozdíl od oněch duchů zemřelých, nejvhodněji označit termínem životné nebo životodárné duše.

Tímto termínem lze shrnout řadu různých představ, ovšem po jisté stránce příbuzných.

Jednou z velmi rozšířených představ této kategorie je tzv. (rozuměj: etnology zvaná) krevní duše. Na otázku, jaký je obsah příslušné představy ve vědomí primitiva, by se dalo odpovědět asi takto: Primitiv touto duší míní materialisticky vskutku krev v její smyslově dané hmotnosti, ale současně a nerozlišeně zas ji pojímá nejen jako takovou. Krev je též nositelem životní síly, něčím, čemu inheruje tato životní síla a popř. i jiné duševní potence, zejména statečnost. Proto napitím se krve obětovaného člověka lze si přisvojit jeho životní sílu nebo schopnosti. Odtud také obava před ztrátou vlastní krve při poranění, neboť tím ztrácí poraněný část této duše.

Jinými varietami představ duše živých jsou představy duše, jejímž substrátem je ten či onen orgán, zejména srdce, vnější pohlavní orgány, ledviny nebo tukový polštář, který je obklopuje. To jsou tzv. orgánové duše. krev

Tak např. byl u jistých australských kmenů připisován velký význam právě tukovému pouzdru. Podle jejich pověry může být smrt způsobena tím, že nepřítel udělal v noci dotyčnému zářez, jímž se

pouzdra zmocnil. Okolnost, že není vidět žádnou ránu, nepřekáží jejich představivosti. Jde o „magickou“ operaci, tukový polštář může být z těla magickým způsobem vyňat a když divoch k zděšení ostatních nařiká, že mu byl uloupen, může mu být zákrokem čaroděje zase vrácen. Při nepřátelských výpadech bylo důležité zmocnit se zvláštním zářezem tukového polštáře ledvin usmrceného nepřítele, neboť natřít jím své tělo znamenalo přisvojit si jeho sílu, statečnost apod. Srovnávací rozbor podobných, v různých obměnách na různých místech se vyskytujících představ a jejich studium v souvislosti s pověrami a zvyky, které se k nim pojí, nasvědčuje, že tu jde o představy obdobného rázu, jak jsme je charakterizovali na příkladě krevní duše. Jsou to představy materialistické v tom, že duší je míněna i dotyčná hmatatelná část těla. Ale současně je zde duší míněno i více než jen onen hmotný orgán. Míněna je současně i životnost vůbec, včetně vlastností, jako je síla, statečnost apod. Je tedy duší míněno to vše v nerozlišené jednotě.

Je nasnadě, jaké elementární zkušenosti vedly k představě, že např. srdce je přednostním sídlem životní a duševní síly nebo duší samou (orgánovou duší) nebo že jsou jí vnější pohlavní orgány, které se proto stávaly také předmětem zvláštního kultu. Proč tento zvláštní význam byl často připisován i ledvinám a jejich tukovému polštáři, vysvětluje Wundt<sup>4</sup>) tím, že původně byly pravděpodobně považovány za orgány náležející k pohlavním. Je jisté, že pravili se např. v starozákonní bibli o bohu, že „zkoumá srdce a ledví“, je to odrazem těchto primitivních animistických představ, stejně tak jako ještě v našem jazyku běžná záměna duše za srdce.

Nakonec je třeba se zmínit ještě o jedné zvlášť významné archaické představě duše, o tzv. duši dechové.

Nápadnou známkou smrti je zánik spontánní pohyblivosti jako charakteristického projevu života a současně i zánik dýchání. Je tedy nasnadě sloučit ponětí života s představou dechu v ponětí duše, která v podobě dechu tělo oživuje a posledním výdechem z něho uniká. Tím je též pochopitelný např. velmi rozšířený zvyk zachycovat ústy poslední výdech umírajícího, a tak si přisvojit něco z jeho životní síly. Sloučení dechu s životem, chápání dechu jako oživujícího a oduševňujícího činitele se obráží v četných jazycích v samotném názvu pro duši. Platí to i o jazycích slovanských, včetně češtiny. Etymologickým základem slova duše je slovo dýchat.

Dechová duše má tedy v animistických představách významnou roli a přitom zvláštní postavení, dosti pochopitelné z její povahy a původu. Je to vlastně životná duše, ale poněvadž významným motivem pro vytvoření této představy je fakt posledního výdechu a poněvadž dech je něčím nehmatatelným, i když někdy viditelným ve formě

páry, je dosti pochopitelné, že v primitivní fantazii se představa dechové duše snadno spojuje a sprádá s animistickou představou po-smrtného ducha. Tím pak ovšem nabývá na rozdíl od životodárné duše podstatně jiného významu a názorné náplně, jak jej právě ztě-lesňuje představa ducha mrtvých.

Těmito poznámkami o primitivních představách duše jsme připra-vili nejnutnější předpoklady pro pochopení archaických, předfiloso-fických představ o duševnu u starých Řeků. Podkladem k jejich studiu jsou homérské eposy, v nichž se tyto původní představy odrážejí. Je tedy možno podle kontextu, v němž se vyskytují slovní výrazy pro duši, víceméně adekvátně vystihnout jejich významovou náplň.

Pozornosti zasluhují v tom směru hlavně dvě slova: psyché a thymos.

Pokud se v Homérovi mluví o psyché lidí živých, znamená toto slovo asi tolik co život. Geneticky vzato, odráží se v tomto užívání slova původní ponětí duše dechové, neboť původní význam slova psyché je dech.

Jinak a především však psyché u Homéra znamená ducha zemřelých, nikoli životnou duši. Označuje tedy onu animistickou představu zcela jiného rázu a původu, stínový obraz zemřelého člověka. Psyché vychází z těla umírajícího ústy nebo také otevřenou krvácející ranou. Při důsledném myšlení, které chce mít ve věci jasno, vzniká otázka, v jaké formě vlastně tato psyché existovala a jakou funkci měla v těle člověka živého. Na tyto otázky však není v eposech žádná odpověď, nepochybně proto, že je homérský Řek nedomýšlí, z týchž příčin, které jsme uvedli dříve. Rohde sice předpokládá, že tato psyché byla myšlena jako jakýsi neviditelný „dvojník“, který sídlí v těle živého jako „cizí host“, jako „druhé já člověka“ a teprve v okamžiku smrti se z něho uvolňuje.<sup>5)</sup> Toto pojetí je homérskému Řeku připisováno pod vlivem Tylorovy animistické teorie. V novější době bylo přesvěd-čivě dovozeno,<sup>6)</sup> že k němu není v eposech podklad, nevkládá-li se do textu více, než v něm vsutku je. Poměr mezi tělem živého a tou psy-ché, která se v podobě jeho stínového obrazu v okamžiku smrti od-poutává, nechává tedy homérský Řek neujasněný. V básních se mluví o psyché teprve v souvislosti s umírajícím nebo již mrtvým člověkem. Proto též nedávají pozitivní odpověď na druhou otázku, jakou funkci vlastně měla v těle člověka živého.

Ovšem jedno je zřejmé: tato psyché, která přetrvává člověka jako stínový duch, nemůže být tím, co před smrtí člověka oživovalo. Jinými slovy: nemá funkci životodárné duše. Vyplývá to z charakteristiky psyché zemřelého. Je duševně matná, bez jasného vědomí, tupá, bez vůle, iniciativy, bez pudových a citových vznětů, lhostejná. Psyché mrtvého se v homérské podání vyznačuje nápadným nedostatkem fyzických

i duševních sil. Není tedy životodárnou duší, nyní existující bez těla. Spíše se dá říci, i když to zní paradoxně, že tato psyché zemřelých je duše zbavené a současně v pouhý stínový, ale jinak věrný obraz odhmotnělé tělo mrtvého. Je to zemřelý sám, promítnutý do dimenze zvláštní přízračné existence, jedním slovem „strašidlo“ — výplod fantazie, uvedené v pohyb citem hrůzy, jímž člověk původně reaguje na nepochopitelný fakt smrti a na přítomnost mrtvého člověka. Jak málo se kryje animistická představa psyché mrtvých s představou životné duše, je patrné z mytického názoru, že tato psyché se sama může oživit, ovšem jen výjimečně, když se jí totiž podaří napít krve; tím nabude životní a duševní síly. Jde o názor, který se zřejmě zakládá na představě krevní duše, krve jako nositele životnosti, kterou je možno si přivtělením přivlastnit.

Že je tento matný, životnost postrádající duch mrtvých přesto označován slovem psyché, tedy život, dech, je pochopitelné z toho, co jsme řekli o zvláštní povaze duše dechové a významu, který je připisován poslednímu výdechu. Poněvadž život z člověka prchá posledním výdechem, je nasnadě nehmatatelného ducha, který po mrtvém zbude, označit slovem psyché, jeho dech — život. Z toho ovšem neplyne, že pro primitivní myšlení tento duch existoval již před smrtí a byl tím, co člověka oživovalo a oduševňovalo.

Co člověka oživuje a oduševňuje, je thymos. Především s tímto slovem spojuje homérský Řek komplexní představu, která spadá do kategorie typických představ životné duše. Thymos znamená pro něho asi tolik co životní a duševní síla, jak se projevuje především v podobě afektů, citových vzruchů, vášní, žádostí. Jeho projevem je vztek, útočnost, láska i nenávist apod. Ale také myšlení, chtění, rozhodování, upamatování jsou, moderně řečeno, funkcemi thymu.

Thymos jako životní síla proniká jaksí celým tělem, ale jako duševní činitel se soustřeďuje hlavně v hrudi, a zejména v bránici, popř. v srdci. Je živelně materialisticky myšlen ve vztahu k nim jako hmotnému substrátu, též však ke krvi i dechu. Uniká z rány spolu s krví v podobě jejího výparu, z úst v okamžiku smrti posledním výdechem. Vrátili-li se člověku, který je v smrtelných mdlobách, opět pravidelné dýchání, počne se díky oživujícímu vzduchu shromažďovat v bránici opět thymos, a tím člověk přijde zase k sobě. Ponětí thymu jako životné duše souvisí tedy úzce s představou krevní i dechové duše a také — vzhledem k roli, jež je připisována bránici, případně srdci — s představou orgánové duše. Lze tedy říci, že jde o komplexní představu životné duše, zřejmě vytvořenou naivním spojením řady se nabízejících pozorování a zkušeností. K smrti dochází, poněvadž unikl z těla thymos. O dalších osudech této životní duše se nic nedovíme, homérský Řek se zřejmě o ně nestará. Co člověka jedinečně pře-

trvá, je psyché, duch mrtvých, který však nemá s onou životnou duší nic společného. Psyché je bez duše, již proto, že tomuto stínovému obrazu chybí tělesnost, a tím i hmotný substrát thymu, a především ovšem krev. Proto se vyznačuje duševní tupostí, matností, z níž, jak jsme již uvedli, se může přechodně probrat, jen když se napije krve.

Tolik o významové náplni slov psyché a thymos, jak se odráží v Homérovi. Je zřejmé, že co se v naší běžné řeči a životní praxi označuje slovem duše (pokud poukazuje zejména k sféře citové a je v tom smyslu vcelku souznačné se slovem „srdce“), označuje homérský Řek především slovem thymos. Slovo psyché, pokud jím řecký myslitel nemíní ducha mrtvého, nýbrž užívá ho ve vztahu k živému člověku, znamená pro něho asi tolik co jeho život.

Teprve v dalším vývoji společenského vědomí se významová náplň slova mění. V podstatě v tom směru, že slovem psyché, s nímž homérský Řek spojoval především ducha mrtvého, který je „životem“ vlastně jen podle jména, označuje pozdější Řek i ducha živého člověka, přesněji řečeno to, co ho oživuje a oduševňuje, tedy jeho životnou duši, vyjádřeno pomocí termínu, jehož jsme v předchozím výkladu užívali.

K změně názoru na člověka a jeho duši značnou měrou přispěly mysticko-náboženské proudy cizího původu, které pronikaly do Řecka a řeckých kolonií zejména v podobě orgiastického kultu boha Dionýsa a byly tam asimilovány. Příznačný je v tomto směru orfismus. Ohnisky tohoto náboženského hnutí, pojmenovaného podle mytického pěvce a věštce Orfea, jeho domnělého zakladatele, jsou uzavřená sdružení, vznikající v různých městech asi od poloviny 6. stol. př. n. l. Orfikové uctívají boha Dionýsa a spojují jeho kult, proti původnímu orgiastickému patrně zjemněle symbolický, s tajným myticko-filosofickým učením. V tomto učení se uplatňuje chápání člověka, jeho duše a jejího údělu, které je podstatně odlišné od názoru příznačného pro homérské epy.

Je charakterizováno vírou v božský původ duše, a tím i v její nesmrtelnost zcela jiného rázu, než je mátožná existence mrtvého v podobě homérské psyché. Ta počíná existovat vlastně teprve od okamžiku smrti, kdežto duše podle orfické víry preexistuje již před vtělením a má trvalou existenci i po něm. Prostě je bez začátku a konce, věčná, na rozdíl od pomíjivého těla. K tělu je připoutána jen přechodně — jako jakýsi cizinec z jiné, v podstatě božské říše. Je v něm vězněna jako v žaláři či hrobě, z trestu za dřívější provinění. Homérský Řek se nestaral o osud duše, která ho oživuje a posledním výdechem z těla uniká, poněvadž víra v posmrtnou existenci této duše mu byla cizí. Pro orfického zasvěcence je starost o tento osud věcí hlavní, neboť podle jeho víry smrt neznamená zánik duše, není pro duši konečným, nýbrž jen přechodným osvobozením z pout těla, a tím i ze strasti-

plného pozemského žití. Je nucena vtělovat se opětovně do těl lidských nebo zvířecích, putujíc „kruhem nutnosti“ (víra ve stěhování duší, metempsychosis). Osvobodit se z něho může orfický zasvěcenec čistým životem, zachováváním příkazů Orfeových ve formě příslušných kultovních praktik. Je-li náležitě sledována tato cesta spásy, osvobozuje se duše nakonec z bezútěšného „kola zrodů“ a vrací se do říše božské blaženosti, kam svou podstatou náleží.

Podle bytostně řeckého názoru, vyjádřeného Homérem, je vlastním člověkem člověk ve své plnokrevné tělesnosti a jeho pravým životem je život zde na zemi. V náboženských představách orfiků se setkáváme s pojetím člověka diametrálně odlišným. Podstatnou složkou je jeho nesmrtelná duše. Tělo je pro ni žalářem, něčím nedůstojným a zavrhnutíhodným, ji znečišťujícím. Život v něm, a tedy pozemský pobyt je pro duši trestem a spíše umíráním. Pravý život jí kyne teprve tehdy, až se cele vymaní z pout tělesnosti, v zásvětné božské blaženosti. Na rozdíl od živelně monistického homérského pojetí člověka je to pojetí vysloveně dualistické. Celým svým rázem poukazuje na cizí původ, na Orient, a z jeho kulturních oblastí nejspíše na Indii, kde náboženské představy příbuzného druhu byly již dříve (v 8. až 7. stol. př. n. l.) spekulativně propracovány. Přes Thrákií pronikl náboženský proud tohoto charakteru do Řecka a tam se uplatnil ve formě učení orfiků, v němž ústředním dogmatem byla víra v božský původ duší, jejich nesmrtelnost a převtělování. Orfické hnutí nabylo jisté půdy i v mateřské zemi, především v Atice, hlubší kořeny však zapustilo hlavně v západních koloniích, v jižní Itálii a na Sicílii.<sup>7)</sup> Nepodařilo se mu sice vytlačit tradiční náboženské představy a s nimi související představy o člověku a duši, ale bylo jedním z činitelů, které jimi otráslly a názor současníků na duši ovlivnily.

## II. PŘEDSOKRATOVSKÁ PŘÍRODNÍ FILOSOFIE. MILÉŤANÉ

Předsokratovští myslitelé uvažují o duši zpravidla v rámci filosofie přírody, která je v předatickém období hlavním předmětem teoretického zájmu. Lidská bytost je v jejich nazírání nedílnou částí přírody. Pokoušejí se člověka a jeho duši pochopit na základě týchž principů, pomocí týchž konceptů jako přírodu, okolní svět v celku.

Od tohoto celku vycházejí. Pochopit ho znamená pro ně v podstatě stanovit, co je jeho „počátkem“ („arché“), jinak řečeno prazákladem, a jak, jakými procesy z něho vzniká veškerá jako souhrn a jednota všech věcí, všeho, co „je, bylo a bude“, tedy svět v celku. To je smysl přírodně filosofických koncepcí, které spekulativně navrhnou ve snaze teoreticky obsáhnout tento celek veškerá. Podle toho, jak se tyto koncepce od myslitele k mysliteli mění, jak se mění, modifikují a tříbí pojmy, které zavádějí, mění se i pojetí člověka a jeho duše, o níž uvažují v tomto celkovém rámci.\*)

Z myslitelů tohoto prvního, předatického období\*\*) si blíže povšimneme Miléťanů a Herakleita jako představitelů starší, Empedokla a Demokrita jako představitelů mladší přírodní filosofie.\*\*\*)

---

\*) S odlišným přístupem se ovšem setkáváme u myslitelů ovlivněných orfismem. Nejvýznamnějšími představiteli jsou v tomto směru pythagorovci, kteří v podstatě přejímali orfické dogma o stěhování duší, o jejich převtělování. Duše jako nesmrtelná bytost náleží svou podstatou nikoli k tomuto světu, nýbrž k božské říši světla, v níž preexistuje před svým převtělováním a kam se nakonec opět vrací. Tělo je pro ni „hrobem“, vezdejší svět „vězením“; duše je v těle a ve světě cizincem. Je zřejmé, že v tomto pojetí je duše z celku přírody vydělována jako cizorodá, k ní nepřináležející entita. Z této víry vycházející názor na duši je příznačný pro mysticko-náboženský proud, jež lze v předsokratovské (i pozdější) filosofii odlišit — i když nikoli přesně oddělit — od proudu hlavního, bytostněji řeckého, charakterizovaného převážně racionalistickým zaměřením<sup>8)</sup>, a pokud jde o psychologickou a antropologickou tematiku, tím, že je pojednávána především v rámci přírodní filosofie.

\*\*) Atény se stávají filosofickým centrem teprve v druhém hlavním období, zvaném proto atickým. Rodištěm a působištěm předsokratovských myslitelů jsou řecké kolonie, města na pobřeží maloasijské Iónie, kde v Milétu vzniká první filosofická škola. K nim přistupuje jižní Itálie a Sicílie jako druhá, pro dějiny předatické filosofie významná oblast.

\*\*\*) Ze spisů předsokratovských myslitelů se zachovaly pouhé trosky, fragmenty; ponejvíce jsou to výňatky citátů z jejich děl, uváděné ve spisech jiných autorů. Kromě těchto přímých zlomků se dochovaly zlomky nepřímé, tj. zmínky nebo zprávy



Ve fragmentech o milétských prafilosofech (Thales, Anaximandros, Anaximenes) je nápadně málo zpráv s psychologickou tematikou. Je z nich patrné, že byli jako badatelé zaměřeni především k vnějšimu, člověka obklopujícímu světu, zejména k různým úkazům kosmickým a atmosférickým, souhrnně zvaným meteora (věci, úkazy ve výši).

S pozoruhodným výrokiem o lidské duši se setkáváme jedině u ANAXIMENA (vrchol života kolem 546, zemřel kolem 525 př. n. l.), vyjdeme proto od tohoto myslitele, ačkoli chronologicky je z Milétanů poslední.

Příslušný fragment zní:

„Jako naše duše, jež je vzduch, nám vládne udržujíc nás pohromadě, obklopuje i celý vesmír dech a vzduch.“ (Z1. B 2.)<sup>10)</sup>

Je z něho patrné, že Anaximenes navazuje na archaickou, v obecném povědomí zakotvenou představu duše dechové.<sup>11)</sup> \*) Ve shodě s touto představou je i jemu duše svou podstatou dechem — vzduchem oživujícím tělo. Vládne jí, udržuje je pohromadě. Když z něho posledním výdechem uniká, tělo se stává bezvládným a dochází k jeho rozkladu.

Pojetí duše jako oživujícího dechu je nepochybně také jedním z důvodů, proč Anaximenes za počátek všeho považuje vzduch — dech. Z této vazby na archaickou představu dechové duše i z celkového smyslu zlomku vyplývá, že vzduchem není míněn plyn v dnešním fyzikálním slova smyslu. Jistě i pro Anaximena je vzduch čímsi materiálním, byť i neviditelným, ale jako prazáklad je — podobně jako dechová duše — látkou bytostně živoucí, oživenou, a proto oživující. Vzduch obklopuje celý vesmír, oživuje ho a udržuje pohromadě, obdobně jako lidská duše, která je v podstatě touž živoucí látkou, oživuje a pohromadě udržuje tělo.\*\*\*)

Obvykle se nazývá hylozoismem toto pojetí materiálního substrátu jako látky bytostně oživené, látky, která inheruje život. Je pro starší přírodní filosofii příznačné. Stejný význam má termín hylopsy-

---

o názorech předsokratovců v dílech pozdějších spisovatelů. Vzhledem k této fragmentárnosti i různým dalším okolnostem je namnoze nesnadné interpretovat jednotlivé výroky a zprávy, vystihnout jejich smysl a rekonstruovat z jejich souboru širší myšlenkové souvislosti. Zlomky často ponechávají široký prostor různým možnostem výkladu a pochopení těchto souvislostí.<sup>9)</sup>

\*) Podobně jako jeho učitel Anaximandros, soudě podle fragmentu 12 A 29.

\*\*\*) Je možné, že Anaximenes dovedl analogii mezi člověkem a kosmem ještě dále, totiž k představě dýchajícího kosmu, tedy k myšlence, že se udržuje ustavičným přejímáním vzduchu jako oživující pralátky, která ho obklopuje, tak jako člověk se udržuje naživu vdechováním okolního vzduchu. Myšlenka o dýchajícím kosmu se sice ve zlomcích nevyskytuje, ale objevuje se u pythagorovců a je pravděpodobné, že ji převzali právě od Anaximena.<sup>12)</sup>

chismus, oprávněný se zřetelem k tomu, že oživené znamená v nazírání těchto myslitelů (stejně jako v tehdejší obecném povědomí) totéž co oduševněné.

Celkem vzato, jde tedy o archaický způsob nazírání, jemuž „materiální“, látkové, „oživené“ a „oduševněné“ ještě nerozlišeně splývá. Je charakteristický i pro nazírání přírody vůbec: je chápána jako něco veskrze oživeného, a proto i oduševněného, byť i v různém stupni. Považuje-li Anaximenes za prazáklad všeho vzduch, tedy v neposlední řadě proto, že je mu látkou nejvíce živoucí, může být tedy považován za zdroj všeho života. Tak jako v podobě duše oživuje člověka, je i principem života kosmu, prazákladem, z něhož vše vzniká.

Na otázku, jak z tohoto „počátku“ vzniká vše, co „je, bylo a bude“, Anaximenes odpovídá: zředováním a zhušťováním. Zředěním se vzduch mění v oheň, zhuštěním ve vítr, pak postupně stále větším zhuštěním se stává oblakem, vodou (deštěm), zemí a při krajním zhuštění kamenem. Hypotéza se opírá především o pozorování jevů atmosférických, které byly přednostním předmětem Anaximenaova badatelského zájmu. Je zobecňujícím závěrem z těchto pozorování.

Ve zprávách o THALETOVI (asi 624 až 546 př. n. l.), „otci řecké filosofie“, není žádná zmínka o lidské duši. Jsou v nich však dvě zmínky o duši v přírodě, obě z Aristotela:

„Někteří také říkají, že duše je smíchána ve veškerenstvu, proto se snad Thales domníval, že všechno je plno bohů.“<sup>13)</sup>

„Thales pravil, že má magnetovec duši, jelikož hýbá železem.“ (Zl. A 22.)

Přikloníme-li se k domněnce Aristotelově, můžeme z prvního fragmentu soudit, že Thales považoval přírodu za veskrze oživenou, plnou duševních sil.

Podle druhé zmínky přiznával duševní sílu i magnetovci; projevuje se přitahováním železa. Chápal-li Thales fenomén takto — a není důvodu pochybovat, že ho tak vykládal —, mohl ho jen utvrzovat v základním názoru, který mu hypoteticky připisuje Aristoteles ve zmínce první: vždyť dokonce i mezi kameny, věcmi zdánlivě mrtvými, se najdou některé, u nichž se projevuje zřejmá známka oduševněnosti.

Poněkud jinak interpretuje fragment Gigon. Píše: „Thaletovo 'vysvětlení pro přitažlivou sílu magnetovce je dobře pochopitelné. Fenomén se dal čistě předmětně nejlépe vyložit jako výraz živoucí, v kameni tkvící prisvojivé snahy. Tento zdánlivý kámen je jako živá bytost, která se snaží určité věci k sobě strhnout jako kořist. Více než to nechtěl Thales říci.“<sup>14)</sup>

S tím lze souhlasit jen částečně. Nesporné je, že při naivním přístupu k fenoménu má pozorovatel (i dnešní, pokud ještě dovede takový přístup regresivně realizovat) sklon vnímat a chápat ho fyziognomicky<sup>15)</sup>, jako výraz prisvojivé, z magnetu

vycházející tendence. Tento původní způsob chápání fenoménu je ostatně zafixován i ve slově „přitahování“, dosud užívaném pro pohyb železa k magnetu. Diskutabilní je za první kvalifikace takového chápání jako „čistě předmětný výklad“. Možno namítnout, že člověk má sklon chápat fenomén takto, jako výraz tendence, tedy fyziognomicky, tím spíše, čím méně je zaměřen předmětně. Při zpředměťujícím postoji výrazová kvalita mizí. Vnímán je pak holý pohyb jednoho objektu směrem k druhému.

Hlavně však lze stěží souhlasit se závěrem, že Thales nechtěl říci více než to, že magnetovec je jako živá bytost. Nemínil-li vskutku více, pak přitahování magnetovcem k chování živé bytosti pouze přirovnal. Tento závěr se však sotva srovnává s výchozí tezí, že fenomén se dal nejlépe vyložit jako výraz živoucí, osvojitivé snahy kamene. Nabízeli-li se tehdejšímu badateli takový výklad jako nejlepší, proč by se ho byl nechopil a s ním neztotožnil plně, bez výhrady, kterou implikuje zdánlivě bezvýznamné slůvko „jako“? Takové přehodnocení v pouhé „jakoby“ charakterizuje spíše postoj moderního člověka, který, i když mu fyziognomický dojem popř. ještě sugeruje psychomorfní výklad, se s ním neztotožní, protože díky své rozumové výchově zařazuje pohyb železa k magnetu do oblasti čistě fyzického dění, do oblasti, v níž moderní věda s činiteli vitální či psychické povahy zásadně nepočítá, kde aplikuje vysvětlovací koncepty zcela jinak fundované. V době, o níž je zde řeč, však pojem čistě fyzického dění (v naznačeném smyslu slova) ani zdaleka ještě nebyl vytvořen. Nelze proto nahlédnout, co by bylo tehdejšímu badateli bránilo, aby se s psychomorfním výkladem neztotožnil plně, aby magnetovec nepovažoval vskutku za cosi oživeného, a tudíž oduševněného, jak je mu ve fragmentu připisováno.

Pokud jde o ANAXIMANDRA (asi 610—546 př. n. l.), učitele Anaximenova, filosoficky nejvýznamnějšího příslušníka milétské školy, mluví se ve zprávách téměř výlučně o jeho kosmologii. Výjimkou je několik fragmentů o jeho názoru na vznik živočichů a člověka. Představuje si, že první živočichové vznikli ve vlhku a měli na sobě ostnatou kůru. Později vystupovali na souš a žili ještě po krátkou dobu, když z nich kůra odpadla (tedy v pozměněné podobě). Jak je patrné, je zde již jistý náznak myšlenky transformismu. Také o člověku vyslovuje Anaximandros domněnku, že se původně zrodil ze živočichů jiného druhu. Odůvodňuje ji poukazem, že ostatní živočichové se brzy sami živí, kdežto člověk potřebuje dlouhé kojení; kdyby byl býval již od počátku takový jako nyní, nebyl by se udržel při životě. Soudí proto, že původní lidé pocházejí z ryb nebo živočichů jim podobných. V jejich těle se vyvíjeli až do stadia dospělosti. Pak z nich vyšli a dostali se na souš.

Domněnka vychází z předpokladu, že živočichové mají původ ve vlhku, přihlíží ke skutečnosti, že lidské mládě je dlouho odkázáno na péči druhých, a konkrétní podobu dostává zhodnocením dalšího již tehdy známého faktu, že u některých druhů živorodých žraloků rodí samice mláďata tak vyspělá, že jsou hned schopna žít se samostatně. V dějinách vědy je prvou známou anticipací teorie descendenční.

### III. HERAKLEITŮV NÁZOR NA ČLOVĚKA

Milétané byli jako badatelé a myslitelé zaměřeni hlavně k vnějšimu, člověka obklopujícímu světu. U HERAKLEITA (vrchol života snad kolem r. 500 př. n. l.) je tomu již zřejmě jinak. V ohnisku jeho zájmu je člověk jako poznávající a jednající bytost. „Proti dřívějším myslitelům se Herakleitos jeví jako první filosofický antropolog,“ vyzdvihuje právem Jaeger.<sup>16)</sup> To však neznamená, že by vyděloval člověka z kosmických souvislostí. Právě naopak: člověk je mu článkem ve světovém dění, je určován jeho řádem, jeho zákonem. Proto pochopení člověka předpokládá pochopení kosmu. To je též jeden z motivů, proč Herakleitos uvažuje také o kosmu, zčásti po způsobu přírodní filosofie a pod jejím vlivem. Na rozdíl od Milétanů mu však nejde o poznání kosmu pro ně samo. Pochopení smyslu kosmického dění je spíše jen cestou k pochopení, plnému uvědomění si smyslu lidského života. Kosmos je v jeho nazírání živoucí jednotou. Obecný smysl, logos, života kosmu je také smyslem života člověka. O toto porozumění smyslu, kterým se tudíž má člověk ve svém jednání řídit, šlo Herakleitovi především.\*)

Pražákladem všeho je věčně živý oheň.

\*) Jak svědčí dochované přímé zlomky, nebylo dílo Herakleitovo souvislou rozpravou či básní, nýbrž sbírkou výroků, pečlivě a velmi promyšleně cizelovaných s velkým slovesným uměním autora, který byl myslitelem a zároveň básníkem. Zlomky vyjadřují jeho myšlenky a intuice vysoce osobitým způsobem, nežádka jen v smysluplných náznacích, nepřímých narážkách, v působivých obrazech i jinými, často velmi rafinovanými výrazovými prostředky.<sup>17)</sup> Již řeckým vzdělavcům připadalo Herakleitovo dílo tak těžce srozumitelné, že si získal přívlastek „Temný“. Příznačná je anekdota zaznamenaná Diogenem Laertským, jak se k jeho dílu vyjádřil Sokrates: „Vypravuje se, že mu dal Euripides přečíst spis Herakleitův a otázal se ho, co o něm soudí, on pak že odpověděl: Čemu jsem rozuměl, je duchaplné, a myslím, že i to, čemu jsem nerozuměl, je takové, jenom to potřebuje nějakého délského potápěče.“<sup>18)</sup> Pro novodobé vykladače je úkol o to nesnadnější, že z díla mají před sebou jen trosky. Různým možnostem výkladu je proto nežádka ponechán velmi široký prostor. Dvojnásob platí o herakleitovských zlomcích básnicky nadnesené věty Rollandovy o fragmentech předsokratovců: „Nepomlouvejme fragmenty: mají strhující kouzlo krásných mramorových soch zmrzačených. Sen století doplnil scházející gesto Venušino i přerušovaný rytmus básnickovy myšlenky. Tak teče dál tvůrčí proud, který vytryskl z velké řecké duše za oněch dávných dnů: směšujeme s ním tvůrčí proud svůj.“<sup>19)</sup> Prostými slovy vyjadřuje v podstatě totéž Reinhardt: „Jakkoliv nezměněný zůstává Herakleitos ‚Temný‘, rozuměla mu každá doba a každý kruh právě jako temnému po svém.“<sup>20)</sup>

„Tento svět, týž pro všechny, nevytvořil žádný z bohů ani z lidí, ale vždy byl, jest a bude věčně živým ohněm, rozněcujícím se podle míry a hasnoucím podle míry.“ (Zl. B. 30.)

„Směnou ohně je veškero a oheň je směnou veškera, tak jako je zboží směnou zlata a zlato směnou zboží.“ (Zl. B. 90.)

Viditelný svět se z praohně jako by rozvine, aby se po uplynutí jednoho „velkého roku“ do něho zas vrátil, zanikl ve všesvětovém požáru. Tento proces vznikání a zanikání světa se periodicky opakuje.

Kosmické dění je koloběhem kvalitativních přeměn. Jeho vševládnoucím zákonem — a také zákonem lidského života — je boj protikladů a jednota protikladů. Boj je hybnou pákou všeho dění, „je otcem i králem všeho“ (ze zl. B 53).

Velký, kosmický koloběh záleží v tom, že z praohně vzniká zvratem jeho krajní protiklad, voda, v podobě všeobsáhlého moře. Z něho se polovina přeměňuje v zem. Ze zbývajícího moře pak další přeměnou vzniká („cestou vzhůru“) žhoubící výpar. Vznícením nahromaděného žhoubícího výparu vzniká zářivý plamen slunce a hvězd.

Oheň jako běžný, smyslům přístupný úkaz, stejně jako oheň slunce, patří k oblasti veškera, které vzniká přeměnou z praohně. Tyto různé viditelné podoby ohně nejsou tedy totožné s praohněm, i když jsou mu svou podstatou víceméně příbuzné a mají s ním společné některé rysy.

Tak např. oheň jako pozemský živel má svým neklidným plápoláním charakter něčeho živoucího a zároveň je názorným příkladem a symbolem kvalitativního přeměňování: při hoření se něco mění v oheň a oheň se přeměňuje v horký vzduch či kouř. Platí o něm, co se praví v jednom zlomku: „Oheň žije smrtí země, vzduch žije smrtí ohně...“ (ze zl. B 76). Chybí mu však atribut nejpodstatnější: není živý věčně, stejně jako oheň slunce. Podle Herakleitova názoru slunce při svém západu vskutku doslova zhasíná. Slunce, které vychází příštího rána nad obzor, je nové slunce, vzniklé vznícením výparů z moře. Rysem společným s praohněm je pravidelný rytmus rozněcování a zhasínání.

Na rozdíl od ohně slunce je praohně živý věčně. Ovšem právě konfrontace s tímto příkladem vybízí k otázce, jak může myslitel, v jehož očích oheň slunce trvalý není, přiznávat praohni věčný život, ačkoli v témž zlomku o něm také praví, že „podle míry“, tj. v pravidelném časovém rytmu, rovněž zhasíná a rozněcuje se — podobně jako slunce. Ve světle této konfrontace se oba atributy, připisované praohni (věčný život, pravidelné zhasínání), zdají být neslučitelné.

Dá se však pochopit, proč v nazírání Herakleitově neslučitelné nejsou, uváží-li se jeho pojetí kosmu.

Za prvé oheň slunce je jedním z úkazů v oblasti veškera, není tedy

srovnatelný s praohněm jako jeho prazákladem, možno říci metafyzickým principem, oním „jedním“, z něhož toto veškero vzniká.

A na druhé straně je kosmos v nazírání myslitelově živoucím kosmem, který je v periodické směně z „jednoho“ (z praohně) ve vše (svět jako viditelné veškero) a naopak. Na tu dobu, kdy praohně hasne, se zvratem přemění v živý svět. Hasne právě proto, že se stává životem světa.<sup>21)</sup> Žije tedy dál, jenže v jiném kosmickém stavu, v podobě oživeného univerza. Když veškero po uplynutí jednoho velkého roku světovým požárem zaniká, rozněcuje se praohně znovu. Žije tedy věčně, ovšem v různých podobách, jedním slovem v protikladech.

Věčně živý oheň jako prazáklad všeho je nadán rozumem. Není tedy jen životem světa, je i univerzu imanentním, vše řídícím světovým rozumem, je jeho logem.

Idea logu je osou Herakleitovy filosofie. Kromě myšlenky, kterou lze přibližně vyjádřit slovy právě uvedenými (světový rozum) a v jednotě s ní, zahrnuje myšlenku světového zákona. Co je míněno tímto aspektem významového komplexu slova logos u Herakleita, je zčásti patrné již z předchozího nástinu jeho kosmologie. Ve světě, který je v ustavičném pohybu, se při všech v něm odehrávajících přeměnách vyjadřuje a uplatňuje něco trvalého a neměnného, určitý pevný rytmus, řád, jedním slovem zákon tohoto dění, kosmického života. Tento světový zákon je v nazírání Herakleitově věčný, a tedy božský a je také zákonem všeho lidského života, života obce i jednotlivce.

„Všechny lidské zákony jsou živeny jedním božským; ten vládne, kam až chce, všechno zmůže a má převahu.“ (Zl. B 114.) Člověk je jím ve svém životě určován, i když si to neuvědomuje. Jde však o to, aby ho poznal a podle něho řídil své jednání — právě proto, že je božský, neboť tímto atributem má zároveň autoritu, která vyžaduje poslušnost. Světový zákon je tedy zároveň i zákonem etickým, normou pro lidské jednání.\*)

Z předchozího výkladu také vysvětluje, co je nejobecnějším, univerzálním zákonem světa: boj protikladů a jejich jednota. Boj je od života kosmu i lidí neodmyslitelný, je jeho principem, stejně jako věčně živý oheň, jemuž je tento logos imanentní. Méně zjevným skrytým principem a smyslem tohoto života je jednota protikladů. Bez ní by nebylo skutečných protikladů, neboť by nebylo napětí mezi tím, co je protisměrné, a tedy ani pohybu života, který je vyrovnáváním tohoto napětí, spěním k výslednému souladu, harmonii, míru.

„Protisměrné kráčí spolu; z rozcházejícího nejkrásnější harmonie.“ (Zl. B 8.)<sup>22)</sup>

\*) Již z toho je zřejmé, že herakleitovský logos jako světový zákon má málo společného s pojmem „přírodní zákonitosti“ v moderním slova smyslu.

Jak je patrné, má herakleitovská idea logu archaicky komplexní strukturu. Zahrnuje myšlenku světového rozumu, řádu, zákona, který je zároveň zákonem etickým, to vše v jednom a zároveň myšleno v souvislosti s živoucím a vše oživujícím ohněm, kterému logos inheruje jako nejhlubší podstata, princip kosmu. Z řečeného vyplývá, že logem lze rozumět také smysl, který se ve veškeru, ve světě projevuje. A lze jím v některých souvislostech rozumět také řeč a její smysl či obsah, což je původní význam slova logos, Herakleitem převzatého a filosoficky přehodnoceného.\*)

Člověk je v Herakleitově pojetí, jak se dá rekonstruovat z fragmentů, obdobou světa, tedy „světem v malém“, mikrokosmem.\*\*\*) „Země“ je v těle zastoupena v podobě kostí a masa, obdobou moře jsou tělesné šťávy, hlavně krev. Jako přeměnou z moře vzniká žhoucí výpar, vzniká výpar také uvnitř těla, z krve. Duše je svou látkovou podstatou tímto vnitřním výparem. Živí se jím, ovšem nejen jím, nýbrž také vnějším výparem, který je z okolního vzduchu do těla přijímán dýcháním. Duše je tedy svou látkovou podstatou žhoucí povahy, příbuzná ohni a z jeho podob ve viditelném světě je nejvíce příbuzná éterickému ohni slunce, které je rovněž zvláštní obměnou žhoucího výparu z moře.

Zdá se, že Herakleitos myšlenku této příbuznosti rozvedl ještě dále: jako éterický oheň slunce se denně rozněcuje, rozněcuje se vždy znovu i oheň duše.

Výpar se může lišit svou jakostí. Může být sušší, a tedy více příbuzný ohni, nebo naopak vlhčí. Toto zvlhnutí znamená úbytek jakosti, ohnivosti. Poněvadž duše je svou látkovou podstatou výparem, je její jakost závislá na jeho suchosti či vlhkosti.

„Suchá duše — nejmoudřejší a nejlepší.“ (Zl. B 118.)

Je nejmoudřejší — tak lze fragmentu rozumět — protože výpar suchý je nejpříbuznější ohni, neviditelné podstatě světa, a tedy jeho logu. Pro tuto příbuznost je také nejvíce schopna ho poznat.

Zvlhnutí výparu má účín opačný.

„Opije-li se muž, dává se vést nedospělým hochem, potácí se a nepozoruje, kam kráčí, neboť má vlhkou duši.“ (Zl. B 117.)

Duše je svou látkovou podstatou vnitřním výparem, ale její rozumnost závisí na přijímání vnějšího výparu z okolního vzduchu. Je ve spojení s vnějším dvěma cestami. Základní je spojení cestou dýchání.

\*) Pro tuto komplexní významovou náplň je řecký výraz logos v herakleitovském slova smyslu vlastně nepřeložitelný. „Den Proteus logos in irgend einer andern Sprache zu fassen ist ja ganz vergebliches Mühen“, konstatuje Diels.<sup>23)</sup> Proto někteří překladatelé raději ponechávají v překladech zlomků původní řecký výraz.

\*\*) Reinhardt poukazuje na to, že u Herakleita se poprvé setkáváme s přirovnáváním mikrokosmu a makrokosmu „jako metodou, jako principem“, uvědoměle aplikovaným (podle názoru tohoto autora z religiózní potřeby).<sup>24)</sup>

Tato cesta je otevřena stále, i ve spánku. Kromě toho je duše ve spojení s vnějškem prostřednictvím smyslových orgánů. K němu dochází jen za bdění, kdy se otvírají smyslové dráhy, ve spánku uzavřené. Stupeň rozumnosti duše je závislý na tom, zda je s vnějškem spojena jen prvním nebo oběma způsoby.

O tom, jak Herakleitos chápal tuto závislost, je možno si učinit přibližnou představu podle zprávy Sexta Empirika: „Herakleitovi se zdá, že to, co nás obklopuje, má rozum a mysl ... Vdechnuvše tedy tento božský rozum, stáváme se rozumnými; ve spánku sice pozbýváme paměti, ale při probuzení nabýváme opět vědomí. Ježto se totiž uzavrou ve spánku smyslové dráhy, odděluje se duch v nás od souvislosti s tím, co nás obklopuje; přitom zůstává jen spojení skrze dýchání jako jakýsi kořen a oddělený duch ztrácí sílu paměti, kterou měl dříve. Ale při bdění vyhlédne zase smyslovými dráhami tak jako jakýmsi okny a spojiv se s tím, co nás obklopuje, nabude rozumové síly. Jako uhlíky, přiblíží-li se ohni, se mění a rozžhavují, a vzdálí-li se, hasnou, tak podíl toho, co nás obklopuje, přijatý do našich těl, při odloučení se stává téměř nerozumným, ale při spojení skrze co nejhojnější dráhy stává se příbuzným celku.“ (Zl. A 16.)

Tedy teprve za bdění, když je co nejhojnějšími smyslovými dráhami ve spojení s obklopujícím, se duše stává rozumnou, neboť má největší podíl na něm, a tudíž i na logu, který je obklopujícímu imanentní. Když je od něho uzavřením smyslových drah téměř oddělena, stává se „téměř nerozumnou“.

Jak patrně, uvádí Herakleitos rozumnost a nerozumnost v těsnou souvislost se základními biologickými fenomény bdění a spánku. Předpokladem rozumnosti je stav bdění, stav co nejplnější otevřenosti vůči vnějšku. Stav spánkový, v němž se člověk vůči vnějšku uzavírá, má za následek účín opačný.

O spánku a bdění je řeč ještě ve dvou jiných fragmentech, které mají proti citované zprávě pečeť autentičnosti.

„Člověk si za noci rozdělává světlo, ježto mu vyhasl zrak; živý se ve spánku dotýká mrtvého, a bdí-li, dotýká se spícího.“ (Zl. B 26.)

Umělým světlem, které si člověk pro sebe rozdělává, je nepochybně míněn sen. Jím si svítí ve tmě spánkového bezvědomí.

Tomu odpovídá smysl druhého fragmentu.

„Herakleitos praví, že bdící mají jeden společný svět, ale spící se obracejí každý do svého vlastního.“ (Zl. B 89.)

Světlem, do něhož se spící obrací, je fantazijní svět jeho snů. Ten má každý sám pro sebe, je to jeho zvláštní, privátní, subjektivní svět. Proti těmto zvláštním světům spících klade Herakleitos jeden svět, společný všem bdícím. Ony zvláštní světy spících jsou pouhým zdá-

ním. Svět společný všem bdícím je světem skutečným. Usínat znamená odvracet se od něho a obracet se do svého světa.\*)

Tímto fragmentem, v němž Herakleitos způsobem pro něho velmi příznačným vytyčuje rozdíl mezi spaním — sněním a bděním, přicházíme od jeho fyziologie duše k vlastnímu jádru jeho filosofické antropologie. Obráží se zejména v následujících fragmentech:

„Tuto řeč (logos) věčně jsoucí nechápou lidé ani dokud ji neslyšeli, ani když ji slyšeli. Neboť ač se všechno děje podle této řeči, přece se podobají nezkušeným, když se pokoušejí o taková slova a díla, jaká já vykládám, rozebíraje každé podle jeho povahy a vysvětluje, jaké je.

\*) Binswanger<sup>25)</sup> upozorňuje, že zvláštním způsobem slovního vyjádření je zdůrazněna osobně aktivní stránka spánkového a snového stavu, v čemž vidí afinitu ke Claparèdově teorii spánku. Poznamenejme k tomu na vysvětlenou, že podle Claparèda je usínání a spánek formou aktivity, a to aktivity v podstatě instinktivní, ovšem s víceméně složitou psychickou nadstavbou. Nazývá proto (i vzhledem k důsledkům, které z této ústřední myšlenky plynou) svou koncepci biologickou teorií spánku. Tím naznačuje zvláštnost svého přístupu proti různým, dosud běžným teoriím fyziologickým, jejichž slabiny a nedostatečnost kriticky odhaluje. Jeho teorie byla postupně akceptována — v hlavních rysech — řadou významných badatelů v této oblasti jako plodné východisko zkoumání příslušných jevů a základní rámec pro jejich pořádání a syntetizování. Do něho organicky zapadají, kromě různých jiných fakt, i novější poznatky o neurofyziologickém základu spánkové aktivity, výsledky průkopnických pokusů Hessových počínaje.<sup>26)</sup> Je také v souladu s faktem vlastně banálním, který badatelé s fyziologickým přístupem dříve přehlíželi, resp. nedostatečně hodnotili, ačkoli má pro pochopení podstaty jevu fundamentální význam, totiž s faktem, že spánek není potřebou jen objektivní, nýbrž potřebou a tendencí pudovou v témž původním smyslu slova jako např. potřeba sexuální, a tedy s příslušnými subjektivními korelátů chuti k spánku, pocíťované slasti při jejím ukojování a trýzně, je-li frustrována atd. Výrazem této pudové tendence je spánková aktivita, která, podobně jako jiné instinktivní aktivity, má své specifické zaměření. Claparède je vystihuje v následující globální charakteristice spánkového stavu:

„Zprvu se zdá, že pro spícího je příznačná úplná pasivita. Tento dojem se však brzy změní, když ho pozorujeme po jistou dobu, zejména když ho chceme dostat z jeho strnulosti. Tu vidíme, že mručí, že odporuje, že se brání, jako kdybychom ho rušili v důležitém zaměstnání. A máme dojem bytosti, která se rozloučila s vnějším světem, aby se svinula a soustředila do sebe, do světa zcela intimního, jehož realita uniká jeho bdícímu pozorovateli.

Je jakési základní nepochopení mezi vědomím spícího a vědomím bdícího. Spáček, kterého chceme vytrhnout z náruče Morfeovy, nejeví žádný zájem o život bdění; o něm nechce nic vědět, vzpírá se a protestuje, přičemž se zároveň tím hlouběji ponořuje do svého spánku. A bdící nedovede pochopit, jaký tajemný zájem to poutá bytost, která spí.

Stav spánku spočívá, psychologicky, v desinteresu pro přítomnou situaci. Správně řekl Bergson: ‚Spátí, toť desinteresovati se. Spíme přesně tou měrou, jak se desinteresujeme.‘ Poznamenali jsme, že jedním z prvních příznaků potřeby spánku nebo usínání je tento desinteres.“<sup>27)</sup>

Uvedli jsme tuto charakteristiku, protože je z ní snad nejspíše patrné, že je jistá příbuznost mezi Claparèdovým pojetím spánkového stavu, které charakteristika v konkrétní hladině obráží, a mezi pojetím, které se obráží v Herakleitově stručném, ale rafinovaně formulovaném výroku.

Avšak ostatním lidem uniká, co dělají bdíce, tak jako zapomínají, co dělají spíce.“ (Zl. B 1.)

„Společné je všem myšlení.“ (Zl. B 113.)

„Ti, kdo mluví s rozmyslem, musí se opírat o to, co je všem společné, tak jako se opírá město o zákon, a mnohem pevněji. Neboť všechny lidské zákony jsou živeny jedním božským; ten vládne, kam až chce, všechno zmůže a má převahu.“ (Zl. B 114.)

„Je třeba řídit se společným, ale ač je rozum (logos) společný, žije většina lidí tak, jako by měli své zvláštní myšlení.“ (Zl. B 2.)

„Nevšímá si toho většina těch, kteří se s tím setkávají, a nepoznává to, ač se tomu učila, nýbrž má jen zdání.“ (Zl. B 17.)

„Nemá se jednati a mluvit jako ve spánku ... ani jako děti rodičů“ (tj. jak se naučily od rodičů). (Zl. B 73 a 74.)

„Herakleitos praví, že bdící mají jeden společný svět, ale spící se obracejí každý do svého vlastního.“ (Zl. B 89.)

„Předsudek nazýval Herakleitos padoucí nemocí.“ (Zl. B 46.)

Jak patrně, Herakleitos jako myslitel, který rozebíravým, k podstatě pronikajícím myšlením pochopil věčně jsoucí logos, smysl světa a života, posuzuje mentální habitus a rozpoložení „množství“. Lidé jsou ve své většině pošetili. Počínají si, mluví a myslí nerozumně. Stále se stýkají s tím, co by mohli a měli pochopit, totiž logos světa a života, a přece ho nechápou, narážejí na něj jako na cosi cizího. Poněvadž logos je obecným zákonem světa i lidského života, určuje jejich bytí a jednání, ale lidé si to neuvědomují. Ačkoli bdí, zůstává jim utajen vlastní smysl jejich jednání — v tom jsou podobni spícím.

Srovnávání, sblížování mentálního habitu „množství“ se stavem spících a snících je pro Herakleita velmi příznačné. Podobně jako spící má svůj sen, aniž by prohlédl, že je pouhým snem, spokojuje se většina lidí místo poznání pravdy pouhým zdáním, míněním, přejatými šablonami myšlení a jednání nebo předsudky. Ačkoli bdí, a tedy svým způsobem myslí, chovají se obdobně jako spící. Pro chování spícího je příznačné, že se od společného světa odvrací a obrací se do svého vlastního, privátního, zvláštního, který je světem snově fantazijským. Podobně je pro většinu lidí příznačné, že se neřídí společným logem, jemuž odpovídá společné myšlení, nýbrž žijí tak, jako by měli své zvláštní myšlení. Toto zvláštní, individuální myšlení, příznačné pro člověka z množství, je tedy v očích Herakleitových svou podstatou blízké onomu obracení se do svého vlastního světa. Tak jako spící neprohlédá, že jeho sen je světem pouhého klamného zdání, neprohlédá člověk klamnost tohoto svého zvláštního myšlení, které je pouhým rádobou myšlením. Žije-li podle něho, žije v domýšlivém sebeklamu. Podléhá mu, protože žije a jedná v jakémisi polospánku, nikoli

ve stavu plné bdělosti. Proto Herakleitos vyzývá: nemá se jednat a mluvit jako ve spánku.

Proti tomuto zvláštnímu myšlení staví myšlení všem společné, ve stavu úplné bdělosti a soustředěnosti, plně bdělé rozvahy, která je předpokladem, aby člověk slyšel hlas logu, aby porozuměl smyslu světa, který je zároveň smyslem lidského života. Protože univerzální logos je společný, budou všichni, kdož ho pochopí, kdož pochopí pravdu, myslet shodně. Společnému, obecně platnému logu odpovídá „společné“, obecně platné myšlení. Z toho ovšem také plyne, že ti, kdož se jím budou vědomě řídit, budou též jednat shodně.

Na závěr si k dokreslení obrazu povšimněme ještě několika fragmentů.

„Nemoc činí zdraví příjemným a dobrým, hlad nasycení, únava odpočinek.“ (Zl. B 111.)

Fragment je pozoruhodný tím, že se zde jeví náběh k tematizaci subjektivního prožívání: je vytčena závislost citového přízvuku (libosti) na předchozím stavu nelibosti nebo na redukci potřeby spojené s pocitem nelibosti.

„Těžké je bojovati se žádostivostí, neboť co si přeje, koupí si za duši.“ (Zl. B 85.)

Interpretováno z hlediska Herakleitovy fyziologie: tělesná žádostivost stravuje, a tím duši ubírá látku (žhoucí výpar), kterou se živí.

Vykládá-li se zlomek takto, je možno ve výroku spatřovat anticipaci energetického pojetí duševního života, pojetí duševní, resp. vitální energie jako přesunovatelné a transformovatelné veličiny, tedy pojetí, které v nové době uplatnil zejména Balzac ve své psychologii beletristické,<sup>28)</sup> Freud a Jung v psychopatologii a z ní vycházející teorii.

Výrok však připouští také výklad z hlediska Herakleitovy filosofické antropologie, asi v tomto smyslu: hoví-li člověk a povoluje primitivním žádostem, je-li v zajetí svých vášní, děje se tak na úkor pravého bytí. Odcizuje se mu, ztrácí sebe sama, žije v rozptýlenosti hodnotově nižšími věcmi, v rozptýlenosti, která charakterizuje v nazírání myslitele většinu lidí neméně než ono obracení se k privátnímu, o němž byla řeč dříve a s nímž ostatně tento život v zajetí žádostí a afektů těsně souvisí. Pravé bytí je životem v soustředěnosti k „jednomu“, ve stavu plně bdělé rozvahy, která umožňuje vidět logos a participovat na něm.

„Herakleitos pravil, že povaha je člověku démonem“ (tj. osudem). (Zl. B 119.)

Smysl tohoto proslulého zlomku zřejmě je: Osud člověka není určován, jak se lidé povětšinou domnívají, démonickou mocností, ani nějakými nahodilými vnějšími okolnostmi. Povaha člověka je oním „démonem“, který má rozhodující roli v utváření životního osudu.

„Kráčejte nenalezl bys hranic duše, i kdyby ses ubíral každou cestou; tak hluboký má smysl (logos).“ (Zl. B 45.)

Fragment připouští různý výklad. Je možno v něm spatřovat prostě výraz globální intuice, že duševno je čímsi těžko ohraničitelným, vymezitelným, natož zbadatelným a že má „hloubkovou dimenzi“, o níž to platí tím více.

Dá se však také uvést v souvislost s Herakleitovým pojetím duše, jak je rekonstruujeme z jiných fragmentů. Duše je článkem v koloběhu přeměn v lidském mikrokosmu, který je opět článkem koloběhu přeměn v makrokosmu. Kde jsou tedy její hranice? Smysl dění v tomto mikrokosmu je určován jedním „božským“, vševládnoucím logem. Je v něm hluboce zakotven.

Nesporné je, že tyto věty znějí aktuálně i sluchu moderního člověka. Patří-li fragment mezi proslulé, tedy zejména právě proto.

Jako osobní vyznání se čte tento stejně proslulý fragment:

„Hledal jsem sebe samého.“ (Zl. B 101.)

Gigon<sup>29)</sup> ho uvádí v souvislost s delfskou prúpovědí „Poznej sama sebe“ a soudí, že je snad jakousi odpovědí na tuto výzvu Apollónovu. „Co jím však Herakleitos vskutku mínil, jak dalece a v jakém směru zde byla provedena sebereflexe (Reflexion über das eigene Wesen), nemůžeme vědět.“ Autor tedy na výklad rezignuje, ovšem přece ne zcela. Klání se k názoru, že věta vyjadřuje zaměření k sebereflexi.\*)

Je však možné, ba pravděpodobnější, že vyjadřuje více než jen takové zaměření, že je výpovědí o celkovém smyslu Herakleitova filosofování. Jak jsme naznačili v úvodu, jde mu o to dospět k pochopení člověka pochopením kosmu. Člověk je jeho částí a smysl kosmického života je i smyslem lidského života. Kdo pochopí božský logos, pravdu, pochopí i pravý smysl svého života, což zároveň znamená, že najde sebe, své pravé bytí. Bude žít, myslit a jednat v soustředěné bdělosti, a tedy otevřenosti vůči božskému, obecnému logu a na něm participovat — na rozdíl od onoho nepravého a nepravdivého bytí většiny lidí, kteří nenalezli sebe, protože žijí v polospánku, ve světě svých

\*) To je dosti obvyklý výklad, který lze dále rozvinout v tom smyslu, že „zkoumání sebe“ bylo Herakleitovi vlastně východiskem k pochopení kosmu, že ho chápal na základě vnitřní zkušenosti, že např. na základě vnitřní zkušenosti o sváru protikladných hnutí ve vlastním nitru dospěl k pojetí kosmického dění jako boje protikladů. Není pochyby o tom, že jeho kosmologie je v podstatě psychomorfní. Z toho však ještě nevyplývá, že se zakládá na takové víceméně záměrné sebereflexi. Jak naznačuje již Snell<sup>30)</sup>, zakládá se patrně na procesu elementárnějším, který je možno nejspíše charakterizovat jako bezděčnou projekci prožívání do vnější reality. Tím se mu z protikladů a napětí prožívaných ve vlastním nitru stávají protiklady a napětí v kosmu. Vnější a niterné není v jeho chápání skutečnosti ještě rozlišeno. Herakleitos „prociťuje svět“, píše Joel, a správně vyzdvihuje, že bez takového pronikání mentálního a fyzického (des Geistigen und Physischen) nelze porozumět jeho učení.<sup>31)</sup>

Pokud lze soudit podle dochovaných zlomků, jsou proti tomu k vlastní sebereflexi, k skutečné artikulaci subjektivního prožívání jako takového, jen první náběhy, jak je patrné z dříve uvedeného zlomku B 111.

zdání, sebeklamů, předsudků, v rozptýlenosti privátními zájmy, pošetilými choutkami, žádostmi a vzruchy. Pravda o smyslu lidského, a tedy i vlastního života nevyvstala Herakleitovi bez hledání. Došel k ní myšlenkovým úsilím během svého života, v nerozlučné souvislosti se zápasy s ním i se sebou. V tomto smyslu byl jeho život hledáním sebe.<sup>32)</sup>

## IV. EMPEDOKLES

Podle staroiónských myslitelů vzniká svět z jednoho počátku jeho kvalitativními přeměnami. Nepochybují, že prazáklad se může měnit, přecházet v něco jiného; je to pro ně samozřejmý předpoklad celkového pochopení veškera z arché.

S podstatně jiným stanoviskem se setkáváme u představitelů mladší přírodní filosofie. Vycházejí z předpokladu, že jsoucno, které je základem všech věcí, je neměnné. S tím též souvisí, že přecházejí k pluralismu, k názoru, že takových elementárních jsoucnen je několik (Empedokles) nebo nekonečné množství (Anaxagoras, atomisté).

V této radikální změně východiska se projevuje vliv Parmenidovy ontologie, která je důležitým mezníkem v dějinách před Sokratovské filosofie. PARMENIDES (vrchol života kolem 500 př. n. l.), hlavní představitel filosofické školy elejské, dospěl čistě logickou, ale velmi důslednou argumentací, vycházející z abstraktního pojmu bytí, k závěru, že „jsoucí“ („co jest“) nemůže být myšleno jinak než jako nevzniklé a nezničitelné, jedno, stejné, neproměnné. Mimo ně není nic jiného, proto také jsoucí nemohlo vzniknout z něčeho jiného, stejně tak jako nemohlo povstat z ničeho, tj. z nejsoucího, neboť nejsoucí je nemyslitelné. Při vši abstraktnosti svého myšlení si Parmenides plasticky představuje — v tom typický Řek — jsoucno jako prostorově rozlehlé tělesné plénum, které srovnává s pěkně zaoblenou koulí. S tím souvisí a z nemyslitelnosti nejsoucího vyplývá nemyslitelnost — což zároveň znamená neexistence — prázdného prostoru, tudíž i nemyslitelnost a neskutečnost mnohosti věcí, oddělených prázdným prostorem. Ve světle těchto logických vývodů je nemožná změna, vznikání a pohyb věcí v prostoru. Jestliže tato tvrzení, k nimž dospívá rozum důsledným myšlením jsoucího, jsou v rozporu se svědectvím smyslové zkušenosti, znamená to, že smysly klamou. Pravda je na straně rozumu, kdežto smyslové vnímání podává jen zdání, jevy, a vede — na rozdíl od pravdy — k pouhému mínění.

Představitelé mladší přírodní filosofie jsou podobně jako Parmenides a pod vlivem jeho vývodů přesvědčení, že v pravdě jsoucí je neměnné. Jsou však příliš realisty, aby považovali mnohost věcí, o níž svědčí smysly, za pouhý klam. Jako pozitivním badatelům jim jde právě o vysvětlení rozmanitosti věcí a jevů univerza. Jejich základní koncepce se jeví jako kompromisní řešení problému, který vyvstal Parmenidovou kritikou. Pochopit přírodu z jednoho prazákladu, „počátku“, nelze, poněvadž jsoucno je neměnné, nemůže se tedy, jak předpokládala starší přírodní filosofie, kvalitativně přeměňovat, přecházet v něco jiného. V tom se shodují s Parmenidem; odchylují se od něho předpokladem, že neměnných jsoucnen jako základních elementů veškera je více nebo nekonečné množství. Tato pluralistická koncepce jim umožňuje konstruktivně vysvětlovat rozmanitost věcí z předpokládaných stavebních elementů a vztahů mezi nimi.

EMPEDOKLES\*) vychází ve svém výkladu světa z předpokladu čtyř původních látek (země, voda, vzduch, oheň).\*\*\*) Pro tyto látkové principy, které sám nazývá „kořeny“ všech věcí, se později ustálil název stoicheia, jemuž odpovídá latinský název elementa, česky prvky (nebo živly). Jsou věčné, neměnné a přitom trpné, inertní, bez samopohybu. Do pohybu se dostávají působením dvou dalších principů, možno říci dynamických, aktivních, dvou základních sil, jimiž jsou v Empedoklově pojetí láska (přátelství) a nenávist (svár). Láska působí spojování a míšení prvků, nenávist jejich rozdělování, a tedy také rozpad a rozklad věcí, které jsou z nich smíšeny.\*\*\*)

„O Lásce všichni vědí, že v lidské údy je vrostlá,  
lidé ji milostně cítí a svorné konají činy,  
Afroditou ji zvou a jindy Radostí zase.  
Ale že mezi živly se otáčí, nepoznal žádný  
smrtelník.“ (Ze zl. B 17.)

„Tak jako dříve bylo, tak bude a nikdy, jak myslím,  
nebude zbaven dvojí té síly nesmírný život.“ (Zl. B 16.)

Tedy láska, kterou v sobě lidé pociťují jako sílu je spojující a sjednocující, se Empedoklovi stává univerzální silou kosmickou, která působí mezi živly a na živly, spojuje je a sjednocuje v určité celky. Mezilidská láska je jednou z podob lásky, která jako univerzální mocnost vládne světem. Totéž, jenže s opačným předznamenáním, platí o nenávisti. Obě tyto fyzické síly jsou v nazírání myslitele zároveň principy psychickými (nazývá je démony) a mravními, láska principem slasti a dobra, nenávist principem všeho utrpení a zla.

Tyto dvě protichůdně působící kosmické mocnosti spolu věčně zápasí o vládu. Při naprosté nadvládě lásky jsou částičky všech prvků

---

\*) Původem z Akragantu na Sicílii, žil přibližně v letech 490–430 př. n. l. Byl lékařem (těla i duší), s pověstí zázračného, badatelem, myslitelem a zároveň básníkem plnokrevné fantazie. Zasáhl též do politického života své obce, v zájmu prosazení demokratického zřízení, ačkoli sám byl patrně rodilým aristokratem. Odmítl nabídnutý mu úřad vládce, ačkoli byl jinak zřejmě mužem velkých aspirací. Napsal dvě básně, později zvané *O přírodě* (což byl obvyklý název přírodně filosofických spisů) a *Očištění* (*Katharmoi*).

\*\*\*) Jsou patrně odvozeny z tradičních protikladů sucha a vlhka, chladna a tepla.

\*\*\*\*) Třeba poznamenat, že Empedokles neuplatňuje tuto koncepci (hmotných prvků, o sobě inertních, uváděných v pohyb silami, které na ně působí zvnějšku) ve svém výkladu přírodního dění zcela důsledně. Dalším, možno říci druhotným, přídatným principem je mu tah podobného k podobnému, tedy přitahování stejnorodého, a naopak zas odpuzování rozdílného, nestejnorodého. Vztah mezi tímto principem a principem dvou kosmických sil není dost jasný.

dokonale smíšeny v ohromnou kouli (božský sfairos), na jejíž okraj je odpůrce, svár, vytlačen. To je jeden mezní stav kosmu, vrcholný stav blaženého klidu a míru, dokonalé harmonie. Opačným extrémem je stav úplného rozdělení prvků, k němuž dochází, když se vlády zcela zmocní nenávist, svár.

Mezi těmito dvěma mezními stavy jsou dvě periody vznikání světa. Během jedné se v protihře obou kosmických sil postupně zmocňuje vlády nenávist. Je to perioda, kdy svět od původní jednoty spěje k mnohosti, od harmonie k nesouladu, úpadku, rozkladu. Je to svět ve znamení sváru a zla, svět, v němž žijeme. Druhé mezidobí, v němž nabývá postupně převahy láska nad nenávistí, je naopak charakterizováno pokroky od rozdělenosti elementů k jejich míšení, od mnohosti k jednotě, harmonii, míru, dobru. Je to svět ve znamení lásky, který nakonec vyústuje ve sfairos jako stav dokonalého smíšení, jednoty, božské blaženosti.

Kosmický stav dokonalého sloučení prvků (sfairos) — svět nenávisti — stav úplné rozdělenosti prvků — svět ve znamení lásky — to jsou fáze kosmického cyklu, který se vždy znovu opakuje.

V každém z obou mezidobí vznikání a zanikání světa dochází v určitém jeho stadiu k vytváření organismů. V dochovaných fragmentech jsou jeho etapy líčeny následovně:

Nejprve vyhání ze země rostlinstvo vlivem tepla v ní obsaženého. Rostliny jsou její částí, podobně jako plod spojený ještě s tělem matky. Živočichové vznikají později. Prvá fáze jejich vzniku záleží v tom, že ze země vyrůstají jednotlivé části těl (hlavy, jednotlivé údy apod.). V druhé fázi se tyto části díky „vlídnému a věčnému úsilí lásky“ spojují v celky. Poněvadž se spojují nahodile, podle toho, jak se která s jinou setká, vznikají také bytosti nestvůrné, zrůdy (např. s kravím tělem a lidskou hlavou nebo s dvojí tváří či hrudí atd.). Tito jedinci, kteří vznikli z částí, jež „se nesešly v náležitém poměru“, hynuli. Při životě se udržely bytosti vzniklé spojením částí, které se k sobě hodí, takže „si navzájem vypomáhají“.

Vzhledem k této zoogonii bývá Empedokles považován za jednoho z předchůdců darwinismu. Je však zřejmé, že příbuznost s Darwinovou vývojovou teorií je velmi vzdálená. Jakýsi společný rys lze spatřovat nanejvýš jen v předpokladu nahodilosti variací a v předpokladu, že možnost přežít je závislá na výhodné kumulaci variací. I v tomto směru však vystupují rozdíly, neboť Darwin uvažuje kumulaci nepatrných variací, kdežto podle fantastické představy Empedoklovy vznikají novotvary „skokem“. Tím vzdáleně připomíná spíše mutační teorii, jejímž zakladatelem je H. de Vries. U Empedokla však zřejmě chybí anticipace ústřední myšlenky klasického evolucionismu, myšlenky descendance, která, jak jsme viděli, se počíná rýsovat u Anaximandra.

Třeba ovšem poznamenat, že uvedená koncepce, která v dochovaných zlomcích vystupuje nejzřetelněji, patrně nepředstavuje Empedoklovu zoogonii celou. Je pravděpodobné, že měl odlišnou představu o živých bytostech pro každou z obou period vznikání světa.<sup>33)</sup> Uvedená koncepce se pravděpodobně vztahuje k periodě světa, který spěje od rozdělenosti k jednotě v závislosti na tom, jak se postupně stále více zmocňuje vlády láska. Vznikají nejprve části těl, poněvadž vliv lásky je zprvu ještě slabý a na dokonalejší dílo nestačí. K jejich sjednocení, k vytváření celků může dojít teprve tehdy, když láska v protihře sil více opanuje bojiště. Tak je pochopitelná fantastičnost koncepce; má svou „logiku“, vyplývající z povahy dění v této periodě. Je pravděpodobné, že proces vytváření organismů v opačné periodě, kdy se vlády zmocňuje svár, v periodě charakterizované postupem od původní jednoty k rozdělenosti, si myslitel představoval jinak, ve shodě s tímto postupem, jako proces diferenciacce z jakýchsi původních víceméně amorfních útvarů. Pro domněnku, že Empedokles podobnou a zajisté daleko přijatelnější představu měl, svědčí mj. okolnost, že v jednom z fragmentů takové primitivní útvary jako počáteční stadium vskutku předpokládá.

Rody živých bytostí se rozdělují, tíhnou k různým živlům podle toho, který živel převládá v směsi elementů, z nichž sestávají jejich těla. Proto některým živočichům je vrozen pud k vodě, jiní, kteří v sobě měli více ohnivého živlu, vzletají k nebi, těžší se obrátili k zemi. Ti, u nichž je směs elementů rovnoměrná, mohou žít ve všech oblastech. Zřejmě zde myslitel uplatňuje princip elektivní afinity, tahu stejného k stejnému.

Z výchozích předpokladů je pochopitelné, že Empedokles neuznává vznikání ve vlastním, striktním smyslu slova. Co se běžně nazývá vznikáním, je pouze míšením neměnných, věčných elementů a jejich částíček, zanikání naopak jejich rozdělováním. Mluví-li o vznikání živých bytostí, o rození a smrti, pak, jak sám poznamenává, jen proto, že je to běžným zvykem.

„Kdykoli v člověku smísí se živly a na světlo vyjdou  
anebo v divoké zvěři neb v keřích anebo v ptácích,  
tehdy říkají lidé, že vznikly věci, a zase,  
když se rozloučí živly, tu mluví o zhoubné smrti;  
nejmenují to správně, než sám tak ze zvyku mluvím.“

(Zl. B 9.)

„Střídavě kořeny vlády se zmocňují v oběhu kruhu,  
do sebe zanikají a rostou zas v střídání sudby,  
neboť ony jen jsou a vzájemně obíhajíce  
lidmi se stávají, jakož i plemy rozličných zvířat.

Jednou kořeny Láskou se spojují v jednotný útvar,  
podruhé zase všechno to rozdělí nenávist Sváru,  
jakmile srostlé v jedno to zcela podlehne opět.  
Takovým způsobem, pokud se rodí z mnohého jedno,  
pokud z jednoho rozpadlého zas vychází mnohé,  
potud vznikají věci a život nemají stálý.“ (Ze zl. B 26.)

Živé bytosti jsou tedy nestálými, přechodnými celky, jež se působením lásky vytvářejí míšením živlů, které jsou ve věčném koloběhu. Zvláštnosti organismů a jakostní rozdíly mezi nimi (a také mezi různými tkáněmi a orgány) se zakládají na poměru elementů, z nichž jsou smíšeny. Čím je poměr vyrovnanější — a rozumí se, že tato harmonie je dílem lásky —, tím dokonalejší je příslušný útvar, tím dokonalejší je jeho funkce.

Pokud jde o funkce, resp. procesy duševní, je historicky důležitá Empedoklova teorie vnímání. Je prvním pokusem o jeho podrobnější výklad.

Průkopníkem v tomto směru je ovšem jiný badatel, ALKMAION, filosofující lékař z Krotonu (nar. v poslední třetině 6. stol. př. n. l.). Je tak významný, že je třeba zmínit se nejprve o jeho příspěvku k této otázce, která se od té doby stává jedním z trvalých speciálních témat uvažování.

Alkmaion objevil pitvou zvířat, že od smyslových orgánů vedou dráhy (míněny jsou patrně smyslové nervy, jež sám nazývá průchody — poroi) vyústující do mozku. Pokládal je a jejich neporušenost za nezbytnou podmínku smyslového vnímání a mozek za jeho ústředí. To je přínos zřejmě velmi významný, možno říci velký objev. V souhlase s tím si představoval, že k čití vůní dochází proto, že čichající nosem současně s vdechnutím vtahujeme dech až k mozku. Rozeznávání chutí jazykem se zakládá na tom, že jazyk, poněvadž je vlhký a měkký, rozpouští svým teplem šťávy, pro svou jemnost a řídkost je přijímá a předává dál k mozku. Pro kusost zprávy lze těžko rekonstruovat jeho výklad vidění. Podstatný moment patrně spatřoval v zrcadlení předmětů v transparentních očních médiích. Oko v sobě chová také oheň. Že je tomu tak, „je zjevno, neboť udeří-li se do něho, oheň zazáří“ (ze zl. A 5). Poznamenejme již zde, že názor, podle něhož oko v sobě chová oheň, hraje v antických teoriích vidění významnou roli. Typicky se vyjadřuje myšlenkou, připisovanou již pythagorovcům, že k zrcadlení předmětů v oku dochází, poněvadž z oka je vysílán paprsek, který je povrchem předmětu zas zpětně do oka odrážen.

Mozek považoval Alkmaion také za ústředí myšlení a byl prvním badatelem, který pokládal myšlení za duševní funkci, podstatně odliš-

nou od vnímání. Jen člověk je ho schopen, kdežto ostatní živočichové pouze vnímají, ale nemyslí.

Empedokles staví výklad vnímání na své teorii pórů. Pokouší se pomocí ní pochopit, jak se hmoty mohou mísit, jak jedna věc může působit na druhou, a zejména na dálku. Předpokládá, že tělesa jsou proniknuta četnými jemnými, a proto neviditelnými průlinami různého průsvitu a tvaru. A naopak zase ze všech viditelných těles proudí neviditelné výrony. Hmota se mísí s jinou, věc na dálku působí na druhou, jestliže výrony jedné pronikají do pórů druhé. To je možné jen při jejich symetrii, tedy v případě, že velikost a tvar pórů odpovídá velikosti a tvaru výronů. Při této symetrii je mezi příslušnými hmotami a tělesy vztah jakéhosi bytostného příbuzenství, afinity, při asymetrii naopak vztah nepřátelství. Pomocí teorie pórů vysvětluje Empedokles různé jevy (např. přitahování železa magnetovcem nebo skutečnost, že některé kapaliny se mísí, kdežto např. olej a voda nikoli), a zejména též proces vnímání. Neboť také smyslové orgány mají póry a k počitku dochází, když do nich proniknou výrony vycházející z předmětů. I zde je podmínkou ona symetrie, náležitý poměr: do určitého smyslového orgánu nemohou pronikat všechny výrony, nýbrž jen ty, které jsou přiměřené jeho pórům. Proto vidíme jen očima, ale nikoli jinými smyslovými orgány. Jinak řečeno, vysvětluje se tímto modelem selektivita, specifická vnímavost receptorů pro určitý druh podnětů, jim adekvátních. Příčinou počitků např. čichových je pronikání jemných částic, zejména z lehce se rozptylujících těles, do čichového orgánu při vdechnutí.

Složitější je výklad zrakového vnímání. Oko sestává z předpokládaných čtyř elementů. V jeho nitru je oheň, mezi ním a rohovkou voda. Unikání vody zabraňují jemné závoje, jejichž síťovím však může pronikat jemnější živel, vnitřní oheň — jako paprsky ze svítilny. Výrony, které proudí z vnějších předmětů, mohou pronikat buďto do pórů ohně nebo do pórů vody, podle toho, kterým odpovídají. V prvním případě dochází k vnímání bílého a světlého, v druhém případě k vnímání tmavého a černého. Podmínkou normálního vidění je správný kvantitativní poměr obou živelů v oku. Světlé oči (s menším množstvím ohně) vidí lépe ve dne, tmavé (s menším množstvím vody) v noci. Jak dochází k vidění barev pestrých, Empedokles nevysvětluje. Přesto je však patrné, že se nespokojuje s povšechným výkladem. Pokouší se určit rozdílný základ vnímání dvou barev černobílé řady a v souvislosti s tím také vysvětlit rozdíl mezi viděním za denního světla a viděním soumravným, dnes vysvětlovaný funkčním rozdílem čípkového a tyčinkového aparátu v sítnici.

Vnímání je jistým druhem dotyku či setkání. Aby k vnímání došlo, musí vnímající svým složením odpovídat vnímanému. Empedokles

tedy vychází ze zásady, že stejně se poznává stejným. Vyjadřuje ji ve verších:

„Zemí vidíme zemi a vodou vidíme vodu,  
vzduchem zas božský vzduch a ohněm ničivý oheň,  
lásku vidíme láskou a svár zas žalostným svárem.“

(Zl. B 109.)

Starou zásadu poznávání stejného stejným uplatňovali i dřívější myslitelé, Herakleitos nebo pythagorovci. Empedokles však myšlenku podrobněji rozvedl v souvislosti s učením o elementech, z nichž je smíšen jak okolní svět, tak i člověk, a s teorií pórů, symetrie mezi nimi a výrony jako podmínkou výběrové afinity mezi látkami.\*)

Obdobně vysvětluje Empedokles také pocity libosti a nelibosti. Libost vzniká, když s tělem přijde do styku věc, která má podobné látkové složení (co do částic a jejich směsi) jako toto tělo. Naopak k pocitu nelibosti dochází, když je složení rozdílné.

Cítění připisuje také rostlinám, i ony jsou tedy oduševnělé bytosti. Rozdíl mezi nimi a živočichy je spíše jen stupňový, což platí i o rozdílu mezi anorganickým a organickým nebo — po stránce duševní — o rozdílu mezi vnímáním a myšlením. Myšlení je jakýmsi pronikavějším a komplexnějším způsobem zírání, které data jednotlivých smyslů syntetizuje.

Substrátem myšlení je hlavně krev, zejména v krajině srdeční. V tom je ve srovnání s názorem Alkmaionovým krok zpět. Ovšem Empedokles spatřuje v krvi orgán myšlení z důvodu, který vyplývá z jeho učení o elementech a jejich míšení v určitém poměru.

„Myslí se nejvíce krví, neboť v ní jsou ze  
všech částí těla nejvíce živly smíšeny.“

(Ze zl. A 86.)

Považuje tedy krev za hlavní substrát myšlení, jelikož je nejprůměrnější a nejharmoničtější směsí elementů.

Ve shodě s tím vysvětluje Empedokles zvláštnostmi složení krve individuální rozdíly v myšlení a vnímání. „Nejrozumnější

---

\*) Novodobým básnickým odrazem myšlenky poznávání stejného stejným jsou verše Goethovy:

„Wär'nicht das Auge sonnenhaft,  
wie könnten wir das Licht erblicken?  
Lebt'nicht in uns des Gottes eigne Kraft,  
wie könnt'uns Göttliches entzücken?“

Uvádí je v kontextu,<sup>34)</sup> z něhož je patrné, že jsou inspirovány řeckými přírodními filozofy, jistě včetně Empedokla, zejména a bezprostředně pak Plotinem, jedním z myslitelů, kteří zásadu similia similibus přejímají v době pozdější.

a nejbystřejší ve vnímání jsou ti, u nichž jsou elementy v krvi zastoupeny stejným dílem a částice jsou přiměřeně veliké a nepřilíš od sebe vzdálené“, nejnerozumnější pak ti, u nichž jsou poměry opačné. „Ti, jejichž živly jsou rozloženy slabě a řídce, jsou tupí a pomalí; ti, u nichž jsou rozloženy hustě a drobně rozdělené, takoví se prudce ženou a chápou se mnoha věcí, ale máloco vykonají pro prudký pohyb krve.“ (Ze zl. A 86.)

Také zvláštní schopnosti či talenty se vysvětlují úměrností směsi elementů v té části těla, která se uplatňuje v příslušné speciální činnosti. Např. umělci mají takovou střední směs v ruce, řečníci v jazyce.

Empedokles tedy chápe duševní procesy a funkce v těsné souvislosti s hmotným základem a pokouší se blíže určit jejich podmínky pomocí konceptů své přírodní filosofie, teorií pórů a míšení elementů v určitém poměru. To však neznamená, že redukuje duševní procesy na hmotný substrát, ve smyslu hrubého materialismu, i když se to z některých zlomků může zdát:

„Neboť z kořenů těchto je svorně spojeno všechno,  
těmito lidé myslí a radost mají i smutek.“ (Zl. B 107.)

„V proudech krve, jež vstříc nám skáče, přebývá srdce  
tam, kde je myšlení, jak to u lidí zpravidla sluje,  
neboť u lidí krev kolem srdce je myšlením jejich.“ (Zl. B 105.)

V tomto zlomku je myšlení s krví přímo jakoby identifikováno, na ni redukováno, takže při povrchní interpretaci může Empedokles být a vskutku často byl považován za hrubého materialistu. Takové zařazení se však nesrovnává s názorem, který se obráží v jiných zlomcích, např. s výroky, že „všechno je nadáno myslí“ (ze zl. B 103) nebo „že všechno má v myšlení podíl“ (ze zl. B 110). Nesvědčí o materialismu, nýbrž naopak spíše o panpsychismu, pokud se jím rozumí — v širším slova smyslu — názor, že všechno má také duševní stránku. Tento názor se ostatně obráží i v jeho konceptu „lásky“ a „nenávisti“. V Empedoklově pojetí nejsou silami v čistě fyzikálním slova smyslu, jsou jen vzdálenou anticipací takového konceptu, nic více, neboť láska a nenávist jako kosmické principy jsou silami oduševněnými, jak vysvítá z různých výroků a ostatně i z toho, že je nazývá demony.

Vzhledem ke všem myšlenkovým souvislostem můžeme právem soudit, že také krev mu nebyla tekutinou v čistě materiálním smyslu, nýbrž látkou oduševněnou — ne nepodobně jako „krevní duše“<sup>35</sup>) v archaické představě. Na druhé straně je pro něj samozřejmé, že myšlení má látkový substrát. Ztotožňuje ho s krví, poněvadž právě ona je nejharmoničtější směsí elementů. Myšlení člověka je na tento sub-

strát bytostně vázáno a harmoničností směsi podmíněno. Jen to znamená věta „krev je myšlení“; obráží způsob chápání reality, v němž hmotné a duševní není ještě rozlišeno. Takové pojmání skutečnosti nelze považovat za hrubě materialistické.

O duši Empedokles v básni *O přírodě* nemluví. V tomto spise, v němž sděluje svou přírodní filosofii, je řeč, pokud vůbec zabíhá do psychologické tematiky, o duševních funkcích a procesech. O duši však mluví v jiné souvislosti, v druhé své básni, *Očištění (Katharmoi)*. V ní jsou duše — nazývá je démony — a jejich osudy ústředním tématem. Hlásá v ní spásnou nauku o převtělování duší, navazující na orfismus a v jeho stopách jdoucí pythagorovské učení.

„Výrok Nutnosti je to a prastarý rozsudek bohů,  
věčný, kterýžto pevně byl zpečetěn přísahou mocnou:  
„Jestliže v poblouznění kdos údy své poskvrní vraždou,  
jestliže hověje sváru kdos vydá přísahu křivou  
z oněch démonů, kterým se dlouhého dostalo žití,  
po třicet tisíc let oni musí blouditi stranou  
od blažených a přitom se roditi průběhem času  
v rozličných smrtelných tvarech, jež střídají života cesty.“

Protože síla vzduchu je nejprve do moře vhání,  
moře je na půdu země pak vyplije, země je vrhne  
do záře jasného slunce a ono zas do víru vzduchu.  
Tak je druh od druhu bere a všichni je v nelásce mají.  
Patřím k nim nyní i já, jsa od boha zahrán a bloudě,  
ježto jsem běsnému sváru kdys věřil....“ (Zl. B 115.)

„Vždyť jsem byl kdysi již hochem a dívkou, keřem i ptákem,  
rybou též němou, z moře se skokem vymršťující.“ (Zl. B 117.)

„Z jaké pocty jsem klesl a z jakého velkého blaha  
opustiv ... mezi lidmi teď žiji.“ (Zl. B 119).

Zmínili jsme se<sup>36)</sup> o dvou myšlenkových prouděch, které lze v složitějším předivě antické filosofie vysledovat: racionalistickém a mystickém, resp. mysticismem ovlivněném. „Někdy se,“ řečeno s Nestlem, „od sebe odrážejí a jdou odděleně vedle sebe, někdy se spojují v plodné myšlenkové útvary.“ Empedokles je příkladem osobnosti, kde obě tato divergentní zaměření, racionalistické a nábožensko-mystické, jako by nezprostředkovane koexistují. Prvé je vyjádřeno v jeho přírodní filosofii, druhé v *Katharmoi*, spásném učení o stěhování duší a jejich očisťování, k němuž má být báseň výzvou a návodem. Tato koexistence

dvou odlišných názorů u téhož myslitele je jednou z nesnadných otázek, kterou klade dílo Empedoklovo.

Bývá vyostřována zejména badateli, kteří považují učení podané v básni *O přírodě* za vysloveně materialistické, spásné učení, hlásané v Katharmoi, za spiritualistické. Otázka je zajímavá i psychologicky a vzhledem k tematice, jejíž historii sledujeme; povšimněme si proto některých jejích aspektů.<sup>37)</sup>

Aby vysvětlili rozpor, připisují někteří badatelé každou z básní jinému životnímu období, přičemž zároveň předpokládají, že myslitel prodělal vývoj od mysticismu k racionalistickému bádání a filosofování o přírodě nebo naopak. Tato druhá možnost by byla pravděpodobnější potud, že přechod od fáze kritického myšlení k mysticismu je typem osobního vývoje, který se dá doložit četnějšími příklady, známými z novější historie myšlení. Toto řešení, ať již v podobě té či oné alternativy, je východiskem nejjednodušším, což však v daném případě nemusí znamenat nepřiměřenějším.

Je naopak daleko pravděpodobnější, že u Empedokla koexistovaly (a značnou měrou se i prolínaly) obě tendence, sklon k racionálnímu uvažování a vědeckému bádání se sklonem k iracionálnímu mysticismu. Mimochodem řečeno, lze i takovou strukturu osobnosti doložit příklady časově bližších, a tedy lépe známých historických postav. Patřil k nim např. i G. Th. Fechner, zakladatel experimentální psychologie. Ta byla patrně příznačná i pro Empedokla. Nasvědčuje tomu již obraz jeho osobnosti, jak ho dochovala tradice. Pod závojem legend, jimiž tuto pozoruhodnou postavu obetkala, se rýsuje osobnost složitá, vyznačená vespolečností protichůdných rysů, postojů, životních rolí, člověk faustovského typu, s nímž byl nejjednou srovnáván, osobnost, která svou mnohostranností, vypjatou aspirací vše obsáhnout, exaltovaným sebecitem i jinými rysy, byla již v očích starověku zjevem mimořádným. A nasvědčuje tomu i sama báseň *O přírodě*. I v ní se Empedokles projevuje nejen jako myslitel a badatel (a ovšem zároveň i jako skutečný básník rozehrané fantazie), nýbrž i jako mystik. Nehledě k hlubokému tónu religiozity, který se v ní ozývá, odhalí pozornější pohled dosti mystických prvků i v jednotlivých konceptech, např. dynamického činitele lásky a s ním souvisícího sfairu jako kosmického stavu božské blaženosti. V žádném případě nelze názor, jež tato filosofie vyjadřuje, charakterizovat jako již vyhraněný a důsledný materialismus. A na druhé straně nelze také ztotožňovat učení o duších-démonech, které Empedokles hlásá v Katharmoi, s názorem vskutku spiritualistickým ve filosofickém slova smyslu. Ani pro pythagorovce nebyly duše čistě netělesnými entitami a nebyly jimi ani pro Empedokla, jak patrně z citovaného zlomku B 15 (verš 9–12). Nejde tedy u něho o koexistenci vyhraněného materialismu s vyhraněným spiritualismem, nýbrž o koexistenci dvou učení, jejichž rozpornost je v něčem jiném. Plyne z logiky jeho přírodní filosofie, že individuální duševno, myšlení a cítění zaniká, když nastane to, čemu lidé říkají smrt a co v pojetí Empedoklově je rozdělením elementů, jejichž složitou směsí je individuální bytost. Proti tomuto učení, jež sděluje v básni *O přírodě*, stojí učení o nesmrtelných převtělujících se duších-démonech, které hlásá v *Očištění*. Na otázku, proč obě učení stojí nezprostředkovaně vedle sebe, proč se Empedokles nepokusil překlenout rozpor mezi nimi, filosoficky se vyrovnat s problémem, který tento rozpor otvírá, se jako nejpravděpodobnější nabízí odpověď: Patrně proto, že ho jako problém ještě nepocítoval.<sup>38)</sup> Nesmrtelnost duše pro něho ještě nebyla filosofickou otázkou, předmětem racionálního uvažování, nýbrž věcí iracionální víry. A výrazem této víry je spásné učení, které v roli věštce a lékaře duší hlásá v *Očištění*, básni, kterou adresuje akragantským spoluobčanům a dává veřejně přednášet na olympijských hrách. Není proto v jeho mysli ještě rozpor mezi touto vírou a učením, které zastává ve své přírodní filosofii, v níž mu jde o pochopení rozmanitých jevů, přístupných smyslové zkušenosti.

Dochované zlomky, v nichž se obráží gnoseologické stanovisko, svědčí o jeho názoru, že takto, tj. k světu smyslově daných jevů zaměřené zkoumání, nemůže

obsáhnout všechno. Má své meze, nad něž se nemůže pozvednout. Obracuje se k mladému příteli Pausanioví, později významnému lékaři sicilské školy, jemuž jako esoterické učení svěřuje svou přírodní filosofii, uvádí výklad verši:

„Těsné jsou nástroje,\*) které jsou rozsety po lidských údech,  
mnoho strastí též doráží na ně otupujících.  
Lidé zmirají rychle, a zaživa malou jen částku  
života spatřivše, tak jako dým se do výše zvednou,  
odletí pryč a o tom jen vědí, s čím setkal se každý  
po různu bloudě, a přece se chlubí, že našli celek.  
Nemožno věru lidem jej vidět neb slyšet neb myslí  
pochopit. Ty však, který ses takto odloučil od nich,  
dovíš se, arci ne více, než lidská moudrost se zvedne.“ (Zl. B 2.)

„Nelze však božstvo přiblížit očím, by v dosahu bylo,  
ani rukama nelze je uchopit, kudy přec hlavní  
cesta přemluvy lidem vždy vede do jejich mysli.“ (Zl. B 133.)

Co jako věřící hlásá v *Očištění*, je tedy v jeho očích mimo sféru předmětného poznání, jímž proto nemůže a nemusí být měřeno.

Pro dějiny psychologie i jiných věd je Empedokles ovšem významný nikoli tímto mystickým učním, nýbrž svou přírodní filosofii. O jejím velkém vlivu svědčí skutečnost, že učení o čtyřech elementech, které do antické vědy uvedl, se udrželo až do začátku 18. století. Jak uvidíme později, mělo v souvislosti s konceptem míšení v určitém poměru důležitou roli též v antické a pozdější fyziologii a medicíně, zejména také v učení o temperamentech.

---

\*) Tj. smyslové orgány.

## V. DEMOKRITŮV MATERIALISTICKÝ VÝKLAD DUŠEVNA

Atomisté\*) předpokládají, ve shodě s Empedoklem, neměnnost základních elementů veškera. V bližším určení těchto neměnných elementů se však od něho v několika směrech podstatně liší. Empedokles považuje za základ všech věcí čtyři neměnné prvky, nekonečně dělitelné v drobné částičky, kdežto atomisté předpokládají nekonečné množství prvků, které jsou pro svou nepatrnost neviditelné a nedělitelné (atoma). Proto je nazývají atomy.

Zatímco se Empedoklovy prvky od sebe liší kvalitativně, činí atomisté rozhodný krok k čistě kvantitativnímu určení hmoty tím, že rozmanitost atomů, která podle nich je rovněž nekonečná, definují rozdíly jejich tvarů, velikosti a pohyblivosti. Neuznávají tedy kvalitativní rozdíly mezi atomy.

Odlišné je též jejich pojetí vztahu mezi hmotou a pohybem. Podle Empedokla jsou hmotné elementy, samy o sobě inertní, uváděny v pohyb polomytickými silami (lásky a nenávisti), podle atomistů je hmotným částicím imanentní pohyb. Nekonečné množství nevzniklých neměnných věčných atomů je ve věčném pohybu. Poněvadž však pohyb podle nich předpokládá prázdný prostor, upouštějí od eleatské teze, že nejsoucí neexistuje. Existuje pro ně jako prázdný prostor, v němž se atomy pohybují. Jejich hmotné jsoucno se na rozdíl od prázdna definuje, opět ve shodě s eleaty, jako plno. Podle atomistů je tedy pravou skutečností jsoucno nekonečného množství hmotných, ale dále nedělitelných, neměnných, elementárních částic, atomů, věčně se pohybujících v nekonečném prostoru. Atomy se od sebe liší především svými tvary, které jsou nekonečně rozmanité, dále svou velikostí, již je určena jejich tíže, a svou pohyblivostí. Atomistům jde o to pochopit rozdíly mezi jevy, resp. věcmi, z rozdílů tvarů, polohy a uspořádání atomů, z nichž sestávají, a vyložit různé změny, zdánlivé vznikání a zanikání věcí z pohybů atomů, z jejich přemísťování, spojování a roz-

---

\*) Zakladatelem atomistické teorie je LEUKIPPOS, původem patrně z Milétu. Založil někdy po r. 430 př. n. l. filosofickou školu v thráckých Abdérách. Jeho žákem a pokračovatelem je DEMOKRITOS z Abdér (asi 460—380 př. n. l.), který velikostí svého myslitelského zjevu zastínil mistra, jeho myšlenky systemizoval a atomistické teorie rozsáhle využil k výkladu různých jevů, které budily jeho neúnavný badatelský zájem.<sup>39)</sup>

pojování, splétání, narážení na sebe a odrážení od sebe, sváru, a naopak zas směřování příbuzných k příbuzným.

Ve shodě s touto vyhraněně mechanisticko-materialistickou koncepcí chápou atomisté i duševno. Duše je podle Demokrita v jistém smyslu odlišná od těla, ve srovnání s ním jakoby netělesná. Je v těle tím, co je oživuje, co jím pohybuje, a je také podkladem vnímání a myšlení. Její netělesnost je ovšem jen relativní, vpravdě je i duše hmotná, a tudíž z atomů. Je z týchž atomů jako oheň, neboť ze živlů právě oheň se vyznačuje největší jemností, jakoby netělesností ve srovnání s těly. Vyznačuje se také tím, že se pohybuje sám od sebe právě tak jako duše, která podle názoru Demokritova pohybuje tělem proto, že se sama pohybuje. To se vysvětluje povahou atomů, z nichž sestává jak oheň, tak duše. Vyznačují se jemností, hladkostí a kulatostí, neboť právě atomy takového druhu jsou nepohyblivější. Mechanismus, díky kterému duše pohybuje tělem tak, jak se sama pohybuje, vysvětluje Demokritos na základě atomistické teorie předpokladem, že mezi dvěma atomy tělesnými je vždy vmezeřen jeden atom duševní. Následkem toho vysoce pohyblivé atomy duševní s sebou vlekou atomy ostatní a do pohybu uvádějí celé tělo. Poněvadž duše je tímto způsobem rozptýlena v celém vnímajícím těle, je jakýmsi tělo pronikajícím tělem, ovšem neviditelným následkem malosti a jemnosti duševních atomů.

Mluvili jsme v první kapitole o tom, jak se primitivnímu myšlení vtírá souvislost mezi dýcháním a životem, zastavením činnosti dýchací a smrtí a jak se na těchto pozorováních zakládá představa duše dechové, která posledním výdechem z těla uniká. Také Demokritos zvažuje tyto souvislosti a svým způsobem je vysvětluje.

O jeho výkladu referuje Aristoteles: „Demokritos pak praví, že se dýcháním děje něco důležitého pro dýchající; říká totiž, že dýchání brání, aby nebyla duše vytlačena. Avšak nijak neřekl, že by to byla způsobila příroda kvůli tomu, neboť vůbec jako ostatní fyzikové ani on se nikterak nedotýká takové příčiny. Říká pak, že duše a teplo je totéž, tj. první tvary kulovitých těles, a jsou-li spojovány obklopujícím vzduchem, který je vytlačuje z těla, pak jim, jak říká, poskytuje pomoc vdechování. Neboť ve vzduchu je hojný počet takových těles (tj. atomů), která on nazývá duchem a duší. Když tedy živočich dýchá, a tak vstupuje do něho vzduch, tu vnikající tělesa odrážejí tlak a brání, aby duše, jsoucí v živočiších, unikala. A proto je ve vdechování a vydechování život i umírání, neboť kdykoli nabude převahy obklopující a stlačující vzduch a nemohou jej již zadržet zvnějška vstupující tělesa, tu nastává živočichům smrt, ježto nemůže živočich vdechovati. Neboť smrt je odchod takových tvarů (tj. atomů) z těla působením tlaku zvnějška. Ale příčinu, proč asi musí všichni zemřít, ne však kdykoli, nýbrž od přírody stářím a proti přírodě násilím, nijak neobjasňuje.“<sup>40)</sup>

Podle této mechanistické teorie (jejíž rozpor se skutečností Aristoteles závěrem vytýká) je tedy smrt prostě následkem vytlačení duševních atomů do okolního vzduchu. Poněvadž se v něm tyto atomy rozptýlí, zaniká při ní i duše. Duše je tedy smrtelná. Jestliže dochází pouze k částečné ztrátě duševních atomů, znamená to spánek, popř. zdánlivou smrt. Vskutku plyne z tohoto mechanistického výkladu, že mezi životem a smrtí nemusí být přechod náhlý, nýbrž postupný, víceméně protraňovaný. Z toho je pochopitelný názor, ve zlomcích Demokritovi připisovaný, že mrtvá těla mají ještě podíl na nějaké duši a na vnímání nebo že není pro ukončení života dosti spolehlivých známek, jimž by mohli lékaři věřit.

Tak jako znamená zánik duše, když se do okolního vzduchu rozptýlí atomy, z nichž duše sestává, znamená přijímání atomů z okolního vzduchu nahrazování těch atomů, které unikly při výdechu, a tedy udržování duše. Vzduch je tedy plný duševních atomů, které vzhledem ke svým vlastnostem všim pronikají, a tak jsou univerzálními semeny přírody a věcí.

Tolik o Demokritově názoru na podstatu duševna. Vzhledem k šíři vědeckých zájmů tohoto velkého myslitele je možno se domnívat, že věnoval pozornost i různým konkrétnějším psychologickým otázkám. Že se z jeho četných děl dochovaly jen názvy, je tedy nenahraditelnou ztrátou pro dějiny nejen filosofie, nýbrž snad i psychologie. Z dochovaných zlomků se dovídáme hlavně o jeho názoru na smyslové vnímání. Svědčí o tom, že Demokritos promýšlel příslušný komplex otázek podrobněji než jeho předchůdci a pokusil se na základě své materialistické filosofie o výklad, který znamená další významnou etapu ve vývoji teorií vnímání.

Podobně jako Empedokles chápe i Demokritos vnímání jako proces, který se zakládá na dotyku hmotných částic, jež vytékají z těles. Tyto výrony nazývá obrázky (eidóla), čímž zřejmě jsou míněny atomové komplexy, které se od věcí oddělují a svou konfigurací odpovídají uspořádání atomů příslušného tělesa. Neboť, jak se dovídáme z fragmentů, tyto z věcí ustavičně vytékající obrazy jsou jim podobny.

Vidění vysvětluje Demokritos obrážením v oku, k němuž dochází působením těchto výronů, ovšem nikoli působením bezprostředním, neboť Demokritos, patrně aby proces mechanicky pochopil, připisuje vzduchu roli prostředkujícího činitele mezi zrakovým orgánem a předmětem, z něhož obrazy vytékají. Představuje si, že se do vzduchu otiskují jako do vosku, poněvadž je stlačován jednak jimi, jednak výrony z oka. Vidění záleží v odražení předmětu ve formě tohoto otisku, který proniká do vlhkých částí oka.

Obdobně vysvětluje Demokritos slyšení. Od předmětu, který je zdrojem zvuku, vychází proud částic, které uvádějí v pohyb vzduch,

jehož atomy jistým způsobem pořádají. Ty pak vcházejí do celého těla, zvláště však a nejvíce ušima. Sluchový dojem vzniká dotykem tohoto prudce vnikajícího a rozlévajícího se proudu.

Demokritos se tedy na základě atomistické teorie pokouší navrhnout modely, jimiž by vysvětlil, jak může vzdálený předmět působit, v podstatě mechanicky, na smyslový orgán. Přitom bere v úvahu také tvar předmětů a okolní vzduch jako prostředkující faktor, médium. Ze zpráv však též vysvítá, že se na základě této teorie pokoušel, zejména u počitků zrakových a chuťových, fyzikálně definovat různé podněty, jež jsou objektivní příčinou různosti počitkových kvalit. Pokud jde o vidění barev, považuje čtyři barvy za jednoduché: bílou, černou, červenou a žlutozelenou. Všechny ostatní barvy vznikají míšením těchto jednoduchých, dnes bychom řekli základních barev. Hypoteticky stanoví, čím jsou tyto barvy objektivně, tedy jaká je hmotná povaha — možno říci atomická struktura — látek bílých, černých atd. Bílé je v podstatě složeno z hladkých, přesných a stejnorodých tvarů (atomů) stejnoměrného uspořádání. Černé je složeno z tvarů opačných, drsných, nepravidelných, nestejných, uspořádaných tak, že průduchy nejsou přímé a snadno průchodné. Mimoto jsou výtoky z nich pomalé a neklidné. Červené se skládá z takových tvarů jako teplé, avšak větších. Příznačné pro Demokritův přístup však je, že se snaží tyto hypotézy empiricky nějak zdůvodnit. Tak např. důkazem, že červené se skládá v podstatě z takových tvarů jako teplo, je mimo jiné fakt, že postupným oteplováním se věci rozžhavují dočervena.

Analogické hypotézy konstruuje Demokritos o povaze látek, jež působí chuťové dojmy. V tom smyslu „převádí chuti na tvary“ (ze zl. A 126, z Aristotela). Dávaje (jak referuje Theofrastos) „tvar každé chuti, činí sladkou chuť kulatou a dosti velikou; trpkou pak činí velikou, drsnou, mnohoúhelnou a nezaokrouhlenou; kyselou pak činí... ostrou objemem, hranatou, zahnutou, tenkou a nezaokrouhlenou...“ atd. (ze zl. A 129).

Je třeba mít na mysli tyto konkrétní náplní naivní, ale svou intencí závažné Demokritovy výklady, má-li být přiměřeně zhodnocen jeho názor, z hlediska dějin teorie vnímání velmi významný, totiž jeho názor (novou terminologií řečeno) o subjektivnosti smyslových kvalit, tedy barev, chutí atd. jako počitků, a jeho náběh k rozlišování dvojího druhu kvalit či vlastností věcí, v novověké filosofii označovaných jako vlastnosti primární a sekundární.

Názor o subjektivnosti smyslových kvalit vyplývá z jeho teorie hmoty. Sestávají-li věci vpravdě, tj. ve skutečnosti, z komplexů atomů, definovaných jak bylo dříve uvedeno, musí být podstatný rozdíl mezi povahou podnětu a povahou počitku jím navozeného. Podněty jsou různé skupiny atomů různých se pouze geometricky: tvarem, veli-

kostí, polohou, uspořádáním. Podnětům odpovídající počítky jsou proti tomu kvality: vnímáme např. bílou, červenou, černou barvu. Z toho nutně plyne, že barvy jako kvality neexistují objektivně. Vskutku učí Demokritos, „že od přírody není žádná barva, neboť prvky, totiž plno a prázdno, nemají vlastností“. <sup>41)</sup> Zbarvení vzniká jejich rozložením, útvarem a polohou. „Jimi se řídí představy“, tj. počítky barev. Barvy či vůně jako takové jsou jen „podle mínění“, nikoli „vpravdě“. Stejně tak teplo nebo chladno nebo různé chuti jsou „stavy měnícího se vnímání, z něhož vzniká představa“. „Důkazem pak toho, že ony vjemy nejsou od přírody, je, že se nejeví totéž všem živočichům, ale co je nám sladké, to je jiným hořké, dalším kyselé a jiným palčivé, druhým trpké.“ <sup>42)</sup> Záleží na organismu a jeho stavu, jedním slovem jsou to subjektivní dojmy.

Od vlastností tohoto druhu, které se při smyslovém vnímání na věcech pouze jeví, odlišuje Demokritos vlastnosti, které věcem náleží ve skutečnosti. K nim počítá tíži a lehkost, tvrdost a měkkost, popř. velikost a malost, hustotu a řidkost, čímž právě činí náběh k rozlišování tzv. vlastností primárních, věcem objektivně přináležících, od vlastností sekundárních, které jakožto smyslové kvality jsou dány pouze ve vnímání a spoluurčovány stavem vnímajícího subjektu.

Názor o subjektivnosti smyslových kvalit vyplývá, jak jsme řekli, v podstatě ze základu systému. Že však Demokritos tento závěr nepominul vskutku také učinit, nepochybně obráží vliv sofistiky, která, jak uvidíme, právě v jeho době rozvířila otázku povahy a dosahu poznání a zdůraznila jeho spoluurčenost subjektem.

Ovšem Demokritos přijímá názor o subjektivnosti vjemových obsahů zřejmě jen v jistém omezeném smyslu. Omezuje ji jen na jistý druh těchto obsahů, na smyslové kvality, jako barvy, chuti apod. A také tyto jevy se snaží, jak jsme viděli, pochopit v jejich určenosti povahou objektivní reality, v jejich souvislosti s tvarem, polohou a uspořádáním atomových komplexů, jež ve formě obrazů do smyslových orgánů pronikají. Již z toho vyplývá, že ačkoli uznává subjektivnost vjemových dat, nepovažuje je na druhé straně za čistě subjektivní, nezávislé na objektivní realitě, a tudíž pro její poznání irelevantní. Jsou jí určovány a svým způsobem ji obrazy, i když nikoli adekvátně, řečeno moderně, tj. tak, jak sama je „vpravdě“. Neboť vpravdě jsou atomové komplexy, my však vidíme barvy, pocítujeme chuti atd. Demokritos sám charakterizuje gnoseologickou funkci vnímání tím, že poznání jím zprostředkované označuje slovem temné, na rozdíl od poznání zprostředkovaného myšlením. Toto poznání nazývá pravým, poněvadž pouze myšlením můžeme proniknout k vlastní skutečnosti.

Již tyto termíny naznačují, a z řečeného vyplývá, že poznání rozumové hodnotí Demokritos výše než poznání smyslové. V tom se

ostatně shoduje s názorem celkově příznačným i pro předsokratovské myslitele. Rozdíl je však v tom, že se již pokusil podrobněji propracovat teorii vnímání, v jejímž světle ostřeji vystupuje, proč je smyslové poznání temné, proč smyslové vjemy neobrážejí pravou skutečnost adekvátně, resp. v čem (totiž pokud jde o tzv. primární kvality) ano, v čem (sekundární kvality) nikoli. Tím je jeho hodnocení významu smyslové zkušenosti nesporně pokročilejší a diferencovanější ve srovnání s dřívějšími mysliteli, kteří byli nakloněni prohlásit svědectví smyslů, kdykoli nebylo v souhlase s výsledky jejich abstraktní spekulace, za klamné.

Tolik o Demokritově teorii vnímání a o jeho gnoseologickém pojetí vztahu mezi daty smyslové zkušenosti a myšlením, jak je lze rekonstruovat zvážením myšlenek, jež se ve fragmentech týkají tohoto tématu, a jak se obrážejí i v celé jeho filosofické praxi.

Přejdeme-li od gnoseologického k psychologickému aspektu věci otázkou, jak vlastně Demokritos chápal myšlení a jeho poměr k vnímání psychologicky, jakou měl představu o duševním procesu myšlení, je odpověď nesnadnější. K této otázce se z dochovaných zpráv dovídáme velmi málo, ať již pro jejich neúplnost nebo proto, že o ní Demokritos, podobně jako jeho předchůdci, podrobněji ještě neuvažoval, což není nepravděpodobné. Diskuse této obtížné a jemné otázky vyžaduje přípravu a orientaci, k nimž v této fázi myšlenkového vývoje nebylo ještě dosti předpokladů. Demokritos, který podobně jako předsokratovci gnoseologicky staví rozumové poznání nad smyslové, patrně ještě nepostihoval, stejně jako oni, v čem vlastně je mezi nimi rozdíl psychologicky. Vjemy a myšlenky vysvětloval, jak se dovídáme z fragmentů, „změnou těla“ (ze zl. A 135, z Theofrasta). Tělem je zde třeba rozumět — v duchu systému — především ono jemnější tělo duše, sestávající z ohnivých atomů, mechanicky ovlivňovaných příbojem obrázků, jež z věcí vytékají a zprostředkují interakci s vnějškem. Jak je referováno jinde, učí atomisté, že vnímání a myšlení vzniká z obrazů přicházejících zvenčí, neboť nikdo nemá vjem nebo myšlenku bez obrazu do něho vpadajícího (Leukippos, zl. A 30). Výpověď je možné různě interpretovat, nejspíše lze však ze zlomků soudit, že při všem rozdílu co do obsahu a závažnosti poznání byly vnímání a myšlení jako procesy odlišné pro atomisty jen stupňovitě. Zdá se, že Demokritos chápal myšlení per analogiam k procesu zrakového vnímání, že mu bylo jakousi pronikavější formou vidění, pohledem, který prohlédá hlouběji k tomu, co již uniká pohledu očí. Myšlení „vzniká, je-li duše souměrně smíšena“ (ze zl. A 135). Podmínkou adekvátního poznání je jakýsi mírnější, úměrnější pohyb atomů. Nesmí se ani příliš oteplit, ani ochladit, nemá-li být myšlení alterováno.

## VI. SOFISTÉ A SOKRATES

Demokritos žil v době, kdy se Atény stávají v souvislosti se svým hospodářským rozmachem střediskem politického a kulturního života Řecka, v době, která byla také dobou rozkvětu sofistiky a působení Sokratova.

Jak sofisté (pokud byli více než pouhými učiteli, především řečnictví, a popularizátory dotud shromážděného vědění, tedy pokud byli samostatnými mysliteli), tak i Sokrates dávají filosofování směr výrazně odlišný od zaměření, které v celku charakterizovalo filosofii předsokratovskou. Předmětem zájmu předsokratovských myslitelů byla — jak jsme viděli — hlavně (i když nikoli výlučně) vnější, člověka obklopující příroda. Pokud jím byl člověk a jeho duše, tedy především jako součást a produkt přírody, viděný a chápaný v souvislosti s jejím celkem. U sofistů, a tím více u Sokrata, zájem o vnější přírodu jako předmět filosofické spekulace a vědeckého zkoumání ustupuje do pozadí nebo opadá vůbec. Soustřeďuje se především k člověku a ke společnosti; k člověku pak nikoli již jako části přírodního celku, nýbrž jako individuu a subjektu a k problematice dané jeho vztahem k vnějšku, především jeho životem ve společnosti.

Sofistům se daleko zřetelněji než myslitelům předchozího údobí počíná rýsovat především problematika gnoseologická. Zatímco u předsokratovců jsou k ní pouze náběhy, rozvířují ji významní sofisté již velmi naléhavě. Je to dosti pochopitelné i proto, že mohou přehlédnout a srovnávat dosavadní výsledky spekulování a bádání, o něž se zajímají zejména vzhledem k potřebám své učitelské praxe. Vidí rozdílnost nebo přímo protichůdnost názorů různých myslitelů, což zajisté nemohlo upevňovat důvěru v možnost obecně platného a jistého poznání. Po údobí naivně odvážného rozletu myšlení, které chtělo vysvětlit celek přírody tou či onou všeobsáhlou hypotézou, nastává údobí kritičtějšího zamyšlení nad možnostmi a dosahem poznání, nad jeho závislostí na poznávacím subjektu.

Nejvýznamnější ze sofistů PROTAGORAS (asi 481—411), začíná svůj spis, který měl příznačný titul Vyvracející (tj. zkoumání vyvracející mylná pojetí), proslulou větou: „Mírou všech věcí je člověk, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou.“ (Ze zl. B 1.) Stručně řečeno znamená asi toto: jak se co komu jeví v podobě vjemů,

takové to pro něho i je. Věc tedy je, čím je, nikoli o sobě, nýbrž tím, čím se vnímajícímu jeví; je ve vztahu k subjektu. Poněvadž se jednomu může podle jeho ustrojení a dispozice jevit jinak než druhému, je pro oba jiná. Tím vznikající mínění o věcech jsou tedy nutně spoluurčena subjektem. Každé z nich je svým způsobem pravdivé, ovšem jen pro něho. Z toho plyne, že vždy je vlastně jen zdáním pravdy; objektivní pravda ve formě obecně platného vědění není.

Vyjadřuje tedy Protagorova věta stanovisko gnoseologického relativismu, který vede k zásadnímu pochybování o možnosti obecně platného vědění, jdoucího nad jevy dané vnímáním, a tedy nad pouhým míněním o věcech.

V souvislosti s hlavní životní praxí jako mistrů a učitelů řečnictví sofistům ovšem ani nešlo o nalezení objektivní pravdy, ale spíše o to, jakými prostředky lidi přesvědčit nebo v slovním zápasu nad druhým nabýt vrchu. A v té souvislosti se rovněž museli dostávat do blízkosti problematiky jak gnoseologické, tak i psychologické otázkou, jak mínění vznikají a jak je na ně možno působit, ovlivňovat je. GORGIAS (asi 483—375), jiný významný představitel sofistiky, který z nevíry v možnost dobrat se pravdy zanechal filosofie a věnoval se plně řečnictví, uvažuje o účincích řeči na člověka. V té souvislosti si již zřetelněji uvědomuje její význam jako prostředku psychického působení, resp. vedení v tom smyslu, který dnes spojujeme s termínem persuaze a sugesce. Zná již dvojsečnost těchto prostředků, které, podobně jako léky na uspořádání těla, mohou na uspořádání duše působit buď příznivě, nebo škodlivě.

Řeč však zajímá sofisty, v souvislosti s jejich vyučováním řečnictví i jiným předmětům, také po stránce jazykovědné. Protagoras zavedl mezi disciplíny, jež měly aténskému občanu dát základy vzdělání potřebného pro veřejné uplatnění, také gramatiku, jejímiž pravidly se sám zabýval ve zvláštním spise.

Kromě řeči jsou předmětem zvědavého zájmu a kritiky i jiné jevy a produkty společenského a kulturního vývoje: náboženství, umění, morálka, právo, společenský řád. Na rozdíl od předsokratovců, jimiž jde hlavně o jevy z oblasti věd přírodních, zajímají tedy sofisty jevy z oblasti dnešních věd společenských. Jsou filosofy kultury a jejího vzniku a v nejednom směru i jejími kritiky. Tento kritický postoj souvisí v neposlední řadě s okolností, že Řekové při své postupné expanzi přišli do styku s různými národy jak vysoce kulturními, tak i necivilizovanými. Měli tedy hojnou příležitost poznávat rozdíly životních a společenských forem na různých vývojových stupních a srovnávat je s vlastními, což přímo vybízelo k otázkám o vzniku a platnosti kulturních jevů a umožňovalo jejich kritické posuzování.

Protagoras, který, jak jsme viděli, zdůraznil relativnost pravdy,

nepochybně přiznával pouze relativní platnost také mravním a právním normám. I vzhledem k těmto „věcem“ je mírou člověk, v tomto případě jako určité kolektivum. „Neboť jaké věci se každé jednotlivé obci zdají spravedlivými a dobrými, ty pro ni takové i jsou, pokud je za takové pokládá...“<sup>43</sup>) Právní, mravní, politické řády nejsou mu tedy něčím absolutním, obecně platným, a tudíž neměnným; jsou věci konvence, stejně tak jako jazyk nebo náboženské představy a kultury. Vznikly lidským ustanovením, jsou podle dohody.

Opakem toho, co vzniklo ustanovením, resp. co je podle dohody, je starověkým teoretikům společenských jevů to, co je od přírody. Příslušné řecké termíny (nomó, thesei, proti fysei) fixují pojmovou dvojici, která byla důležitou součástí jejich pojmového aparátu. Hrála významnou roli při diskusi a kritice uvedených jevů v osvícenském období, charakterizovaném rozkvětem sofistiky, i později. O řeči, právních a mravních normách, společenských řádech se uvažuje z hlediska otázky, zda jsou od přírody nebo ustanovením. Podle toho jsou pak také hodnoceny. Je pochopitelné, že dané „od přírody“ může být hodnoceno jinak než to, co se zakládá na pouhém ustanovení, neboť ustanovení je měnitelné, kdežto co je od přírody, v přirozené povaze člověka zakotvené, měnitelné není. A je-li něco chápáno takto, může to být také důvodem k tomu, aby to bylo obhajováno jako právo přírody, právo prosazovat se proti zvyklostem, řádům, normám, které vznikly z různých motivů pouhým ustanovením.

Ilustrujme to několika názory, příznačnými pro společenskou tvářnost doby, z níž sofistika vyrůstala, kterou ideologicky ohrážela i zpětně sama ovlivňovala.

Ve fragmentu z Gorgiovy *Heleny* čteme větu: „Jeť od přírody, že to, co jest slabší, nebrání silnějšímu, nýbrž že je slabší silnějším ovládnáno i řízeno, že silnější vede a slabší následuje.“ (Ze zl. B 11.) Ovládnání a následování je tedy podle Gorgia přírodním zákonem, má biologický základ, moderně řečeno. Je zde naznačeno pojetí specifických interindividuálních vztahů, které připomíná současné teorie, podle nichž je základem vytváření těchto vztahů dvojice vrozených pudových dispozic, dominační a submisivní.

V Platónově dialogu *Gorgias* hlásá KALLIKLES (sofista známý jen z tohoto dialogu) názor, který představuje rozhodný krok od tvrzení takového přírodního zákona k tvrzení přirozeného práva, totiž práva silnějšího, které má ospravedlňovat nárok silné individuality na bezohledné uplatňování „vůle k moci“. V zákonech a mravních normách své doby spatřuje Kallikles dílo „lidí slabých a množství“. Stanovili je ve svém zájmu, aby jimi spoutali silné jednotlivce, ochočili je pomocí příslušné mravní výchovy včas, jako divoká zvířata: „...utváříme nejlepší a nejsilnější z nás samých, berouce je již z mládí jako lvíčata,

a zařikáváním i kouzelnými prostředky si je zotročujeme říkajíce, že je třeba zachovávat rovnost a v tom že záleží krásno i spravedlivo. Avšak, myslím, jestliže se vyskytne muž náležitě od přírody nadaný, ten všechno toto se sebe setřese, prorazí a unikne ven, pošlape všechny ty naše zápisy, kejkle, říkadla a nepřirozené zákony, povstane a náhle se objeví našim pánem ten otrok a tu jako plamen vyšlehne právo přírody.“ (483 n.) Tímto právem přírody, přirozeným zákonem, rozumí Kallikles vládu silnějšího nad slabším a osvojování si většího majetku, jak to odpovídá jeho větší moci.

S jiným hodnotícím akcentem chápe funkci společenských norem **KRITIAS**. Lidmi stanovené zákony mají účel krotit zvíře v lidech, kteří původně žili nespořádaně, zvířecky a podrobovali se jen hrubé síle. Ale zákony a tresty nebyly schopny splnit tento účel zcela, neboť dovedly čelit jen veřejně páchaným násilným činům, avšak nikoli špatnostem konaným potajmu, mluveným nebo myšleným. Proto připadl nějaký chytrý muž na myšlenku zavést u lidí strach představou nadzemského démona. Jelikož je tento démon božské podstaty, může vidět vše, co lidský smrtelník činí, a slyšet vše, co mluví.

Tomuto výkladu náboženské představy svědomí se rovnají svou emancipovaností názory (Kallikleovým protichůdné) o tom, co je od přírody: „...nikoho neučinila příroda otrokem,“ prohlašuje **ALKIDAMAS** a podle názoru **ANTIFONOVA** se Řek chová jako barbar, když má ve vážnosti ty, kdož pocházejí ze vznešených otců, a v nevážnosti lidi nízkého původu; „neboť jsme od přírody všichni ve všem stejně zrozeni, i barbari i Řekové“ (ze zl. B 44).

S tím souhlasí, že týž Antifon vysoce cení význam výchovy, již prohlašuje za „první z lidských věcí“. — „Neboť jaké kdo zaseje símě do země, takovou je též třeba očekávat sklizeň. A zaseje-li kdo do mladého těla ušlechtilou výchovu, žije to a roste po celý život a nezmaří to ani déšť, ani sucho.“ (Ze zl. B 60.)

Sofisté netvořili — jak je ostatně patrné i z uvedených příkladů — žádnou názorově jednotnou filosofickou školu. Jejich společným znakem je především jejich povolání. Jsou profesionálními popularizátory vědění, učiteli řečnictví a všeho toho, co potřeboval tehdejší řecký občan k uplatnění ve veřejném životě, v politických poměrech, charakterizovaných zostřeným zápasem stran i soupeřením jednotlivců o moc. K tomu, aby se za těchto poměrů osobně prosadil, nevystačil již s elementárními znalostmi čtení, psaní a počítání, jež dotud řecká mládež získávala od gramatiků a doplňovala zpravidla jen tradičním vzděláním, získávaným četbou básníků. Potřeboval vzdělání a školení podstatně jiného typu a právě tato potřeba byla živnou půdou rozkvětu sofistiky. Je v dějinách evropské kultury prvním výrazným hnu-

tím pedagogickým v tom smyslu, že osvětová a vzdělavatelská činnost se vyděluje jako zvláštní společenská funkce a služba, za peníze obstarávaná specialisty, kteří již vědomě sledují určitý cíl. Sofisté chtějí naučit řeckého občana zdatnosti, jednak tím, že mu předávají vědění rozšiřující jeho myšlenkový obzor, jednak tím, že ho učí „myslet, mluvit, jednat“, tedy formálním výcvikem schopností, potřebným pro veřejné vystupování a vůbec zvládání situací, před než ho stavěl tehdejší život v obci. Myšlenka, že občanská zdatnost se zakládá na vědění a že jí lze učit, je významným ideologickým pokrokem. Podle dřívějšího názírání, příznačného pro řeckého aristokrata, byla osobní kvalita člověka, jeho „znamenitost“, dána především vznešeným rodem. Občanská zdatnost je v tomto novém pojetí něčím, co lze získat, čemu se lze naučit. Je věcí výchovy, která se nyní stává předmětem zvýšeného zájmu. V tom, že ho podchytili a celou svou činností otázku výchovy rozvířili, mají sofisté významné místo v kulturních dějinách, v dějinách pedagogiky i psychologie.

Také SOKRATES (469—399) spatřoval své povolání, lépe řečeno své poslání, ve výchovném působení. Od sofistů se však odlišuje podstatně jiným zaměřením tohoto působení, jiným pojetím cíle výchovy.

Pro sofisty byla cílem výchovy a učení zdatnost — areté — především ve smyslu schopnosti k veřejnému vystupování a působení, uplatnění a prosazení jedince, kdežto pro Sokrata je jím zdatnost — areté — ve smyslu mravním. Tento eticky akcentovaný významový odstín slova areté se do češtiny zpravidla překládá slovem „ctnost“, které však má mj. tu nevýhodu, že je zastaralé. V názírání Řeka se mravní zdatnost, dokonalost spoluobčana osvědčovala hlavně jeho poměrem k druhým lidem, jeho statečností, spravedlností, rozumností a ovšem i zbožností. Tedy — odmyslíme-li si rozdíly dané odlišností společenského prostředí — v podstatě tím, čím se nám osvědčuje mravní kvalita člověka, jeho charakter v užším, etickém slova smyslu. Statečnost, spravedlnost atd. byly jednotlivé ctnosti, v nichž Řek spatřoval projevy mravní zdatnosti občana, jeho ctnost, podobně jako my spatřujeme ve vlastnostech takového druhu stránky charakteru. Neoznačujeme je ovšem obsoletním slovem „ctnosti“, nýbrž slovy kladné charakterové rysy. To je třeba mít na mysli při sledování dějin filosofie a psychologie, pokud se v nich objevuje toto téma. Spatřoval-li tedy Sokrates své poslání ve výchově občana k ctnosti, znamená to, že mu šlo, moderně řečeno, o výchovu charakteru (v užším, etickém smyslu).

Na rozdíl od relativismu sofistů, z něhož plyne, že není nic stálého, neměnného a obecně závazného ani v oblasti mravních a společenských norem, věří Sokrates, že i v tomto směru se lze dopátrat něčeho trvale a obecně platného a jistého. Jeho snaha poznat pravdu je snahou

dobrat se jistot v této oblasti, vědění o tom, co je dobré a co špatné. Neosobuje si, že sám k tomuto poznání dospěl, naopak po celý svůj život zdůrazňuje svou neznalost („Vím, že nic nevím“). Proto také jeho pedagogické působení nespočívá v moralizujícím poučování druhých a nemá, jak tomu bylo při učitelské činnosti sofistů, formu souvislé přednášky, a tím méně nějakých mravních kázání.

Je to působení v bezprostředním mezilidském styku, ve formě besedy, rozmluvy, již zapřadá se spoluobčany, a zvláště s mladými lidmi. Jejím cílem je podnítit partnera, aby se zamyslel nad životem a jeho mravní problematikou, nad otázkou, jak správně žít. Chce v něm probudit touhu po sebezdokonalení a společným filosofováním ujasňovat směrnice správného života.

Jeho rozhovory patrně neměly tak pevně ustálený postup, jak se pod jménem sokratovské metody někdy líčí. Patrně to nezářídka byly spíše volné, nenucené improvizace, přizpůsobené daným konkrétním okolnostem a povaze individuálního případu. Týkaly se různých témat, přičemž Sokrates s oblibou vycházel od nejběžnějších konkrétních věcí a záležitostí denní životní praxe. Jeho uměním bylo přejít z takových rozmanitých východisek k podstatnému, vést rozhovor tak, aby člověk byl donucen vydávat si počet ze svého života a nad jeho smyslem a nad sebou se zamyslet. Sokrates měl v tom směru svéráznou taktiku rozhovoru, podle potřeby a povahy případu užívající různých prostředků. O zvláštní sokratovské metodě lze mluvit proto, že jeho způsob vedení rozmluvy byl, při vši měnlivosti od případu k případu, charakterizován jistými povšechnými rysy.

K nim patří proslulá sokratovská „ironie“, která opět měla různé podoby, možno říci masky, z nichž nejznámější a nepochybně také pro účely Sokratem sledované nejúčinnější byla právě maska neznalosti. Pod záminkou, že chce být společníkem poučen, mu kladl otázky, jimiž ho zavedl „do úzkých“, takže nakonec vyšlo najevo, že dotazovaný má nejasno a sám sobě odporuje ve věcech, o něž šlo. Ukázala se jeho vlastní, nikoli Sokratova nevědomost; jeho nedostatečnost a Sokratova převaha. Tento způsob přístupu se jevil jako ironie, z pochopitelných důvodů. Sokrates přiznává společníku převahu tím, že se od něho chtěl dát poučit, nakonec ho nepřímo zasáhl na velmi citlivém místě, usvědčil ho, svými do hloubky ostře pronikajícími otázkami odhalil pod povrchem zdánlivého vědění skutečnou neznalost a neujasněnost. Byl v tom kus hravého čtveráctví, vůbec i jinak příznačného pro Sokrata (který naprosto nepatřil k typu „přísného mravokárce“), ale účel byl vážný: vyvést člověka z jeho pohodlné, bezmyšlenkovité sebejistoty a sebeuspokojení, zneklidnit ho, uvést ho do zmatku, připravit ho o jeho jistoty domnělé, a tím ho podnítit k hledání skutečných. V tomto hledání ho vedl v stadiu

rozmluvy (možno říci konstruktivním), kdy mu pomáhal vhodným řízením rozhovoru (známé Sokratovo „porodnické“ umění), aby se vlastním myšlením přiblížil k lepšímu vědění o správném způsobu života.

K tomu cíli mu sloužily zejména otázky, jako „co je spravedlnost“, „co je statečnost“ apod., jimiž podněcoval k ujasňování etických pojmů. Za tím účelem byly rozebírány a srovnávány konkrétní příklady, vzaté z běžné životní praxe, takže obecně platné bylo ujasňováno v podstatě cestou indukce. Tento rys sokratovské dialektiky vyzvedl ve svém ocenění Sokrata Aristoteles. Díky jeho autoritě se ustálil a je v dějinách filosofie tradován názor, že Sokrates je objevitelem indukčního postupu a definování pojmu, resp. objevitelem obecných pojmů. Někteří novější badatelé se k němu stavějí skepticky. Otázku lze těžko rozhodnout s určitostí.\*) Správné nejspíše bude, že zmíněný názor jde příliš daleko, ale že na druhé straně Sokratův postup byl popudem pro jeho následovníky, kteří rozvinuli, co u Sokrata bylo v zárodku jako určitý aspekt jeho dialektické praxe, v uvědomělou metodu a učení. Uvážíme-li následky, totiž obrat filosofie k platónské dialektice a k idealismu, byl to popud velice významný. Nehledě k těmto důsledkům pro další vývoj filosofie, je tím Sokrates významný i pro dějiny psychologie, pokud právě tento jeho aspekt filosofické praxe byl — pro jeho následovníky — podnětem k vyzdvižení významu pojmu v procesu poznání, a tím i k ostřejšímu rozlišení myšlení jako specifické funkce, spjaté s chápáním obecného a podstatného.

Ovšem samotnému Sokratovi nešlo ani o logiku, ani o psychologii, ani o teorii. Nesnažil se cestou vespolečného filosofování dojít k vědění, popř. k pojmovému vědění, v oblasti etických norem pro toto vědění samo. Nebylo mu samoučelem. Vlastním cílem bylo správné utváření života, správné jednání. Kládl-li přesto důraz na jasně formulované vědění o tom, co je dobré a co špatné, tedy proto, že byl hluboce přesvědčen o jeho zásadním významu pro životní praxi. Jeho základním názorem, důležitým i pro psychologii vzhledem k dějinám teorií vůle, totiž bylo, že vědění o tom, co je dobré, poznání dobra, nutně také vede k jeho chtění, tedy ke konání dobra.

Dobrem je, co činí člověka spokojeným, šťastným. Poněvadž však snaha být šťastný je Sokratovi základní snahou člověka, nemůže nechtít, co je dobré, co prospívá a slouží jeho štěstí, neboť nikdo nechce

---

\*) Prameny, jež má sokratovské bádání k dispozici, jsou totiž takového rázu, že historická adekvátnost obrazu Sokrata jako filosofa, k němuž se dochází jejich zhodnocením, může vždy být předmětem sporu. V tom smyslu problém „Sokrates“ je a patrně vždy zůstane otevřený.<sup>44)</sup>

být nešťasten. Nutně tedy žádá, co je dobré. Avšak co je pro člověka vskutku dobré a vskutku prospívá jeho štěstí, a tudíž se — nutně — stává předmětem konkrétního žádání a cílem konkrétního jednání, je věcí jeho vědění o něm. Moderně řečeno: správný, dokonalý způsob života je určován uvědoměním si skutečných a odhalením pouze zdánlivých životních hodnot; tedy hloubkou a pronikavostí mravního vhledu. Je-li člověk v tomto směru tak daleko, že vskutku plně pochopil právě dobro, nemůže ho nechtít. Nutně tedy pak i podle toho, a tedy správně žije; v tom smyslu je zdatnost, a reté vědění.\*)

Tato víra v moc správného vědění a s ní souvisící přesvědčení, že zdatnost není něčím daným, nýbrž věcí výchovy a sebevýchovy, byla základem Sokratova pedagogického přístupu, jeho zkoušení člověka, jímž má být veden k sebepoznání, k tomu, aby pochopil, co je pro něho pravým dobrem a co nikoli. Pro Sokrata byla nejvyšším statkem duše člověka. Proto hlavní jeho starostí má být péče o duši, o její utváření. Hlavním životním cílem člověka má být tedy sebezdokonalení, tj. dosažení právě zdatnosti. Tou je však Sokratovi rozumnost, moudrost, souznačná právě s oním vůlí určujícím vědění. Kdo má tuto zdatnost, má i všechny ostatní; je zárukou, že bude jednat správně, tj. rozumně a rozvážně ve všech směrech, v každé životní situaci.

Řekli jsme úvodem, že u sofistů, a tím více u Sokrata, se zájem obrací od vnější přírody k člověku. Vidíme nyní, v jakém smyslu jde Sokrates ještě dále. Nejenže zcela vědomě nepřikládá důležitost poznání světa v celku, nýbrž i pokud jde o člověka, zaměřuje se především k jeho duši, k jeho nitru, přesněji řečeno k jeho mravní podstatě. Přitom mu nejde o teorii, jež byla hlavním cílem spekulování přírodních filosofů o podstatě a vzniku veškerá. Cílem jeho filosofické rozmluvy je působení na duši člověka v zájmu jeho mravního utváření. To znamená radikální změnu předmětu filosofování i jeho způsobu a smyslu, změnu, již má Sokratovo vystoupení významné místo i v dějinách psychologie.

---

\*) Tento názor o určenosti vůle vědění bývá označován termínem intelektualistický determinismus. Termín však není dosti výstižný, neboť vědění, o něž Sokratovi šlo, patrně nebylo, psychologicky vzato, věcí pouhého intelektu v dnešním slova smyslu, nýbrž také věcí mravního probuzení, přeměny a přeorientace soustavy hodnotících postojů, na jejichž hloubce a zpevněnosti závisí, do jaké míry bude vědění vskutku determinovat rozhodování a chtění.

## VII. LIDSKÁ DUŠE V NAZÍRÁNÍ PLATÓNOVĚ

Po Sokratovi a částečně díky jeho působení vyúsťuje řecká filosofie v idealismus Platónovým učením, které je jeho vrcholným projevem, obdobně jako učení Demokritovo je vrcholným výrazem filosofického materialismu v antice.

PLATÓN (427—347 př. n. l.), který byl ve svém duševním vývoji hluboce ovlivněn především právě Sokratem, rozvíjí svůj myšlenkový svět značnou měrou tím, že se osobitě tvůrčím způsobem vyrovnává s různými dosavadními myšlenkovými proudy.\*)

Jedním z hlavních rysů jeho filosofie je ostře vyhraněný dualismus. str 80 Obráží se, jak uvidíme, i v jeho názoru na člověka, ve víře v jeho nesmrtelnou, od těla odlišnou duši. V pojetí světa vystupuje dualismus proslulým rozlišováním dvou říší.

Jednou je vezdejší, časoprostorový svět rozmanitosti jednotlivých smyslově vnímaných jevů. Je oblastí vznikání a zanikání, dění, ustavičné změny, o níž platí názor herakleitovců, vyjádřený formulí „panta rei“ („vše plyne“, mylně imputovanou Herakleitovi). Poněvadž v tomto světě není nic stálého, není možno o něm získat jisté poznání, nýbrž jen nejisté mínění. Předmětem jistého poznání, a tedy pravého vědění může být podle Platónova přesvědčení jen něco neměnného v tom smyslu jako Parmenidovo jsoucí.<sup>45)</sup> Viděli jsme, v jakém směru hledal a v čem našel neměnná jsoucna Demokritos — v zájmu zkoumání přírody a vysvětlení jejích měnlivých jevů. Platón, jehož filosofování bylo motivováno především hledáním pevného a neměnného v oblasti mravních hodnot, jde směrem podstatně jiným. Udal mu ho Sokrates svou snahou dobrat se obecně platného a podstatného, společného věcem určitého druhu, tedy např. toho, čím se vyznačuje každé vskutku spravedlivé jednání nebo každé statečné jednání. Toto obecné a podstatné nazývá Platón ideou (idea, eidos). V jeho představě však idea není obecný pojem jako pouhý produkt abstrahujícího myšlení subjektu; je jsoucnem existujícím nezávisle na poznávajícím subjektu.

\*) Platónova filosofie se vyvíjí a v jistých směrech přetváří vlastně po celou dlouhou dobu jeho tvorby, jak se obráží v sledu dialogů. K tomuto vývojovému aspektu zde nemůžeme přihlížet, přesahovalo by to rámec a účel našeho přehledu. Náš výklad se pochopitelně soustřeďuje k střednímu, vrcholnému období, s jehož filosofií úzce souvisí i Platónova psychologie.

Druhým (což ovšem neznamená druhotným) světem je tedy v Platónově nazírání nadsmyslový svět nehmotných idejí, jsoucnen mimo čas a prostor, věčných, tedy ani nevznikajících, ani nezanikajících, neměnných. Tyto ideje, a nikoli smyslově dané věci, mají jsoucnost dokonalou. Jsou vskutku, vpravdě; jejich čistě duchovní oblast je pravou „fysis“, tj. něčím prvotním, na rozdíl od světa hmotných pomíjivých věcí. Ten je něčím druhotným a stupněm bytí něčím uprostřed mezi jsoucnem a nejsoucnem právě proto, že je světem dění, vznikání a zanikání. Proto také nemůže být předmětem dokonalého poznání, neboť míra poznatelnosti se podle Platónova přesvědčení řídí mírou jsoucnosti. Je tedy předmětem pouhého mínění (doxa), zdání. Dokonalé poznání, vědění (epistémé) je možné zas jen o dokonalém jsoucnu. Je to tedy poznání idejí jako předmětů rozumu, jeho předmětů, nikoli výtvorů, neboť vztah mezi ideami a rozumovým poznáním chápe Platón v podstatě obdobně jako vztah mezi věcmi smyslového světa a vnímáním.

Idea má se k jevům smyslového světa jako vskutku a vpravdě jsoucí představitelka určité obecniny (takovou ideou je např. krásno o sobě) k jednotlivinám (tedy v daném příkladě k jednotlivým krásným tělům, krásným výtvorům, krásným povahám atd.). Tímto vztahem naznačovanou souvislost mezi oběma světy se Platón pokouší vystihnout obrazně. Idea je přítomna u věcí (jež jsou tedy např. krásné díky přítomnosti krásna o sobě). Věci ze své strany mají na ideji účast, podílnictví, jako na vzoru, který svým způsobem napodobují, jsouce tak jakýmsi jejím nedokonalým odleskem či stínovým obrazem.

V říši idejí vládne řád, jsou v stupňovité, hierarchické soustavě, jejímž vrcholem je idea dobra. Má výjimečné postavení tím, že je všem ostatním nadřazena. Poněvadž ideje jsou jsoucna, znamená to, že dobro je nad jsoucny či za jsoucny. Je jejich příčinou a současně i jejich účelem, principem jejich bytí a smyslem, který všechna tato jsoucna sjednocuje. Poněvadž pak věci smyslového světa, pokud vůbec mají jsoucnost, mají ji svou účastí na ideách jako pratypech a obecninách sjednocujících jednotliviny určitých rodů či druhů, je idea dobra jednotným základem veškerenstva a současně jeho smyslem. Je prvotním účelem, k němuž všechno bytí a dění konverguje. Je Platónovým absolutnem, bohem.

Platónovo pojetí světa je tedy nábožensko-etické a v těsné souvislosti s tím teleologické. To je — kromě dualismu — další význačný rys jeho idealistického názoru. Není pokusem o kauzální výklad světa z přirozených příčin. Ve svém jádře je pokusem dát metafyzickou odpověď na sokratovskou antropologickou otázku, co je dobro, a tudíž co je smyslem lidského života.

Uvedené rysy charakterizují také jeho pojetí člověka a duše. Otázka,

co je duše, je pro Platóna těsně spjata s otázkou, jaké je její mravní určení. Zvláštní ráz jeho filosofické psychologie je tedy dán tím, že pojetí duševna je podstatně spoluurčováno zřeteli etickými a v poslední instanci představami a motivy náboženskými.

Svémi iracionálními kořeny tkví Platónova metafyzika duše v orfických, mysticko-náboženských představách, o nichž jsme se zmínili v kap. I. Tyto představy, které v učení pythagorském nebo u Empedokla vystupují v celku ještě ve své původní podobě a bez hlubší spojitosti s jádrem jejich filosofie, Platón filosoficky přehodnocuje tím, že je slučuje se svou koncepcí dvou říší.

Je však zřejmé, že i u něho je víra v nesmrtelnou duši předem daným východiskem. S tím též souvisí, že v jeho hovorech o duši místo filosofické úvahy, domýšlející otázky do důsledků, nezřídka nastupuje básnivý mýtus.

Zásvětnou říši Platónovi — pokud mluví jako filosof a nikoli archaickou řečí mýtu — představuje nadsmyslový svět idejí, jím odlišený od časoprostorového světa smyslových jevů, vznikání a zanikání. Duši začleňuje do této své základní koncepce tím způsobem, že z ní činí jakýsi spojovací článek mezi těmito oběma světy. Je prostřednicí mezi nimi, přináležejíc v jistém smyslu k onomu i tomuto.

Duše není ideou. V tom směru má, jako jiné jevy, vlastně i ona svého reprezentanta v říši čistě ideových jsoucen, na němž má účast. Platón ji sblízuje s ideou života, což je pochopitelné, neboť i jemu je duše tím, co tělo oživuje a co jím pohybuje.

Ačkoli není ideou, je duše nicméně jsoucnem, svou podstatou světu idejí nejbližším, jím nejpodobnějším, s touto transcendentní říší spřízněným. Spřízněna je se světem idejí ovšem jen svou nejvyšší, totiž rozumovou složkou, která ji uschopňuje, aby před svým vtělením, když v této transcendentní říši bytuje, ideje poznávala. Posiluje se a „oblažuje“ pohledem na tyto ideální vzory, které jsou osvětlovány a ve své jsoucnosti živeny světlem pravdy z božského zdroje nejvyšší ideje dobra tak, jako věci pozemské jsou osvětlovány a ve své jsoucnosti živeny světlem slunce, „prvým zplozencem dobra“.

Říká-li Platón, že duše „pohlíží“ na tato jsoucna, je to přirovnání příznačné pro jeho pojetí poznávacího procesu. Podle něho i rozumové poznání je jakousi obdobou procesu vnímání, a tedy v poslední instanci jakýmsi druhem dotyku mezi poznávaným objektem a poznávajícím subjektem. Tak jako Empedokles a jiní<sup>46)</sup> vychází i Platón ze zásady, že stejné se poznává stejným. Musí tedy být duše svou nejvlastnější podstatou, jíž je právě rozum, příbuzná jsoucňům idejí, má-li vůbec mít schopnost je vnímat. Touto svou podstatou je také nesmrtelná a netělesná tak jako ona jsoucna. Je před tělem, tedy něčím prvotním v poměru k němu.

„Pádem do zrození,“ tedy vtělením, se duše stává účastnou časoprostorového světa smyslového. Ačkoli svou podstatou netělesná, podléhá působení těla. Tělo ji znečišťuje, vlivem tělesnosti se k duši připínají nízké pudy a žádosti, jimiž je k smyslovému světu přitahována, do něho vtahována a zaplétána. Každou smyslovou rozkoší a bolestí, slastí i nelibostí je k tělu připoutávána. Stává se s ním „shodnou i v celkovém směru a vývoji“ (Faidon, 93),<sup>47</sup> stává se sama „tělesnou“. Jako v představách orfiků je i v pojetí Platónově, na ně navazujícím, tělo pro duši „žalářem“. Poněvadž však v rámci učení o ideách je duše především poznávacím subjektem, je v Platónově přehodnocení tělo pro duši „žalářem“ především v tom smyslu, že je zábranou pravdivého poznání. Tím, že je k tělesnosti následkem nízkých žádostí připoutána, je nucena pozorovat věci skrze tělo. Zkoumat něco ve spolku s tělem znamená zkoumat to bránami smyslů, zrakem, sluchem nebo některým jiným smyslem. Tím způsobem se však duše nemůže dobrat pravdy, tj. poznání čistých jsoucen, nehmotných idejí. „Kdykoli se snaží zkoumat něco spolu s tělem..., jest od něho klamána“ (Faidon, 65). Je jí sváděna k tomu, aby se jí „nezdálo nic jiného pravdivým nežli to, co je tělesné, čeho se člověk může dotknout, co může vidět, co lze jíst a pít“ (Faidon, 81); prostě čeho možno užít k ukájení tělesných potřeb. Čím více se duše díky jim připíná k tělu, tím více se domnívá, že „to je pravdivé, cokoli i tělo prohlašuje za pravdivé“ (Faidon, 83). Je tedy „působením těla zavlékána do těch věcí, které nejsou nikdy stejné, a tu sama bloudí a mate se a dostává závrať jako opilá, protože se stýká s věcmi, které jsou právě takové“ (Faidon, 79), tj. s věcmi vezdejšího světa dění, vznikání a zanikání, jehož se stává účastnou „ve spolku s tělem“, tedy smyslovým vnímáním.

Tím se duše znečišťuje, znetvořuje a odcizuje svému nejvlastnějšímu určení. Svou pravou, božskou, transcendentnímu světu idejí příbuznou podstatou je založena k jejich poznávání ve světle pravdy, poskytovaném nejvyšší, jim nadřazenou ideou dobra jako poslední příčiny a konečného smyslu všeho. Jeho uchopení a s ním souvztažné chtění dobra je však vyhrazeno jen čisté duši. Tak je předznačena cesta pro ty, kdož prohlédli, jakým zlem je tělo pro duši, toužící po své vlastní domovině, tj. po světě pravých jsoucen, po pravdě.

Je to cesta očisty, katarze. Zavedením této představy Platón navazuje na dřívější náboženské proudy, ale na základě své metafyzické koncepce jí dává změněný, filosofický smysl. Původně katarze znamenala odstranění znečištění způsobeného zlými, nepřátelskými, démonickými mocnostmi a vlivy. Dosahovalo se jí různými magickými ceremoniemi, které konali „odborníci“ znalí obřadních pravidel očistné nauky (kathartiké). V pojetí Platónově se v rámci jeho metafyziky duše tato očista mění v katarzi duchovní. Roli zlých, démonických sil přejímají

nízké pudy a žádosti, jimiž se vyjadřuje spolčení duše s tělem, které ji zaplétá do časoprostorového světa smyslové zkušenosti. Jde tedy o očistu od těchto vlivů bránících pravému poznání.<sup>11</sup> Milovník moudrosti nemůže být milovníkem těla. Nemůže věnovat tělesným potřebám větší zájem, než je nezbytně nutné. Musí se co nejvíce vzdalovat tělesných rozkoší a naopak obrátit se k duši. A stejně tak se bude oddalovat od smyslového vnímání, s tělem spjatého, neboť jestliže se vůbec někde duši „objevuje něco ze skutečných jsoucen“, tedy jediné v rozumové činnosti. Rozumově však myslí nejlépe tehdy, když ji přitom neobtěžuje a nevyrušuje žádný tělesný vjem, „když je co nejvíce sama se sebou“ a snaží se „čistým myšlením samým o sobě stopovat každé jednotlivé ze jsoucen čisté a samo o sobě“ (Faidon, 66).

I pro Platóna mají ovšem data smyslové zkušenosti svou úlohu při vzestupu duše k pravému poznání, k pojmovému vědění. V jakém — omezeném — smyslu ji mají, vyplývá z jeho pojetí vztahu mezi oběma světy, mezi nimiž je duše prostřednicí. Jevy světa smyslové zkušenosti jsou matnými, stínovými obrazy transcendentního světa idejí. Tím, že smyslové jevy tyto vzory — byť jen nedokonale — napodobují, poukazují k nim také a je naznačují. V tom smyslu jsou podněty a východisky k pojmovému vědění. To však neznamená, že smyslová zkušenost je jeho skutečným zdrojem a vlastním základem. Ten je v duši samé díky tomu, že nazírala ideje během své preexistence, když bytovala v jejich říši. Všechno učení a poznávání, jímž se člověk dopracovává pojmového vědění, je tedy v podstatě rozpomínáním na ně. To je proslulá Platónova hypotéza vzpomínání, anamnézy. Může být spor o to, zda se jí držel trvale<sup>48</sup>), nesporně však právě tato myšlenka je velmi příznačná pro jeho dualismus dvou světů a s ním těsně spjatou metafyziku duše a víru v její preexistenci. Předpokládá-li se, že duše během své existence v transcendentnu ideje nazírala (podle své individuální jakosti více nebo méně vydatně), je také nasnadě se domnívat — per analogiam k smyslovému vnímání — že tato předsmyslová zkušenost nemizí beze stopy. Může být později — během vezdejší existence — oživena, znovu vybavena působením vhodných podnětů obdobně a v podstatě toutéž zákonitostí, jako dřívější smyslový vjem může být reprodukován v podobě představy.

Vskutku také Platónův Sokrates se snaží anamnézu zdůvodnit psychologicky, poukazem k empirickým faktům asociativní reprodukce. Vysvětluje anamnézu zákonitostí, která je v novodobé psychologii označována termínem asociace, přesněji řečeno reprodukce na základě podobnosti. To je v soulase s Platónovým pojetím vztahu mezi oběma světy. Jevy světa smyslové zkušenosti mají se k pravým jsoucnům jako nedokonalé napodobeniny ideálních vzorů. Podobají se jim tedy, a mohou proto evokovat vzpomínku na vzor, asi tak, jako

stínová silueta profilu může vyvolat představu skutečného obličej. Proces vytváření, produkce pojmů je podle hypotézy vzpomínání tedy vlastně procesem reprodukce, moderně řečeno.

Z uvedeného vyplývá, v jakém smyslu mohou být i pro Platóna data smyslové zkušenosti východisky pojmového vědění. Druhový pojem nevzniká analýzou a na ní založeném vyabstrahování obecných rysů, mnoha jednotlivinám společných, neboť co je věcem společné, není v žádné z nich plně realizováno, a tedy obsaženo. K jim společné ideji (k sjednocujícímu eidos) je mnohostí dat smyslové zkušenosti pouze poukazováno jako k ideálnímu, dokonalému vzoru, na němž mají tato data účast, jsouce jeho nedokonalými napodobeninami. Vytvořit druhový pojem znamená dobrat se této ideje myšlenkovým procesem zvláštního rázu. Tento proces — proces konceptualizace, jak bychom dnes řekli — označuje Platón slovy synopsis (soubor) nebo synagógé (svod) a považuje ho, alespoň v určitém údobí svého filosofování, za proces vzpomínání na předsmyslovou zkušenost s ideálními jsoucny. Zřetelně naznačuje tuto souvislost mezi vytvářením obecného pojmu a vzpomínáním ve *Faidru* (249): „Člověk musí poznávati podle tak řečeného eidos, jež vychází z mnoha vjemů a je rozumovým myšlením sbíráno v jednotu; toto pak jest vzpomínání na jsoucna, která kdysi uviděla naše duše...“

Soubor, svod je jednou z hlavních složek dialektické činnosti, metodicky postupující myšlenkové práce, zaměřené k pojmovému vědění, k poznání idejí. Její druhou hlavní složkou je dělení (diairesis), čímž Platón míní, zhruba vzato, členění pojmů, postupující od obecného k zvláštnímu, tedy směrem sestupným, na rozdíl od svodu, který představuje vzestupnou větev dialektické činnosti směřující k sjednocení.

Podrobnější rozbor Platónovy koncepce dialektické činnosti po její stránce logické, jako metody, jež vede k pravému vědění, je věcí dějin logiky. V rámci dějin filosofické psychologie se však nelze nezmínit o jeho pojetí snahové a emoční stránky poznávacího pochodu. Vyzvedl ji svým učením o erótu, pro jeho metafyziku duše neméně příznačným než jeho hypotéza anamnézy, s níž ostatně souvisí.

Erós je Platónovi jakýmsi základním a přitom různě se projevujícím pudem. V nejširším smyslu slova zahrnuje každou touhu po dobru, pramenící z jeho nedostatku a směřující k tomu mít je trvale. Je tedy erós — nebo použijeme-li českého, ale smysl řeckého názvu ne zcela vystihujícího slova „láska“ — touhou mít trvale dobro. Nabytí dobra činí člověka šťastným, takže mít dobro současně znamená i být šťastným, a v tom smyslu je touha po něm souznačná s touhou po štěstí. Aby touhu spějící k tomuto cíli bylo možno nazvat láskou, musí

v nerozlučné spojitosti s tímto momentem být pudem k plození. „Všichni lidé... mají plodivý pud ve svém těle i v duši, a když dospějí určitého věku, touží naše přirozenost plodit“ (*Symposion*, 206). Z obou těchto pro lásku konstitutivních momentů pak Platónovi vyplývá, že láska je současně také touhou po nesmrtelnosti. Neboť chtít dobro trvale, věčně, znamená vlastně zároveň toužit po nesmrtelnosti a pud plodit je výrazem této snahy. „Smrtelná bytost hledá, aby trvala pokud možno stále“ (*Symposion*, 207) a tato snaha po nesmrtelnosti se může uskutečnit jedině plozením. Neboť jím „se uchovává všechno smrtelné ... tím, že mizející a stárnoucí zanechává něco jiného, nového, takového, jako bylo samo“ (*Symposion*, 208.)

Tak charakterizuje Platón lásku obecně cílem, k jehož uskutečnění směřuje. Další určení je dáno odpovědí na otázku, co je jejím vnějším podnětem, tedy co erotické vzrušení a snažení probouzí. Láska je vzněcována vnímáním něčeho krásného, tedy výrazem lásky jako plodivého pudu, soustřeďujícího se k předmětu, který ji vzbuzuje, je „plození v krásném, a to tělesné i duševní“ (*Symposion*, 206.)

Proč však právě krásný zjev, pohled na krásného člověka vzbuzuje erotické vzrušení? Proč je touhou plodit v krásném a ne v ošklivém? To Platón vykládá (ve *Faidru*) zmíněnou již hypotézou anamnézy, spjatou s koncepcí dvou světů, mezi nimiž je duše prostřednicí, příslušející svým způsobem k nim oběma. Krása je jedním ze jsoucen v transcendentní říši idejí, jednou z věčných ideálních hodnot. Platón se při všem svém distancování od smyslového světa projevuje jako typický Řek v tom, jaký zvláštní význam a charakter připisuje právě této entitě. Krása je mu ve srovnání s ostatními idejemi jsoucnem „nejvíce zářícím“. Má tedy i nejpatrnější, nejvíce se třpytící odlesky ve světě smyslových jevů. Napodobeniny jiných ideálních hodnot, jako spravedlnosti nebo rozumnosti, postrádají záři svých vzorů, neboť je nevnímáme zrakem, nejjasnějším ze všech tělesných smyslů. Jen kráse se dostalo tohoto údělu, a proto jsou její obrazy ve světě jevů nejjasnější. Jsou tudíž také nejpůsobivějšími podněty k probuzení vzpomínek na kdysi zřenou božskou krásu. A na něm se zakládá erotické vzrušení a touha.

Rozechvěním při pohledu na zvláště krásnou tvář vlastně člověka obchází cosi z mocných dojmů, jež duše kdysi prožívala při pohledu na samo božské jsoucno krásy. Vnímá proto jako něco božského i jeho zpodobení v krásném člověku, takže cítí potřebu předmět své milostné touhy uctívat, zbožňovat. A tato krásou vzněcovaná touha je vlastně touhou po božském, věčném, dokonalém, k jehož říši duše svou čistou podstatou náleží. Je touhou po nadmyslném v smyslném, stejně slastnou jako trýznivou, povznášející a sílící. Duše, která je jí zachvácená, se snaží rozvinout a zdokonalit tak, aby se pokud možno přiblížila

tomu božskému vzoru, v jehož společenství ve své preexistenci bytovala. V tom se projevuje plodivá, tvůrčí síla eróta stejně tak jako v tom, že milující má potřebu zasít do milované bytosti to dobré, co se dotykem její krásy rodí v jeho nitru, tedy plodně na ni působit, vést ji a utvářet k ideálnímu obrazu.

Tímto způsobem se bude erós projevovat a uplatňovat ovšem jen u nemnohých lidí, vnímavých pro zpodobení nadsmyslného v smyslém, poněvadž jejich duše měly během své preexistence dostatek příležitosti k nazírání pravých jsoucen a protože i v tomto životě byli náležitě vedeni. U ostatních nebude anamnéza snadná jednak proto, že jejich duše získaly jen málo předsmyslové zkušenosti o skutečných jsoucnech, jednak proto, že rozpomínání na ně je znesnadněno, ne-li znemožněno následkem toho, že se vlivem špatné společnosti obrátili k nepravosti. U nich pohled na tělesnou krásu bude probouzet jen smyslnou žádostivost, touhu po tělesné rozkoši a styku, po plození tělesném.

Ostatně ani u oněch lépe založených, jejichž duše není tou měrou znečištěna a zkažena vlivem těla, není cesta k vyšší formě erotiky prosta vnitřního zápasu vyšší, rozumové složky duše s nízkým chtíčem, vždy pohotovým vyrazit. A i když ho milující náležitě zvládne, je ideální láska k jedné bytosti, vzněcovaná krásou jejího tělesného zjevu, pouze počátečním stupněm na cestě duše k pravému jsoucnu, k pravdě, na níž je erós vůdcem a hybnou vzpruhou, neboť je v podstatě touhou po něm.

V. *Symposiu* (210 nn.) vkládá Platón do úst kněžky Diotimy, jež poučuje jeho Sokrata o podstatě a cestě pravé lásky, známé líčení jejích dalších stupňů. Představují postupné oddalování od smyslového a jednotlivého, jehož krásou byla láska původně vzněcována a upoutávána, a pronikání k tomu, co je nejvlastnějším předmětem touhy. Kdo chce k němu dospět, musí se povznést nad lásku k jedné bytosti, vzbuzovanou krásou jejího tělesného zjevu. Bude ji nakonec pokládat za malichernou, když pozná, „že krása jeví se na kterémkoli těle je sestrou krásy na druhém těle“. Uvědomí si jednotu vši tělesné krásy a stane se jejím milovníkem. I nad to se však povznese, když více než krásu tělesnou se naučí cenit krásu duševní, takže pak bude milovat i méně sličného člověka, jen když má ušlechtilou duši, a bude pečovat o její mravní zdokonalení. Tím ho však erós přivádí a nutí k tomu, aby si všímal krásy „jeví se v činnostech a zásadách veřejného života“ a uviděl vzájemnou příbuznost všech jako různých projevů krásy. Od činností vede vzestupná cesta k naukovým poznatkům, k pochopení jejich krásy. Na této výši vidí již široký rozsah krásna v mnohosti jeho projevů. Nespokojuje se jednotlivým zjevem krásy, nýbrž obrací zrak „na velké moře krásy“ rodí v lásce k moudrosti myšlenky, jimiž

sílí a roste. Tím se blíží až k samému „vrcholu erotického zasvěcení“, kdy „dostoupí konečně k onomu poznání, jehož předmětem není nic jiného než krása sama“. Uvidí ji — zrakem k tomu určeným — náhle v samotné její ryzí podstatě. To již nebude pouhý „přelud krásna jako například nějaká tvář... nýbrž něco, co je věčně samo o sobě... a jednotné“ a čeho jsou účastny všechny ostatní věci, vznikající a zanikající, zatímco ono trvá beze změny. Jinými slovy: vzejde mu náhle poznání samotné božské ideje krásy. Tedy právě, nejvyšší poznání, pro něž „stojí člověku za to žít“ i podstupovat všechny dřívější námahy cesty, jež — při správném postupu — byla jen přípravou k němu. A také jedině tehdy, „když se bude dívat oním zrakem, kterým je právě krásno viděti, podaří se mu rodit ne pouhé obrazy dokonalosti — vždyť se nebude stýkati s obrazem — nýbrž skutečnou dokonalost, protože se bude stýkati se skutečným“.

Je patrné, že zde líčený vzestupný pochod je po stránce poznávací synopsí, o níž jsme se dříve zmínili. Vychází od jednotlivých jevů a druhový pojem postupně širšího rozsahu a vyšší abstraktnosti se vytváří „synopticky“ tím, že je poznávána jejich příbuznost, jejich účast na eidos, které je jim společné, sjednocuje je a postupně stále zřetelněji vystupuje. Platón však také neopomíná vyzvednout, že všechna tato poznávací činnost je jen postupnou přípravou k poznání samotného krásna jako ideální hodnoty. Vzejde náhle, ve formě jakéhosi intuitivního zření, jímž celý poznávací proces vrcholí; ovšem jen u toho, kdo je ho schopen a k němu náležitě připraven celým předcházejícím vzestupným pochodem.

Z Platónova nástinu tohoto pochodu je také patrné, že mu není jen pochodem k postupně dokonalejšímu poznání, nýbrž nemenší měrou i vzestupem mravním. Erós, který je tvůrčí vzpruhou a vůdcem na cestě k pravému poznání, se sám s pokroky tohoto poznání přeměňuje. Vyjadřuje se zájmem o postupně vyšší a z Platónova etického hlediska hodnotnější předměty a oblasti. Tím se však od svého vlastního cíle a předmětu nevzdaluje, nýbrž naopak se k němu propracovává a vyjadřuje ho stále čistěji, neboť erós v pojetí Platónově je svou nejvlastnější podstatou „filosofický“, tj. milovný moudrosti. Je touhou duše po pravém vědění, po dobrání se toho, co je skutečně a vpravdě, tedy po světě idejí a je ovládajícím dobrou. Tato touha vede člověka k poznávacímu a mravnímu vzestupu, poněvadž je vzněcována a sama do výše vedena stopami krásy jakožto nejpatrnějšího odlesku transcendentna ve světě jevů. Tento vzestup je předpokladem a podmínkou, aby se člověku nakonec onen transcendentní svět otevřel zíráním krásy, která svou zářivostí je jakousi vstupní bránou k němu.

Poznávací styk s tímto skutečným, tedy právě vědění je pak zase podmínkou — a také zárukou — dosažení skutečné dokonalosti mravní,

pravé ctnosti. Neboť ta se „rodí a vychovává“ jedině stykem s pravým, ideálním skutečným, ve světle pravdy, kterým je osvětluje nadřazená idea dobra jako cíl a smysl všeho. Tak je Platónovi mravní „očista“, katarze, odpoutání se od smyslnosti, na jedné straně podmínkou čistého poznání stejně jako na druhé straně je toto poznání nutnou podmínkou dosažení pravé mravní dokonalosti.

Platónův výklad o lásce se týká, dnešní terminologií řečeno, konativní, snahové, resp. motivační stránky duševna, neboť erós je mu, podobně jako libido Freudovi, jakýmsi základním, možno říci všeobsáhlým, přitom však různě se projevujícím a proměňujícím pudem. Je pro jeho přístup velmi charakteristický, neboť, jak je z předchozího patrné, je to dokonale idealistický výklad z jeho základních hledisek ontologických, gnoseologických i etických. Těsná, pro Platónovu filosofii příznačná souvislost mezi nimi se zřetelně obráží i v této metafyzice lásky, podobně jako v celé jeho metafyzice duše, jejíž je integrální složkou.

V předchozím nástinu této metafyziky byly již zmínky o nižších pudech a žádostech, na rozdíl od toho, co je v duši vyššího. Nyní je třeba blíže si všimnout Platónových pojmových diferenciací v tomto směru. Jsou vyjádřeny jeho učením o třech složkách duše. Je historicky důležité jako první propracovanější pokus o rozlišení základních vrstev psychiky. Zároveň patří k těm částem jeho psychologie, u nichž je patrný užší vztah k empirii, i když přirozeně u myslitele jeho rázu nebudeme čekat ani v takových případech pohled neovlivněný filosofickými intencemi a z nich vyplývajícím hodnocením jevů.

Platón rozlišuje v duši tři složky: rozumovou (logistikon, nús), žádostivou (epithymétikon) a vznětlivou (thymoeides). Prvá je vyšší složkou duše, na rozdíl od dvou ostatních, nižších, z nichž však vznětlivost je opět nadřazená nízké žádostivosti. Vznětlivost má tedy střední místo — a také jakousi zprostředkující roli — mezi žádostivostí a rozumem.

Nejšíře a nejvěcněji rozvádí Platón téma o složkách duše v *Ústavě* (kn. IV.). Snaží se jejich rozlišení podepřít a jejich vzájemné vztahy určit empiricky, především poukazem k běžné životní zkušenosti o rozporech v duši, o těch vnitřních konfliktech, při nichž se člověk snaží volním úsilím zvládnout různá primitivní pudová hnutí, jimž z rozumových důvodů odporuje. Platón uvádí běžný případ člověka, který žízní, a přesto se zdrží pítí. Vyvozuje z něho, že „v duši je něco, co vybízí pítí, je však v ní i něco, co tomu brání, a to něco jiného a silnějšího než činitel vybízející“. Co takto brání, musí tedy mít jiný zdroj než to, co pudí a vleče. Bránění vzniká z rozumové úvahy, puzení z jiného zdroje. „Zcela logicky tedy uznáme..., že to jsou dva činitelé vespolek různí, a nazveme to, čím duše rozumně uvažuje, její rozumo-

vou složkou, to pak, čím touží po lásce (již zde Platón ovšem míní sexuální styk čistě pudový) a lační i žízní a čím se chvěje i při ostatních žádostech, složkou nerozumnou a žádivou, společníci to všelikých druhů nasycování a rozkoši“ (439).

Když byly takto rozlišeny dvě zřetelně protichůdné složky, je v dialogu položena otázka, jak je tomu se vznětlivostí. Je shodná s některou z těchto dvou složek, nebo je to zvláštní, třetí složka?

Běžné zkušenosti nasvědčují, že ji sotva lze ztotožnit se žádostivostí, neboť „hněv druhdy bojuje se žádostmi jakožto různé s různým“. Často pozorujeme, „že kdykoli někoho znásilňují žádosti proti rozumové úvaze, spílá sám sobě a hněvá se na násilný živel ve svém nitru a že se při takovém jakoby sváru dvou stran z takového člověka cit hněvu přidává za spojence rozumu“ (440); jeví se být jeho „přirozeným pomocníkem“, ovšem „není-li zkažen špatným pěstováním“ (441).

Na druhé straně však je vznětlivost přece jen něčím rozdílným od složky rozumové, tak jako se ukázala být rozdílnou od složky žádostivé. Dokládá to mj. evidentní fakt, že děti jsou plny vznětlivosti, ačkoli ještě nemají rozum.

Windelband<sup>49)</sup> k Platónovu rozlišení tří částí duše poznamenává, že jde o pojmy formované z etické potřeby a teologického zájmu, takže jim není možno podkládat význam psychologických rozlišení z doby pozdější. S tím nelze souhlasit bez výhrady. Vliv etických a metafyzických hledisek, Platónovi vlastních, je zde nesporný, nelze však říci, že jde o pojmy, resp. diferenciaci vytvořené pouze na jejich základech. Jak je patrné z předchozího výkladu, obrazy také jistou zkušenost, především o běžných psychických konfliktech. Vztah k etice je přirozeně dán již tou okolností, že takové konflikty jsou — zajisté i pro nás — nezřídka i konflikty mravními. Z toho však ještě neplyne, že Platónovo rozlišení by nemělo nic společného s diferenciací psychologickou.

Málo společného má ovšem s tříděním duševních procesů, jedním z tradičních témat obecné psychologie. Nespadá tedy do historie pokusů o jejich třídění,<sup>50)</sup> nýbrž, jak jsme již vytkli, do historie pokusů o rozlišení základních funkčních vrstev či instancí psychiky, resp. osobnosti. Je prvním významným náběhem k diferenciaci v tomto — obrazně řečeno — vertikálním směru, přestože Platón nemluví o vrstvách, nýbrž o částech a složkách, a nemluví o osobnosti, nýbrž prostě o člověku a jeho duši. Že tyto složky jsou i v jeho nazírání vertikálně uspořádanými „instancemi“, je ostatně patrné i z výkladu o jejich somatické lokalizaci a fyziologické vazbě.<sup>51)</sup> Sídlem rozumu, který je božskou, nesmrtelnou částí duše, je hlava, část smrtelná sídlí odděleně od ní, tedy v trupu. Její lepší, s rozumem spolupracující složka, vznětlivost, je vzhledem k této své roli umístěna v dutině hrudní. Tedy blíže hlavy, aby, poslušna rozumu a ve spolku s ním, držela nási-

lím na uzdě žádosti složky horší, když nechce dobrovolně poslouchat pokynů přicházejících z „vyšehradu“, tedy přímo z nejvyšší, vládnoucí instance. Fyziologickým orgánem vznětlivosti je srdce, k tomu účelu umístěné v hrudi. Vznětlivost v něm vzkypuje podle příslušných hlášení svrchu. Díky tomu, že srdce je „uzlem cév a zřídlem krve, prudce obíhající všemi údy“, je prostřednictvím tohoto krevního vedení zajišťována nadvláda a řídicí vliv nejvyšší složky nad všemi citlivými ústroji v těle. Horší složka nerozumné, smrtelné duše, žádostivost, má naopak sídlo dále od hlavy, aby co možná nejméně rušila v činnosti složku rozumovou, jejímž je pravým antagonistou. Je od sídla složky vznětlivé oddělena bránicí a je umístěna mezi ní a krajinou pupeční, tedy v dutině břišní, kde je spoutána „jako divoké zvíře, které však jest nutno živiti ve prospěch celku, s nímž souvisí, ač má-li se pokolení smrtelné udržovati“ (*Timaios*, 70). Je soustředěna zvláště kolem jater jako ústředního orgánu, jehož prostřednictvím na ni složka rozumová působí. Poněvadž však tato nerozumná zvířecí složka není schopna pochopit rozumové důvody, je ústrojí jater účelně zařízeno tak, aby převádělo pokyny rozumu v primitivnější druh podnětů, pro něž je vnímavá, možno říci — shrneme-li žertovný Platónův výklad o této transformační, resp. tlumočnické funkci jater — do jakési primitivní obrazné a na cit apelující řeči. Složky duše, které v tomto pojetí zřejmě představují tři vertikálně zvrstvené, oddělené, ale spolu komunikující funkční oddíly, jsou připoutány k tělu „svazy života“, jež jsou zauzleny v „morku“. Ten je rozčleněn a tvarově rozlišen tak, aby jeho odlišné části odpovídaly odlišným částem duše. Tímto „morkem“ ovšem není míněno nic jiného než páteřní mícha spolu s mozkem. Na tu část „morku“, která se vyznačuje kulovitým, což pro Platóna znamená nejdokonalejším tvarem, tedy na mozek, je vázána božská, rozumová složka. Nižší, smrtelné části duše jsou poutány na oddíly míchy. Svazy duše jsou jimi drženy jako kotvami.

Nehledě k naivnosti konkrétních představ, je tato fyziologická koncepce primitivní obdobou moderního konceptu různých hladin neuronální organizace jako fyziologického protějšku a korelátu psychologického konceptu vrstevnaté stavby osobnosti. Že je Platónovo učení o třech složkách její anticipací, je ovšem patrné nejen z jeho výkladů fyziologických (v *Timaiovi*), nýbrž — a především — z jeho výkladů a poznámek (v *Ústavě*), zaměřených k psychologické charakteristice složek.

Jejich názvy rozumová, vznětlivá, žádostivá by mohly svádět k mínění, že rozlišení těchto tří složek má afinitu k novodobému rozlišování tří základních stránek duševního života, totiž poznávací, citové a snahové, že je jakousi jeho anticipací. Z Platónových charakteristik však vysvítá, že tomu tak není. Vyplývá z nich, že každé složce připisuje

zvláštní druh snah a v souvislosti s tím i citů. Podle rozdílů v zaměření, a tím i v úrovni příslušných tendencí tyto složky také rozlišuje.

Platí to i o vyšší složce, kde by podle pojmenování „rozumová“ bylo nejspíše nasnadě se domnívat, že je vytčena pouze poznávací stránka duševní činnosti, resp. schopnost k určitému druhu poznání. V Platónově pojetí není však rozumová složka pouze schopností k vyššímu poznání; vyznačuje se i touhou po něm, touhou po pravdě. Platón ji výslovně charakterizuje slovy „milovná vědění“. Má tedy i tato vůdčí, rozumová složka svou stránku snahovou; je neméně „žádostivá“ než tzv. žádostivá složka, jíž se tohoto názvu dostalo jen pro živelnou prudkost potřeb, jichž je zřídlem. Rozdíl po této snahové stránce je ovšem v předmětu snah. Vyšší složka je žádostivá vědění, kdežto ona nejnížší složka je žádostivá jídla, pití, sexuálního styku a podobných věcí, zejména také peněz a hmotného zisku jako prostředku k ukájení těchto základních tělesných, resp. hmotných potřeb. Proto ji Platón též nazývá složkou milovnou peněz, zisku. Nehledě k tomuto zásadnímu rozdílu v objektu, a tedy zaměření, je zde dalekosáhlá obdoba v povaze snahy jako takové. Duše tíhne svou rozumovou složkou, jíž se vyjadřuje její pravá podstata, k ideálním jsoucům, zejména etickým, tedy ke kráse, spravedlnosti, dobru, obdobně jako svou nízkou složkou k potravě. Ona ideální jsoucná jsou pro ni potravou sílí ji mravně, obdobně jako hmotná potrava sílí tělo. Jsou proto neméně předmětem poznání jako předmětem lásky, a s tím též souvisí, že duše poznávajíc tyto ideální vzory se jim i připodobňuje. Tak je snahou své vyšší, rozumové složky tažena vzhůru, k ideálnímu světu, kdežto snahami své nižší složky, jež slouží hmotným, tělesným potřebám, naopak dolů, k zemi.

Se snahami, resp. motivačními tendencemi, jimiž se složky vyznačují, souvisí i určité citové stavy. Jsou to stavy, které dnes zpravidla shrnujeme termíny libost a nelibost (nebo k nimž poukazujeme slovy významově příbuznými, jako příjemnost, slast, rozkoš, a jejich opaky, chceme-li vystihnout jejich různé odstíny). Platón pro ně užívá výrazů hédoné — lypé. Explicitně si již uvědomoval zákonité souvislosti mezi těmito polárními stavy (nelibosti — libosti) a přechodem žádosti ze stavu nedostávání se k stavu ukojení, naplnění. Má tedy i rozumová složka své slasti, dochází-li naplnění její touha po pravdě, po uchopení pravého, věčného jsoucná. A v Platónově pojetí jsou to přirozeně slasti vrcholné, eticky vůbec nesouměřitelné se smyslovými rozkošemi, se slastmi, s nimiž je spojeno ukájení potřeb hmotných.

Zatímco složka rozumová je milovná vědění a žádostivá hmotného zisku, je složka vznětlivá milovná vítězství a cti. Je zaměřena k dosažení moci, převahy, dobré pověsti, slávy. Platón tedy i tuto složku charakterizuje především druhem, a tedy zaměřením snah, jimiž se

projevuje. A je také dosti pochopitelné, proč ji vyčleňuje a umísťuje mezi nejvyšší a nejnižší. Je-li podle jeho názoru člověk snahami své nejvyšší složky zaměřen k nadmyslné oblasti čistě duchovních jsoucen a hodnot, a snahami nejnižší naopak tažen k přízemní oblasti všeho toho, co ukojuje hmotné potřeby a smyslné žádosti, zbývá mezi oběma těmito protisměrně působícími póly mezipásmo snah, nezaměřených ani k čistě duchovním, ani k hrubě hmotným objektům, nýbrž k tomu, co bychom dnes nazvali lidským okolím nebo společenským prostředím. Platón svou charakteristikou vznětlivé složky vyzdvihuje ovšem jen některé z takto zaměřených snah, ale velmi významné a v očích aténskeho občana nejdůležitější: snahu po uplatnění a prosazení sebe ve společnosti, po získání osobní moci a ovšem i převahy v boji a po dosažení a uchování toho statku, na němž mu záleželo nejvíce, totiž cti a vážnosti v očích spoluobčanů. Projevuje se tedy tato složka horlivou snahou v těchto směrech, statečností v boji a v přemáhání překážek. S tím přirozeně souvisí též, že je svou povahou vznětlivá, prudká. To znamená, že je zřídlem hněvu, vzteku, rozhořčení, jedním slovem stenických afektů, jimiž člověk reaguje na vše, co ohrožuje jeho dobrou pověst v očích druhých, jeho čest, a také na to, co uráží jeho stud, jehož nositelem je rovněž tato složka.

Z této charakteristiky vznětlivosti po stránce snahové, resp. motivační je též pochopitelné, proč ji Platón považuje za lepší z obou nižších složek a připisuje jí roli spojence rozumu při krocení a přemáhání nízkých žádostí. Neboť komu jde o dobrou pověst, čest a vážnost v očích druhých, musí, aby získal chválu, po níž tato složka baží, a vyhnul se haně, a tím zahanbení, pro něž je tato složka vnímavá, přizpůsobit chování a cíle snažení měřítkům, podle nichž je člověk svým okolím oceňován a posuzován. Jinými slovy: musí přijmout morálku svého společenského okolí, konformovat se jí a řídit. Tak je tato složka činitelem charakterotvorným, je motivačním základem toho, že člověk — je-li správně veden, jak Platón u této složky výslovně vytýká — přejímá a vštěpuje si mravní smýšlení a společenský kodex svého okolí, že přejímá v něm platné (a ovšem jen ve formě tradičních představ, tedy pouhého „mínění“ dané) zásady a pojmy o tom, co je žádoucí, správné, spravedlivé. A pochopitelně je tato složka i činitelem jejich prosazování; působí, že se člověk rozhořčuje nad nespravedlností a že se stydí špatnosti, k níž svádějí choutky nižší, žádostivé složky. A to — díky charakterovému vývoji, jehož je tato složka hybnou vzpruhou — nakonec i tehdy, když již má člověk co dělat pouze sám se sebou, beze svědků, tedy v případech vnitřních konfliktů, kdy tato složka působí, že člověk se rozhořčuje a hanbí sám nad sebou, nad nízkými pudry a pohnutkami svého nitra. Následkem těchto vznětů je tato složka pomocníkem složky vyšší v přemáhání sebe a vlastní sla-

bosti i v těchto případech, kdy díky motivům, jejichž je zdrojem, jde člověku nikoli již o cenu v očích druhých, nýbrž vlastních; kdy tedy je v sázce sebecenění. Asi tak je možné celkově shrnout a dnes běžnou řečí vyjádřit smysl různých výroků, jež se v Platónových dialozích týkají povahy a funkce vznětlivé složky.

Poměrně nejsoustavněji je učení o třech složkách duše nastíněno v *Ústavě* a tvoří zde individuálně psychologický protějšek sociálně politického učení o třech stavech v obci. Platón chápe společenský celek obce jako obdobu osobnosti a tuto naopak zas po vzoru obce. Postavení a funkci rozumové složky u individuální osobnosti odpovídá, resp. má v ideální obci odpovídat stav a funkce vládců a týž paralelismus je mezi složkou vznětlivou a stavem vojáků, složkou žádostivou a stavem dělným. Tak jako v individuální duši je střední složce vznětlivé připisována funkce poslušného pomocníka nejvyšší, řídicí složky rozumové, je v obci vrstva vojenská poslušným pomocníkem elitní vrstvy vládců.

Z tohoto Platónem důsledně rozváděného srovnávání složek duše s jím postulovanou hierarchickou organizací společenských vrstev obce je patrné — neméně než z výše popsaných představ fyziologických — jakou měrou v jeho myšlení tyto „části“ duše představují vrstvy osobnosti, a osobnost tudíž vrstevnatou, určitým způsobem organizovanou stavbu — „ústavu“. A je též pochopitelné, jakým způsobem může toto pojetí osobnosti sloužit za základ charakterologie či typologie, k níž Platón morálně psychologickými a pedagogickými úvahami *Ústavy* učinil náběh, prvý toho druhu v dějinách psychologie. Její vůdčí myšlenkou je, že odlišnost typů lidských povah se zakládá na převaze té či oné složky v duši. Poněvadž pak — jak jsme vytkli výše — je rozdílnost složek dána především odlišností snah, definovaných odlišností druhů objektů, k nimž směřuje, plyne z toho, že typy jsou definovány především rozdílným zaměřením či druhem objektů, k nimž člověk toho či onoho typu přednostně směřuje.

Typ filosofický, tedy moudrosti milovný, se zakládá na převaze složky rozumové, již jsou náležitě podřazeny a poslušny obě složky nižší. Je charakterologickou obdobou ústavy aristokratické.

Dostává-li se k vládě střední složka, vzniká typ člověka milovného vítězství a cti, povahová obdoba timokratické ústavy, představované ústavou lakonskou.

Dostává-li se k vládě třetí složka — žádostivý a v souvislosti s tím lakotný díl duše — a učiní rozum i vznětlivost svými služebníky, vzniká povahový typ člověka, který miluje zisk a ze všech hodnot nejvýše cení peníze. Jsou pro něho nejvyšším a dominujícím cílem snažení. Této snaze musí otročit rozum, poněvadž mu není dovoleno „o ničem jiném uvažovati ani pátrati než čím by se z méně peněz stalo

více...“ (*Ústava*, 553). Zotročení složky vznětlivé pak záleží v tom, že „nesmí chovati obdiv a úctu k ničemu jinému než k bohatství a boháčům a své cti nesmí vyhledávati v ničem jiném než v nabývání peněz a cokoli jiného vede k tomuto cíli“ (tamtéž). Je povahovou obdobou ústavy oligarchické.

To jsou tři hlavní typy povah, dané převahou jedné ze tří složek duše a odpovídající uvedeným třem typům ústav. Kromě nich uvažuje Platón ještě o dvou dalších druzích obcí: o obci demokratické a tyranidě. Uplatňuje i vzhledem k nim myšlenku, že určitému druhu společenské ústavy odpovídá jí obdobná vnitřní ústava osobností, tedy určitý charakterový typ, a tak konstruuje — zavedením jistých dalších rozlišovacích hledisek — charakter demokratický a tyranský.

Charakter demokratický líčí Platón, sám příslušník aristokracie, se zřejmým ressentimentem. Shrneme-li jeho dosti obširnou charakteristiku, vyznačuje se typ demokratický tím, že mu na rozdíl od předchozích typů chybí jednoznačné a vyhraněné zaměření snah k určité oblasti hodnot. Jako v demokratické obci, která je „plna svobody a volnosti slova“, si každý žije podle svého, takže se v ní vyskytují lidé nejrozmanitějšího rázu a pestří se to všemi povahami a zásadami, pestří se to v duši člověka jí obdobného typu všemi možnými choutkami a žádostmi, anarchicky uvolněnými a rozpoutanými a přitom plytkými („nenutnými a neprospěšnými“ v pojmosloví Platónově). Člověk tohoto druhu „žije den za dnem hověje takto choutce, která se právě nahodí: jednou se opijí a dává se ukolébávati zvuky hudby, po druhé však pije jen vodu a moří se při hubené stravě, tu zase provozuje tělocvik, druhdy však lenoší a o nic se nestará, jindy však jako by se horlivě zabýval filosofií. Často pak vystupuje v životě politickém a tu vyskakuje se svého místa, řeční i dělá, cokoli se mu namane; a jestliže ho někdy napadne záviděti některým válečníkům, vrhne se na tuto dráhu, pakli peněžníkům, zase na tento obor. A tak nevládne jeho životem ani žádný rád ani nucená kázeň, nýbrž žije tímto způsobem až do konce a říká tomu příjemný, svobodný a šťastný život“ (*Ústava*, 561).

Charakter tyranský je obdobou obce, která se dostala pod vládu a do područí jednoho tyрана. Vzniká tehdy, když mravně nízká žádost v duši zbytní v nezřízený chtíč zejména proto, že je provázena rojem přidružených žádostí „nečinných a z hotového utrácějících“, tedy různých požívačných choutek. Ona dominující žádost je jakýmsi jejich „náčelníkem“. Je jimi „krmena“ (neobrazně bychom dnes nejspíše řekli: z přídatných motivačních zdrojů posilována) ve velkého „trubce“ a opatřována „žahadlem nenasytné touhy“. To je erós tyran, pravý záporný protějšek onoho blahodárného eróta filosofického, o němž byla řeč dříve; ten vede duši k moudrosti, kdežto onen běsnící erós — tyran zbavuje duši vší rozumnosti a vytěšňuje a vymycuje z ní

všechny lepší vzněty. Tak naplňuje duši šílenstvím a cele ji zotročuje. Člověk jím tyranizovaný se nakonec neštítí žádné špatnosti a podlosti, ba necouvá ani před zločinem, jen aby ukojil chtíč, kterým je vlečen. Je to v etickém hodnocení Platónově charakterově nejhorší typ, obdobně jako v obci je ze všech společenských zřízení nejhorší tyranida. V opačném pořadí, než jak byly výše uvedeny, jsou ostatní povahové typy eticky postupně lepší. Vrcholem dokonalosti, etickým ideálem je tedy charakter filosofický. Je ztělesněním té vnitřní ústavy, v níž se každá ze tří složek uplatňuje přiměřeně svému určení, v níž tedy rozum vede a ostatní dvě, jemu podřazené a jeho poslušné, konají své, takže mezi všemi je soulad. Jsou sladěny „právě tak jako tři tóny stupnice, nejvyšší, nejhlubší a prostřední“ (*Ústava*, 443).

Učení o složkách duše a o povahových typech z něho odvozených (různých typech „vnitřní ústavy“, tedy tektoniky charakteru) je nejvýznamnějším Platónovým příspěvkem k empiricky orientované psychologii. Je dokladem, že tento tvůrce idealistické metafyziky duše byl zároveň psychologem s živým smyslem pro konkrétní realitu duševního života.

Uvedme na závěr ještě jeden doklad, jeho náběh k psychologii života snového.

„Z rozkoší a žádostí ne nutných jsou některé, jak se mi zdá, nepřírozené a nezákonné; ty jsou sice podle všeho každému vrozeny, ale když jsou drženy na uzdě, jednak od zákonů, jednak od lepších žádostí za pomoci rozumu, u některých lidí buď docela mizejí, nebo jich zbývá jen málo, a to slabých, kdežto u druhých se rozmnožují a sílí.

Které to myslíš?

Ty, které se probouzejí v době spánku, když všechno ostatní v duši spí, co jest soudné a mírné a co má jinak nad nimi vládu, kdežto část zvířecká a divoká, naplněna buď jídlem, nebo pitím, se vzpíná a odstrčíc spánek hledí jíti a ukojovati své pudy; víš, že za takového stavu se tento činitel odvažuje všeho, cítě se zproštěn a vzdálen ode všeho studu i rozumu. Tak na příklad nic se neštítí pokusu obcovati, jak se domnívá, s vlastní matkou i s kýmkoli jiným z lidí i bohů i zvířat, dopouštěti se jakékoli hříšné vraždy a nezdržovati se žádného pokrmu; jedním slovem žádná nepřičetnost ani nestoudnost mu nechybí.

Jinak tomu jest, kdykoli je člověk ve zdravém a rozumném stavu. Tu upadá v spánek, když byl povzbudil rozumovou část své bytosti a vyčastoval ji krásnými myšlenkami a úvahami a když byl vešel ve vnitřní soulad sám se sebou; co pak se týče žádostivé části, nevydá ji ani nedostatku, ani přesycení, jen aby usnula a nerušila části nejlepší svými radostmi nebo nevrlostmi, nýbrž aby ji nechala o sobě samotnou a čistou zkoumati a snažiti se o pozorování něčeho, čeho nezná, ať jest to něco z minulosti nebo z přítomnosti nebo i z budoucnosti; právě tak

uklidní i svou vznětlivost a nejde spat s pobouřeným srdcem po hněvivém utkání s jinými lidmi, nýbrž oddává se odpočinku tak, že ty dva činitele utiší a v činnost uvede třetího, kterým vzniká rozumové přemýšlení: víš sám, že v takovémto stavu přichází nejbliže k pravdě a tehdy nejméně se mu zdávají nepřirozené sny.

Ovšem, docela takové jest i mé mínění.

Dali jsme se zavést k poněkud delšímu výkladu o těchto věcech; co však chceme poznati, jest to, že v každém člověku jest zvláštní hrozný, divoký a zákonů neznající druh žádostí, třeba by se někteří z nás zdáli sebeřádnější; to pak tedy zřejmě vychází najevo ve spánku“ (*Ústava*, 571 n.).

Co je na tomto pohledu na snové dění pozoruhodné a co je zároveň svědectvím jeho pronikavosti, je značná příbuznost s pojetím Freudovým. Platón svým způsobem vyhmataává, co Freud fixuje pojmem cenzury. Její oslabení ve spánku má za následek, že jinak potlačené, utajené, zdánlivě „nepřirozené“, patrně však „každému vrozené“ pudové tendence (onen „zvláštní, hrozný, divoký a zákonů neznající druh žádostí“) „vycházejí najevo“. Projevují se sny, které jsou i Platónovi formou splňování přání, i těch nejtajnějších, např. incestuóz-ních nebo vražedných.

Ovšem Platón zároveň také uvádí tyto „nepřirozené sny“ v souvislost s vnitřní nevyrovnaností, s intrapsychickými napětími. Nejméně se zdávají tomu, kdo je ve stavu duševního zdraví, ve „vnitřním souladu sám se sebou“, který je v podstatě souladem mezi třemi složkami či vrstvami duše.

## VIII. PSYCHOLOGICKÁ SOUSTAVA ARISTOTELOVA

ARISTOTELES (384—322) napsal o duši zvláštní spis (*Peri psychés, De anima*),<sup>52)</sup> který je možno označit za první pokus o psychologickou soustavu. Má v dějinách psychologie jako vědy význam jednoho z hlavních mezníků. Poprvé zde byla vymezena určitá oblast jevů, které podle stanoveného pojmu duše lze považovat za duševní, a učiněna předmětem zvláštního soustavného zkoumání. Na rozdíl od básnicky založeného Platóna je jeho žák Aristoteles střízlivým badatelem. Je horlivým sběratelem zkušenostního materiálu v různých vědních oblastech, neméně však také pronikavým myslitelem, který se snaží spořádat a racionalizovat pomocí určitých základních pojmů fakta tehdy známá. Těmito rysy se vyznačuje i jeho pojednání *O duši*, podstatně odlišné od Platónova přístupu k psychologické tematice, od něhož se liší také tím, že Aristoteles neuplatňuje zřetele a motivy etické, které u Platóna hrají významnou roli.

Podobně jako tomu bývá v moderních vědeckých pojednáních o určité otázce, předesílá Aristoteles vlastnímu výkladu úvodní rozhled. V něm vyzdvihuje důležitost předmětu, nesnáze spojené s jeho zkoumáním a nejzásadnější otázky, k nimž se musí zaměřit. Zejména pak je tato úvodní část (která tvoří prvou ze tří „knih“ jeho spisu) věnována přehledu a kritické diskusi dosavadních názorů o duši. Vytýká jejich nedostatky a problematičnost, a tak připravuje a v jistých bodech již i naznačuje pojetí vlastní.

To je pak zvlášť a v úplnosti formulováno v prvních paragrafech knihy druhé, kde je podán výměr duše. Jím je současně i určitým způsobem vymezen předmět psychologie, způsobem pro Aristotela příznačným a podstatně odlišným od pojetí předmětu naší vědy, které po značně dlouhou dobu převládalo v novodobé psychologii empirické. Vytkněme již zde, v čem je základní rozdíl. Pod vlivem filosofie Descartovy, která, jak později uvidíme, je v dějinách psychologie dalším důležitým mezníkem, byl předmět psychologie vymežován především pojmem vědomí. Duševní je totéž co vědomé, předmětem psychologie jsou stavy a procesy vědomí jako takového, jevy vědomí nebo zážitky. Oblast duševna se podle toho kryje s oblastí subjektivního vědomí a prožívání. Psychologie, která chápe svůj předmět takto, je známa pod jménem „psychologie vědomí“ („Bewusstseins-

psychologie“). Nebudeme zde vykládat, jak a proč se od něho odlišila jiná, novější pojetí předmětu psychologie, nýbrž naopak, jak se od něho liší staré a právě pro antiku příznačné pojetí Aristotelovo. U něho není předmět psychologie vymežován pojmem vědomí,\*<sup>)</sup> nýbrž pojmem daleko širšího rozsahu, totiž organického života. Aristotelovi se tedy oblast jevů a projevů duševních kryje — podobně jako dřívějším myslitelům — s oblastí jevů a projevů životních. Znamená to, že předmět jeho psychologie se co do rozsahu kryje s předmětem dnešní obecné biologie. Aristoteles to vyjadřuje např. slovy: „oduševněná bytost se liší od neoduševněné věci životem“ (413). Každý projev života je tedy ipso facto také projevem duševna. Životním jevem je — zajisté i pro nás — již sám růst organismu. Z hlediska Aristotelova to však zároveň také znamená, že i tento základní biologický proces, stejně tak jako základní fyziologický proces výživy, je projevem duševna.

Úvodem k vlastní, Aristotelem podané definici duše je třeba připomenout si základní pojmy jeho metafyziky. Je pochopitelné, že u tohoto velkého systematika je zvláště těsná souvislost mezi jeho pojetím duševna a celkovou filosofickou koncepcí. Jeho definice duše zahrnuje vlastně celý základní pojmový aparát jeho „první filosofie“, máme-li užít termínu, jímž sám Aristoteles označoval svou vědu o principech. Proto, chceme-li pochopit smysl definice, je nutno zpřítomnit si toto její pojmové pozadí. Vytkneme z něho ovšem jen to, co je pro sledovaný účel nezbytně třeba, co osvětluje souvislost Aristotelovy psychologie s jeho filosofií, a tím také definuje místo, jež má jeho pojetí duševna ve vývoji zásadních koncepcí, z hlediska dějin psychologie významných.

Aristotelova filosofie se vyvíjí značnou měrou vyrovnáváním se žáka s filosofií učitelovou a vyhraňuje se v jistém smyslu opozicí vůči jeho postulátu transcendentní říše idejí, oddělené od smyslově vnímatelného světa, opozicí vůči příkrému dualismu, který je jedním ze základních rysů Platónova světového názoru. Aristoteles platónskou koncepcí zvláštního světa idejí podrobuje ostré kritice. Nehledě k různým vnitřním, logicky nesrovnatelným rozporům a nesnázím, k nimž vede takové rozdělování a současně zdvojování světa, jeví se Aristotelovi tato koncepce neúčelnou. Pomocí předpokladu transcendentního světa neměnných idejí nelze pochopit přírodu a její řád, svět konkrétně daných jednotlivin, vznik věcí, jejich vývoj, jedním slovem dění. Právě o pochopení této smyslům přístupné reality jde Aristotelovi jako badateli především, tak jako o ně šlo dřívějším přírodním filosofům. Vypracovává proto svou vlastní metafyziku, svou „první filosofii“,

---

\*<sup>)</sup> Obecný pojem vědomí, který dnes patří k zcela běžným (což ovšem neznamená jasným), nebyl tehdy ani zdaleka ještě vytvořen.

která jako věda o principech má toto pojmové pochopení umožnit. Jeho koncepce je v podstatě pokusem o překonání Platónova dualismu dvou světů, nikoli však tak radikálním a v tom směru, aby znamenal návrat k dřívějšímu monismu, který Demokritem nakonec vyústil v mechanistický materialismus. Výklad dění na tomto základě nepovažuje Aristoteles za dostatečný. Neodpovídá plně zvláštní povaze přírodních jevů a dějů, z nichž Aristotelovu pozornost přednostně poutají jevy z oblasti přírody organické. Podobně jako pro Platóna i pro něho je vůdčím hlediskem pro pochopení světa hledisko teleologické. A míří-li jeho kritika proti platónskému učení o zvláštním světě idejí, neznamená to, že Aristoteles spolu s jeho odmítáním nechává padnout i samotný pojem ideje. I on je přesvědčen, že pro mnohost smyslově daných jednotlivin existují neměnné druhové a rodové normy, ideje, jimiž je určena jejich podstata. Nepřipisuje však idejím samostatnou jsoucnost ve zvláštní, transcendentní, od světa smyslově daných a měnlivých věcí oddělené říši. Naopak — a tím se právě rozchází s Platónem a jeho příkrým dualismem — spojuje ideje s těmito věcmi, vkládá je do věcí, do jednotlivin. Přehodnocuje Platónovy transcendentní ideje v principy, „počátky“, imanentní reálným, smyslově daným jednotlivinám.

Jako Platónovi je i Aristotelovi idea obecninou. Ale toto obecné je dáno v jednotlivé věci. Je to její eidos, forma (morfé). Podstatou v nejvlastnějším smyslu však není toto eidos, forma věci. Podstatou, substancí je jednotlivá, konkrétní, reálná věc či bytost jako taková. Ovšem poznat věc v její bytostnosti, v její pravé povaze znamená poznat její eidos, její formu. V tom smyslu je forma principem poznání věci, neboť stejně jako pro Platóna je i pro Aristotela pravé poznání vystižením obecného a neměnného, a tím je právě forma. Současně je však Aristotelovi eidos věci podstatným principem jejího vzniku, jejího vývoje. Zatímco u Platóna byla idea vzorem, na němž mají jednotlivé věci účast a jež napodobují, nabývá v metafyzice Aristotelově eidos, forma, význam činitele jednotlivinám imanentního. Jako taková spoluurčuje jejich pohyb, proces jejich vznikání, jejich vývoj. Je činitelem, který dává tomuto vývoji určitý směr, který působí, že je to vývoj k určitému cíli.

Je patrné, že díky tomuto přehodnocení se Aristotelovi stává pojem ideje — podle jeho názoru neplodný, pokud ideje jsou oddělovány od jednotlivých reálných věcí — vysvětlovacím principem. V přehodnocení na pojem formy, která je věci imanentní, jí Aristoteles dává význam činitele, pomocí kterého má být pochopeno vznikání, dění. Na rozdíl od Platóna, jehož zrak byl upřen k transcendentní říši idejí, je pro Aristotela, jak jsme již připomněli, problém dění, pohybu, vznikání, vývoje opět jedním z hlavních problémů. Podrobuje pohyb

(chápaný ovšem ve velmi širokém slova smyslu) pojmové analýze<sup>53</sup>) a pokouší se vystihnout jeho povahu pomocí několika základních pojmů. Princip formy je prvním z nich. Druhým je pojem látky, materiálního substrátu, jako nezbytné podmínky a základu procesu. Látka je to, z čeho se působením prvého, formujícího činitele něco stává. Jeho působením nabývá substrát určitosti, určitých vlastností, tvaru. Odmyslíme-li všechny vlastnosti, jimiž je určitou látkou, dostáváme pojem látky o sobě, „první látky“ podle Aristotelovy terminologie. To je mezný pojem substrátu dokonale beztvarého, neohraňovaného, neurčeného, bez vlastností — neboť těch se mu dostává teprve působením formy — a proto také nepoznatelného. Je zcela bez formy, bez jakékoli určitosti, není tedy ve skutečnosti ničím, ale v možnosti, potenciálně vším. Tj. může se — právě působením formy — stát něčím skutečně jsoucím, co má určité vlastnosti, a proto je také poznatelné. Těmito větami je současně také již naznačováno Aristotelovo pojetí vztahu mezi oběma principy. Látka se má k formě jako jsoucno v možnosti, potenciální, k jsoucnu ve skutečnosti, tedy aktuálnímu. A také jako princip trpný k principu činnému, jehož působením jakožto vnitřní příčiny (ovšem z podnětu vnějšího činitele, který má funkci vnější příčiny) se z bytí pouze potenciálního stává bytí aktuální.

Řekli jsme, že pojem „prvolátky“, látky bez jakéhokoli určení, a tudíž formy, je mezný pojem. To znamená: v smyslům přístupném světě věcí látka o sobě, bez formy, neexistuje, stejně jako v něm nemůže být forma bez látky, tedy čistá aktualita. V tomto světě tedy látka má vždy formu a každá forma předpokládá určitý substrát jako nezbytnou materiální podmínku svého působení. V pravém slova smyslu nejsou tedy ani látka, ani forma samostatně a pro sebe existující substance, které by se jen jaksi vnějškově v konkrétní věci spojovaly. Jak jsme již připomněli, je podle Aristotela substancí v plném smyslu slova určitá o sobě jsoucí jednotlivina, bytost. Je konstituována látkou a formou jakožto dílčími, nesamostatnými principy. Z nich je ovšem v Aristotelově hodnocení forma principem v každém směru vyšším, významnějším. Je více jsoucnem, více příčinou. V tom se — tak jako v různých jiných směrech — projevuje idealistická stránka jeho učení. Z ní je také pochopitelné, že kromě jednotlivé bytosti je mu přece jen podstatou i forma sama.

Působením formy, principu činného, v látce, principu trpném, přijímajícím, se potenciální převádí v aktuální. Tento přechod je souznačný s pohybem, který je tedy uskutečňováním možného. Pohybem ovšem Aristoteles nemíní jen pohyb v užším smyslu změny místa. Pohybem rozumí i kvalitativní změnu a také růst, vznikání a zanikání jednotlivé bytosti, tedy jevy z oblasti orga-

nického vývoje. Jejich teleologickým chápáním je jeho koncepce procesu uskutečňování jako převádění potenciálního v aktuální působení formy v podstatě také určována.\*) Poněvadž forma, jako „počátek“ sama neměnná, má při tomto procesu funkci příčiny účelné, je mu imanentní účel. Je uskutečňováním účelu, děním cílesměrným, moderně řečeno (což ovšem neznamená cílevědomým). Jeho dovršením, které spadá v jedno s dosažením cíle, je stav plné uskutečňování, aktuality, který Aristoteles nazývá entelechií (entelecheia).

Tolik úvodem k jeho definici duše, která zní: „Duše jest první entelechií přírodního těla, které má v možnosti život. Takové je však tělo ústrojně“ (412 a).

Objasněme jeho pojem duše blíže. Tělo a duše jsou k sobě v poměru látky k formě. Tělo se má k duši, obrazně řečeno, jako tvárný vosk k tvaru, který přijímá. Přírodní tělo má život pouze v možnosti. Je tedy jako látkový substrát souborem potencií k životním dějům. Duše jako forma, eidos, je cílesměrně působícím a řídicím činitelem, který je převádí ve skutečnost; je tím, co z přírodního těla dělá vskutku živé tělo. Je tedy principem jeho aktuálního života, jak se projevuje různými životními, což pro Aristotela znamená duševními funkcemi a ději, počínaje procesy tak základními, jako je výživa a růst jedince, jeho postupné utváření v organickou bytost určitého druhu, ovšem včetně takových dějů, které i my nazýváme duševními, tedy např. včetně vnímání nebo citění. Aktuální život jedince tedy znamená dovršení těla, které by jinak, bez působení formy, tj. duše, mělo jako látkový substrát život jen „v možnosti“. V této uskutečňování, a tedy oduševněnosti, v aktuálním duševním životě, je dokonalost těla, jeho entelechie, která je zároveň účelem, cílem a smyslem, k němuž je organické tělo prostředkem.

V uvedené definici se praví, že duše je jeho prvou entelechií. Tím je na rozdíl od oné plné uskutečňování míněna duše jako princip a potence k uskutečňování duševních dějů. Ta je ovšem něčím od počátku a trvale daným, i když se ani u dospělého, např. když spí, vždy neprojevuje plnou aktualizací duševních dějů.

Povšimněme si, jak se Aristoteles tímto pojetím duše vyrovnává s otázkou vztahu mezi duší a tělem.

\*) Na jevech z biologické oblasti, která byla přednostním polem Aristotelova přírodovědeckého zájmu, se dá smysl těchto základních pojmů také nejlépe ozřejmit — tak např. na vývoji rostliny ze semene. Svým látkovým substrátem je semeno rostlinou v možnosti, něčím potenciálním. Stykem s půdou je uveden v chod proces uskutečňování. Záleží v tom, že působením formy, která jako eidos, druhový typus, je vlastní podstatou semene, dochází k postupnému určování, členění, organizování látkového substrátu. Tak se ze semene vyvíjí v zákonitém sledu fází rostlina určitého „tvaru“, tj. typu jako souboru vlastností, příznačných pro druh rostliny, jejímž konečným produktem bylo.

Poněvadž duše jako forma těla je eidos, pojmová podstata, nemůže být tělesná. Aristoteles tedy odmítá materialistický názor, podle něhož je duše určitou látkou, směsí látek apod. Na druhé straně však nemůže být duše bez těla, čímsi od něho odlučitelným a o sobě existujícím, jak předpokládá vyhraněný antropologický dualismus. Duše se má k tělu jako forma k látce, forma a látka jsou však dílčími, nesamostatnými, byť i pojmově rozlišitelnými principy, jejichž dynamickou vespolečností je konstituována živá bytost jako podstata v nejvlastnějším smyslu — jako somatopsychická, tělesně duševní jednotka, moderně řečeno.\*)

Poněvadž vzhledem k tomu není vztah mezi duší a tělem nahodilý, nýbrž bytostný, nemůže libovolná duše být duší libovolného těla. Proto také Aristoteles považuje pythagorské dogma o převtělování duší za absurdní, neboť ono právě zahrnuje předpoklad, „jako by ... kterákoli duše mohla vejít do kteréhokoli těla, ač, jak se zdá, každé tělo má svůj zvláštní tvar a podobu. Mluví tedy (Aristoteles zde míní pythagorovce) zrovna tak, jako kdyby někdo řekl, že stavitelství vchází do píšťal, neboť jako umění musí užívatí svých nástrojů, tak duše svého těla“ (407 b, mnou podtrženo).

Toto nám poněkud divně znějící přirovnání je z Aristotelova hlediska velmi případné. Obráží jeho pojetí těla jako organického, pojetí, které s jeho názorem na vztah mezi tělem a duší těsně souvisí (jak ostatně naznačuje i okolnost, že v samotné definici duše, v níž je určena jako prvá entelechie těla, je hned nato zdůrazněno, že takové tělo je organické). Poněvadž pojem organického, resp. organismu patří k základním i ve vědě moderní a má svou roli také v psychologii, je zajímavé vědět, jaký byl jeho původní obsah, který byl striktněji stanoven právě Aristotelem.

Slovo organon znamená původně nástroj a Aristoteles mu také

---

\*) V souhlase s tímto pojetím Aristoteles dovozuje: „Správnější by snad bylo neříkati, že duše má soustrast nebo se učí nebo přemýšlí, nýbrž že to činí člověk duší“ (408 b, mnou podtrženo). Neboť „s tělem souvisí všechny duševní změny, odvaha, klidnost, strach, soustrast, smělost, stejně i radost, láska a nenávisť; neboť při nich jest nějak zúčastněno i tělo“ (403 a). „... nejsou odlučitelné od přirozené tělesnosti živých bytostí“ (403 b). Proto např. výměr hněvu zní: „Hněv je druh pohybu tak a tak utvářeného těla nebo jeho části nebo mohutnosti, který je způsoben tím a tím podnětem za tím a tím účelem“ (403 a). Ovšem, dodává Aristoteles, výměr přírodovědce bude asi jiný než výměr filosofa. „Tento vymezí například hněv jako touhu po odvetě za způsobenou urážku, onen však jako var krve nebo tepla v srdci. Prvý udává tvar a pojem,“ tj. vyzdvihuje stránku duševní, druhý „udává stránku tělesnou.“ Tato možnost dvojího přístupu podněcuje myslitele k otázce: „Který z nich je tedy přírodovědce? Zda ten, jenž hledí jenom k látce, poněvadž nezná pojmu, či spíše ten, který hledí pouze k pojmu? Nejspíše asi ten, kdo spojuje oboje“ (203 b). Odpověď, kterou tím naznačuje, je v souhlase s jeho pojetím člověka jako somatopsychické jednoty.

tak rozumí, když je přejímá do své vědy. Snadno pochopíme, že může vycházet z tohoto významu slova, když uvážíme, že duše jako forma je účelně působícím, ba možno takřka říci pracujícím činitelem, neboť k účelu patří i prostředky k jeho dosažení. Z tohoto hlediska je dynamický vztah mezi formou a látkou vztahem mezi sledovaným cílem a jeho uskutečňováním pomocí prostředků, které poskytuje látka, souhrn potenciálního a zároveň podmínek uskutečnění. Duši jako formě je látkou přírodní tělo. Takové tělo je však — jak se praví v druhé části definice duše — tělo organické. To znamená: toto duši příslušné tělo je tělem tak složeným, že jeho části o sobě, a zejména svou souvztažností jsou vhodnými nástroji duše. Jinak řečeno, jsou nástroji duševní činnosti, jež spočívá v aktualizaci funkcí, které jsou v nich — ale jen v možnosti — založeny.

Tělo je tedy pro Aristotela nejen obrazně, nýbrž vskutku nástrojem duše, která jako entelechie je zároveň jeho účelem a smyslem. A právě toto pojetí vztahu mezi duší a tělem se obrátí v jeho pojmu těla jako organického. Je výrazem jeho bytostně teleologického nazírání. Uplatňuje je i vůči přírodě makrokosmické, která je podle něho rovněž účelně uspořádaným celkem. Z pochopitelných důvodů je tím více může uplatňovat v oblasti přírody živé, která se mu z neživé vyděluje tím, že zde účelnost zvláště zřetelně vystupuje — v účelném zařízení jednotlivých částí těla, v účelnosti jejich vztahů vzájemných a vzhledem k celku. V jeho očích celek není ve své bytostnosti podmíněn sestavou částí a tím, že k sobě funkčně padnou, nýbrž naopak části a vztahy mezi nimi jsou podmíněny celkem, to znamená formou jakožto účelně působícím, řídícím a organizujícím činitelem. V tom smyslu je pro Aristotela celek před částmi. Účelnost a organičnost těla a jeho částí mu tedy vyplývá z jeho pojetí vztahu těla k netělesné duši jako jednotícímu, účelně působícímu a utvářejícímu činiteli. Na tom se zakládá a to vyjadřuje jeho pojem organismu.

Řekli jsme, že duše je pro Aristotela principem života vůbec, tedy všech životních činností a projevů. S tímto širokým pojetím souvisí, že duši připisuje také rostlinám. Je to prvý, základní stupeň duševna, duše vegetativní, použijeme-li později zavedeného latinského termínu. Aristoteles ji nazývá duší vyživovací (psyché threptiké), poněvadž u rostlin se působení duševního činitele projevuje výživou a s ní souvisícím růstem a rozmnožováním. Dodejme: pouze těmito činnostmi, jimiž je tedy charakterizován základní stupeň duševna.

U zvířat k tomuto základnímu stupni přistupuje další složka, kterou Aristoteles nazývá duše pociťovací, vnímavá (psyché aisthétiké, v pozdější latinské terminologii duše senzitivní nebo animální), neboť nejvýznačnější mohutností, jíž se zvířata liší od rostlin, je —

kromě schopnosti pohybu z místa na místo, kterou však nemají všichni živočichové — mohutnost pocíťování, smyslového vnímání.

U člověka, a pouze u něho, přistupuje k těmto dvěma jako další, vrcholná, složka rozumová, duše myslící (dianoétiké), rozum, duch (nús).

Toto učení o třech složkách duše tvoří základní osnovu jeho psychologické soustavy. Než přejdeme k výkladu, jak ji Aristoteles propracovává, objasníme ještě blíže podstatu a smysl tohoto učení. Dá se vystihnout asi těmito větami:

1. Jsou — co do dokonalosti — tři hlavní stupně organických bytostí, rostliny, zvířata, člověk.

2. Podle rozdílů v jejich duševních činnostech (k nimž Aristoteles počítá všechny životní činnosti) jsou rozlišeny tři hlavní stupně duševna.

3. Duševno se tedy v přírodě manifestuje stupňovitě, přičemž tyto stupně jsou dány tím, že k složce základní přistupují jedna nebo dvě složky postupně vyšší.

4. Nižší složka může být bez té, která je jí nadřazena, nikoli však naopak. Tj. nižší složka je pro vyšší nezbytným základem, např. u člověka mohutnost pocíťování je nezbytným základem mohutnosti myšlení. Složky nejsou tedy něčím odděleným, jen vnějškově navrstveným; jsou mezi nimi funkční vztahy.

5. Učení o složkách tedy neodporuje pojetí duše jako jednotícího činitele. Ovšem zároveň také implikuje myšlenku, že se tento činitel rozličně uplatňuje pomocí příslušných orgánů, které si vytváří, tedy např. pomocí smyslových orgánů při pocíťování.

O složce vegetativní mluví Aristoteles ve svém spise o duši jen stručně, vyhraduje si pro toto téma zvláštní pojednání. Pokud jde o další dvě složky, které nás ostatně při dnešním pojetí předmětu psychologie zajímají především, prokresluje Aristoteles a v jistém smyslu komplikuje základní schéma.

Vytýká dílčí funkce a uvažuje funkční souvislosti jednak ve směru horizontálním, obrazně řečeno, tedy v určité vývojové hladině, jednak funkční vztahy mezi hladinami, tedy ve směru vertikálním. Tak dochází k propracovanější koncepci, jež svou uceleností představuje již určitou, byť i jednoduchou soustavu, směrodatnou po řadu dalších století. Jak byla vlivnou a dlouhodobou tradicí ustálenou, je patrné ostatně i z té okolnosti, že Aristotelem navržené obrysy soustavy nammnoze prosvítají i v dnes ještě běžných základních rozvrzích látky obecné psychologie, alespoň pokud se konzervativně drží tradiční, možno říci školské osnovy.

Největší místo v Aristotelově psychologii zabírá (podobně jako v novodobé obecné psychologii) analýza základní funkce, jíž se pro-

jevuje duše senzitivní, tedy analýza smyslového vnímání, resp. pociťování (aisthésis). Jsou podrobně uvažovány fáze procesu, jeho fyzické a fyziologické podmínky, tedy povaha vnějších podnětů, ustrojení jednotlivých čidel a povaha jejich funkce. Nejvíce nás ovšem zajímá základní Aristotelův názor na podstatu vnímání. Liší se výrazně od Demokritovy teorie obrázkové. Projevuje se v tom odlišnost filosofických koncepcí obou myslitelů, na nichž zakládají i své teorie vnímání. Svérázností, určenou Aristotelovou metafyzikou, představuje jeho názor na podstatu vnímání další historicky významný článek ve vývoji teorií této funkce.

Aristoteles vychází z myšlenky, že pociťování je jistý druh pohybu, totiž kvalitativní změna, k níž dává popud příslušný vnější předmět díky určitému médiu, které je mezi působícím objektem a čidlem. Při vnímání např. zvuků je médiem vzduch, popř. voda. Médium tedy zprostředkuje pohyb, a tím působení předmětu na smyslový orgán. Podobně jako Demokritos zakládá i Aristoteles působení objektu při vnímání v poslední instanci na dotyk, ale otázka vnímání objektu na dálku je v jeho teorii řešena hypotézou média, nikoli — jako u Demokrita — hypotézou obrázků vytékajících z předmětů.

Kvalitativní změna, v níž záleží pociťování, je procesem, jímž se objektivně existující vlastnost stává subjektivně vnímanou vlastností. K určení povahy procesu využívá Aristoteles i v této oblasti svého učení o vztahu možnosti a skutečnosti, potenciálního a aktuálního, látky a formy. Na aplikaci těchto pojmů, pro jeho metafyziku příznačných, se zakládá také rozdíl mezi Aristotelovým a Demokritovým chápáním procesu vnímání. V rámci Demokritova atomistického systému nemůže být vnímání pohybem odlišným od jiných pohybů, neboť každé dění se redukuje v podstatě na tutéž formu pohybu, totiž mechanického pohybu atomů o sobě neměnných, takže o kvalitativní změně nemůže být řeči. Naproti tomu pro Aristotela je vnímání pohybem svého druhu, totiž právě kvalitativní změnou. Její podmínkou je, že vnímavý orgán je v možnosti tím, čím je popud ve skutečnosti. Změna pak záleží v tom, že popudem, který působí na vnímavý orgán jakožto trpný, přechází v skutečnost, co dříve bylo v možnosti. Moderně řečeno, dochází k aktuálnímu pociťování či vnímání vlastnosti předmětu ve formě počítku. Poměr mezi působícím a trpícím podle Aristotela předpokládá částečnou podobnost i částečnou nepodobnost mezi nimi, má-li dojít k onomu druhu pohybu, který je vskutku kvalitativní změnou. Tím se Aristoteles odchyluje od dříve převládajícího názoru, podle něhož vnímání spočívá v působení stejného na stejné. Vnímavý orgán je pouze potenciálně tím, čím je popud ve skutečnosti. Teprve jeho působením, a tedy přechodem z trpnosti a možnosti v činnost a skutečnost se poměr mezi vnímajícím a vnímaným mění. Z těchto

pojmových určení plyne, že proces vnímání je jimi definován jako proces připodobňování vnímajícího vnímanému.

Slovy Aristotela samotného: „To, co je schopné vnímati, jak jsme řekli, jest v možnosti takové, jaké jest již ve skutečnosti to, co jest předmětem vnímání. A tak dokud je v stavu trpění, není mu podobné, ale jakmile zakusilo působení, zpodobňuje se mu a jest takové jako on“ (418).

Způsob tohoto připodobnění určuje Aristoteles blíže pomocí další dvojice základních pojmů, totiž látky a formy: vnímající orgán přijímá pouze formu působícího předmětu, bez látky, „jako vosk přijímá znak prstenu bez železa nebo zlata...“ (424). Rostliny mají sice duševní složku, vegetativní, a přijímají účinek předmětů, ale nepocítují, nevnímají právě proto, že nemají schopnost „přijímati tvary vnímatelných předmětů, nýbrž ... podléhají jen účinku tvaru spolu s látkou“ (424 b).

Je patrné, že Aristoteles se aplikací svých základních pojmů pokouší vyrovnat se základními otázkami, které klade fakt vnímání, především s otázkou, jakým způsobem se objektivně existující vlastnost předmětu může stát subjektivně pocíťovanou vlastností, tedy počítkem této vlastnosti. Řeší otázku pomocí předpokladu, že vnímající je potenciálně tím, čím je vnímané ve skutečnosti, takže jeho působením se, moderně řečeno, aktualizuje vloha vnímajícího orgánu pocíťovat, a to ve smyslu připodobnění, asimilace, která je charakterizována jako přijetí pouhé formy, bez látky příslušného předmětu.

Při vší metafyzické vázanosti a formálně pojmovém rázu Aristotela určení povahy vnímání je jeho názor pozoruhodný z hlediska dějin teorií odrazu, neboť jeho pojetí je určitým typem teorie vnímání jako odrážení objektivní reality. Procesem připodobnění, jak ho chápe Aristoteles, objektivně existující vlastnost a její vnímání v podobě počítku spadá vjedno. Jinak řečeno, objektivní a subjektivní tvoří pak jednotu, jsou vlastně dvěma aspekty jedné a téže činnosti. Sám Aristoteles to vyzdvihuje slovy: „...skutečnost neboli skutečná činnost vnímaného předmětu a vnímajícího smyslu jest jedno, ač jejich podstata jest různá...“ (426).

Na témž místě pak v dalších větách zaujímá stanovisko k názoru (zastávanému Demokritem), podle něhož např. barva nebo chuť jako počítkek je fenomén, který jako takový je něčím zcela rozdílným od příslušné objektivní vlastnosti předmětu. Je pochopitelné, že v jádře s ním souhlasit nemůže. O rozdílnosti lze podle něho mluvit potud, pokud se dotyčná vlastnost nestane předmětem vnímání, takže je jen „podle možnosti“. V pohybu, jímž je aktuální proces vnímání jako připodobňování, však rozdíl odpadá, subjektivní a objektivní jsou jen dvěma pojmově odlišitelnými aspekty téže skutečnosti.

Tolik o Aristotelově názoru na podstatu pocíťování vůbec. V souhlase s tímto názorem je podle něho „mysl“ schopností přijímat smyslové tvary bez látky, jako vosk přijímá znak prstenu bez železa nebo zlata. To (jak vykládá dále) znamená, že je-li zaměřen na jednotlivý předmět, zakouší působení „od toho, co má barvu nebo chuť nebo zvuk, ale nikoliv pokud se nazývá jednotlivinou, nýbrž pokud má určité vlastnosti . . .“ (424). Moderně řečeno: je schopností odrazu pouze určitých vlastností předmětu v podobě počítku. „ . . . orgánem, v němž je taková schopnost, je vlastní čidlo. Se smyslem sice tvoří jednotu, ale jejich podstata je různá. Neboť jinak by to, co vnímá, bylo tělesem“ (424), což arci Aristoteles pro pocíťování jako duševní funkci nemůže při svém pojetí vztahu mezi tělesným a duševním připustit. Na druhé straně mu však z tohoto pojetí také vyplývá, že mezi čidlem a smyslem je tak nerozlučná jednotu jako mezi tělem a duší vůbec. Neboť např. zrak jako schopnost vidění je jednou z mohutností duše, a má se tedy k oku, jako se má duše k tělu.

Každý ze smyslů, jichž Aristoteles uznává běžných pět, má za své předměty jen jemu vlastní, jimiž jsou pro zrak barvy, pro sluch zvuky atd. Těmito předměty Aristoteles zřejmě míní specifické druhy podnětů, pro něž je ten který smyslový orgán vnímavý a jejichž odrazem jsou smyslové kvality, resp. počítky určité smyslové modalities. Přitom vytýká, že na rozdíl od ostatních smyslů je hmat „zaměřen na větší počet různých předmětů“ (418). V souhlase s tím také již soudí, že hmat vlastně není „jedním smyslem, nýbrž obsahuje více smyslů“ (422 b).

Od předmětů pro různé smysly specifických odlišuje Aristoteles jako druhý druh předmětů vnímání předměty společné více smyslům. K nim počítá pohyb, klid, číslo, tvar, velikost. Neboť např. pohyb „je možno postřehnout hmatem i zrakem“ (418). Máme tedy o vlastnosti takového druhu vjem více smyslům společný. Tato okolnost je také jedním z důvodů, které vedou Aristotela k předpokladu společného jednoho „vnímacího ústředí“, v němž se zprávy různých smyslů jakoby sbíhají a kde jsou uváděny v jednotu. K existenci takového společného „vnímavého ústředí“, „prvního vnímajícího“, ukazují podle jeho soudu ještě další okolnosti.

Jednu spatřuje v tom, že při vnímání určitým smyslem, např. při vnímání zrakovém, nejen pocíťujeme barvu jako jeho vlastní předmět, nýbrž také pocíťujeme, že vnímáme, nebo, jak bychom dnes řekli: že současně s uvědomováním předmětu při vnímání máme také prožitek této činnosti jako takové.

Druhou spatřuje ve skutečnosti, že jako odlišné rozeznáváme nejen kvality, resp. počítky téže smyslové modalities, nýbrž také vnímáme odlišnost dat, poskytovaných různými smysly. Schopnost zazname-

návat rozdíly smyslových kvalit téže modality připisuje Aristoteles příslušnému smyslu. Tedy zrakem rozlišujeme např. bílé a černé, chutí rozeznáváme sladké a hořké. Jak však vysvětlit, táže se Aristoteles s jemu vlastní schopností vidět problémy, že kromě toho rozeznáváme také bílé a sladké — a vůbec data pocíťovaná různými smysly — navzájem? Soudí, že nemůžeme různými oddělenými smysly, resp. orgány poznat, že např. bílé je něco jiného než sladké, neboť — a v tom je podstata jeho argumentace — zrak jako takový může rozeznat bílé od černého, ale nikoli bílou barvu od sladké chuti, pro niž není vnímavý. A totéž platí obráceně i o chuťovém smyslu. Bílé jako odlišné od sladkého nemůže tedy být vnímáno ani jednotlivými smysly, ani dvěma oddělenými smysly, nýbrž něčím společným, jedním. Tedy i tato skutečnost podle jeho názoru vede k předpokladu společného ústředí.

Aristoteles je označuje také termínem společný smysl, což suggeruje představu, že předpokládá jakýsi další, „šestý“ smysl. Taková představa neodpovídá podstatě jeho myšlenky. Aristoteles sám, ačkoli na jedné straně vyzdvihuje, že „o společných vlastnostech (tj. tvaru, pohybu apod.) máme již vjem všem smyslům společný“, současně hned podotýká, že „pro ně není žádného zvláštního smyslu“ (425 a). Oním společným ústředím a smyslem je mu zřejmě senzitivní duše jako taková.

Po stránce tělesné je tímto ústředím srdce jakožto ústřední orgán senzitivní duše. Poněvadž nejvyšší, pouze člověku vlastní složka, nús, jakožto princip myšlení není — jak uvidíme v dalším výkladu — ve své činnosti vázána na žádný tělesný orgán, představuje tento názor o významu srdce Aristotelův názor o ústředí duševní činnosti vůbec, tedy jeho lokalizační hypotézu. Je zřejmým omylem a krokem zpět ve srovnání s názorem starším, zejména Alkmaionovým, který již správně vyzdvihoval význam mozku pro duševní činnost.

Nabízí se otázka, čím se stalo, že Aristoteles přes svůj vyvinutý přírodovědecký smysl se dostal na chybnou kolej, zatímco např. mytologizující Platón byl ve věci lokalizace na správnější stopě. Ačkoli se to zdá paradoxní, je možno odpovědět, že správnější názor Platónův byl — nehledě k vlivu Alkmaiona aj. — spoluurčen do jisté míry právě jeho mytologizujícím a estetickým přístupem\*), kdežto Aristoteles se dostal na nesprávnou kolej v jistém smyslu právě díky svému přírodovědeckému přístupu. Jeho pochybená lokalizační hypotéza mu vcelku logicky vyplývala z jeho fyziologických představ, nesprávných, ale při tehdejšímu stavu vědění, vlastně nevědění, pochopi-

\*) Srov. (str. 67) jeho výklad o vazbě složek duše na části těla. Složka rozumová, nejvyšší, má sídlo v nejvýznamnější části těla, od ostatního těla náležitě oddělené a tvarově nejdokonalejší.

telných. Aristoteles neznal funkční význam nervů, směřoval je s jinými tkáněmi. Soudil též, že mozek nemůže být orgánem pocítování proto, že citlivost mají i zvířata, u nichž není vždy vyvinut. Další jeho protidůvod se zakládá na jeho mylném názoru, že mozek je bezkrevným orgánem. Je vysvětlitelný nedokonalým pozorováním, a to tím spíše, že šedou hmotu, kde mohl na fakt cévního zásobení nejsnáze přijít, nepočítal k mozku, nýbrž k jeho plenám. Tento názor mu musel být protidůvodem velmi závažným v souvislosti s jiným jeho názorem, podle něhož pocity jsou zprostředkovány krví jakožto nositelem teplého vzduchu, pneumatu. Z toho je pochopitelné, proč Aristoteles považoval za ústředí duševna srdce, a to tím spíše, že zde soustředěnému „vnitřnímu teplu“ přikládal velký biologický význam. Uváděl je v úzkou souvislost s životem vůbec i s vyšším duševním životem. Čím více má živočich tohoto vnitřního tepla, tím stojí výše po stránce duševní co do ohnivosti duše. Mozek považuje za žlázu a připisuje mu funkci protichůdnou, resp. kompenzační. Považuje ho za ochlazovací orgán. S faktem, že člověk má relativně větší mozek než ostatní živočichové, se vyrovnává poukazem na účelnost. Člověk má nejvíce vnitřního tepla, a proto je přírodou obdařen také největším mozkiem k náležitému ochlazování. Vynikající duševní schopnosti člověka se zakládají na přiměřeném spojení intenzivního vnitřního tepla s ochlazovací funkcí mozku.

Leč vraťme se k Aristotelovu rozboru vnímání. Z jeho úvah o různých předmětech vnímání, jež rozděluje na vlastnosti zvláštní, specifické pro každý smysl (dnes bychom řekli: na jednotlivé vlastnosti, jež jsou obraženy v podobě počitků), a na předměty společné více smyslům (tvary, velikost apod.), jakož i z úvah, jež ho na tomto základě vedou k předpokladu společného smyslu, vnímavého ústředí, je patrné, že si v jistém směru již uvědomoval skutečnosti, na nichž se v novější psychologii zakládá rozlišování počitků a vjemů, a problematiku s tím souvisící. Postřehuje již v jistém směru, že celkové vjemy jsou produkty syntézy. To, co materialistická psychologie vysvětluje analyticko-syntetickou činností mozku, se ovšem pokouší pochopit ze svých pozic, v souhlase s filosofickým pojmem duše, a tedy domněnkou o společném vnímavém ústředí, jímž je senzitivní duše jako jednotný a jednotící činitel a princip vnímání.

Aristoteles již také vyzvedl fakt, že vnímání zahrnuje proces interpretace vnímaného. Kromě dvou vytčených druhů předmětů vnímání (tj. jednak pro každý smysl specifických, jednak smyslům společných) odlišuje totiž jako třetí druh předměty vnímané mimochodem. Co tím míní, vysvětluje následovně:

„Nahodile vnímatelným se nazývá předmět tehdy, když například něco bílého je syn Diarův. Neboť to se postřehuje jen mimochodem, ježto to nahodile souvisí s bělostí, kterou postřehujeme. Proto onen předmět nepůsobí na smysl jako takový. Ale z předmětů ty, které jsou o sobě vnímatelné, jsou ony vlastní či zvláštní předměty

vnímatelné ve vlastním významu a jsou takové, že podstata každého smyslu je pro ně přirozeně zařízena“ (418).

Aristoteles zde zřejmě poukazuje k faktu, že k aktuálním vjemovým datům připojujeme na základě minulé zkušenosti význam; znamenají nám, podle předtím poznaných souvislostí (a ovšem také podle celkového kontextu přítomné situace) to, či ono. V příkladě, uvedeném Aristotelem, je aktuálním vjemovým datem bílá skvrna. Vnímajícímu však znamená toto „něco bílého“, které v dálce postřehuje, určitého člověka. Funkčně vzato, je vnímání v tomto pojetí již jistou formou interpretace bezprostředně daných vjemových obsahů. Že to tak v podstatě Aristoteles chápe, je patrné také z toho, že u tohoto „vnímání mimochodem“ zdůrazňuje možnost omylu. Je možné mylně se domnívat např., „že je to žluč, je-li něco žluté“. U vlastních předmětů vnímání, tj. u smyslových dat jako takových, s možností omylu nepočítá nebo ji připouští jen v malé míře.

„Vjem vlastních předmětů je pravdivý nebo alespoň co nejméně klamný. Za druhé však týká se toho, čemu se pocítované jakosti přisuzují; a tu již je možný omyl. Neboť se nemýlíme v tom, že něco je bílé, ale mýlíváme se v tom, zda to bílé jest tato nebo nějaká jiná věc“ (428 b).

Z uvedených vět zřetelně vyniká pojetí vnímání jako procesu, který zahrnuje také interpretaci, již vnímání již souvisí s myšlením.

Mezistupněm a spojovacím článkem mezi vnímáním a myšlením je obrazivost, schopnost názorných obrazů, představ v dnešním slova smyslu, přesněji řečeno: představových obrazů. Tyto obrazy se podle Aristotela, tak jako podle dnešní psychologie, zakládají na předchozích vjemech. Pocítování, vnímání je zvláštním druhem pohybu a totéž platí o obrazivosti. Představy jsou následkem, jakýmsi reziduem po pohybu při původních smyslových dojmech, který je přetrvává. Jeho fyziologickým substrátem je pro Aristotela nepochybně pneuma, vázané na krev. Dospěje-li tento reziduální pohyb až k srdci — což závisí na jiných pohybech, jimiž může být potlačen — dojde k afekci vnímavého ústředí, a tím k názornému obrazu, fantasmatu. Jestliže se tyto pohyby spájejí nebo z různých příčin, např. při chorobném vzrušení, stávají bouřlivými nebo zmatenými, dochází k alteracím obrazivosti, k jevům, které bychom dnes nazvali výtvořky fantazie, tedy obrazotvornosti na rozdíl od obrazivosti. Z těchto jevů věnoval Aristoteles pozornost hlavně fantaziím snovým.<sup>54)</sup>

Poněvadž obrazivost je funkcí vnímavého ústředí, tedy senzitivní duše, mohou představové obrazy mít i živočichové, kteří mají (kromě vegetativní) jen senzitivní duši, tedy i zvířata, přesněji řečeno ta z nich, u nichž smyslové dojmy, resp. příslušné pohyby, nepomíjejí hned beze stopy. Obrazivost se zakládá, jak již bylo řečeno, na trvání, uchovávání reziduí po těchto pohybech, jinými slovy: na paměti. Chování nerozumných živočichů není tedy určováno jen vjemy, nýbrž také obrazivostí. Jednají pod vlivem představ, což ostatně platí i o člověku, je-li jeho rozum zatemněn vášní nebo nemocí.

Mohou-li i nerozumní živočichové mít představové obrazy, neznamená to, že mohou mít vzpomínky, neboť to je něco jiného. Vzpo-

mínka se od pouhého představového obrazu liší spojením s představou času, tedy časovým určením, zařazením — do určité minulé doby — původního vjemu, jehož je v přítomnosti představa reprodukci. V takovém vzpomínání, reminiscenci, se uplatňuje již myšlení, proces usuzování, a proto je ho schopen pouze člověk. V tom smyslu Aristoteles rozlišuje vzpomínání, reminiscenci od paměti. Paměť rozumí, jak bychom dnes řekli, elementární, bezděčný proces retence, uchovávání smyslových dojmů ve formě stop a jejich oživování, vybavování ve formě představových obrazů. Reminiscencí se tento proces znovu-vybavování stává, je-li uváděn v chod a usměrňován úmyslem zpřítomnit si minulé.

O paměti a reminiscenci Aristoteles ve spise *O duši* nemluví, ale týká se jich jedno z jeho menších speciálních pojednání<sup>55</sup>). Naznačuje v něm — se schopností vidět a formulovat problémy, která je příznačná pro jeho přístup ke kterémukoli tématu — různé dílčí otázky i v této oblasti. Pro dějiny psychologie je toto pojednání významné zejména tím, že jsou v něm dotčeny zákonitosti, shrnované v nové době (počíná je Lockem, který název zavedl) termínem asociace. Dotýká se jich u příležitosti rozboru, jak probíhá a na čem závisí proces upamatování se na něco. V podstatě se zakládá na tom, že pohyby, v nichž, jak je výše uvedeno, záleží představování, mají přirozenou tendenci následovat za sebou v určitém pořadí, takže dostaví-li se jeden, bude vyvolán i následující, a to vždy, je-li sled nutný, nebo zpravidla, zakládá-li se spojení na zvyku. Proto, když si chceme na něco vzpomenout, pátráme po tomto následujícím, vycházejíce v myšlenkách od nyní přítomného nebo od něčeho, co je mu (tj. onomu hledanému, co si chceme vybavit) podobné nebo je jeho opakem nebo s ním souvisí. Tímto způsobem, poněvadž pohyby jsou v těchto případech totožné nebo jdou pospolu, dochází k upamatování při úmyslném vzpomínání. Představa se však také bezděčně vybavuje, k jiné druží, protože pohyby za sebou následují na základě zvyku. Proto se věci upamatovávají nejsnáze, když se vyjde od počátku, neboť jak se k sobě řadí věci, tak i pohyby duše. Snadno se vzpomene na to, co je, jako např. matematická látka, spjata pevným řádem, těžko na to, co je špatně spořádáno. Pohyb duše se však může také odchýlit od navyklého sledu, zvláště když, např. v roztržitosti, tíhne jiným směrem. Proto také jmenujeme, když máme z paměti říci nějaké jméno, někdy takové, které má víceméně podobný zvuk, ale od pravého se liší.

Shrnuli jsme myšlenky, jež se v pojednání o paměti vztahují k tématu „asociace“, aby bylo zřejmé, zdali, do jaké míry a jakým způsobem Aristoteles už příslušné zákonitosti vytkl. Je patrné, že se tématu již výslovněji dotkl a některé stránky a podmínky procesu reprodukce svým způsobem vystihl. Na druhé straně je však Aristotelův přínos poněkud

nadhodnocen, jestliže se mu připisuje, že poprvé formuloval tzv. asociční zákony, zákon asociace, resp. reprodukce na základě podobnosti, kontiguitu a kontrastu. Sotva lze totiž za formulaci zákonů považovat uvedenou zmínku o roli podobnosti, opaku a následnosti při úmyslném vzpomínání, na níž se toto historické hodnocení jeho přínosu zakládá.

Jde-li o historii počátků konceptu asociace, je třeba také zaznamenat, že již před Aristotelem jeho učitel Platón vyzvedl a zřetelně odlišil oba základní případy vybavování, na základě kontiguitní asociace a podle podobnosti<sup>56</sup>).

Tolik o paměti, která záleží v uchovávání smyslových dojmů, resp. trvání reziduí příslušných pohybů, jež jsou základem obrazivosti. Obrazivost je pak zase základem vyšších stupňů poznávací činnosti.

Myšlení jako vyšší poznávací činnost je odlišné od smyslového vnímání a obrazivosti, ale nemůže se uskutečňovat bez názorného podkladu, který mu poskytují. To Aristoteles vyzdvihuje výslovně: „...bez vnímání nemůže nikdo nic poznati ani chápati; kdykoli přemýšlíme, je nutno přemýšletí zároveň s představou. Představy jsou totiž jakoby vjemy, jenže bez hmoty.“ Obsahy myšlení jistě „nejsou představami, ale ovšem nejsou ani bez představ“ (432). Je patrné, jak je tím konkretizována základní myšlenka funkčních vrstev psychiky, z nichž nižší, geneticky předchozí vrstva může být a uplatňovat se bez vyšší, nikoli však naopak. Myšlení jako vyšší poznávací proces tedy není totožné s procesem představování, je však na něm závislé.

Vlastní poznání jako funkce rozumu je závislé na funkci nižší, senzitivní složky také v tom zásadním smyslu, že se vyvíjí na základě vnímání. Člověk se postupně dobírá vědění, dopracovává se ho na základě smyslové zkušenosti, na základě názorného materiálu, poskytovaného v poslední instanci vnímáním. To ovšem podle Aristotela neznamena, že by se — ve smyslu radikálního empirismu — vlastní rozumové poznání, které nachází výraz ve skutečném vědění, dalo na smyslovou zkušenost redukovat.

Tím přicházíme k Aristotelově učení o rozumu, nejvyšší, ze všech živočichů pouze člověku vlastní složce duše, jež je mohutností myšlení a vlastního poznání.

Aristoteles rozlišuje různé druhy poznání, a to především se zřetelem k různosti předmětu a se zřetelem k možnosti nebo nemožnosti omylu. V jistém smyslu je druhem poznávání již vnímání, vzhledem k schopnosti rozlišovat, která je mu vlastní. Pokud jde o předmět, je vnímání, resp. pociťování charakterizováno tím, že jeho předmětem je jednotlivé, zvláštní, nahodilé a právě přítomné. Naproti tomu předmětem poznání rozumového v přísném slova smyslu je obecné, nutné a trvalé. Tento druh poznání označuje Aristoteles ter-

mínem epistéme, vědění. Rozumí jím striktní vědecké poznání, které v jeho pojetí je pochopením, proč věci jsou nutně takové a ne jiné, než jaké jsou; pochopením, jež vyplývá z poznání jejich podstat jako takových, jejich příčin a důvodů. Je vystižením a určením trvalého, obecného a jednotného v mnohosti věcí určitého rodu nebo druhu. Takové poznání je nutně pravdivé, na rozdíl od nižšího druhu poznání, od pouhého mínění (doxa), které podléhá omylu. Mínění může sice být podle okolnosti také pravdivé, ale ne nutně. Může tedy být také mylné, neboť jeho předmětem je nahodilé, měnlivé, možné, pomíjivé. Poněvadž se zakládá na soudech a úsudcích, je spojeno — podobně jako vědění — s přesvědčením a tato okolnost je též důvodem, proč zvířata nejsou schopna mínění. I mínění je tedy druh rozumového poznání, ale nižší, neboť vztahy a souvislosti, které jsou v tomto případě myšlením postihovány, nepatří k oněm nutným a neměnným souvislostem, jež jsou předmětem vědění. Hlavním polem mínění je, moderně řečeno, „hrubá empirie“, kdy smyslová data jsou uváděna v souvislost bez pojmového ujasnění podstaty a bez pochopení nutnosti této souvislosti.

Pro vědění je naopak pochopení nutnosti tvrzených věcných souvislostí a vztahů příznačné. Vědění v Aristotelově pojetí je totiž soustavou soudů, z nichž následující vyplývají z předchozích tak, že jsou jimi logicky i věcně dokonale zdůvodňovány. Vědění v tomto (užším) smyslu je tedy poznáním zprostředkovaným. Zakládá se na dokazování, které je deduktivním usuzováním, a tedy diskursivním myšlením. Vychází z něčeho, co samo tímto způsobem dokazatelné není, dokazováno být nepotřebuje, nýbrž zakládá se na poznání jiného druhu, na činnosti myšlení, odlišné od myšlení diskursivního. Tato východiska vědění nazývá Aristoteles počátky (arché). Příslušný druh poznávání, jehož předmětem jsou právě tyto počátky, označuje termínem *nús*. Užívá ho ovšem také v širším smyslu, k označení mohutnosti myšlení vůbec, tedy rozumové složky. V úžeji vyhoceném významu slova je však *nús* principem poznávání počátků.

Počátky jsou různého druhu, z nichž nejdůležitější jsou — kromě bezprostředně evidentních axiomů (s principem kontradikce, resp. identity jako základním) — zejména obecné podstaty. Poznávání těchto obecných podstat je na rozdíl od poznání zprostředkovaného jejich bezprostředním postihováním. Ovšem tato činnost, již teprve duch dochází k abstraktním pojmům v pravém slova smyslu, děje se na základě obsahů poskytovaných vnímáním, resp. na základě zkušenosti, jež se z nich díky paměti krystalizuje. Ono dobírání se obecných forem jako podstat a počátků věcí i vědění o nich není tedy — jako u Platóna — rozpomínáním na ideje, které duše jaksi vrozeně již v sobě má, poněvadž je dříve v nadsmyslovém světě idejí nazírala. Podle Aristotela

pojmy obecného nejsou v tomto smyslu původním majetkem ducha, duch si je musí teprve získat. Přitom má však Platónův a Aristotelův názor jistý společný rys, a to přesvědčení, že poznávající subjekt se dobírá obecných pojmů proto, jelikož jako obecné tvary objektivně existují. V tom smyslu ani pro Platóna ani pro Aristotela nejsou obecné pojmy něčím pouze subjektivním v tom smyslu, že by byly pouhým myšlenkovým produktem tvůrčí činnosti ducha. Jsou odrazem objektivně existujícího obecného. Podle Platóna jsou odrazem obecnin existujících v transcendentní říši idejí, podle Aristotela odrazem obecných tvarů, podstat obsažených v konkrétních jednotlivinách. Podle Aristotela duch vyzírá toto obecné ne nepodobně jako senzitivní duše vnímá pomocí smyslových orgánů zvláštní, jednotlivý předmět. Tak jako vnímání je jakýmsi dotykem a procesem připodobnění k zvláštnímu a jednotlivému, je i vyšší poznávání svého druhu dotykem, dobráním se obecné formy a připodobněním se jí v podobě obecného pojmu. Duch je ho schopen, poněvadž je „místem forem“, které ovšem jsou v něm pouze v možnosti, čistě potenciálně.

To znamená, že duch zprvu je „nepopsanou deskou“ a dochází k obecným pojmům postupně, na základě zkušenosti. Je pochopitelné, že východiskem tohoto procesu získávání obecných pojmů jsou Aristotelovi obsahy vnímání, tedy odraz jednotlivých předmětů, neboť, jak již bylo řečeno, obecné podstaty jsou obsaženy v jednotlivinách. Jsou v nich jako v substancích individualizovány. Duch k nim tudíž v podobě obecných pojmů musí dospět na základě vjemových obsahů, které jsou odrazem těchto jednotlivin. Jde pak zřejmě o to blíže určit cestu, která vede od vjemů jednotlivin k pojmům obecnin. Je to cesta indukce a vyplývá z právě řečeného, že pro Aristotela je tato cesta postupem poznání od toho, co je dřívější pro nás, tedy v subjektivním odrazu, moderně řečeno, čili od smyslové zkušenosti, k tomu, co je dřívější o sobě, objektivně, tedy k počátkům.

Významnou etapou na této cestě je vytváření obecných představ. Obecná představa (např. zvířete) se tvoří na základě opětovných smyslových dojmů, týkajících se určitého druhu jednotlivin (v daném případě jednotlivých zvířat), tedy na základě obsáhlejší zkušenosti, která se o nich hromadí. Obecná představa není ještě skutečným obecným pojmem, ale je předstupněm k němu. Obecná podstata, bytostnost předmětu, k němuž se obecná představa vztahuje, je jí pouze nejasně naznačována. Funkcí ducha právě je, aby tento nejasný obraz svým světlem ujasnil, tj. aby svou činností uchopil a postihl z něho to, co je s ním sourodé, totiž pojmově obecné.

Nejdůležitějším aktem při této činnosti, jíž se duch dobírá obecného a nutného, je akt abstrakce. Jím duch odezírá na názorném materiálu od nahodilého, vedlejšího, a odděluje, o sobě postihuje, co je

s ním sourodé: inteligibilní, jen myslitelné, obecné. Duch je pro toto inteligibilní vnímavý, obdobně jako senzitivní duše je vnímavá pro senzibilní, vnímatelné.

Aristoteles rozlišuje rozum činný a trpný, čímž i na tuto duševní složku aplikuje své základní pojmy látky a formy, trpnosti a činnosti. Vyjadřuje se však o tom příliš stroze, bez konkrétního objasnění vztahu a poměru obou těchto stránek. Proto již od starověku bylo toto zdvojení rozumu v trpný a činný tvrdým oříškem pro interprety, snažící se vyložit tento temný a vnitřně sporný bod jeho učení.

Nejspíše se lze domnívat, že ve smyslu svého pojetí rozumové funkce mluví Aristoteles o rozumu trpném vzhledem k tomu, že vytváření pojmů je determinováno (v jistém směru integrálně) vnějšími objekty, které na duši působí a v nichž jsou obecné formy a vztahy obsaženy. Proces vnímání těchto objektů chápe Aristoteles jako proces připodobňování se jim a ztotožňování se s nimi, což ovšem předpokládá, že „v možnosti“ duše jimi je. Vskutku Aristoteles vyzdvihuje, že „duše je nějak vším, co je“ (431 b), takže se také může stávat vším, co je a co na ni působí. Platí to i o rozumové složce, již pro její závislost na vnímání, které, jak jsme viděli, je nutnou podmínkou vytváření pojmů. V této závislosti a podmíněnosti je její trpnost. Přesto se však vytváření pojmů nezakládá na pouhé pasivní recepci a střádání, resp. slučování smyslových dojmů a z nich odvozených představ v podobě smyslové zkušenosti, jak to vysvětluje senzualismus. Aby obecné pojmy vytvořil, musí duch postihnout, vydělit — zejména specifickou činností abstrakční — z názorného materiálu to, co je v něm jako myslitelné, inteligibilní, obsaženo; tedy obecné formy a vztahy. V tom, že je k této činnosti povzbuzen právě názornými obsahy, a tedy zvnějšku, je trpný. Avšak v tom, že v podobě pojmů duch uskuteční inteligibilní, jež je v smyslovém materiálu potenciálně obsaženo, je činná stránka vytváření pojmů. Tu Aristoteles připisuje působení činného rozumu, jehož „podstatou je skutečná činnost“ (430).

Aristoteles srovnává působení činného rozumu s účinem světla. Tak jako světlo činí barvy jen možné barvami skutečnými, tak duch činí skutečným inteligibilní, jež je v názorných obrazech potenciálně obsaženo a ještě nejasné. Proto je skutečně činný a uskutečňuje, když uchopí toto myslitelné, když si je osvojí. Aristoteles předpokládá, že při tomto uchopení „myslitelného“, tj. obecných forem, podstaty a vztahů, rozum myslí sám sebe, takže pak rozum a myslitelné je totéž.

Jisto je, že Aristoteles činnému rozumu připisuje — na rozdíl od ostatních složek a duše vůbec — zcela výjimečné vlastnosti. Zatímco se ostatní složky uplatňují v nerozlučné souvislosti s tělem, není činný rozum vázán na žádný tělesný orgán. Činný rozum je tím, čím je, jen je-li nesmíšen a oddělen. Duše — a také trpný rozum — zaniká spolu s tělem, kdežto činný rozum je nesmrtelný a věčný. Jeho původ není přirozené povahy, je něčím božským, zvenčí do duše přistupujícím. Tím se kvalifikuje jako transcendentní princip, jehož zavedením Aristoteles zřejmě překračuje a rozbíjí rámec své biologické psychologie, daný koncepcí duše jako formy těla a pojetím člověka jako psychosomatické jednoty. Je-li toto pojetí opozicí vůči Platónovi, pokusem o překonání otevřeného dualismu duše a těla, je zavedení pojmu činného rozumu, resp. ducha, návratem k němu na jiné hladině. Je koncesí platonismu a zřejmě souvisí s Aristotelovou teologií. Činný

duch, transcendentní princip v člověku jako mikrokosmu, je obdobou božského ducha, transcendentního principu makrokosmu. A nejen obdobou. Je jakousi jeho odnoží do duše zasahující.

Od rozumové činnosti, která spočívá v intuitivním uchopování, postihování „bezprostředního“, počátků, odlišuje Aristoteles myšlení diskursivní, usuzování, jehož vědeckou formou je deduktivní dokazování z těchto počátků jako premis bezprostředně jistých, důkazů nepotřebujících. Myšlení v širokém smyslu slova zahrnuje jak oba tyto druhy činnosti, které představují striktně pojmové myšlení vědecké, tak i různé jiné. Patří sem mínění (doxa), které se v podstatě zakládá na myšlení, jež uvádí v souvislost různá data smyslové zkušenosti, např. ve formě souzení z fakt na fakta, ale bez ujasnění nutné příčinné souvislosti. S myšlením souvisí i jistá forma obrazivosti, obrazivost uvažující, rozumová, které je proto schopen jen člověk, na rozdíl od obrazivosti smyslové, kterou mají i zvířata.

Kromě uvedených diferenciací rozumové složky, resp. procesů v oblasti myšlení se u Aristotela setkáváme ještě s dalším rozlišením, svým způsobem významným, totiž s rozlišováním myšlení (resp. rozumu) teoretického a praktického. Vyplývá mu, jak uvidíme později, z rozboru souvislosti mezi myšlením, praktickou činností a její motivací, tedy city, snahami a vůlí.

Tím se dostáváme k Aristotelově pojetí duševna po těchto stránkách. Poněvadž jeho přístup je genetický, je třeba i zde, podobně jako u stránky poznávací, vyjít od složky nižší.

Na rozdíl od rostlin mají živočichové (i když ne všichni) schopnost místního pohybu. Jejich duše se tedy kromě mohutnosti senzitivní vyznačuje také tím, že působí pohyb, mohutností pohybu. Tu vyvstává Aristotelovi otázka, co vlastně živé bytosti udílí pohyb, otázka hybného činitele. Nás zajímá, jakou odpověď na ni dává především z hlediska psychologického. Tímto hybným činitelem je žádost. Žádná bytost se nepohybuje, jestliže si něco nežádá nebo se něčemu nevyhýbá, před něčím neprchá. Když vyzdvihuje tohoto činitele (moderně řečeno: žádost či potřebu jako vlastního motivačního činitele, a tudíž dynamický základ každého chování), uvědomuje si také, že tím není ještě objasněn pochod celý. Určujícím činitelem je mu především předmět žádání. To znamená, že prvou etapou duševního procesu je vjem či představa předmětu. Souvislost mezi vnímáním nebo představováním předmětu a jeho žádáním nebo odmítáním se pak zakládá na citu libosti nebo nelibosti, který se pojí k příslušnému vjemu či představě. Slovy Aristotelovými: „Jakmile však pocit je libý nebo nelibý, tu duše jako by souhlasila nebo odpírala, žádá nebo odmítá“ (431).

Posuzováno z hledisek novější psychologie, je tedy již u Aristotela

naznačeno schéma elementární psychické reakce, vyznačující se známými třemi stránkami: poznávací, citovou a snahovou. Přitom primát je připsán stránce poznávací, neboť odraz předmětu ve formě smyslového dojmu nebo představy je prvou fází děje. Tím, že se k němu pojí cit libosti nebo nelibosti, resp. prožitek příjemnosti nebo nepříjemnosti předmětu, jímž duše zaujímá kladný či záporný vztah k němu, vzbuzuje se žádost po něm nebo averze vůči němu. Poněvadž něco je pocíťováno jako příjemné, a tedy jako dobro, je to ipso facto i žádáno, kdežto nepříjemné, a tedy zlé naopak nutně vzbuzuje snahu se mu vyhnout. Slovy Aristotelovými: „Tam totiž, kde je vnímání či pocíťování, jest i nelibost a libost a tam, kde jsou tyto, je nutně i žádost“ (413 b).

Co jsme moderně nazvali elementární psychickou reakcí, je i pro Aristotela základním projevem, vlastním již senzitivní duši. Koncept této nižší, animální vrstvy duševna je tak záběrem složky citové a snahové úplněji definován. Vnímavé ústředí není tudíž jen orgánem vnímání a obrazivosti, nýbrž v nerozlučné souvislosti s nimi i orgánem cítění a žádání. „Cit libosti a nelibosti záleží v činnosti, kterou projevuje vnímavé ústředí vzhledem k dobru nebo zlu jako takovému. A z hlediska činnosti je odmítání totéž co žádost, žádavá mohutnost pak se nerůzní od odmítavé nebo naopak, ani od mohutnosti vnímavé; pouze se různě projevuje“ (431 a). Poněvadž zvířata mají duši senzitivní a kromě základní složky vegetativní jen ji, je tím současně definována povaha jejich duševna, a to způsobem, jímž je předjímán pozdější koncept pudu, neboť aristotelovské schéma elementární psychické reakce je zřejmě schématem pudové reakce, pojaté určitým způsobem. Jelikož však Aristoteles připisuje senzitivní duši i funkci obrazivosti, není podle jeho názoru chování zvířat určováno pouze žádostmi a averzemi vyvolanými bezprostředními smyslovými dojmy, a tedy přítomnými předměty, nýbrž může být také determinováno představovými obrazy.

Přejdeme nyní k otázce, jak je tomu s „hybným činitelem“ nebo, jak bychom dnes řekli, s motivací jednání u člověka, u něhož na rozdíl od ostatních živočichů k složce senzitivní přistupuje složka rozumová.

Je pochopitelné, že při diskusi této otázky se Aristoteles dostává k problematice vůle. Nastíňuje určité pojetí podstaty vůle právě tím, že uvažuje a rozebírá, jaký je s ohledem na determinaci lidského jednání poměr a vztah mezi rozumem a žádostmi. Že i zde je žádostivost, podobně jako u ostatních živočichů, „hybným činitelem“, je zřejmé; vždyť „pohybuje, i proti rozumové úvaze“ (433), „...i když rozum nařizuje a úvaha člověku přikazuje, že se má něčemu vyhýbat nebo to má vyhledávat, přece člověk často nevykoná příslušný pohyb,

nýbrž jedná podle míry své žádosti, jako na příklad člověk nezdrželivý“ (433). Ovšem na druhé straně je zase zřejmé, že žádost není u člověka jediným činitelem, který určuje jednání. „Neboť lidé zdrželiví, ač mají také nějaká přání a žádosti, přece nečiní toho, po čem touží, nýbrž poslouchají rozumu“ (433). Tak vyvstává otázka, jakou vlastně roli má rozum ve vztahu k jednání. Má také funkci hybného činitele? V tom případě by u člověka byli hybní činitelé dva, jednak žádostivost, jednak rozum. Zdá se, že tomu tak je, praví Aristoteles, ale nespokojuje se s tímto konstatováním, nýbrž pokouší se blíže pochopit strukturu děje, který dnes pod názvem volního jednání odlišujeme od pudového. Nepochybuje o tom, že vůle vzniká v rozumné části duše, žádost v nerozumné. Považuje však za nepřiměřené části od sebe odtrhovat a jde mu o to pochopit vůli jako výsledek spolupráce obou. Rozum, jehož cílem je čisté poznání, tedy rozum teoretický, nemůže být hybným činitelem, „neboť obsahem myšlení teoretického rozumu není jednání, ani tento rozum neříká nic o tom, čemu jest se třeba vyhýbatí anebo co je třeba vyhledávati, kdežto pohyb jest vždy jen u toho, kdo se něčemu vyhýbá nebo je vyhledává“ (432 b). Chtěje vystihnout roli rozumové činnosti při jednání, zavádí Aristoteles pojem praktického rozumu, praktického myšlení. Rozum je praktický vzhledem k tomu, že se uplatňuje v souvislosti s praktickou činností, s jednáním. Praktický rozum se liší od teoretického cílem. Je to rozum, který usuzuje účelně, tj. vzhledem k cíli jednání, který uvažuje a radí, co je třeba činit a co nikoli. Je také hybným činitelem vedle žádosti? Aristoteles se nakonec kloní k názoru, že nikoli, že jediným hybným činitelem je žádost, čili moderně řečeno, že bezprostřední příčinou jednání jako takového je vždycky nějaká snaha, nějaká konativní tendence. Tedy i tehdy, když se zdá, že pohybuje rozum, pohybuje ve skutečnosti žádost, rozum nepohybuje bez žádání. Ovšem, jak jsme uvedli dříve, v Aristotelově pojetí celkové psychické reakce je snahový moment, žádání či odmítání, poslední fázi procesu, který počíná vlastně u předmětu, resp. jeho odrazu ve formě vjemu či představy. Z toho lze pochopit, že považuje žádost za hybného činitele, ale také zdůrazňuje, že vlastně je jím „něco žádaného“, tedy předmět, k němuž se žádost, snaha, vztahuje. Toto žádané je tedy počátkem činnosti, a zároveň i konečným cílem jednání. Z toho vyplývá Aristotelovo pojetí rozdílu mezi jednáním pudovým a volním, mezi smyslovou žádostivostí a vůlí. Také vůle je podle něho v podstatě žádostivostí. Na rozdíl od pudového jednání se však jednání volní vyznačuje tím, že se děje podle rozumové úvahy, čili že se při něm uplatňuje praktický rozum. Smyslová žádost je určována pouhým smyslovým dojmem, který odráží něco přítomného, jednotlivého. A „co se jí v přítomném okamžiku jeví příjemným, zdá se jí naprosto příjemným a naprosto dobrým, poněvadž nevidí budoucnosti“ (433 b).

Zřetel k budoucímu je funkcí rozumu a jeho uplatněním v tom směru je dán jeden z hlavních rozdílů mezi smyslovou žádostí, která vzniká v senzitivní duši, a mezi vůlí, která v podstatě je sice také žádostivostí, ale vznikající v rozumové složce. Rozum totiž může pomocí představ, tedy v podobě fantazie, uvažovat o budoucnosti vzhledem k přítomnosti. Může předvádět představu budoucího příjemného nebo nepříjemného, budoucího dobra, a tím určovat směr žádosti a jednání v přítomnosti. Obecněji řečeno: praktický rozum úsudkem určuje, co je nebo bude dobré, vyhledává cennější, které proto má být cílem jednání, a vyhledává ovšem i vhodné prostředky k daným cílům. Tak vzhledem spoluurčuje směr žádosti a jednání.

Jak je patrné z tohoto nástinu, je v Aristotelově pojednání o stránce citové, snahové a o vůli jen velmi kuse dotčena zejména oblast citění. Mluví se v něm o libosti a nelibosti, stranou zůstávají tak významné jevy, jako emoce a afekty, nálady, sentimenty. Je třeba však dodat, že pozoruhodné konkrétní výklady v tomto směru, zejména o afektech, jsou v Aristotelově *Rétorice*. Pro dějiny psychologie je významný také jiný jeho hlavní spis, *Etika Nikomachova*. Aristoteles se v ní totiž zabývá také různými sklony, povahovými vlastnostmi, např. statečností, štědrostí, velkomyslností, čestností atd. a jejich opaky. Svým analyticky pronikavým intelektem dává pojednání o těchto věcech úroveň, která opravňuje vidět v něm významný náběh a podnět k charakterologickému zkoumání.

Jeho podnět nezůstal bez odezvy. Již THEOFRASTOS, Aristotelův žák a nástupce ve vedení Lykeia, napsal kolem r. 319 př. n. l. pojednání *Etické charaktery*, plně věnované povahopisům. Uvádí se jako prvé povahopisné dílo, a poněvadž je výlučně věnováno popisu různých povah, lze je za ně vskutku považovat, ačkoli úrovně Aristotelových výkladů nedosahuje. Aristoteles se snaží různé vlastnosti vymezit, srovnávat a analyzovat, kdežto Theofrast se spokojuje s vnějším popisem, jak se v různých situacích chová člověk, u něhož dominuje ten či onen charakterový rys. Přitom bere v úvahu vesměs rysy z etického hlediska negativní nebo rysy směšné. Výčtem řady typických reakcí v typických situacích dostává obraz jednosměrného, tj. jednou vyhraněnou vlastností určeného typu, např. pokrytce, pochlebníka, lakomce, chlubila apod. Tyto vnějškové charakteristiky nepostrádají sice životnost a vtípnost, ale zůstávají na povrchu. Pro ilustraci uvedeme jednu z třiceti Theofrastových charakteristik, totiž mrzouta či věčného nespokojence a škarohlída.

„Mrzoutství jest nepřislušné reptání proti darům, jichž se komu dostalo; mrzout jest pak asi takovýto člověk:

Když mu např. pošle přítel porci pečeně, řekne tomu, kdo ji přináší: „Nepřál mi polévky a trochu vína, a proto mne nepozval k obědu.“

Když ho milenka libá, řekne: „Divil bych se, máš-li mne i ze srdce tak ráda.“

Na Dia se mrzí ne proto, že prší, nýbrž že prší příliš pozdě.

Najde-li na ulici měšec s penězi, řekne: „Poklad jsem ještě nikdy nenašel.“

Koupí-li po dlouhém smlouvání s prodavačem lacino otroka, řekne: „Divil bych se, koupil-li jsem tak lacino něco kloudného.“

Přinese-li mu někdo radostnou zprávu: „Narodil se ti syn,“ řekne: „Doložíš-li: i polovic jmění je pryč, povíš pravdu.“

Vyhraje-li při a dostane všechny hlasy soudců, ještě obviňuje toho, kdo mu napsal obhajovací řeč, že mnoho důvodů vynechal.

Když mu přátelé přinesou sbírku, kterou pro něho uspořádali, a některý z nich řekne: „Raduj se!“ odpoví: „Pročpak? Proto, že musím ty peníze každému vrátit a ještě nadto býti vděčen, jako by se mi dostalo nějakého dobrodiní?“<sup>57)</sup>

Povahopisy jsou nejznámějším psychologickým pojednáním Theofrastovým. Svým námětem i způsobem zpracování, svěžím, zábavným a lehce přístupným, mělo všechny předpoklady, aby se stalo klasickým populárním dílkem světové esejistické literatury. Uvidíme v druhé části přehledu, jak na ně bylo později navazováno.\*)

---

\*) Pro dějiny psychologie je ovšem zvláště důležité jiné pojednání Theofrastovo, *De sensibus*, v němž probírá (a z hlediska peripatetické filosofie hodnotí) názory před-sokratovců se zvláštním zřetelem k psychofyzilogii vnímání. Je to velký fragment z rozsáhlého doxografického díla, které napsal na základě studia jejich děl.

## IX. MATERIALISTICKÝ VÝKLAD PSYCHIKY V PODÁNÍ EPIKUROVCE LUCRETIA CARA

System Aristotelův je posledním velkým výkonem tvůrčího období antické filosofie. Dlouhé následující, helénisticko-římské období se od předchozího vyděluje hlavně vznikem dvou významných učeních, epikurovského a stoického. Jsou pro ně celým svým rázem nejen nejpriznáčnější, nýbrž mají roli filosofii vedoucích také svým velkým rozšířením a společenským vlivem.

O některých pro dějiny psychologie zajímavých aspektech stoicismu pojednáme v kapitole následující. Pokud jde o epikureismus, zasluhuje pozornost především svým nekompromisně materialistickým výkladem psychiky. Po této stránce o něm pojednáme v této kapitole.

Epikuros v podstatě přejal, s úpravou v některých detailech, atomistickou hypotézu. Tázeme-li se, jak se při výkladu duševna uplatnila v této pozdější fázi materialistické filosofie, nabízí se k bližšímu rozboru jako historický doklad, v tom směru nejinstruktivnější, pojednání jednoho z pozdních žáků Epikurových, jeho oddaného ctitele a pokračovatele LUCRETIA CARA (asi 96—55 př. n. l.). Nejinstruktivnější proto, ježto jeho proslulá báseň *De rerum natura*<sup>58</sup>) je nejen největší z dochovaných památek epikurovské filosofie, nýbrž také z toho důvodu, že tato báseň obsahuje nejvíce myšlenkového materiálu pro naznačenou otázku významného. Proto se nadále na toto pojednání soustředíme.

Lucretius rozlišuje duši (anima) a ducha (mens, animus). Duchu připisuje řídicí, vůdčí roli činitele, jemuž je duše podřízena. Duše je rozptýlena v těle, kdežto duch má sídlo uprostřed těla, v hrudi. Duše je uváděna v pohyb na pokyn ducha, sdělujíc ho pak tělu. Skutečnost, že je také možno radovat se a trápit v mysli, bez takové hybné odezvy, je pro Lucretia jedním z důvodů pro rozlišování duše a ducha. Mluví pro ně mj. i takový krajní případ, kdy člověku byly odřaty údy. Tím byl zbaven veliké části své duše, v nich rozptýlené. Zůstává-li přesto naživu a na životě lpí, tedy právě díky tomu, že mu zůstal činitel podstatnější, „jenž brány života střeží“ (III, 396). Lucretius, který takto vyzdvihuje rozdíl mezi duší a duchem, zdůrazňuje na druhé straně jejich jednotu („těsně jsou svázány spolu navzájem ... a tvoří jednu bytost“ ) (III, 136 n.), a co je hlavní, hmotnou podstatu obou.

Materialistické pojetí duševna se snaží zdůvodnit empiricky především faktem, že duch a duše ovládají tělo, navozují jeho pohyby. To

podle jeho názoru předpokládá působení dotykem, které však by nebylo možné, kdyby to, co působí, tedy duch a duše, rovněž nebylo hmotné podstaty. O ní ostatně svědčí i skutečnost, že zasažením hmotnou zbraní je narušeno nejen tělo, nýbrž trpí i duch. Jsou tedy duch i duše součástmi těla, obdobně jako jsou částmi těla ruce či nohy. Jejich hmota je arci nanejvýš jemná, sestávající z nadmíru malých, kulatých a lehkých tělísek, atomů. Svědčí o tom neobyčejná rychlost, s níž mysl tvoří představy; předčí rychlost jiných pohybů. Také tomu nasvědčuje nepatrnost hmotných podnětů, schopných na duševní látku ještě působit a uvádět ji v pohyb. O její jemnosti, nepatrnosti a lehkosti prvků, z nichž sestává, svědčí ostatně také okolnost, že tělo neztrácí nic na objemu a váze, když se z něho duše — při smrti — zcela vytratí, podobně jako víno neztrácí nic na váze, když z něho vyprchá vůně.

V živém těle je duše, díky níž právě bytost žije a cítí, rozptýlena svými prvky po celém těle, „vetkána do spleti žil neb útrob anebo svalů ...“ (III, 217). Lucretius však nesouhlasí s Demokritovým názorem, že duševní atomy jsou uspořádány mezi atomy těla tak, že se s nimi pravidelně střídají. Soudí, že atomy duše jsou méně četné a pořádku v těle rozptýlené. K této hypotéze je veden fakty, která, řečeno dnešní terminologií, ukazují, že vnější podněty teprve počínaje jistou intenzitou, absolutním prahem počitkovým, navozují počitky. Uvádí řadu pozorování o příliš slabých, podprahových podnětech, jimž ještě neodpovídá žádný pocit:

„Necítíme přec někdy, jak prach se přilepí k tělu,  
nebo jak líčidlo přilne, když sypem' je na svoje údy,  
rovněž za noci mlhy a tkání pavučin jemných  
necítíme, když v chůzi se náhodou připletou v cestu,  
ani když tkanivo jejich, už zpuchřelé, na hlavu spadne,  
rovněž ne ptačího peří a letících chomáčů pýří,  
které, nadmíru lehké, se snášejí většinou zvolna.  
Také plíživé chůze, ať toho či onoho z tvorů,  
po každé necítíme ni každého dotyku nohou,  
kterým zavadí o nás buď komár neb ostatní havěť.“ (III, 381 nn.)

Na základě těchto pozorování je veden k závěru, že je tedy

„...nutno, by mnohé z atomů těla  
v pohyb daly se dříve, než k prvnímu pocitu dojdou  
vzrušeny atomy duše, jež v naše jsou vmíšeny tělo,  
dříve než v pohybu mohou z té dálky, která je dělí,  
setkat se spolu a spojit a od sebe odskočit zase.“ (III, 391 nn.)

Nehledě k naivnosti tohoto závěru je třeba ocenit bystré postihu faktu, o nějž se opírá, tedy faktu, že k počítku dochází teprve při jisté intenzitě podnětu.

Podstata duše je hmotná, nikoli však jednoduchá. Různá fakta vedou k hypotéze, že sestává ze čtyř prvků. Poněvadž „jemný jakýsi dech, jenž smíšen je s teplem, opouští mroucí těla a teplo zase vzduch bere s sebou“ (III, 232 n.), nutno předpokládat, že duše je smíšená z těchto prvků. Žádný z nich však není schopen vyvolat pohyb, jímž vzniká cítění. Aby vysvětlil fakt cítění, tedy subjektivního prožívání jako takového, považuje Lucretius za nutné předpokládat ještě další, čtvrtou podstatu, „bezejmennou“, nad níž není nic jemnějšího, složeného z částic menších a lehčích. Je proto nejpohyblivější a dostává se do pohybu první, čímž vzniká a šíří se cítění ruku v ruce se sdělováním pohybu postupně dalším prvkům duše, tedy teplu, dechu, vzduchu, které ho opět sdělují částem těla, jež se tím nakonec může dostat do vzruchu celé. Lucretius nazývá tuto nejjemnější bezejmennou složku „duší duše“. Je silou v nás hluboko skrytou; „nad ni už není nic, co hlouběji bylo by v těle našem a celá duše je po právu samotná duší“ (III, 274 n.).

Rozkládá-li Lucretius takto duši v složky či prvky, vyzdvihuje na druhé straně velmi důrazně jejich těsné vzájemné dynamické vztahy a její souvislost se složkou tělesnou ve smyslu koncepce, kterou bychom v dnešní terminologii nazvali koncepcí organismu jako materialisticky chápaného celku, který funguje a udržuje se díky vzájemné dynamické spojitosti, interakci, souhře a rovnováze všech složek a činitelů, jej konstituujících. Při vší naivnosti představ, podmíněné nedostatkem adekvátního fyziologického vědění, proniká tato koncepce různými výroky, tak např. když Lucretius zdůrazňuje:

„V stálém pohybu spolu se mísí navzájem prvky,  
takže se nemůže z nich, byť jediný, odloučit stranou  
ani se prostorem nikdy jich působnost nemůže dělit,  
nýbrž mnohými silami jsou jen jednoho těla.“ (III, 262 nn.)

Proto také takový děj jako cítění nelze pochopit jen jako jev pouze duševní, na oblast duševní omezený a z jeho svézákonnosti vysvětlitelný, ježto duševno nelze izolovat jako svébytnou oblast od somatické základny.

„Takový tedy je duch; ten celým tělem je chráněn,  
sám zas tělu je strážcem a příčinou trváním jeho.  
Společným kořenem totiž jsou navzájem pospolu spjatý,  
ani je roztrhnout nelze, jak zdá se, bez velké škody.

Tak jako nesnadné jest chtít zrnkům kadidla odnít vůni, by nevzala za své i celá podstata jeho, tak také ducha a duši chtít vyrvat z celého těla není snadného nic, ač nemá-li zahynout všechno. Protože atomy jejich jsou vpleteny v sebe a spjaty, v prvních začátcích hned jsou vázány životem k sobě; nemůže jedno ni druhé, jak zdá se, ni tělo, ni duše, k cítění dospěti samo, když druhé mu pomoci nedá, nýbrž vzájemná činnost jich obou působí teprv, že v nás cítění vzniká, jí vzbuzeno, po celém těle.“  
(III, 323 nn.)

Podobně jako u Demokrita souvisí s materialisticko-atomistickým pojetím podstaty duševna Lucretiův názor, že duše je smrtelná, že zaniká, rozkládajíc se v souvislosti s rozrušením či oslabením (stářím, nemocí) těla. Neboť pohyblivá a z nepatrných tělísek složená látka duše a ducha, jež se udržuje v těle jaksi obdobně jako tekutina v nádobě, z něho prchá a rozptyluje se do vzduchu, rozkládá v původní prvky, a tedy zaniká. Nehledě k tomuto argumentu, který vychází z atomistické teorie duše, zdůvodňuje Lucretius názor o smrtelnosti duše poukazy k empirii, která svědčí o hluboké závislosti duševna na tělesných podmínkách, o zákonitých vztazích mezi děním tělesným a duševním. Vidíme, jak spolu s růstem a vývojem tělesným se vyvíjejí a rostou i schopnosti duševní, jak naopak stařecké ochabování sil tělesných je provázeno i úbytkem sil rozumových. Když nemoc zachvátí tělo, ocítá se na scestí i duch, objevují se různé chorobné změny i v oblasti duševní, stejně jako k nápadným změnám v této oblasti dochází pod vlivem alkoholu.

Pomíjivost duše vyplývá Lucretiovi také z přesvědčení o její dělitelnosti, již zdůvodňuje následovně:

„Poněvadž cítíme jasně, že v celém těle je skryta životná schopnost, a zříme, že celé tělo je živé — jestliže úderem rychlým je náhle uprostřed přetne prudká nějaká síla, že ve dvě je rozdělí části, beze všech pochyb i duše se rozdělí, rozštěpí ve dvě; tak bude rozmetána hned s tělem zároveň v kusy. Co se však rozštěpit může a v různé rozejít části, zřejmě již o sobě říká, že není povahou věčné.“ (III, 634 nn.)

„Dejme pak tomu, že chtěl bys dvě části hadího těla, hlavu, jež jazykem kmitá, neb ocas, jenž protáhlým tělem švihá, ve více částí zas ranou roztítí znova,

uzříš, že každá část, jež teď byla odtata právě  
čerstvou ranou, se kroutí a třísní zemi svým hnisem,  
že se vždy přední část svou tlamou po zadní žene,  
aby se zahryzla do ní a zmírnila palčivost rány.  
Řekneme, zřice to, snad, že ve všech částechkách oněch  
celá vždycky je duše? Leč z toho pak vyplyne zřejmě,  
že by měl jediný tvor těch duší v těle svém mnoho.  
Musila tedy se dělit, jež jediná byla, i s tělem;  
Proto je domněnka jistá: je obojí smrtelné stejně,  
poněvadž na mnoho částí se stejně i obojí dělí.“ (III, 657 nn.)

Tato argumentace je zajímavá, poněvadž z ní vysvítá, jaké skutečnosti kryje Lucretiův pojem duše. Jde de facto o neurální vzruchy v obvodovém nervstvu a nižších centrech. Svou řečí o dělitelnosti duše poukazuje k faktu, že i po protěti míchy dochází ještě k manifestacím reflexní činnosti, jež mu znamená projevy života, a tudíž duše. Jestliže tedy na základě fakt tohoto druhu uzavírá, že duše je tak pevně spjata s tělem, že je spolu s ním i dělitelná a ovšem smrtelná, vyjadřuje primitivním způsobem poznatek o vázanosti určitých reflexních automatismů na určité oddíly nervového systému, resp. segmenty míchy.

Obdobně možno říci, že duch je mu souborem vědomých duševních procesů, jak je dnes chápeme a v souvislosti uvádíme s činností mozkovou, a že jeho názor o těsné vázanosti a spolupráci ducha a duše obráží fakt dynamických vztahů mezi hladinami neurální organizace.

To zřetelně vysvítá i z jeho výkladu úmyslného pohybu v následujících verších:

„Nyní ti vyložím ještě, proč můžeme dělati kroky,  
když se nám choditi zachce, a uvést v pohyb své údy,  
co je to za sílu v nás, jež naším tělem, tak velkým,  
kupředu strká a hýbe; ty pochopit snaž se má slova!  
Tvrdím: Do naší mysli se nejdříve obrazy chůze  
dostanou bušíce na ni, jak před tím řekl jsem shora.  
Z toho pak vzniká chtění; neb nikdo nic nezačne dělat,  
dokavad napřed netuší duch, co přál by si dělat.  
To pak, co napřed tuší, je oné věci už obraz.  
Když tedy pohne se duch a chce se mu kupředu kráčet,  
narazí na duši ihned, jež po všech údech a kloubech  
na celém lidském těle má rozloženy své síly.  
To jest docela snadné, neb duch jest ve spojení s duší.  
Ona zas na tělo tlačí a tak se ta ohromná spousta  
celá kupředu šine a znenáhla uvádí v pohyb.“ (IV, 877 nn.)

Tento příklad současně ukazuje, jak Lucretius aplikuje svou materialistickou teorii psychiky na výklad konkrétních úkazů v souvislosti s jejich psychologickým popisem a rozбором podmínek. Při vší fragmentárnosti svědčí jeho výklad o bystrosti postřehu a schopnosti vidět dílčí problémy, zejména ovšem v oblasti vnímání, jíž věnuje největší pozornost a kde podrobněji rozpracovává demokritovskou teorii obrázkovou, zastávanou také jeho mistrem Epikurem.

Bližší povšimnutí zasluhuje jeho přístup k otázce vzniku řeči. Vyznačuje se důrazným uplatněním vývojového hlediska, z něhož se mu jeví nesmyslnou naivní představa, „že někdo předměty všechny nejprve podělil jmény a potom že lidi jim učil“ (V, 1041 n.). Chtěje vysvětlit přirozený původ řeči, uchyluje se k metodě typicky „komparativně psychologické“. Vychází od pozorování zvukových projevů zvířat, přičemž vyzdvihuje, že totéž zvíře pod vlivem různých afektivních hnutí, vyvolávaných různými situacemi, vydává různé zvuky. Když byl pro to uvedl řadu dokladů, uzavírá per analogiam:

„Jestliže pudí tedy i zvířata rozličné city  
různý z hrdel vydávat zvuk, ač přece jsou němá,  
oč tím spíše je správné, že rovněž mohli i lidé  
různou po každé věc též jiným vyjádřit hlasem.“ (V, 1087 nn.)

Lucretius svým výkladem předjímá výrazovou teorii původu řeči, uplatňovanou v různém zpracování i v moderní diskusi problému. I když je dnes její nedostatečnost nepochybná, je nutno z historické perspektivy kladně ocenit Lucretiův přístup k otázce z hlediska vývojového, přístup, který je vůbec příznačný pro jeho výklad jevů přírodních, a zejména též kulturních.

## X. POJEM PNEUMATU A PSYCHOLOGIE STOIKŮ

Stoicismus je pro dějiny psychologie zajímavý z několika důvodů: svou souvislostí s učením o pneumatu, velmi příznačným pro antickou vědu, dále svou psychologií, která má některé svérázné rysy jednak v souvislosti s tímto učením, jednak v souvislosti se stoickou etikou. V neposlední řadě je pro psychologa pozoruhodná i tato etika sama svými vztahy k psychologii osobnosti, k výchově charakteru a psychotherapii.

Ve filosofii stoiků se setkáváme se spekulativním rozpracováním konceptu pneumatu, proto je třeba úvodem k výkladu jejich učení a psychologie předeslat několik poznámek k tomuto pojmu. Je to žádoucí nejen vzhledem k roli, již má v jejich učení — které je ostatně jen jedním příkladem jeho spekulativního zhodnocení, neboť v různých obměnách a přeměnách náplně měl významné místo i v jiných filosofích, popř. teologiích, teologii křesťanskou nevyjímaje — nýbrž také vzhledem k roli, kterou mělo učení o pneumatu v antické vědě a jejím vlivem po celý středověk až hluboko do novověku.

Pojem pneumatu má dlouhou a složitou historii<sup>59</sup>), v níž je jeho velkorysé rozpracování ve filosofii stoické již jednou z pokročilých fází. Původem je daleko starší.

Slovo pneuma původně znamená vanoucí vzduch, pak i dech. Zmínili jsme se již (v kap. I.) o tom, jak ze zkušenosti o dýchaném vzduchu vyplývá primitivnímu myšlení představa dechové duše, tedy pojmání vzduchu jako dynamického činitele, který oživuje tělo, ale také okolní přírodu, přičemž úzká souvislost mezi vnějškem a nitrem, okolním vzduchem, dechem a životem je primitivnímu myšlení sugerována úzkou souvislostí dýchání s faktem života a smrti. Také jsme si připomněli, jak již na počátcích filosofického myšlení iónský fyzik Anaximenes považoval hylozoisticky chápaný vzduch za základ všeho. Vše z něho vzniká a v něj zase přechází. Ve zředěné podobě je ohněm, ve zhuštěné postupně větrem, oblakem, vodou atd. Je zde tedy již anticipována koncepce proměn pneumatu v jemnější nebo naopak hrubší formy, která v dalším rozvíjení učení o pneumatu hrála velkou roli. Rovněž je u Anaximena naznačeno rozlišení pneumatu vnějšího a nitroorganického, neboť vzduch „objímá celý svět“, podobně jako duše, která je rovněž vzduchem, ovládá člověka.

Poněvadž pojem pneumatu se zakládá na určitých faktických zkušenostech, které svým způsobem shrnuje, je pochopitelné, že musel být pro starověkou vědu pojmem velmi reálným. A také měl všechny předpoklady k tomu, aby mohl být dále rozvíjen a rozpracováván, jednak filosofií, jednak v rámci medicíny a s ní souvisící fyziologie. Nikoli ovšem odděleně a nezávisle, jako spíše v procesu vzájemného ovlivňování a výměny myšlenek, který, jak uvidíme v kapitole následující, je pro poměr mezi antickou filosofií a medicínou charakteristický.

V medicíně pomocí nitroorganického pneumatu se vysvětlovaly různé životní děje normální i různé úkazy chorobné. Tak např. k pocení dochází tím, že následkem zahřátí se krev částečně odpaří v pneuma, jež pronikajíc do pórů se opět zhustí v tekutinu. Pneuma je uváděno v úzký vztah k tělesné teplotě. Vdechovaný vzduch zmírňuje vnitřní teplo, ale poněvadž se jím zároveň otepluje, stává se vlastně jeho nositelem nebo (jako u Aristotela)\*) alespoň přebírá něco z jeho životodárné síly. Spánek je vysvětlován uklidněním a rovnoměrným rozdělením pneumatu v těle, jiné úkazy, zejména chorobné, jeho rozdělením nerovnoměrným. Před objevením nervů bylo předpokládáno, že se šíří v těle cévami, po jejich objevení zásluhou alexandrijských lékařů Erasistrata a Herofila (viz kap. XI.), v době brzy po Aristotelovi, byly i nervy považovány za vodiče pneumatu, přesněji řečeno: za vodiče určitého druhu pneumatu.

Starověká věda totiž rozeznávala různé druhy pneumatu. Různá pneumata zastávala různé funkce a tvořila jakési stupně od hrubších, hmotnějších a spíše mechanicky působících k jemnějším, nehmotnějším, myšleným spíše jako dynamičtí činitelé. Mezi různými druhy pneumatu byly předpokládány vztahy ve smyslu stupňovité přeměny. Zatímco působením pneumatu ještě hrubého je vysvětlováno např. nadýmání apod., je nejjemnější pneuma uváděno v úzkou souvislost s duševnem. Není-li s duševnem přímo ztotožňováno, tedy je alespoň považováno za nejbezprostřednější substrát duševního dění, za střední, spojovací článek mezi ním a děním tělesným. V tomto smyslu má pojem pneumatu sloužit k pochopení vztahu mezi nimi a k vysvětlení souvislostí. Že se k této funkci přímo nabízel, vyplývá již z toho, co jsme řekli o jeho zkušenostním základu. Proudící vzduch nebo dech je sice pociťován, přitom však není ani v běžném smyslu hmatatelný, ani viditelný. Pneuma je tedy svou podstatou jakoby právě na hranici mezi

\* ) O významné úloze a zvláštní formě, kterou má učení o pneumatu ve fyziologii Aristotelově a peripatetické školy, pojednává W. Jaeger<sup>60</sup>). Příznačná je pro ně hypotéza o vrozeném pneumatu; je rozlišováno od pneumatu zprostředkovaného dýcháním a také od vrozeného životního tepla. Vrozené pneuma „má úlohu rozličně diferencovat zárodek a probudit v něm dřímající vlohy k spontánnímu vytváření funkčně a morfologicky rozličných údů a orgánů“. Je tedy „hnací silou vyživovací duše“<sup>61</sup>).

hmotným a odhmotněným. Nabízí se chápat je jako nanejvýš, až k samé hranici duševního sublimovanou látku nebo přímo jako něco současně hmotného i duševního či duchovního.

Tím se dostáváme k učení stoiků, neboť právě v něm je ve spojení s herakleitovskou myšlenkou přeměny rozvinuto toto pojetí pneumatu. Má v něm místo principu svou podstatou hmotného, přitom však současně a v nerozlučné jednotě též duševního. V nerozlučné jednotě, neboť pro stoiky jako živelné materialisty všechno skutečné je (kromě prostoru, prázdna, času a tzv. lekton)\*) tělesné. Tělesný je tedy i duch a vše ostatní, včetně lidské duše, jejích stavů a vlastností, tedy např. i jejích ctností. Je ovšem hmotný v tom v podstatě hylozoistickém pojetí hmotnosti, jež je založeno na zvláštní náplni pojmu pneumatu.

Pneuma v pojetí stoiků je látkou i silou, je principem v podstatě dynamickým. Vyznačuje se napětím, jež je základem pohybu, vznikání, vývoje. Pneuma, z něhož jako z prasíly vše vzniká, je božstvo. Svět je modifikací pneumatu, stejně tak jako čtyři živly, z nichž sestává. K jejich rozlišení dochází následkem různě odstupňovaného povolení napětí a s ním jdoucího ochlazení, zmenšení pohyblivosti a zhuštění hmoty. Aspektem tohoto procesu je rozlišení síly a látky, a tedy také živlů činných — ohnivého éteru a vzduchu — od trpných, vody a země. Živly trpné jsou oněmi činnými spojovány, sjednocovány, utvářeny. Tato funkce je ovšem připisována především prvnímu z nich, ohnivému éteru. Tento živel, který je vlastně původní jsoucno, pneuma ve stadiu vývoje světa, jako síla nejčistší, a tedy přes svou hmotnost nejduchovější, proniká vším, i když v různé míře. To je duše světa a jeho rozum, čili světový rozum. Je tak zván proto, že v sobě obsahuje zárodky všech věcí, činné principy jejich látky, formy, resp. zákony jejich vývoje, tedy jejich podstatu. Světový rozum, jež stoikové nazývají také tvůrčím ohněm, je tedy dynamickým principem organizace, utváření a přirozeného vývoje všeho. Poněvadž světový rozum toto dění určuje, probíhá vše bez jakékoli nahodilosti, s železnou nutností. Nic se neděje bez příčiny. Ale nic se neděje také neúčelně, neboť tato slepá nutnost, určovaná zákonem světovému rozumu imanentním, je současně nutností racionální. Přísná kauzální zákonitost dění a jeho účelnost jsou dvěma aspekty jedné a téže nutnosti, jež je proto jak „osudem“, tak i „prozřetelností“, tj. vůlí božstva, které předvídajíc a předurčujíc budoucnost jako pneuma vším proniká a vše řídí, organizuje a sjednocuje. Z této koncepce vyplývá, že svět je jednotným harmonickým celkem, kde všechny části jsou ve vzájemné „sympatii“ a nějaké spojitosti, právě díky světovému rozumu, z něhož vše vychází a který jako pneuma vším proniká.

\*) tj. „řečené“, tedy slovy vyjádřený myšlenkový obsah, smysl. Ten není tělesný.

Toto pronikání u stoiků ovšem neznamená všudypřítomnost něčeho čistě „duchovního“, nehmotného v hmotném. Poněvadž i pneuma je hmotné, jde o pronikání hmotného hmotným. Je to pronikání, přesněji řečeno vzájemné se pronikání zvláštního rázu, jak vyplývá z pojetí pneumatu jako jsoucná v podstatě dynamického a z pojmání všech věcí jako modifikací nebo transformací díky různému odstupňování, resp. zmenšení napětí.

S touto přírodní filosofií těsně souvisí názor stoiků na člověka a jeho duši. Mezi jejich pojetím přírody v celku a jejich pojetím člověka jako nejvýznamnější její součástí je dalekosáhlá obdoba.

Lidská duše je výronem duše světové, božského pneumatu. Protože je částí této podstaty, je lidská duše rovněž pneumatem. Přesněji řečeno, je určitou jeho modifikací, jako všechny bytosti, které se diferencují a druhově liší různým napětím pneumatu. Pneuma je princip spojující, jednotící. Proto je lidská bytost jednotným celkem, obdobně jako svět je takovým celkem, poněvadž jím veskrze proniká světová duše. Také lidská duše veskrze proniká tělem, a je tedy přítomna ve všech jeho částech a orgánech. Lidské tělo je trojrozměrné, proto je duše — svého druhu tělo v tomto těle — také trojrozměrná. Naplňuje tělo a šíří se směrem k jeho povrchu z ústředí, které je v srdci. S tímto pohybem centrifugálním se střídá pohyb centripetální, stahování se duše zpět do ústředí. Lokalizace do srdce byla zvláště nasnadě, byla-li duše považována za pneuma. Poněvadž je tělesná, tj. zvláštním druhem jemné horké éteriformní látky, musí se udržovat, a tedy žít. Potravou přirozeně může být zase jen látka obdobná, vlastně pneuma, produkované jakýmsi procesem rafinace či odpařování. Duševní pneuma se živí výparem z krve. Odtud domněnka o jeho ústředí v srdci, kterou ovšem stoikové podpírali i různými jinými důvody.

Ústředí duše nazývali stoikové hégemonikon. Je vrchní, řídící instancí, z níž všechno duševní dění vychází a kde se opět soustřeďuje. Duše nemá „části“ a také nemá oddělené „mohutnosti“. Různé mohutnosti jsou různými způsoby nebo aspekty duševní činnosti, modifikacemi činnosti jedné a téže duše. Jsou různými stavy napětí, jež je jí jako pneumatu vlastní. Jsou jakoby paprsky z téhož ústředního zdroje. Tak např. různé smyslové funkce se rozrůžňují či vydělují tím, že z ústředí — bylo přirovnáno k polypu, vysílajícímu svá chapadla v různých směrech — proniká pneuma do různých smyslových orgánů.

Za příklad může sloužit jejich výklad zrakového vnímání. Vidění se zakládá na pohybu pneumatu, roztaženého z hégemonika do zrakového orgánu. Tento pohyb záleží v tom, že vnitřní pneuma vychází vstříc objektu prostřednictvím vnějšího pneumatu, které svým napětím modifikuje. Vlastnosti předmětu jsou odráženy

tenzí pneumatu, majícího tvar kužele, který vrcholí v pupile a jehož základna přiléhá k předmětu. Výsledkem tohoto dynamického procesu je smyslová imprese v zrakovém orgánu. To je však pouze prvá etapa v celkovém pochodu vnímání. Uvědomění si předmětu ve formě názorné představy (nebo jak bychom dnes řekli: jeho vjem, percepce) se zakládá na zpětném pohybu pneumatu do ústředí a na činnosti tohoto ústředí. K percepci dochází tehdy, jestliže představě, která jako taková je otiskem do duše a je v tomto smyslu její pasívní modifikací, dává subjekt souhlas. Souhlas je jednak bezděčný, ovlivněný nebo takřka vynucovaný smyslovým dojmem, jednak úmyslný. V každém případě však je aktem vědomého, myslícího a chtějícího subjektu. Na něm závisí, zda subjekt vezme či nevezme obsah, resp. předmět představy na vědomí, zda ho jako reálný předmět pojme, a tudíž i zda se jím dá ve svém jednání nebo cítění určovat. Dá-li ovšem subjekt souhlas představě, která neodráží předmět adekvátně, tedy víceméně iluzivní, dnešní terminologií řečeno, upadá v omyl. Představy věrně obrážející předmět nazývali stoikové představami kataleptickými (uchopujícími). Jsou základem percepce, které stoikové považovali za východisko všeho poznání. Ovšem z právě naznačeného jejich pojetí struktury smyslového vnímání vyplývá, že i vnímání zahrnuje již rozumovou činnost. Lépe řečeno, je rozumovou činností, činností hégemonika jako části světového rozumu v člověku.

Třeba dodat: jen v člověku, neboť člověk se vyznačuje rozumovou činností, již se pozvedá vysoko nad zvířata, která rozumu nemají. I u nich se ovšem uplatňuje světový rozum, jsou jím řízena, ale ve formě vrozených pudů, instinktů, které zaručují účelnost jejich činnosti.

Stoikové chápali pudy a instinktivní činnost takovým způsobem, že lze v jejich názoru spatřovat první krystalizaci tradičního učení o instinktech.\*) Pudy jako pohyby duše k té či oné činnosti (impulsy k akci, moderně řečeno) vyplývají z představ. Jejich směr je určován představou cíle, představou toho, co je přirozenosti zvířete přiměřené. Za základní a nejmocnější považovali pud sebezáchovy, vložený do každé bytosti přírodou. Jeho předmětem a cílem je vlastní bytost, jeho aspektem je cítění vlastní konstituce, přirozenosti, podstaty. Díky němu tvor není lhostejný vůči změnám, které ji ohro-

---

\*) Zajímavé jsou v tomto směru výklady Senekovy. Je jim v jeho Listech Lucilioví věnován list 121. Jsou v něm uváděny hlavní, i dnes ještě vytyčované, znaky instinktivního chování: účelnost instinktivních činností, jejich druhová konformnost a nezávislost na úvaze a předchozí zkušenosti. Tato jejich povaha je vysvětlována předzkušenostním znáním vlastní konstituce a pudovou snahou ji zachovat. Proto živočich bez předchozí zkušenosti a úvahy směřuje pudově k tomu, co je mu prospěšné, a vyhýbá se škodlivému.

žují, a dovede pudově rozlišovat, co jí odpovídá a co nikoli, co je pro ni dobrem a co zlem.

Také jednání člověka je předtím, než se u něho vyvine rozum, určováno přirozenými pudovými sklony, které zaručují jeho souhlas s přírodou bezděčným tíhnutím k tomu, co je jí přiměřené. Jednání člověka jako bytosti rozumové je ovšem určováno vůlí. Ani vůle však není nějakou oddělenou mohutností. Ve shodě s pojetím duševna jako jednotného činitele je formou jeho aktivity, formou jeho pohybu na kvalitativně nové, lidské, a tedy racionální úrovni. V chtění je pudová, hormická složka, která je však spjata s rozumovou tak nerozborně, že to jsou vlastně dva pouze pojmově odlišitelné aspekty aktivity téhož ústředí — hégemonika. To ostatně souvisí s uvedeným již názorem stoiků, že hnutí duše vyplývají z představ a souhlasu nebo nesouhlasu s nimi. Tak je tomu ovšem i na animální úrovni, ale rozdíl mezi zvířetem a člověkem je po této stránce v tom, že u zvířete je souhlas nebo nesouhlas bezděčný, fatálně determinovaný jejich přirozeností, kdežto u člověka, bytosti rozumné, je souhlas věcí úmyslného rozhodování, vyplývajícího z logické úvahy.

Zvláštní zájem věnovali stoikové jevům z oblasti citové, jež shrnovali termínem *pathé* (trpné stavy), miníce jím stavy, které dnes bychom nejspíše označili slovem „afekty“, popř. „vášně“. Ve filosofii po Aristotelovi se staly významným tématem diskuse právě hlavně z podnětu stoiků, resp. jejich etiky, s níž jejich zájem o otázku afektů i svérázným způsobem jejich traktování těsně souvisí, a která proto zasluhuje pozornost i v dějinách psychologie.

Vůdčí zásadou stoické etiky je život ve shodě s přírodou. To znamená, že člověk má žít ve shodě se svou vlastní přirozeností, tedy v souhlase se sebou samým a ve shodě s přírodou v celku, jejíž je částí. Ze stoické fyziky však vyplývá, že život ve shodě s přírodou znamená život ve shodě s rozumem, vlastním i s božským rozumem světovým, neboť je podstatou přírody, principem přírodní zákonitosti i účelnosti.

U zvířat je život ve shodě s přírodou zajišťován instinktivními sklony, v nichž se projevuje základní pud sebezáchovy. Na rozdíl od zvířat je člověk bytost rozumná; rozum je tím nejvyšším, božským v něm. Proto u člověka sebezáchova znamená zachování sebe jako rozumné bytosti, která si uvědomuje řád světa, zákony přírody, jejíž je částí. Podřizuje se těmto zákonům svou vědomou vůlí. Uplatňování rozumnosti však neznamena pouze teoretickou poznávací činnost. Stoikové ji cenili vysoko, neboť má-li člověk žít ve shodě se světovým řádem a vlastní přirozeností, musí ho poznat. Tím si však také uvědomuje, že jeho přirozenost ho odkazuje i k životní praxi, k životu ve společnosti. Uvědomuje si, že k ní tíhne pudem společenským, který

jako bytostnou složku lidské přirozenosti stoikové neopomněli vyvednout.

V rozumnosti je tedy dokonalost člověka, moudrost je jeho hlavní ctností. A současně je také pro člověka vlastním dobrem, a tedy zárukou jeho blaženosti. Dobrem ve vlastním smyslu není tudíž něco vnějšího, co leží mimo člověka, co mít nebo čeho dosáhnout není nikdy plně v lidské moci, ale je jím právě ctnost, moudrost, která jediné je na vnějších okolnostech plně nezávislá, a naopak plně určována jen vůlí člověka na základě filosofického poznání. Je dobrem samostačitelným, samoúčelným, žádoucím pro ně samo, jediným. Ve srovnání s ním je vše ostatní v podstatě bezvýznamné, lhostejné. Lze ovšem připisovat větší či menší cenu těm či oněm věcem podle toho, jak jsou žádoucí vzhledem k přirozeným sklonům, tedy podle toho, jak odpovídají naší přirozenosti. V tom smyslu je přirozené a místné, aby se k nim upíralo lidské snažení, aby byla dána těm či oněm přednost podle stupně jejich hodnoty. Nemůže se k nim však upírat a na nich lpět bezvýhradně, neboť bezpodmínečnou hodnotou je jediné ctnost, rozumnost.

Ctnost je v pojetí stoiků, moderně řečeno, jakousi obecnou habituální osobní dispozicí, která se projevuje ustavičně bdělou, poznáním a mravním (ve smyslu stoické etiky) vzhledem určovanou volní kontrolou všech duševních hnutí a vší osobní činnosti, včetně vlastních procesů myšlení a obrazivosti. Proto se také podle názoru stoiků moudrost projevuje v každé činnosti, určuje každý osobní projev. Různé jednotlivé tzv. ctnosti jsou vlastně uplatňováním téže základní, vše pronikající osobní dispozice, jejím uplatňováním se v různých oblastech nebo formách činnosti. Uměřenost je moudrost v žádání a volbě věcí, spravedlnost je moudrost v přidělování, statečnost je moudrost v snášení. Projevuje se tedy konzistencí všeho jednání, charakterovou pevností a neochvějností.

Moudrost v tomto rigorózním smyslu nepřipouští kompromisy, je osobní kvalitou bez kvantitativních stupňů. Člověk buď je, nebo není moudrý. Mezi ctností a špatností, mezi moudrým a pošetilým není nic středního. Zřejmě je tedy obraz moudrého člověka ideálem. Je-li uskutečněn vůbec, tedy nanejvýš jen mizivým počtem jedinců. To však neznamená, že je určen jen pro nějakou aristokratickou elitu. Lidé jsou pošetilí, poněvadž jejich přirozenost byla zvrácena vlivem zkažené společnosti. Proto jako ideál je stoický obraz moudrého člověka výzvou ke všem, k práci na sobě, možné každému, poněvadž závisí jen na jeho volním úsilí.

Ačkoli touto perspektivou není ostrý předěl mezi moudrostí a pošetilostí zrušen teoreticky, je překlenut tím, že pro životní praxi a její potřeby se rýsuje možnost přibližování se ctnosti a tak nakonec

i možnost méně přísné praktické morálky pro nedokonalé, kteří o osobní sebezdokonalování usilují.

Zde přicházíme k otázce afektů, pro stoiky velmi významné. Usilování o ctnost podle nich znamená především boj s afekty, neboť tyto „trpné stavy“ jsou v jejich pojetí hnutími, která se přičií rozumu a přírodě; a proto jsou afekty neslučitelné s ctností. Činí člověka vnitřně nesvobodným a závislým na vnějšku. Právě díky afektům a vášnivým sklonům touží po věcech nebo se obává věcí, které moudrému ve skutečnosti musí být lhostejné.

Zenon z Kitia pokládá afekt za nerozumné, protipřirozené vzrušení duše a nadměrný pud. Rovněž Chrysippos zdůrazňuje tyto rysy, přičemž nerozumností míní odvracení se od rozumu, neposlouchání rozumu ve stavu afektu. Svou nadměrnou prudkostí ruší míru a poměr pudů, který je ve shodě s rozumem a s přírodou. Svéráznost stoického pojetí afektů však netkví v těchto určeních, ale v tendenci neoddělovat afekt od rozumu jako projev zvláštní, od rozumu odlišné, tedy iracionální složky či části duše. Ve shodě s unitářským pojetím duševna je pro stoicismus příznačná snaha pochopit i afekt jako funkci ústředí, hégemonika, a tedy vlastně rozumu. To se zdá být paradoxní, když na druhé straně ani sami stoikové, jak je z uvedeného patrné, nepopírají, že afekty jsou nerozumná hnutí duše, z čehož vyplývá, že jsou vlastně nerozumem rozumu.

Věc se objasní, když si zpřítomníme, v čem spatřují příčinu nadměrnosti duševních hnutí; nadměrnosti, která z nich činí právě afekty, trpné, bezmocné stavy vzrušenosti. Hledají ji v rozumu samém. Afekty mají původ v představách, mylných soudech, v nesprávném mínění, jež si člověk tvoří o věcech a situacích. Tak např. afekt zármutku vzniká, když člověk dá souhlas představě, resp. mínění, že něco přítomného je pro něho zlem, když to jako něco pro něho zlého chápe. Rozvinutí takového afektu má příčinu v souhlase s míněním, že smutek je za těch či oněch okolností namístě.

Afekty jsou tedy následkem mylných představ a soudů, v tom smyslu jsou jakýmsi zvrácenostmi rozumu a jeho chorobnými stavy. Proto být rozumným — což je mravním cílem člověka — znamená být bez těchto trpných stavů, být apatickým. Je třeba zdůraznit, že apatie (apatheia) v pojetí stoickém se nekryje s výrazem slova v dnešní běžné řeči, v níž se apatií rozumí bezzájmovost vůbec, netečnost, otupělost souvisící s celkovou duševní ochablostí a nedostatkem energie pudové i volní. Apatheia v stoickém pojetí naopak vyplývá ze zvýšené, stále bdělé a uvědomělé sebekontroly člověka, který je odolný vůči afektivním hnutím proto, že kritickým rozumem váží situace a nepřikládá jim větší význam, než jim podle eticko-filosofických měřítek přísluší. V tom smyslu je stoická apatie naopak výrazem duševní síly.

S tím souhlasí, že stoikové od eticky nežádoucích afektů odlišovali normální city, které se rozumu nepříčí a souvisí s představami, které jsou s ním slučitelné.

Vytýkali čtyři základní druhy afektů ve vlastním slova smyslu, jako patických stavů duše: rozkoš, zármutek, žádostivost a strach. Prvé dva, navzájem protikladné, se vztahují k přítomnosti, druhé dva, rovněž protiklady, k budoucnosti.

Zdravá, rozumu přiměřená hnutí jsou radost (jako zdravý protějšek rozkoše), rozumné chtění (jako zdravý protějšek žádostivosti), opatrnost (jako zdravý protějšek patické bázně). Tato hnutí pak zahrnují další, vůle např. blahovůli, opatrnost např. stud.

Způsob chápání afektů, pro stoicismus příznačný, má ovšem také důležitý motiv etický. Je-li příčina, resp. rozhodující podmínka vzniku afektů a vášní hledána v rozumu, v duševním ústředí, které vše ovládá a určuje, je možno trvat na postulátu svobody vůle, a tím i na plné osobní odpovědnosti za všechny činy. A o to stoické etice s jejím ideálem dokonalé osobnosti šlo. Podle stoického názoru světové dění probíhá s železnou nutností, nezávisle na vůli člověka. Není v jeho moci změnit osudový běh tohoto dění, takže je nutno se podřídit jeho zákonitosti. Jedna věc však přece jen je v moci člověka a závisí na jeho vůli. Tou jsou jeho vlastní představy. Je může ovládat, upravovat, usměrňovat, a tak řídit všechna hnutí duše, jež závisí právě na představách. Jde tedy o to, aby člověk měl představy přiměřeně obražející jeho vlastní přirozenost i okolní svět, a aby správným představám dával svůj souhlas. Pak bude moci žít ve shodě s přírodou — což u člověka znamená ve shodě s rozumem. A také ve shodě s nutným během světa, na němž se učiní vnitřně nezávislým tím, že se osvobodí od vlastních afektů a vášní, neboť právě jimi se člověk dostává do vleku událostí. Zapojen do dění praktickou činností a plněním povinností, jak mu přikazuje rozum, nedá se stoický mudřec vyvést z neotřesitelného vnitřního klidu a duševní rovnováhy žádnou věcí a situací, poněvadž jí nepřikládá větší význam, než má ve skutečnosti a z perspektivy rozumu. Dát tuto perspektivu ve formě příslušného světového názoru je úkolem filosofie. Tak se filosofie stává vodítkem a mravní oporou osobního života a současně výzvou k práci na sobě samém, k sebeutváření osobnosti určitého typu tím, že staví před oči její ideální obraz. Má funkci psychagogiky pro lidi tak či onak žijící pod tlakem a v nejistotách, jež jsou následkem hlubokých a dalekosáhlých změn společenskohospodářského života v údobí helénismu.\*) Jako

\*) Jsou mimo jiné charakterizovány uvolněním nebo rozpadem tradičních společenských (a také citových a mravních) vazeb, jimiž byl dříve řecký občan zapojen do své obce (která se jako základní politický útvar nyní přežívá a rozkládá), všestrannou, s rostoucí třídní diferenciací těsně souvisící nejistotou po stránce politické, právní,

ideologická reakce na tyto poměry naznačuje člověku jednu z cest, jak se s nimi osobně vyrovnat. Nikoli jejich radikální přeměnou, nýbrž právě naopak přetvořením sebe sama, vypracováním vnitřního postoje a způsobu myšlení charakteristického pro stoický ideál vnitřně nezávislé osobnosti, osobní „autarkie“.

Zejména v pozdním římském stoicismu byl tento psychagogický aspekt rozvinut velmi výrazně. Nehledě k pedagogickému působení, zaměřenému k mravní výchově mladých lidí, k upevnění jejich vůle a charakteru na podkladě stoické etiky, rozvíjejí někteří stoikové konzultační praxi, zaměřenou k duchovnímu ošetření jednotlivců s přihlédnutím k zvláštnosti psychologické a mravní situace jednotlivého případu, tedy k psychoterapii.

Literární obdobou této konzultační a psychagogické praxe jsou spisy jednoho z představitelů římského stoicismu, **SENEKY** (nar. kolem počátku n. l., zemř. r. 65), pokud mají formu dopisů a traktátů, adresovaných některé osobě z okruhu lidí jemu blízkých. Jsou to dokumenty pro psychologa zajímavé jak předmětem, tak i způsobem pojednávání otázek, jimiž se Seneka obírá za účelem morálního působení na člověka (jímž zřejmě není míněn jen uvedený adresát, nýbrž čtenář vůbec). Při tomto zaměření je pochopitelné, že Seneka vyzdvihuje zejména otázky důležité z hlediska životní praxe, osobního sezdokonalení, výchovy charakteru, zlepšení duševní kondice. Pokud jde o způsob Senekova podání, možno říci, že co mu chybí na striktnosti a soustavnosti, je vyvažováno bystrým a duchaplným osvětlováním a rozebíráním věcí z různých stránek na základě bohaté zkušenosti muže, který měl ve svém pohrnutém životě hojnou příležitost poznat lidi i poměry a díky vyvinutému pozorovacímu talentu jí také náležitě využil; pro účely svých pojednání dovedl těžít z rozsáhlé četby neméně vydatně a obratně jako z vlastní životní zkušenosti. Pro tyto

---

hospodářské, existenční vůbec a také světonázorové (po této stránce v souvislosti s rozkladem národního náboženství, z něhož zbývá jen vnější prázdňá forma a tradice).

Tak lze vcelku charakterizovat situaci, kterou je určováno základní zaměření jak epikureismu, tak i stoicismu. Obě tato učení spatřují těžiště filosofie v etice, která je, uvažováno v těchto společenských souvislostech, v podstatě návodem, jak se subjektivně, duševně vyrovnat s touto složitou situací, která se přes všechnu odlišnost v konkrétním utváření vyznačuje vcelku tím, že pro masy lidí byla velmi těžká a byla jimi také tak pocítována.

Z těchto okolností je též pochopitelná popularnost obou učení na rozdíl od dřívějších. Ta se omezovala na poměrně úzký okruh žáků tvořících spolu s učitelem relativně uzavřenou školu, kdežto u stoicismu a epikureismu je tomu podstatně jinak. Setkáváme se tu se sociologicky pozoruhodným jevem, že tato učení pronikají z původních škol do poměrně širokých vrstev společnosti; epikureismus pronikal přednostně do vyšších, stoicismus do nižších vrstev. Získávají pro sebe jejich příslušníky ať již opravdově, nebo povrchně, a tak se postupně popularizují. To tím více, že zde nechybí ani moment propagandy, který byl starším učením vcelku cizí.

své vlastnosti a také pro svůj skvělý styl jsou jeho spisy ještě i dnes poutavou četbou i pro širší okruh čtenářstva, takže patří k živým pokladům klasické světové literatury.

Nejrozsáhlejší sbírkou kratších pojednání tohoto druhu jsou ze spisů Senekových jeho *Listy Luciliovi* (*Ad Lucilium epistulae morales*)<sup>62</sup>). K nim se druží řada jiných, z nichž k ilustraci Senekova psychologického přístupu uvedeme několik míst ze spisku *De tranquillitate animi*<sup>63</sup>).

Jeho první kapitolu tvoří dopis údajně Serenův, mající však zřejmou pečeť Senekova ducha. Serenus se v něm obrací na svého filosofického přítele o radu v duševních nesnázích, které v listě popisuje.

Citujeme nejprve úvodní partii (počátek a konec prvního odstavce) tohoto listu:

„Když jsem o sobě přemýšlel, Seneko, objevovaly se mi některé vady zjevné, ležící nabíledni, že bych je mohl rukou uchopiti, některé skrytější a odlehlé, některé nikoli souvislé, nýbrž vracející se v přestávkách; a ty bych nazval snad nejobtížnějšími, jako těkající a tu a tam se vracející nepřátele, kteří nedovolují jedno ani druhé: ani abychom byli pohotovi jako ve válce, ani jako v míru bezpečni. Obzvláště však postřehuji na sobě onen stav (vždyť proč bych se ti nesvěřil s pravdou jako lékaři?), že nejsem zcela jistě prost těch, kterých jsem se obával a jež jsem nenáviděl, ani zas jim podroben. Jsem ve stavu byť ne nejhorším, přece svrchovaně žalostném a mrzutém: nejsem ani nemocen, ani zdrav“ . . . „Nemohu ti hned najednou, spíše jen po částech ukázati, jaká jest ona slabost kolísavé mysli, nechýlící se rázně ani ke ctnosti, ani k nepravostem; povím ti, co se mi přihází, — ty mé chorobě najdeš jméno.“

Pisatel pak přechází k různým konkrétním jednotlivostem a podrobnostem, načeš dopis uzavírá následovně:

„Abych déle nepokračoval v jednotlivostech: ve všech věcech pronásleduje mne tato nestálost dobrého úmyslu. Ba obávám se, abych se mu nezpronevěřil, nebo — a to je kormutlivější — abych neuvázl v nerozhodnosti, podoben jsa vždycky tomu, kdo již již padá, a nebylo snad i hůře, než sám tuším; neboť na svůj vlastní stav hledíváme vždycky shovívavě a sebeláska brání správnému úsudku.

Míním, že by mnozí byli mohli dospěti k moudrosti, kdyby nebyli myslili, že k ní dospěli, kdyby si leccos sami nebyli zatajili, leccos s otevřenýma očima nebyli přeskočili. Neboť není, proč bys soudil, že cizím pochlebováním hyneme více než svým. Kdo se odváží říci pravdu sám sobě? Kdo, stojí v houfu chvalořečníků a lichotníků, nelichotil nejvíce sobě sám? Prosím tě tudíž, máš-li nějaký lék, jímž bys tuto mou kolísavost zastavil, považuj mne za hodna, abych ti byl vděkem zavázán za klid. Víím, že tyto záchvěvy mysli nejsou nebezpeč-

ny a že nepřinášívají s sebou nic bouřlivého; abych ti správným průměrem vyjádřil to, nač si stěžuji: netrpím bouří, nýbrž mořskou nemocí. Ať je zlo jakékoli, zbav mne ho a přispěj tomu, jenž jest v nesnázích na dohled pevniny.“

V následujících kapitolách je obsažena Senekova odpověď. Jejich hlavním obsahem jsou rady a pokyny psychagogické. Jím nebudeme věnovat pozornost, neboť jde v podstatě o návod k sebevýchově neochvějného charakteru a vypěstování osobního postoje v duchu stoicismu (jehož původní rigoróznost arci Seneka zmírňuje), jak jsme o tom již mluvili. Dříve však, než se soustředí k těmto věcem, podává Seneka — v kapitole druhé, na list Serenův přímo navazující — určení a charakteristiku duševního stavu, jímž trpí tento jeho přítel, a nejen on, neboť jeho případ zde zřejmě zastupuje mnohé jiné. Je jakousi obdobou toho, co bychom dnes řadili k psychologickému popisu a rozboru choroby. Uvádíme několik charakteristických míst:

„... po čem toužíš, jest velké a vznešené a bohu se blíží: nedati se rozrušiti. Tomuto neochvějnému stavu myslí Řekové říkají euthymia a o ní je výborný spis Demokritův; já mu říkám klid ... Jakým způsobem možno k němu dospěti, zkoumejme povšechně; ty si z obecného léku vezmeš, kolik budeš chtíti. Zatím však nutno veřejně postaviti před oči celou chorobu, z níž každý pozná svou část; ty pak zároveň pochopíš, oč méně práce s nechutí k sobě máš nežli ti, jež připoutány ke skvělému povolání a sténající pod tíží slavného jména ve vlastní přetvářce více drží stud nežli vůle.

Všichni jsou v témž postavení: i ti, kteří jsou týráni lehkomyšlností, omrzlostí a neustálým měněním úmyslů, ti, jimž se vždycky více líbí to, čeho zanechali — i ti, kdož jsou ochablí a ospalí. K nim připočti ty, kdož se nejinak nežli lidé, kteří nesnadno usínají, obracejí a lehají si hned tak, hned onak, až únavou dojdou klidu: měníce čas od času poměry svého života, zůstávají nakonec v těch, v nichž je udržuje nikoli nechuť ke změně, nýbrž staroba, líná k novotám.

Připočti též ty, kteří bývají vytrvalí ne vlivem své stálosti, nýbrž lenosti, a žijí nikoli tak, jak chtějí, nýbrž — jak začali. Nespočetné jsou dále zvláštnosti této choroby, ale výsledek jeden: nespokojenost s sebou. Tato vzniká z neukázněnosti myslí a z ostýchavosti nebo neukojených žádostí, když se lidé buď neodvažují toho, po čem dychtí, anebo toho nedosahují a cele se oddávají naději: bývají vždy nestálí a kolísaví, což se nutně přihází těm, kdož ulpívají na svých tužbách.

Všemi cestami směřují ke splnění svých přání, učí se nečestným a nesnadným věcem i nutí se k nim, a když je námaha bez odměny, mučí je bezvýsledná hanba a rmoutí se proto, že usilovali ne o zlo, nýbrž že marně. Tehdy zmocňuje se jich lítost, že započali, i strach započítí a plíží se ono zmítání myslí, nedocházející výsledku, protože

nedovedou svým žádostem ani poručiti, ani vyhověti, rozpaky života nemohoucího se vyprostiti a pro zmařená přání malátný stav mysli.“

„... neblahá nečinnost živí jejich závist a přejí si, aby všichni byli zničeni, protože sami nemohli dojíti zdaru; potom z této nechuti k cizím úspěchům a z beznadějnosti vlastních vzniká duch, hněvající se na osud, naříkající na běh světa, ukrývající se do zákoutí a obírající se svým trestem; zatím se sobě protiví a znechucuje. Neboť od přírody jest lidský duch čilý a náchylný k živosti; milý jest mu všeliký podnět ke vzrušení a k rozptýlení, milejší právě nejprázdnějším hlavám, které se činností rády vysilují.“

„Proto se podnikají těkavé cesty, bloudí se po cizích březích a brzy na moři, brzy na zemi se zkouší vrtkavost, nevražící vždycky na to, co právě má. . . Cesta za cestou se podniká a divadla jsou vystřídávána divadly, jak praví Lucretius:

„Takto před sebou prchá vždy každý.“

Ale co platno, jestliže neuprchneme? Sám sebe sleduje a na sebe dotírá jako nejobtížnější průvodce.“

Potud ukázky z pojednání *O klidu duševním*. Z literárního odkazu Senekova nutno v dějinách psychologie připomenout však zejména jeho spis *O hněvu* (*Ad Novatum de ira libri III*). Vnějšíkově má rovněž formu traktátu, adresovaného Novatovi, který se na Seneku, svého bratra, obrátil se žádostí o poučení, jak ovládnout a vymýtit hněv. Otázka je podle soudu Senekova velmi závažná, poněvadž hněv je ze všech afektů či vášní nejsilnější a také jak o sobě, tak i ve svých následcích nejškodlivější, ze všech hodnotících hledisek nejvíce zavrhěníhodný.

Má-li být tato vášně vymýcena, musí být poznána ve své povaze a odhalena v celé své špatnosti. Tak asi lze vyjádřit intenci, která určuje Senekovo pojednání o hněvu. Líčí, zkoumá a osvětluje ho po různých stránkách, zabývá se podmínkami jeho vzniku, vnějšími i vnitřními, jeho psychologickou podstatou, jeho následky. Je však zřejmé, že mu přitom nejde o nezaujaté objektivní poznání zkoumaného jevu pro ně samo. Pojednává o hněvu v zájmu boje proti němu. Je-li v tomto směru prvořadým úkolem dosáhnout, abychom do hněvu vůbec neupadali, je Senekovi jedním z prostředků k tomuto cíli již samo zřetelné zpřítomnění si hněvu ve vší jeho zápornosti. Všechny jeho špatné stránky musí být vypátrány a odhaleny, aby jeho povaha vystoupila a duši byla předvedena co nejzřetelněji. S touto intencí Seneka např. plasticky a s dobře odpozorovanými detaily popisuje různé výrazové změny při hněvném afektu; nikoli proto, aby — jako při zkoumání afektivních jevů z čistě teoretického zájmu — prostě vystihl a určil zvláštnost jeho výrazu na rozdíl od výrazu jiných citových hnutí. Zřejmě mu jde především o to, sugestivním líčením

výrazu hněvu demonstrovat jeho odpornost, šerednost. Tím ho chce čtenáři znechutit a přivést ho k zamyšlení, zda u sebe může chtít a vůbec připustit, aby podléhal hnutí, které ho tak znetvořuje, které má ohyzdnější a člověka nedůstojnější, zvířecetější výraz než kterákoli jiná vášně. S tímž základním výchovným cílem líčí velmi obšírně, barvitě a výmluvně všemožné škodlivé následky hněvu, nepřijatelné a zavrženíhodné pro jeho mravní cítění a souzení.\*)

Ostře polemizuje s názorem o užitečnosti hněvu jako namnoze nezbytné vzpruhy ducha, podněcující statečnost; s názorem, z něhož vyplývá, že nejde o to hněv úplně vyhladit jako spíše srazit jeho nadbytečné výstřelky, omezit ho na zdravou míru, a tedy podržet z něho právě tolik, co je nutné, nemá-li ochabnout činnost a zmizet oživující vzpruha duše. Naproti tomu zastává Seneka názor, že hněv je nežádoucí v každém případě, již proto, že je snadnější takové zhoubné hnutí vůbec nepřipustit, než je udržet v náležitých mezích. Když už jednou nabylo jisté půdy, stává se mocnějším než ten, kdo je má řídit, neboť rozum, který má třímát otěže, je mocný jen tak dlouho, dokud se straní počínajícího vzrušení. Jakmile je mu připojením našeho souhlasu přiznáno jisté oprávnění, bude se hnutí prosazovat podle svého a nikoli jen tak, jak mu bude dovoleno. Jinak řečeno: bude mít tendenci stát se skutečnou vášní, rozum detronizujícím afektem v stoickém slova smyslu.

Nemůžeme se zde šířit o Senekově analýze podmínek a procesu vývoje tohoto afektu (v němž rozlišuje několik etap) a o rozmanitých prostředcích, jež pro boj s hněvem doporučuje na základě tohoto psychologického rozboru a které obdobně jako při péči o tělesné zdraví dělí na prostředky preventivní (k nimž patří také správná výchova již v dětství) a na prostředky, jak čelit vzniku akutního afektu nebo zvládnout, potírat zakořeněný již sklon k němu. Poznamenejme pouze, že v řadě různých prostředků, jež Seneka pro boj s hněvem a hněvivostí doporučuje, neopomine nakonec zdůraznit i pravidelné sebe-

---

\*) Toto líčení dokládá Seneka řadou konkrétních příkladů, z nichž je mj. také patrné, že pracuje s velmi širokým a neurčitým pojmem hněvu (spíše by odpovídal pojmu agrese, jak se uplatňuje v současné psychologii). S tím též souvisí jeho zdůrazňování, že jsou různé, ba nesčetné druhy tohoto mnohotvárného zla, v němž spatřuje hlavní příčinu rozkladu vztahů mezi jednotlivci, společenskými skupinami i celými národy; vášně, odpovědnou za nejrozmanitější projevy ničivosti, krutosti, sváru a nepřátelství mezi lidmi, za vraždy jednotlivců, za vyhlazování celých obcí i národů. Netřeba ani vytýkat mylnost tohoto pojetí, které nepřihlíží k složitosti motivace ani k hlubším společenskohospodářským příčinám mezilidských a sociálních konfliktů. Na druhé straně je však z něho také pochopitelné, proč se právě toto téma „hněvu“ muselo Senekovi jevit tak důležitým; to tím spíše, že v tehdejší Římě i v jeho historii se setkával s množstvím otrěsných lidských i společenských dokumentů, které v jeho pojetí byly dokumenty „hněvu“.

zpytování. Sklon k hněvu poleví a zmírní se, jestliže ví, že každý den bude muset předstoupit před svého soudce. Seneka se odvolává na vlastní zkušenost, když prohlašuje, že není nic krásnějšího než zvyk před ulehnutím provést mravní přehlídku a průzkum celého dne a odpovídat se před sebou ze všech jednání, tak aby se nic nepřešlo a nezůstalo skryto před vlastním pozorovatelem a soudcem duše, nýbrž každý její projev byl zvážen a buďto pochválen, nebo beze studu před přiznáním vlastní slabosti odsouzen, v tom případě se současným předsevzetím být propříště na stráži v podobné situaci a vystříhat se ho.

Touto poznámkou se dostáváme k jinému a v jistém smyslu ústřednímu aspektu výchovné a psychoterapeutické praxe stoiků, kdy na rozdíl od vedení a morálního ošetření druhých je ve formě duševní techniky, uplatňované na sobě samém, zaměřena k práci na vlastní osobnosti, k její přeorientaci a vývoji ve smyslu stoického ideálu. Tento způsob praxe je příkladně rozvinut a literárně zvěčněn jiným, časově posledním představitelem římského stoicismu, císařem MARKEM AURELIEM ANTONINEM (121–180 n. l.). Jeho proslulé zápisky, v nichž hovoří (jak napovídá titul) „k sobě samému“<sup>64</sup>), jsou v tomto směru i pro dějiny psychologie významným dokumentem. Dávají nahlédnout do duševní dílny, v níž jde o práci na sobě, a tak dokreslují obraz stoicismu nikoli jako abstraktního filosofického učení, nýbrž jako konkrétní životní praxe na jeho základě.

Charakteristickým rysem této praxe je především neustálá, bdělá, záměrná sebekritika, zkoumání sebe po stránce mravní. S tím jde ruku v ruce volní kontrola vnímání, představivosti, fantazie a myšlení. Autor se utvrzuje „hovory k sobě“, jež jsou sebekpřesvědčováním a někdy přímo jistým druhem autosugesce, v představách a myšlenkových obsazích, jež jsou z hlediska stoické filosofie přiměřené. Jejich podporováním chce dosáhnout kontroly duševního života po stránce snahové a emoční a vyvinout duševní rozpoložení, smýšlení a postoje, představované stoickým ideálem moudrého člověka.

M. Aurelius např. píše:

„Od povahy představ, jakými se budeš ponejvíce obírat, bude záviset i povaha tvého myšlení; neboť představami se duše takřka „zabarvuje“. A proto ji zabarvuj neustále řadou takových představ, jako např.: Kdekoliv člověku souzeno žít, všude mu lze žít také dobře. Tobě souzeno žít v císařském paláci; tedy i v paláci ti možno žít dobře...“ (V, 16).

„Mohou snad naše zásady odumřít nějak jinak, nežli že vyhasnou představy, jež jim odpovídají?! A právě tyto stále a stále rozdmýchávat je úplně ve tvé moci. Mohu si přec o tom či onom utvořit představu takovou, jaké jest potřebí; jestliže mohu, proč se znepokojoval?!...“ (VII, 2).

Při záměrné kontrole myšlení však nejde Markovi Aureliovi jen o navozování představ vhodných, nýbrž neméně také o to tlumit představy nevhodné, aktivně zasahovat do chodu obrazivosti a omezovat ji v jejím rozvoji, pokud má nežádoucí vliv na afektivitu.

„Nedávej se zvíkat v duševní rovnováze přemýšlením o životě jako celku, neuvažuj hned úhrnem o všech možných strastech, jaké tě snad jednou v životě postihnou, jako spíše se ptej sebe sama při každé příhodě zvláště: Copak je vlastně na této věci nesnesitelného a nezdolného? A jistě se pak přiznat zastydíš! Dále si uvědom, že tě nemůže tížit ani to, co bude, ani to, co bylo, nýbrž jen a jen to, co právě jest; a toto „přítomné“ se zase ještě zmenší, budeš-li je posuzovat jenom jako jednotlivý případ a usvědčíš-li svou vlastní duši, že nedovede zdolat takovou maličkost“ (VIII, 36).

Jinými slovy: je třeba vypracovat si stálou uvědomělou kontrolu obrazivosti. Obrazivost zveličuje význam věcí, malujíc všemožné následky, čímž také vyvolává obavy před budoucím. Místo zneklidňování se neurčitým budoucím, tedy de facto neskutečným, je nutno v sobě vypěstovat schopnost soustředění k nahé skutečnosti, již je bezprostřední přítomnost, a jen s ní se mužně vyrovnávat. Toto vskutku přítomné není téměř ničím, když se mu dá jeho správný rozměr, když se strážlivě a rozumně posuzuje jako právě daná jednotlivá situace. Přistupuje-li se k ní takto, není nezdolatelná. Toto zaměření je nutné upevňovat vnitřním příkazem, který M. Aurelius formuluje např. větami:

„K tomu, co ti prvotní představy ohlašují, ničeho už dále sám ze sebe nepřimýšlej! Ohlašují ti, že ten či onen špatně o tobě mluví. Ano, to ohlašují; ale že's tím utrpěl škodu, to zrovna neohlašují!... A tak setrvávej po každé při prvotních představách a nic k nim sám ze sebe nepřimýšlej... Anebo ještě spíše: „leccos“ k nim přimýšlej, ale jako muž, všestranně obeznámený s během událostí vesmírných!“ (VIII, 49).

# XI. ČLOVĚK VE SVĚTLE ŘECKÉ LÉKAŘSKÉ VĚDY A ANTICKÉ UČENÍ O TEMPERAMENTU

V předchozích kapitolách jsme se zabývali názory, které reprezentují pojetí člověka a jeho duševna antickými mysliteli. Opomenuli bychom však důležitou oblast, kdybychom se v našem přehledu nezmínili také o přínosu řeckých lékařů v tomto směru. Učiníme tak v této kapitole.<sup>65)</sup>

Poznamenejme nejprve k celkové charakteristice, že Řekové i do medicíny, která u jiných kulturních národů ve starověku ponejvíce zůstávala — s výjimkou zejména chirurgie — pod vlivem náboženských představ a s nimi souvisejících magických praktik, dovedli vnést téhož báдавého a racionálního ducha, jenž se tak skvěle projevil v jejich filosofii. Také u Řeků ovšem existovaly formy léčení těsně spojené s magicko-náboženskými ceremoniemi a také na jejich půdě se tento druh léčby rozmohl, zejména v podobě tzv. chrámové medicíny. Byla provozována kněžskými různými chrámy, zasvěcených různým bohům, v jejichž vlivu a působení byla spatřována vlastní příčina léčivého účinku těchto posvátných míst a procedur, které v nich byly konány pod vedením kněží. Bohem lékařství byl zejména Asklepios a jeho svatyně, asklepeia, byly poutními místy, přednostně vyhledávanými za účelem vyléčení. Vedle „medicíny“ tohoto druhu však u Řeků existovalo a vyvíjelo se lékařství ve vlastním smyslu, lékařství empirické, které zakládá léčbu na zkušenosti a předpokladech o přirozených podmínkách a příčinách nemocí a na znalosti prostředků a ovládnutí způsobů ovlivnění, touto zkušeností určených, tedy lékařství jako zvláštní druh umění, techné, založené na odborné znalosti a dovednosti.

Jednou z důležitých společenských podmínek toho, že se v Řecku mohlo takové lékařství vyvíjet a že dosáhlo pozoruhodné úrovně, k níž nedospěl žádný jiný kulturní národ starověku, je táž okolnost, která byla i jednou z důležitých podmínek vývoje řecké filosofie. Je jí ta pro celý svérázný vývoj řecké kultury významná skutečnost, že v Řecku se kněžstvo nikdy nestalo takovou mocenskou, politicky vysoce vlivnou a následkem toho i celý duchovní vývoj a především také pokrok vědy brzdící kastou jako u jiných kulturních národů ve starověku.

Na rozdíl od kněží provozujících chrámovou medicínu jsou lékaři nositeli a vzdělavateli medicíny ve vlastním smyslu; lékaři jako zvláštní druh odborníků, příslušníků zvláštního — a možno dodat společensky

velmi váženého — zaměstnáním určeného stavu. Podobně jako jiná, zvláštní výcvik a znalosti, určitou techné vyžadující zaměstnání ve starém Řecku vystupuje i zaměstnání lékařské ve vazbě na určitý rod či rody.<sup>66)</sup> Rod Asklepiovců, odvozující myticky svůj původ od boha Asklepia, je takovým vynikajícím lékařským rodem. Lékařství je v něm dědičné v tom smyslu, že otec učí tomuto oboru své syny, popř. strýc své synovce, takže se přenáší z generace na generaci. Takto s rodem původně těsně spjatý „cech“ lékařů se později následkem vzrůstající společenské potřeby školených lékařů ovšem rozšiřuje tím, že jsou do něho k učení přijímáni i hoši, kteří nejsou na rod vázáni pokrevním příbuzenstvím. Příslušníkem povolání se tedy může stát každý svobodný mladý občan, který je lékařem přijat do učení, a tak si všechny potřebné dovednosti a znalosti osvojí.

Důležitým faktorem ve vývoji řecké medicíny byla okolnost, že řada těchto asklepiovců se soustředila v jistých místech, která se tak stala skutečnými středisky lékařství. Od poloviny šestého století př. n. l. se staly takovými důležitými středisky zejména Kos a Knidos. Vznikly tam ústavy, které kromě účelů léčebných sledovaly i úkol odborné výuky, jež byla natolik v popředí, že plným právem možno mluvit o lékařských učilištích, resp. klinikách jakožto ohniscích řecké medicíny.

První z dvou uvedených zeměpisně blízkých a pro vývoj řecké lékařské vědy nejvýznamnějších míst, malý ostrov Kos, ležící v sousedství jihozápadního ionského pobřeží, je též rodištěm nejproslulejšího řeckého lékaře HIPPOKRATA. Hippokrates ovšem není zakladatelem lékařské školy, spjaté se jménem tohoto ostrova, a také není, jak se často říká, „otcem řecké medicíny“, která ve skutečnosti byla již v rozkvětu, když Hippokrates, narozený r. 460 př. n. l. (tedy v témž roce jako velký Demokritos, s nímž přišel na svých cestách také do osobního styku), byl svým otcem do medicíny v duchu této školy zasvěcen. A také není autorem všech spisů z velké lékařské sbírky, která nese jeho jméno. Jeho autorský podíl na tom či onom z těchto spisů (z nichž některé nepochybně časově spadají do doby před ním, jiné naopak zas do doby pozdější) byl a je pro odborníky tvrdým oříškem. Nesporné je, že tato sbírka tzv. hippokratovských spisů představuje velký kulturní dokument, svědčící o tom, k jak pozoruhodné výši se již v době největšího vnitřního rozkvětu Řecka a přirozeně v těsné souvislosti s ním vyvinula řecká medicína jako praktická věda.

Jestliže se postupem, jehož některé hlavní aspekty jsme v této úvodní poznámce naznačili, medicína v Řecku vyvinula v celkem samostatný obor, pěstovaný lékaři, vzniká otázka, jaké byly vztahy mezi ní a filosofií a jak se uplatnily. Odpověď vyplývá zčásti již z té okolnosti, že někteří významní myslitelé, jako např. Empedokles, byli současně

i lékaři, a rovněž z toho, že významní lékaři, jako např. Alkmaion, byli současně i mysliteli. Tyto okolnosti měly jistě významný vliv na vývoj řecké medicíny v tom smyslu, že do ní byly vnášeny určité vůdčí myšlenky o člověku, jež myslitelé v souvislosti se svou filosofií přírody koncipovali, určitá zkušenost jednotící zásadní hlediska. Ale i když nehledíme k případům tohoto druhu, nýbrž máme na mysli lékaře jako jednostranné odborníky, vidíme, že jsou ve svém názoru na člověka ovlivňováni přínosem filosofů. Čerpají z něho, i když převážně jen v tom omezení, že si z myšlenek filosofů přisvojují víceméně eklekticky pouze to, co se jim nejlépe hodí pro účely jejich speciálněji zaměřeného bádání a teoretizování. Tím je vcelku charakterizován vliv filosofie na medicínu, vliv významný a po jisté stránce plodný. Přispěl k tomu, že lékařství se povzneslo nad pouhou plochou empirii a praxi k teorii, v tom smyslu k vědě. Ovšem na druhé straně s tím bylo spojeno nebezpečí pouhého spekulování a nebezpečí, jaké s sebou nese pokus o výklad jevů a dějů, ve skutečnosti velmi složitých, na základě hypotéz tuto složitost zřejmě zjednodušujících, a tedy nedostatečných a klamných. Nebezpečí takových hypotéz — a přírodně filosofické koncepce člověka byly při vši své duchaplnosti a odvážnosti tohoto druhu — pro odpovědnou lékařskou praxi si někteří lékaři, zejména z Kou, uvědomovali. Hippokratovský spis *O starší medicíně* je toho klasickým dokladem, vysoce pozoruhodným tím, jak jeho autor diskutuje otázku vztahů mezi zkušeností, teorií a praxí v oblasti medicíny.

Vztahy mezi ní a filosofií se ovšem uplatňují i v tom směru, že poznatky a koncepce, k nimž docházejí lékaři, mají naopak vliv na názory filosofů. Úhrnem vzato, je zde tedy ovlivňování vzájemné, v obou směrech.\*) Typickým příkladem toho je učení o pneumatu. Právě z něho je však také patrné, že teorie, o něž se antická medicína opírala,

---

\*) Přesahovalo by rámec přehledu širší pojednání otázky, jinak pro pochopení hlubších souvislostí ovšem důležité, zda a jak se i na vrcholných zjevech, představovaných Platónem a Aristotelem, potvrzuje existence, významnost a dosah těchto reciprokých vlivů a v čem se konkrétně jeví. Pokud jde o Platóna, poznamenejme alespoň, že si ze speciálních oborů kromě matematiky vysoce cenil zejména právě medicínu, jež mu byla vzorem pravé techné, umění založeného na odborném vědění. Čerpal z ní pro svou filosofii cenné myšlenkové podněty<sup>67)</sup>, a to nejen pro svou přírodní filosofii, podanou v dialogu *Timaios*, v němž svým způsobem zpracovává mj. fyziologické poučky, převzaté z lékařské vědy, především z učení lékařské školy sicilské. Tím, že převzal také učení o čtyřech živlech, má díky své filosofické autoritě značný podíl na tom, že se toto učení stalo i v lékařské vědě doby následující nadlouho tradičním. Prakticky se Platónův zájem o lékařskou vědu projevil pozváním do Akademie sicilského lékaře, jímž pravděpodobně byl sám její významný představitel Filistion. To byl čin nepochybně velkého dosahu, uvážíme-li, že Platónovým žákem byl tehdy Aristoteles. I osobní prostředí Platónovy školy mu tedy mohlo poskytnout velmi významné podněty jak k rozvoji jeho přírodovědeckých zájmů, tak i k usměrnění jeho názorů v oblasti fyziologie. Vskutku vidíme, že Aristotelovy fyziolo-

byly nezřídka brzdou skutečného pokroku vědění. Neboť je sotva pochyby o tom, že učení o pneumatu, které se pružností tohoto pojmu hodilo k „vysvětlení“ všeho možného a především také všeho toho, co je ve skutečnosti funkcí nervového systému, bylo jednou z vážných brzd poznání právě tohoto systému a jeho funkčního významu.

Zde přicházíme k prvému bodu, jemuž je třeba věnovat bližší pozornost, totiž k otázce, jak se antická věda propracovávala k adekvátnějšímu poznání nervstva a jeho funkčního významu. Vyzvedneme historická fakta v tom směru nejdůležitější, když uvedeme tři představitele řeckého lékařství, s jejichž jmény jsme se setkali již v předchozích kapitolách, kteří však v této souvislosti zasluhují výslovnější zmínku. Je to z ranějšího období Alkmaion, z období pozdějšího Herofilos a Erasistratos.

Zprávy o ALKMAIONOVI z Krotonu, italského střediska lékařské vědy, jsou sice kusé, ale stačí k tomu, aby se z nich dalo soudit na významný badatelský zjev. Podle zprávy Aristotelovy byl mladým mužem, když Pythagoras (který zemřel kolem r. 500 př. n. l.) byl starcem. Měl styky s představitelem jeho školy, není však dosti důvodů považovat ho přímo za pythagorovce, i když některými názory je jim příbuzný, např. názorem o nesmrtelnosti duše, který zdůvodňuje jejím věčným pohybem.\*) Významný ovšem není těmito spekulativními

---

logické názory jsou podstatně určeny směrem udávaným právě lékařskou školou sicilskou, představitelkou učení o pneumatu, které, jak jsme poznamenali<sup>68</sup>), ovládá i Aristotelovu fyziologii. Také s ním souvisící Aristotelův názor o srdci jako ústředí duše je spoluurčen vlivem sicilské lékařské školy pro ni příznačným učením, že srdce (a nikoli mozek, jak bylo dříve předpokládáno) je pro soustavu cévní ústředním orgánem, je podstatně určen přesvědčivostí, s níž na Aristotela zapůsobilo toto nové učení.

K otázce, jak se rýsují vztahy mezi medicínou a filosofií, pokud jde o osobnost Aristotela jako myslitele, badatele a last not least velkého učitele, zakladatele školy a v souvislosti s tím organizátora vědeckého bádání, poznamenejme alespoň, že právě na něm se dá podrobnějším historickým studiem doložit významnost, složitost, a hlavně také vzájemnost těchto vztahů a vlivů. Není zde, jak by se mohlo zdát z toho, co bylo řečeno výše, vliv jednosměrný v tom smyslu, že Aristoteles byl ve své fyziologii pod zřetelným vlivem jistých učení lékařské vědy, nýbrž je zde také pronikavý a v nejednom ohledu dalekosáhlý vliv v opačném směru, vliv Aristotela a jeho školy na lékařskou vědu. Pokusil se ho hlouběji ozřejmit a doložit W. Jaeger, který se na základě speciálního zkoumání<sup>69</sup>) staví proti názoru některých historiků, podle něhož Aristoteles nedržel krok s vývojem medicíny, a naopak dochází k závěru, „že hrál v lékařské vědě své doby dějinně nanejvýš významnou roli. Vytvořil pro ni přímo nové centrum, které směrodatně ovlivnilo vývoj medicíny a vedle něhož starší školy (Jaeger zde míní lékařské školy) ustoupily do pozadí“ (l. c. str. 225).

\*) Myšlenka o věčném pohybu, resp. samopohybu duše, přijímaná i jinými mysliteli, byla — nepochybně právě pod vlivem Alkmaiona — výrazně uplatněna zejména Platónem. Jejím velkým oponentem je Aristoteles, který s ní v své knize spisu *O duši* polemizuje. Je to pochopitelné, neboť z jeho metafyzických principů vyplývá, že samopohybem se nemůže vyznačovat duše sama, nýbrž živá bytost jako taková, a že tento její pohyb předpokládá formu i látku, tedy i duši i tělo.

myšlenkami, které ostatně vyslovoval se všemi výhradami, jež přísluší domněnkám tohoto druhu, na rozdíl od poznatků založených na pozorování a ověřitelných faktickým zkoumáním. Zmínili jsme se již o jeho teorii vnímání a o jeho rozlišení rozumové činnosti od vnímání.<sup>70)</sup> V jeho době, kdy myslitelé k ostřejší psychologické diferenciaci vnímání a myšlení ještě nedospěli, bylo důležitým pokrokem. Uvedeme později, v souvislosti s historií učení o temperamentu, jeho základní myšlenku o podstatě zdraví a nemoci. Vynikající místo v dějinách vědy mu však zajišťuje, že prvý vyzvedl úlohu mozku jako ústředí duševní činnosti. Závažný není jen tento názor samotný, nýbrž také způsob, jak k němu dospěl a jak zdůvodňoval funkční význam mozku. Podle věrohodných zpráv prováděl prvý pitvu na zvířatech. Došel na základě pozorování k závěru, že všechny smyslové orgány jsou spojeny s mozkiem. Tyto spojovací dráhy nazýval průchody (poroi). Zda tím mínil, a tedy již fakticky rozpoznal smyslové nervy, nelze rozhodnout, nesporně však již vyzvedl jejich funkční význam jako spojovacích cest, a to na základě výpadkových jevů, jež jsou následkem jejich porušení. Tedy v podstatě způsobem, jenž zakládá jednu z klasických fyziologických metod zjišťování funkčního významu nervových struktur.

Že Alkmaionův objev, k němuž touto cestou dospěl, byl průkopnickým činem, jímž předstihl vývojové tempo vědy, je nejlépe patrné ze skutečnosti, jak dlouho i po něm se ještě udržoval mylný názor, že ústředím duše je srdce. Víme, že ho zastává i sám Aristoteles, stejně jako před ním např. Empedokles. Po Aristotelovi na něm setrvávají stoikové, Epikuros, ba dokonce i jeho pozdní žák Lucretius.

Ve filosofii se správnější názor pod vlivem Alkmaionovým do jisté míry uplatnil v lokalizační hypotéze Platónově, v oblasti medicíny se objevuje v literatuře hippokratovské. Ve formě pozoruhodné svou nekompromisností ho zastává autor hippokratovského spisu *O svaté nemoci*, tj. epilepsii, již byl podle tehdejší pověry připisován zvláštní božský původ. Spis je polemicky zaměřen proti takovému výkladu nemoci. Stejně jako každá jiná musí být i „svatá nemoc“ vysvětlována z přirozených příčin, nikoli ze zásahu boha. Její bezprostřední příčinou je podle autorovy hypotézy afekce mozku. Není třeba vykládat, jak si konkrétně představuje její povahu, důležité je však, jak vyzdvihuje význam mozku jako vlastního ústředí duševní činnosti a jak polemizuje s názory odlišnými, podle nichž sídlem duše je bránice nebo srdce. Ze všech částí těla vedou k srdci cévy, a proto vše, co se děje v tom či onom orgánu, má svůj odraz také v srdci. Proto když se tělo zachvívá rozkoší nebo třese strachem, zachvívá nebo třese se i srdce. Z toho však neplyne, že je zřídlem citění, tak jako není orgánem myšlení. Ve skutečnosti orgánem, díky kterému zakoušíme citové stavy, poznáváme vše, co nás obklopuje, uvažujeme, rozlišujeme dobré od špatného, ale také

upadáme do omylu, mánie, a vůbec šílenství všeho druhu, je mozek. Z toho sice neplyne, že mozek je duší, ale je jejím přirozeným sídlem a hlavním nástrojem. Pneuma mu dává schopnost vykonávat všechny tyto funkce.

Zásluhu o podstatný pokrok faktického vědění o nervovém systému a jeho funkčním významu mají Herofilos a Erasistratos, představitelé lékařských škol, které kvetly v Alexandrii, jež se stala největším střediskem učenosti a vědeckého života v době hellénistické.

Pokud jde o filosofické pozadí, byla alexandrijská medicína hlavně pod vlivem skepticizmu. S tím souvisí zaměření především k empirickému zkoumání, k pokud možno přesnému pozorování. Historicky nejvýznamnějším přínosem alexandrijských badatelů je anatomie. K rozvoji tohoto oboru nepochybně přispěla okolnost, že pitvě mrtvol zde nebránily náboženské předsudky, jako tomu bylo v Řecku. Naopak již z náboženských motivů byly zde mrtvoly — za účelem balzamování — také otvírány. Jisté je, že alexandrijští lékaři prováděli pitvu na lidských mrtvolách, ba snad — podle některých zpráv — dokonce i vivisekci na zločincích.

**HEROFILOS** (nar. kolem r. 300 př. n. l.) je nejproslulejším z těchto alexandrijských anatomů. Ve svých pečlivých studiích věnoval zvýšenou pozornost mozku, jež považuje již za ústředí zvláštního, tj. nervového systému. Z četných jiných jeho příspěvků nás může zajímat, že první podal důkladnější anatomický popis oka a zrakového nervu v jeho vztazích jednak k smyslovému orgánu, jednak k mozku. Na mozku přesněji popsal některé partie, zejména také mozkové komory, z nichž pokud jde o ústředí duše, zvláštní význam připisoval komoře čtvrté.

Živou bytost podle něho vyznačují čtyři základní mohutnosti: vyživovací, oteplovací, myslivá a pociťovací. Jejich příslušnými orgány jsou: játra, srdce, mozek a nervy.

Zatímco dříve nervy nebyly rozlišovány od vaziva, vyděluje již Herofilos jako zvláštní anatomický útvar bílé jemné provazce v živočišném těle, které z mozku a míchy vedou až k nejperifernějším partiím těla. Připisuje jim zvláštní funkční význam orgánů pociťování, a dává jim proto také zvláštní jméno *neura aisthétika*, čímž zavádí do vědy tradiční termín a pojem „nervy“.

**ERASSITRATOS**, který žil přibližně v téže době jako Herofilos, má o rozpoznání nervstva jako tkáně zvláštního druhu a funkčně odlišného, s mozkiem souvisícího systému nemenší zásluhu než jeho velký současník a rival. Pokud jde o jeho filosofickou orientaci, přiklání se k mechanistickému materialismu Demokritovu, jehož atomistickou hypotézu v poněkud pozměněné podobě uplatňuje ve své fyziologii. Užívá v ní mechanistických modelů, ovšem ve spojení s pojmem

pneumatu. Tak např. pohyb vysvětluje pomocí předpokladu, že příslušné svaly se kontrahují mechanickým působením pneumatu, které je do nich z mozku při volném impulsu vytlačováno.

Konal svá pozorování jak na lidech, tak na zvířatech, v neposlední řadě za účely srovnávacími, takže může být považován za jednoho z prvních průkopníků srovnávací anatomie. S tímto zaměřením též souvisí jeho výslovné zdůraznění velkého rozdílu v utváření povrchu mozku lidského ve srovnání se zvířecím. Četnost mozkových závitů u člověka uvádí v souvislosti s jeho inteligencí. Popsal přesněji než Herofilos stavbu mozku, jež rovněž považuje za ústředí nervového systému. Všechny nervy vycházejí z jeho substance, resp. do něho — jak přesnějšími pozorováními konstatoval — vedou ze smyslových orgánů. Při vivisekčních pokusech demonstroval ztrátu pohyblivosti při jistých zářezích do tvrdé pleny. Významné je, že jako první již rozlišuje nervy senzitivní a motorické. I on ovšem považoval — alespoň původně — nervy za duté vodiče duševního pneumatu, jehož ústředím je mozek. Zdůrazňoval však, že jejich průsvit může být tak malý, že není vůbec viditelný.

Posledním v řadě nejproslulejších řeckých lékařů je GALENOS (130—201 n. l.)<sup>\*</sup>). Jeho učení naznačíme podrobněji, poněvadž reprezentuje, možno říci, konečný názor na člověka, k němuž dospěla starověká lékařská věda. Právě Galenos zpracoval její výtěžky v soustavu, z tehdejších hledisek a předpokladů a za tehdejšího stavu vědění nej-příjemnější. Historická důležitost jeho učení je pak i v tom, že bylo směrodatné pro celý středověk. Galenova autorita ve věcech medicíny a fyziologie ustupovala teprve průběhem novověku pod tlakem nových objevů v oblasti fyziologie.

V souvislosti s výkladem názorů Galenových bude příležitost pojednat též o antickém učení o temperamentu, historicky důležitém přínosu řecké medicíny do dějin naší vědy, učení, které založilo věkovitou tradici.

Galenos byl lékař se živým zájmem o filosofii, kterou považuje za nezbytnou součást obecného vzdělání lékaře. Dokonalý lékař podle jeho názoru musí být filosofem. Sám se podrobně zabýval studiem

---

<sup>\*</sup>) Narodil se v maloasijském městě Pergamu, vzdělával se mj. v Alexandrii, později přešel, jako mnozí jiní lékaři té doby, do Říma, kde brzy navázal styky s významnými osobnostmi a pronikl jako lékař do předních kruhů. Po jistou dobu byl osobním lékařem samého císaře Marka Aurelia. Dochované zprávy svědčí o osobnosti vsutku pozoruhodné, která vynikala duchem neúnavně zvědavým a nadprůměrnou agilitou podněcovanou silnou ctižádostí a potřebou sebeuplatnění. Nedal si ujít žádnou příležitost, aby rozmnožil své zkušenosti o nová pozorování a rozsáhlou četbou rozšířil své vzdělání odborné i obecné. To vše se obráží i v jeho rozsáhlém díle, které se vyznačuje dovedným spojením všeho, co si osvojil studiem literatury, s vlastními zkušenostmi a pozorováními lékaře praktika i badatele.

různých myslitelů a osobně se nejvíce přikláněl k aristotelismu, jež eklekticky spojoval s prvky platonismu a stoicismu.

Učení o pneumatu, stoiky rozvinuté ve filosofickou koncepci světového rozumu, který vše proniká a určuje, je Galenem — jistě také pod vlivem stoických názorů — rozpracováno ve fyziologickou teorii, která uvádí v souvislost a má vysvětlovat různá tehdy známá fakta. Je to teorie organického pneumatu, jeho proměn v různé formy a jeho různých funkcí a účínů.

Původním základem vytváření pneumatu je vrozené vnitřní teplo. Jeho působením vzniká pneuma jednak z okolního, do těla přijímaného vzduchu, jednak z výparů krve a jiných tělesných šťáv, popř. i jistých zbytků živných látek. Pneuma, jsouc v tomto smyslu jakýmsi produktem zpracování vnitřním teplem, stává se pak samo jeho nositelem, tedy teplým pneumatem.

Udržuje se z okolního vzduchu, který je do těla přiváděn dýchacími cestami, ale také do něho proniká kůží. Přítokem vzduchu se pneuma nejen živí (jsouc na něm závislé asi tak, jako je na něm, jak ukazuje zkušenost, závislý oheň), nýbrž také přiměřeně ochlazuje a větrá. Vzduch je zpracováván na vnitřní pneuma v plicích, dále pak v srdci (které je zřídlem přirozeného tepla) a v artériích a konečně v mozkových komorách. Galenos tedy předpokládá soustavu postupných, vzájemně spojených, ale funkčně nadřazených instancí v organismu, jejichž činností se pneuma stává teplejším a jemnějším. Podle své kvality (stupně čistoty, dokonalosti a harmonie směsi) a lokalizace pak zastává různé funkce. Nejhrubší je pneuma větrové, jemnější a teplejší je pneuma vitální v srdci a artériích, které obstarává vitální funkce a od něhož Galenos někdy odlišuje pneuma fyzické, lokalizované do jater a žil. Tím, že vitální pneuma je artériemi přiváděno také do mozku, dochází v mozkových komorách k další transformaci v nejjemnější druh, v pneuma psychické, obstarávající prostřednictvím nervového systému činnosti duševní.

Pro Galenův postoj k filosofické problematice je příznačné, že se zdržuje konečného soudu v otázce, zda toto duševní pneuma je vlastně již totožné s duší nebo zda je jen prvním, bezprostředním orgánem a nástrojem duše, svou podstatou nehmotné.

Nemůže přehlédnout různé zkušenosti těžko slučitelné s předpokladem duše jako netělesné substance, tak např. vliv humorálních činitelů na duševní stav (což v jeho pojetí znamená např. vliv nadbytku žluté žluči, jenž působí deliria, nadbytku černé žluči, jenž působí melancholii), vliv drog na mentální činnost apod. Na druhé straně mu však různé pochyby filosofické (je rozhodným odpůrcem materialismu Epikurova), a zejména představy náboženské brání, aby se na základě zkušeností tohoto druhu jednoznačně ztotožnil s filosofickým

materialismem. Je přesvědčen o existenci božského principu, k němuž podle jeho názoru poukazuje obdivuhodná účelnost organismu, dokonalost a složitost mechanismu jeho částí, např. ruky. Orgán se nevytváří prostě díky své funkci, jak předpokládá Epikuros, nýbrž byl vytvořen vzhledem k určitému účelu. Bez předpokladu působení a asistence božského principu zdá se Galenovi nepochopitelným také vývoj organismu ze zárodku, procházející řadou změn, které se jeví jako prostředky vzhledem k předvídanému cíli. S těmito představami také souvisí, že Galenos mezi druhy příčin, jichž rozeznává patero, na první místo staví příčinu finální, totožnou s prozřetelností božského demiurga. Přitom však neopomene také poznamenat, že poznání této příčiny je užitečné více filosofovi než lékaři, což je dosti příznačné. Možno říci, že přes svůj sklon k idealismu, motivovaný nábožensky, a přes svůj skepticismus, který nenalézá vskutku přesvědčivé důkazy vlastně pro žádné z protichůdných filosofických stanovisek, je Galenos jako lékař, ve vlastní psychologické koncepci, spíše živelným materialistou. Pokud konkrétně pojednává o duši, myslí hlavně na pneuma jako na hmotného fyziologického činitele, vázaného především na nervový systém. Pohyby pneumatu jsou pro něho tím, čím jsou pro dnešní fyziologii nervové procesy. Na tomto základě se pokouší vysvětlovat některé duševní jevy.

V otázce, přetřásané v řecké vědě hlavně od dob Aristotelových, zda totiž „sídlem duše“ je srdce nebo mozek, se Galenos jako odborný fyziolog ztotožňuje s názorem, zastávaným v době po Aristotelovi zejména Herofilem a Erasistratem, že mozek je ústředím duševní činnosti, ovšem s výjimkou života afektivního, jež Galenos uvádí v souvislost s pohyby pneumatu vitálního, shromážděného v srdci a artériích. Funkční význam mozku zdůvodňuje empiricky poukazy na následky poranění mozku a jeho senilní atrofie, na okolnosti, že z mozku vycházejí, resp. do něho vedou všechny nervy, a na výsledky vivisekčních pokusů.

Podle jeho názoru je duše (nebo přesněji: její nejvyšší složka, která je principem činnosti rozumové a volní) vázána na psychické pneuma v mozkových komorách, není-li ovšem přímo tímto pneumatem. Proti tomu se mu však zdají nasvědčovat pozorování, jež vedou spíše k domněnce, že sídlem duše je mozek celý a pneuma jejím prvním orgánem, zprostředkujícím pomocí nervů, jeho vodičů, na jedné straně cití, na druhé straně úmyslné pohyby. Galenos rozlišuje, podobně jako Erasistratos, nervy senzitivní a motorické. Jejich funkční význam dokládá výpadkovými jevy, ztrátou citlivosti určitých okrsků nebo ztrátou pohyblivosti po protěti určitých nervů nebo míchy. Nervy mají původ v mozku, vybíhají z něho — asi tak jako větve z kmene — do smyslových nebo jiných orgánů nebo ke svalům. Pneuma je v nich

obsaženo a vedeno jako v trubicích. U nervů, které duté nejsou, jimi proniká podobně jako sluneční paprsky vodou. Tak zprostředkují jednak čítí, jednak úmyslné pohyby.

Pokud jde o výklad čítí, resp. smyslového vnímání, zastává Galenos názor v jistém smyslu protichůdný pojetí, podle něhož díky aferentnímu procesu dochází k počítku teprve v ústředí. Předpokládá naopak, že prostřednictvím nervů, které jsou — a právě protože jsou — výběžky mozku, obsahující psychické pneuma, se ústředí rozprostírá, vztahuje k periférii, čímž k počítku dochází přímo v orgánu, resp. v periferním okrsku, na nějž podnět doléhá a který svým působením modifikuje. Tato modifikace je pocíťována přímo oním periferním orgánem. Jemu se ovšem schopnosti čítí dostává zmíněnou souvislostí s ústředím, v němž všechna periferní sensoria mají zřídlo jako společným senzoriu sensoríí.

Podle tohoto pojetí k pocitu např. bolesti nedochází v mozku, nýbrž vskutku tam, kde podle běžné zkušenosti bolest cítíme, v místě působení škodlivého činitele. O svědectví této běžné zkušenosti se Galenova teorie vnímání také opírá. Obdobnou zkušenost ostatně máme i při smyslových dojmech jiných modalit a také při vnímání zrakovém se nám zdá, že pohledem se jakoby bezprostředně dotýkáme předmětů a vidíme jejich tvary a barvy tam, kde jako vlastnosti věcí objektivně jsou. Tomu odpovídá Galenova teorie vidění. Předpokládá, že pneuma zrakového aparátu, spojujíc se zornicovým otvorem s okolním vzduchem, si jej jaksi připodobňuje, čímž vzniká prodloužení zrakového pneumatu. Jím se oko jakoby přímo dotýká předmětu. V tomto pojetí je zrakový dojem jakousi obdobou hmatového dojmu při dotyku předmětu rukou.

Čítí je díky účasti ústředí činností rozpoznávání. Uvědomujeme si jí jednak (a to jako pocit libosti nebo bolesti) afekci těla podnětem působenou, jednak vlastnosti příslušného objektu. Přitom Galenos, ačkoli jinak nepochybuje o objektivní reálnosti těchto vlastností, nepomíjí vyzvednout moment relativnosti příslušných počítkových kvalit: určitý počítek je spoluurčován jinými, současně danými. Tak např. je teplo sice objektivní vlastností, ale připadá jako menší nebo i jako studeno při současném pocíťování něčeho teplejšího.

Nervy se podle Galena liší povahou své hmotné substance, především stupněm měkkosti, na němž závisí rozdíly citlivosti různých smyslů, jejich schopnosti rozlišovat kvality. Nervy se však mezi sebou liší i svou fyziologickou povahou. S tím souvisí, že každý z nich je modifikovatelný jen určitým druhem smyslových podnětů. Galenos předpokládá, že povaha nervů je podobná povaze podnětů. Zrakový nerv je lesklý a povahy světelné, proto na něj působí barva, nikoli však zvuky, jimž opět odpovídá vzdušná povaha nervu sluchového atd. To

je mu potvrzením tradičního principu poznávání stejného stejným. Je patrné, že Galenos se touto hypotézou o rozdílné substanci nervů snaží vyrovnat s faktem, jehož významnost si uvědomuje, totiž s faktem selektivní vnímavosti jednotlivých analyzátorů pro určitý druh podnětů jim adekvátních.

Nervy motorické jsou prostředníkem volních pohybů. Jsou tvrdé, což Galenos vykládá teleologicky, jejich určením k aktivnímu mechanickému působení, na rozdíl od nervů senzitivních, které zas musí být měkké, poněvadž jejich funkce předpokládá modifikovatelnost vnějším vlivem.

Vůle pohybuje a diriguje svaly pomocí nervů jako jezdec koně otěže-mi. Jak však blíže vysvětlit mechanismus volní kontroly hybného aparátu, zůstává Galenovi, jak upřímně přiznává, otevřenou otázkou, jejíž obtížnost si při svém odbornějším vhledu do složitosti anatomic-kých poměrů již zřetelněji uvědomuje. Zůstává mu záhadou, že z čet-ných nervů a několika set svalů se ekonomicky uplatňují právě ty, jichž je třeba k provedení chtěného pohybu. Duše řídí a ovládá tento nervo-svalový mechanismus, jako by ho znala, ačkoli ve skutečnosti ho nezná. Provádíme ten či onen zvláštní pohyb, aniž bychom věděli, které zvlášt-ní svaly se ho účastní. Máme se domnívat, že každý sval je jakousi živou bytostí, která poslouchá příkazů vůle, takže např. za účelem slovního vyjádření myšlenky uvede svou kontrakcí jazyk do vhodné polohy a tvaru? Galenos odmítá takovou domněnku, aniž nachází jiný, uspo-kojivější výklad, a tak mu celá věc zůstává temnou, zřejmě proto, že mu ještě zcela uniká princip reflexního spoje a vývoje podmíněných reflexů z nepodmíněných. Následkem neznalosti podstaty reflexních pohybů také příliš rozšiřuje kategorii volních pohybů. Považuje za ně např. i pohyby ve spánku, zatímco kategorie pohybů bezděčných se mu redukuje v podstatě jen na činnost srdeční. Na druhé straně ho to však vede k tomu, aby se zamýšlel nad rolí vědomí při pohybových automatismech, čímž dochází k významnému pojmu stupňů vědomí a vědomé kontroly.

Při tom všem je však dalek toho racionalizovat duševno způsobem, který je příznačný pro učení stoiků. To se zřetelně obráží v jeho trakto-vání afektivity, kde se pokouší o pojetí přiměřeněji vystihující skutečné poměry a podle možnosti spjaté s fyziologickou koncepcí, což u něho arci znamená s učením o pneumatu a lokalizaci jeho různých druhů do různých orgánů. Nejjemnější, psychické pneuma, lokalizované do moz-ku a odtud pronikající nervy, je substrátem činnosti rozumové a volní. Život afektivní, projevy emoční uvádí Galenos v souvislost s pneuma-tem vitálním, lokalizovaným v srdci, zřídlu přirozeného tepla. Primi-tivní pudové žádosti uvádí v souvislost s pneumatem lokalizovaným do jater a obstarávajícím také výživu a růst. Jak je patrné, obráží se

v tomto dělení a rozmístování platónské dělení duše ve tři složky, rozumovou, vznětlivou a žádostivou. U Galena se stávají vlastně třemi funkčními hladinami pneumatického činitele, danými třemi jeho nad sebe navrstvenými formacemi. Odhlédneme-li od fantastických představ vyplývajících z tehdejšího nedostatku přesnějších vědomostí a uvážíme-li, že u Galena a ve starověké fyziologii vůbec učení o pneumatu zastupuje učení o nervovém dění, nelze přitom nemyslet na pojem hladin neurální organizace, jak ho rozpracovává moderní fyziologie.

Diferenciace duševního dění podle topicky i funkčně odlišných vrstev pneumatického činitele umožňuje Galenovi kriticky se vyrovnat s problematikou afektů, vytyčenou stoickou racionalistickou teorií. Pro Galena je i afekt stavem činným, totiž právě jako hnutí oné emoční, vznětlivé části duše. Jako takový je též v souhlase s přírodou, ovšem jen potud, pokud se z normálního hnutí následkem nějakých zvláštních příčin nestává hnutí nadměrné. V takovém případě pak afektivní hnutí vskutku přechází ve stav patický, trpný, obdobně jako v něj přechází normální činnost srdeční, když se vystupňuje v křečovitý, a tudíž také s přírodou již nesouhlasný pohyb. Trpnost stavu je dána i tou okolností, že hnutím vznětlivé části je ovlivňována rozumná část duše, takže při nadměrném afektu je jím zachvácená celá duše a ovšem i celé tělo. Nejedná tedy v takovém případě sám rozum proti sobě, proti své podstatě a svým zákonům, což ani nemůže, nýbrž podléhá síle, svou podstatou iracionální.

Afektivní hnutí a jejich nadměrné stupňování závisí, jako ostatně i jiné duševní procesy a činnosti, na fyziologických podmínkách, na stavu organismu, který je opět určován vnějšími vlivy. Tak např. při hněvu jde o fyziologický stav charakterizovaný nadměrným vystupňováním a jakýmsi vřením vnitřního tepla, zejména v srdci. Přitom je vůdčí myšlenkou Galenova fyziologického výkladu různých psychických změn a také individuálních zvláštností názor o důležitosti správného poměru (a tudíž i významu odchylek od něho) těch složek a činitelů, které podle jeho představ organismus konstituují a které určují jeho funkce i zvláštnosti. Tím přicházíme k jeho učení o temperamentu.

Galenos ovšem není zakladatelem učení o temperamentu, nýbrž, podobně jako v učení o pneumatu, usoustavňuje a propracovává představy, které mají starou tradici.

Řecké vědě byla vždy blízká myšlenka o zvláštním významu správného poměru prvků, z nichž podle tehdejších názorů organismus sestává, resp. správného poměru kvalit nebo fyziologických činitelů, které byly v organismu považovány za rozhodující, myšlenka, že na určitém poměru nebo směsi těchto prvků, kvalit, činitelů, se zakládají různé biologické jevy a zvláštnosti — tedy právě myšlenka o důleži-

tosti temperamentu, neboť temperament v původním významu slova (temperamentum, jež odpovídá řeckému slovu krásis) neznamena leč správné smíšení, správný poměr. Tato myšlenka je jednou z oněch vůdčích myšlenek, které, jak jsme vytkli úvodem, se v řecké medicíně uplatňovaly.

Především ovšem při výkladu nemoci a zdraví. V této aplikaci se s ní setkáváme již u Alkmaiona, ve spojení s fyzikou kvalit, které tvoří dvojice protikladů. Na rovnoprávnosti (isonomii), či jak bychom dnes řekli, na rovnováze těchto kvalit se zakládá zdraví. Při převaze jedné, při jedinovládě vzniká nemoc. Ve znění příslušného zlomku (B 4):

„Alkmaion říká, že se zdraví udržuje rovnoprávností sil, vlhka a sucha, chladna a tepla, kyselého a sladkého i ostatních a že jedinovláda v nich působí nemoc, neboť jedinovláda jedné ze dvou sil je zhoubná...“

S podobnou teorií se ve spojení s učením o čtyřech prvcích setkáváme u Empedokla, kde je jí použito také již k výkladu individuálních zvláštností a vlastností v oblasti psychické. Zakládají se na určitém smíšení těchto prvků. Inteligence závisí na krvi a její individuální rozdíly na jejím složení, tedy dobré rozumové schopnosti na rovnoměrnosti a jemnosti smíšení částic prvků v krvi.

V lékařské škole hippokratovské k předpokladu čtyř elementů přistupuje jako další a podstatná složka klasického učení o temperamentu teorie o čtyřech tělesných šťávách, krvi, hlenu, žluté žluči a černé žluči, jež spolu s kvalitami tepla, studena, sucha a vlhka mají jaksí odpovídat oněm čtyřem elementům. Zdraví se zakládá na přiměřeném poměru těchto šťáv. Různá onemocnění, přechodná nebo trvalá, jsou následkem nedostatku nebo naopak přílišného nahromadění některé ze šťáv (hipokratovská humorální patologie).

Zejména pak zmíněné kvality (tepla a studena, vlhka a sucha) nepochybně hrály úlohu jakýchsi pojmových mezičlánků, které podporovaly spojování fyzikálních a fyziologických pojmů s psychologickými, a tedy výklad různých psychických zvláštností jako následků určitých humorálních poměrů a směsí. Tato jejich úloha je pochopitelná, uvážíme-li, že i dnes je ještě obvyklé užívat názvu teplý, chladný, suchý apod. nejen k označení fyzických vlastností, nýbrž také k charakteristice různých jevů a zvláštností duševních (vřelý cit, chladné přivítání, suchá povaha atd.).

Bylo tedy chápání různých duševních jevů a zvláštností jako následků temperamentu a jeho poruch, tj. následků určitého poměru či směsi uvažovaných materiálních faktorů, jedním z vůdčích hledisek starověké psychofyziologie. V tomto smyslu byly různými autory vysvětlovány různé jevy a vlastnosti, afekty a schopnostmi počínaje, trvalými sklony a etickým charakterem konče.

V Galenově učení o temperamentu jsou tradiční představy spořádány v ucelený, podrobně propracovaný a rozvinutý systém.

Tělo člověka je složeninou z částí pevných (kostí, nervů, svalů, vnitřností atd.), tekutých (tělesných šťáv a výměšků) a z pneumat. Tělesné šťávy jsou zmíněné čtyři: odpovídají čtyřem prvkům, z nichž vše sestává. Ze šťáv vznikají vypařováním různé druhy pneumat. Při jeho tvorbě a ochlazování má důležitou roli, jak jsme uvedli dříve, také vzduch z okolí do těla přijímaný. Čtyřem tělesným šťávám odpovídají kvality obdobné vlastnostem čtyř elementů: žlutá žluč je (obdobou k ohni) teplá a suchá, černá žluč (obdobou k zemi) suchá a studená, hlen je (obdobou k vodě) studený a vlhký, krev (obdobou k vzduchu) vlhká a teplá.

Temperament každé živé bytosti je dán poměrem, v němž v organismu jsou a mísí se tyto šťávy a jim odpovídající kvality. Na víceméně přiměřeném poměru těchto šťáv závisí dokonalost složení krve, na něm opět stupeň vnitřního tepla, základu života a také základu psychického pneumatu, které, jak již bylo připomenuto, je jakýmsi produktem syntézy tohoto vitálního tepla a okolního vzduchu.

Uvážíme-li všechny tyto závislosti (včetně těsných vztahů vitálního tepla a psychického pneumatu k duševnu, jehož je psychické pneuma bezprostředním substrátem a orgánem, není-li přímo již duševnem), pochopíme, proč je Galenos logikou celého svého fyziologického systému veden k tomu, aby připisoval temperamentu význam jednoho ze základních určovatelných různých jevů, jak v širším smyslu biologických, tak i v užším smyslu duševních.

Vskutku podle něho již např. samo pohlaví jednotlivce závisí na temperamentu, totiž na poměru kvalit v embryu (teplejších a sušších v poměru k chladnějším a vlhčím složkám). Dále a hlavně na něm, resp. odchylkách od něho závisí tělesné zdraví či různé jeho poruchy. Galenos vychází z pojmu temperamentu normálního či dokonalého, který je dán takovým poměrem složek, při kterém se dokonale projeví druhový charakter živé bytosti. U člověka tedy určuje rozumnost, neboť rozumnost vyznačuje člověka jako člověka, na rozdíl např. od psa, u něhož je bdělost výrazem normálního, tj. jeho druhu vlastnímu temperamentu. Ovšem člověk má ve srovnání s jinými druhy živočichů vůbec dokonalejší temperament. Z tohoto pojetí plyne, že u určitého druhu, a tedy i u člověka, je normální temperament, daný dokonalou proporcí složek, vlastně jeden a je spíše ideální normou, zatímco ve skutečnosti a prakticky jde spíše o menší či větší odchylky od něho. Tyto odchylky (jež jsou vlastně intemperamenty, dyskrázie) jsou dány převažováním těch či oněch kvalit, resp. šťáv, jimž kvality odpovídají. Poněvadž Galenos nemá na zřeteli převažování pouze jedné složky, nýbrž různé možné poměry mezi všemi čtyřmi, dostává celou

řadu dyskrasií jako odchylek od normálního temperamentu. Výrazem normálního temperamentu v psychické oblasti je to po stránce povahové uměřenost, na rozdíl od extrémů představovaných např. divokostí nebo bojácností. Duševní poruchy nebo aspoň některé z nich, jako melancholie, jsou následkem vystupňovaných dyskrasií. Galenos rozvíjí teorii také v tom směru, že bere v úvahu temperament jednotlivých fyziologických ústředí, na nichž závisí uzpůsobení duševních sil, které jsou v nich lokalizované.

Z řečeného je patrné, že Galenova teorie temperamentu je značně složitá ve srovnání s učením o čtyřech temperamentech, které se jeví v poměru k jeho teorii jako zřejmé zjednodušení. V rámci Galenova systému vystupují jako čtyři nejextrémnější z řady různých možných odchylek od normálního temperamentu, podmíněné jednostrannou převahou některé ze čtyř šťáv (buďto krve — lat. sanguis, nebo žluté žluči — cholé, nebo černé žluči — melaina cholé, nebo hleny — flegma).

Do zjednodušené podoby učení o čtyřech temperamentech, které uvádí šťávy v souvislost s určitými psychickými zvláštnostmi jako následku převahy některé z nich v těle, se teorie temperamentu vyvinula, v podstatě již ve starověku, postupně. Přitom se zároveň ustalovalo, nabývalo na určitosti a jednoznačnosti, spojování jistých psychických zvláštností s působením té které šťávy. Původně bylo v tom směru dosti kolísání na rozdíl od poměrně určitých souvztažností, jak jsou zafixovány v dosud běžných pojmech čtyř temperamentů (sangvinického — lehce vznětlivého, cholerického — explozivně dráždivého, melancholického — trudnomyslného, flegmatického — těžce vzrušivého). Tak např. v *Problémech*<sup>71)</sup> se černé žluči připisují psychické účinky, které vcelku dávají obraz zřejmě odlišný od tradičního pojmu melancholie, resp. melancholického temperamentu. Černá žluč v zahřátém stavu má za následek vrušenost, veselost, vášnivost, duchaplnost, disponuje k básnickému entuziasmu a extázi, božským vnuknutím, při mírnějším stupni zahřátí k odvážné činorodosti; její studenost naopak k strachu, trudnomyslnosti, lenivosti. Naproti tomu je tradičnímu pojmu bližší charakteristika melancholie, podávaná některými lékaři (včetně Galena), kteří již jednoznačněji uvádějí černožlučovitost ve vztah k depresi.

Takto vyhraněný koncept se stal tradičním a uplatňuje se dosud v populární psychologii v běžném rozlišování čtyř temperamentů. Je příznačné pro historii pojmu, že z významové náplně, jež se pojí k slovu temperament v tomto jeho úzu, vymizela vlastně základní myšlenka klasického učení, reprezentovaného teorií Galenovou, totiž temperamentu jako správného poměru složek. Je to, jak jsme viděli, v podstatě táž myšlenka, která patří k vůdčím v řecké medicíně vůbec,

alkmaionovská myšlenka, že zdraví se zakládá na přiměřeném poměru, rovnováze složek a činitelů, konstituujících fyzis, přirozenost člověka, nemoc na porušení rovnováhy, na tom, že některý z nich počne neúměrně převládat. Připomeňme na závěr, že i sám Platón ji přejal (v neposlední řadě pod vlivem lékařské vědy) do své filosofické antropologie. Zdraví duše podle něho spočívá v správném poměru, harmonické spolupráci složek pod vedením nejvyšší. Je jednou z myšlenek, jimiž se vyjadřuje bytostné ustrojení řeckého ducha.

## ODKAZY

- 1) Tylor E. B., *Primitive Culture*, 1872.
- 2) L. c., II. díl, kap. 11.
- 3) V. k tomu Otto W. F., *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*, 1923.
- 4) Wundt W., *Elemente der Völkerpsychologie*, 1913 (2. vyd.), str. 209.
- 5) Rohde E., *Psyche*, 1925 (9. – 10. vyd.), I. sv., I. kap.
- 6) W. F. Ottou, l. c. Jeho výkladu se zde přidržuji.
- 7) Cf. Zeller-Nestle, *Grundriss d. Gesch. d. griech. Phil.*, 1928, str. 20 n.
- 8) O těchto dvou proudech v řecké filosofii a o složitých vztazích mezi nimi pojednává W. Nestle v stati *Intellektualismus und Mystik in der griechischen Philosophie*, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1922, 25 : 137 nn.
- 9) Pokud není uvedeno jinak, citujeme zlomky předsokratovců v překladu K. Svobody (*Zlomky předsokratovských myslitelů*, 1944).
- 10) Překlad J. Patočky (*Předsokr. fil.*, str. 43).
- 11) V. kap. I., str. 12.
- 12) Cf. Gigon, *Ursprung d. griech. Phil.*, 1968, str. 103.
- 13) *De an.* I, 411 a, překl. A. Kříže (Aristoteles, *O duši*, 1942).
- 14) Gigon, l. c., str. 56.
- 15) K pojmu a fenomenologii zdůrazněně fyziognomického způsobu vnímání jako vývojově původnější formy vnímání v. H. Werner, *Einführung in die Entwicklungspsychologie*, 1933 (2. vyd.), str. 55 nn.
- 16) Jaeger W., *Paideia*, I, 1935 (2. vyd.), str. 246.
- 17) Jemně rozebírá zvláštní strukturu Herakleitovy řeči v souvislosti s jeho způsobem myšlení a citění B. Snell (*Die Sprache Heraklits*, *Hermes*, 61, 1926, str. 353 nn.).
- 18) Diogenes Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, 1964, str. 97.
- 19) Rolland R., *Empedokles z Akragantu* (přel. A. Bareš, 1947), str. 16.
- 20) Reinhardt K., *Heraklits Lehre vom Feuer*, *Hermes*, 77, 1942, str. 2.
- 21) V. k tomu Gigon, *Ursprung d. griech. Phil.*, str. 209.
- 22) Překlad J. Patočky (*Předsokrat. fil.*, kde do hloubky jdoucí výklad tohoto i jiných fragmentů).
- 23) Diels H., *Herakleitos von Ephesos*, 1901, str. X.
- 24) K. Reinhardt, *Parmenides*, 1916, str. 193 n.
- 25) Binswanger L., *Heraklits Auffassung des Menschen*, *Die Antike*, 11, 1935, str. 19.
- 26) O nich v. např. N. Tinbergen, *The Study of Instinct*, 1958, str. 108 n. Tento významný badatel rovněž řadí spánek mezi instinkty.
- 27) E. Claparède, *Le sommeil et la veille* (in *Nouveau traité de psychologie*, ed. G. Dumas, sv. IV., 1934) str. 467 n.
- 28) V. k tomu Curtius E. R., *Balzac*, 1923, str. 73 nn.
- 29) Gigon O., *Untersuchungen zu Heraklit*, 1935, str. 111.
- 30) Snell B., *Die Sprache Heraklits*, *Hermes*, 61, 1926, str. 361.
- 31) Joel K., *Gesch. d. ant. Phil.*, 1921, str. 298.
- 32) Cf. Binswanger, l. c., kde autor také poukazuje na afinitu (a zároveň i na rozdíly) Herakleitova pojetí člověka ve srovnání s některými moderními směry filosofické antropologie.

- 33) Podrobně to zdůvodňuje E. Bignone, *Empedocle, studio critico*, 1916, str. 565 nn.
- 34) Goethe, *Zur Farbenlehre*, S. W., Jub. Ausg., sv. 40, str. 70 n.
- 35) V. kap. I. str. 11.
- 36) V. kap. II., str. 17.
- 37) Všestranně ji osvětluje, zejména též se zřetelem k dobovému pozadí a historickým souvislostem, E. Bignone, l. c., kap. III.
- 38) Viz k tomu Bignone, l. c., str. 265 nn.
- 39) Zlomky citovány v překladu K. Svobody (*Zlomky starořeckých atomistů*, 1953).
- 40) Zl. A 106, z Aristotela, in *Zlomky starořeckých atomistů*, str. 161.
- 41) *Zlomky starořeckých atomistů*, str. 144.
- 42) Tamtéž, str. 167.
- 43) Z Platónova dial. *Theaitetos*, 167.
- 44) V naší fil. lit. ho pronikavě diskutuje a osvětluje J. L. Fischer (*Sokrates nelegendární*, 1965).
- 45) V. kap. IV., str. 31.
- 46) V. kap. IV., str. 37.
- 47) Výňatky z Platónových dialogů jsou uvedeny v překladu F. Novotného.
- 48) U nás zastával prof. Novotný názor, že myšlenka o poznání jako vzpomínání byla Platónovi jen dočasnou hypotézou, které v pozdějším „logickém“ období svého filosofování již neužívá. V. jeho monografii *O Platónovi*, sv. III, str. 65 n.
- 49) *Lehrb. d. Gesch. d. Phil.*, vyd. z r. 1935, str. 103.
- 50) Se zvláštním zřetelem k historii pokusů o třídění duševních jevů, procesů a funkcí sleduje vývoj řecké filosofické psychologie F. Drtina v pečlivé, i dnes ještě pozornosti zasluhující studii *Třídění jevů duševních v řecké filosofii*, in *Listy filologické*, 1890, sv. 17, str. 1 nn.
- 51) Je podán v dial. *Timaios*, pozdním díle, které obsahuje Platónovu přírodní filosofii.
- 52) Do češtiny přeložen A. Křížem (*O duši*, 1942). Výňatky uvádíme v jeho převodu.
- 53) Obsáhlý, do všech jemností jdoucí výklad Aristotelovy nauky o pohybu podává J. Patočka v III. kap. své knihy *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, 1964.
- 54) Ve zvláštním pojednání, které je zahrnuto do sbírky označované názvem *Parva naturalia*. Sbíрка obsahuje tato pojednání: O smyslovém vnímání a jeho předmětech, O paměti a vzpomínce, O spánku a bdění, O snech, O prorockých snech, O dlouhověkosti a krátkověkosti, O mládí a stáří, životě a smrti, O dýchání. Mezi nimi a velkým pojednáním O duši je organický vztah. Spis o duši jako principu života spolu s celkovým rozhledem po jejích mohutnostech podává obecné základy psychobiologie. Pojednání shrnutá ve sbírce *Parva naturalia* jsou speciálními zkoumánými určitých životních jevů a projevů. V tom smyslu se přičleňují k principiálnímu zkoumání o duši jako pokusy o rozpracování určitých speciálních aspektů biologické problematiky, a to s přednostním zřetelem k fyziologické stránce. Srov. k tomu W. Jaeger, *Aristoteles*, 1923, str. 354 nn.
- 55) *O paměti a vzpomínce* in *Parva naturalia*.
- 56) Ve *Faidonu*, 73 n.
- 57) Překlad J. Koláře (*Theofrastos, Povahopisy*, 1925).
- 58) Přel. J. Kolář (*O přírodě*, 1948). Výňatky citujeme v jeho překladu.
- 59) Sleduje ji podrobněji H. Siebeck, *Die Entwicklung der Lehre vom Geist (Pneuma)*, *Zeitschrift f. Völkerpsych. u. Sprachwissensch.*, 1885, 12 : 25 nn.
- 60) Jaeger W., *Das Pneuma im Lykeion*, *Hermes*, 1913, 48 : 29 nn.
- 61) L. c. 43 n.
- 62) Výbor z nich vyšel pod názvem *Z dopisů Senekových* v překladu a se zajímavým úvodem J. Otáhalové-Popelové. Novější a obsáhlejší výbor v překladu B. Ryby vyšel pod titulem *Lucius Annaeus Seneca, Výbor z listů Lucilioví*, 1969.

- <sup>63)</sup> Přel. Z. Dvořáček (L. A. Seneca, *O klidu duševním*, 1928). Výňatky uvádíme v jeho převodu.
- <sup>64)</sup> Přel. R. Kuthan (M. Aurelius Antoninus, *Hovory k sobě samému*, 1941). Citáty jsou uvedeny v jeho překladu.
- <sup>65)</sup> Speciální literatura, o níž se výklad opírá: Rey A., *La jeunesse de la science grecque*, 1933, Fuchs R., *Geschichte der Heilkunde bei den Griechen*, Handb. d. Gesch. d. Mediz., red. Neuburger et al., I, 1902, Meyer Steineg Th. - Sudhoff K., *Geschichte der Medizin*, 1921, Haeser H., *Lehrbuch der Geschichte der Medizin*, I, 1875, Cauvet E., *La philosophie des médecins grecs*, 1886, Paulys Real - *Encyklop. d. Clas. Altertumswissenschaft*, ed. Wissowa, Jaeger W., *Diokles von Karystos, Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles*, 1938, a statě téhož autora, citované v pozn. <sup>60)</sup> a <sup>67)</sup>.
- <sup>66)</sup> Cf. Thomson G., *Aischylos a Athény*, 1952, str. 59 n.
- <sup>67)</sup> Poukazuje k nim W. Jaeger ve svém díle *Paideia*, sv. II, 1944, v rámci svého hodnocení významné role, kterou měla lékařská věda v řecké kultuře a pro utváření řeckého člověka. V. v uvedeném díle stať *Die griechische Medizin als Paideia*.
- <sup>68)</sup> Str. 105.
- <sup>69)</sup> Jaeger W., *Diokles von Karystos, Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles*.
- <sup>70)</sup> Viz str. 35 n.
- <sup>71)</sup> Jde o sbírku spojovanou s jménem Aristotelovým, ale převážně pozdějšího původu.

## ZÁKLADNÍ LITERATURA

- Boring E. G., *A History of Experimental Psychology*, 1929  
Bréhier E., *Histoire de la philosophie*, I, 1929  
Brett G. S., *A History of Psychology*, Ancient and Patristic, 1912  
Burnet J., *Early Greek Philosophy*, 1930 (4. vyd.)  
Chaignet A. E., *Histoire de la psychologie des Grecs*, I–V, 1887–93  
Dessoir M., *Abriss einer Geschichte der Psychologie*, 1911  
Dynník M. A. et al. (red.), *Istoria filosofii I*, 1957 (čes.: *Dějiny filosofie I*, 1959)  
Gigon O., *Ursprung der griechischen Philosophie*, 1968 (2. vyd.)  
Gomperz T., *Griechische Denker*, I–III, 1922–31 (4. vyd.)  
Hoefding H. - Král J., *Přehledné dějiny filosofie*, 1946 (2. vyd.)  
Jaroševskij M. G., *Istorija psichologii*, 1966  
Joel K., *Geschichte der antiken Philosophie*, I, 1921  
Klemm O., *Geschichte der Psychologie*, 1911  
Koščo J., *Dejiny psychologie*, I, 1964  
Machovec D., *Dějiny antické filosofie*, 1966 (3. vyd., učeb. text)  
Patočka J., *Předsokratovská filosofie*, 1968 (učeb. text)  
Révész B., *Geschichte des Seelenbegriffes und der Seelenlokalisation*, 1917  
Robin L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, 1923  
Siebeck H., *Geschichte der Psychologie*, I, 1880  
Tardy V., *Dějiny psychologie do vzniku samostatné psychologie*, 1966 (učeb. text)  
Ueberweg F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, 1926 (12. vyd., zprac. Praechter)  
Windelband W., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1935, (13. vyd., ed. Heimsoeth)  
Zeller E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I–III, vyd. z 1920–23  
Zeller E. - Nestle W., *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, 1928

# OBSAH

Úvod . . . . .	5
I. Předfilosofické představy duše. Psyché a thymos v představách homérského Řeka . . . . .	8
II. Předsokratovská přírodní filosofie. Milétané . . . . .	17
III. Herakleitův názor na člověka . . . . .	21
IV. Empedokles . . . . .	31
V. Demokritův materialistický výklad duševna . . . . .	42
VI. Sofisté a Sokrates . . . . .	48
VII. Lidská duše v nazírání Platónově . . . . .	56
VIII. Psychologická soustava Aristotelova . . . . .	74
IX. Materialistický výklad psychiky v podání epikurovce Lucretia Cara . . . . .	98
X. Pojem pneumatu a psychologie stoiků . . . . .	104
XI. Člověk ve světle řecké lékařské vědy a antické učení o temperamentu . . . . .	120
Odkazy . . . . .	136
Základní literatura . . . . .	139



JOSEF STAVĚL

## ANTICKÁ PSYCHOLOGIE

Obálku a vazbu navrhl Zdeněk Ziegler. Vydalo Státní pedagogické nakladatelství, n. p., v Praze r. 1972 jako svou publikaci č. 14-06-11. Stran 140. Edice Učebnice pro vysoké školy. Odpovědná redaktorka Květuše Pludková. Technická redaktorka Hana Dvořáková. Výtvarná redaktorka Věra Kaplanová.

Z nové sazby písmem Plantin vytiskl Mír, n. p., závod 5, Václavská ulice 12 Praha 2. Formát papíru 86 × 122 cm. AA 10,74, VA 11,49. Tematická skupina a podskupina 02/09. Náklad 5 000 výtisků. Vydání 1.

Cena vázaného výtisku Kčs 15.00

104/21, 815

14-182-72 Kčs 15,00

JOSEF STAVĚL

ANTICKÁ PSYCHOLOGIE

S

ANTICKÁ PSYCHOLOGIE

# antická psycho- logie

JOSEF ŠTAVĚL

JOSEF  
ŠTAVĚL

SPN 14-06-11

14-182-72  
02/09 Kčs 15,00

169.9

Duchovní odkaz antiky se v přítomné době též zvýšenému zájmu, člověk dneška se k němu vrací z potřeby styku s jejím světem hodnot a idejí, které jsou do velké míry základem naší evropské kultury.

Prof. dr. J. Štavel v Antické psychologii pojednává o tom, jak se starověcí myslitelé a badatelé vyrovnávali s otázkami, které patří k ústředním, neobyvatelně lidským: jak uvazovali o člověku a jeho psychice, což jim znamenalo o lidské duši, o jejích vztazích k tělu, světu, transcendentu, jak chápali důležitou život a pokoušeli se objasnit různé jeho stránky i projevy. Jejich myšlenkový přínos k těmto otázkám je vzhledem k dalšímu vývoji evropské psychologie, který ve svých cestami k psychologii souzní.

Kniha má sloužit vysokoškolským posluchačům, kteří mají zájem o psychologii, o její vývoj, o její vztahy k tělu, světu, transcendentu, o její roli v životě člověka, který kromě hloubky má i sv. Kniha má sloužit i širokému okruhu čtenářů, kteří mají zájem o psychologii, o její vývoj, o její vztahy k tělu, světu, transcendentu, o její roli v životě člověka, který kromě hloubky má i sv. Kniha má sloužit i širokému okruhu čtenářů, kteří mají zájem o psychologii, o její vývoj, o její vztahy k tělu, světu, transcendentu, o její roli v životě člověka, který kromě hloubky má i sv.

Štavelova Antická psychologie je první v. Kniha má sloužit i širokému okruhu čtenářů, kteří mají zájem o psychologii, o její vývoj, o její vztahy k tělu, světu, transcendentu, o její roli v životě člověka, který kromě hloubky má i sv. Kniha má sloužit i širokému okruhu čtenářů, kteří mají zájem o psychologii, o její vývoj, o její vztahy k tělu, světu, transcendentu, o její roli v životě člověka, který kromě hloubky má i sv.

#### Z vyšších publikací SPN

- V. Píhoda, Ontogeneze lidské psychiky I, 3. vyd., stran 461, váz. Kčs 48,-
- V. Píhoda, Ontogeneze lidské psychiky II, stran 234, váz. Kčs 19,50
- V. Píhoda, Ontogeneze lidské psychiky III, stran 307, váz. Kčs 33,50
- J. Linhart, Psychologie učení, stran 392, váz. Kčs 20,-
- V. Kuliš, Chyba a učení, stran 244, váz. Kčs 28,-
- S. L. Rubintsova, Základy obecné psychologie, 2. vyd., stran 762, váz. Kčs 47,-
- A. N. Leontjev, Problémy psychického vývoje, stran 404, váz. Kčs 32,50
- L. S. Vygotskij, Myšlení a řeč, stran 295, váz. Kčs 34,50
- W. Szezewuk, Psychologie zapamatování, stran 299, váz. Kčs 37,50
- R. Meil - H. Rohrbacher a kol., Účebnice experimentální psychologie, stran 370, váz. Kčs 33,-
- E. Mitzencker, Příměření a statistické hodnocení experimentů, stran 199, brož. Kčs 10,-
- J. Piaget, Psychologie inteligence, 2. vyd., stran 150, váz. Kčs 17,-
- J. Piaget - B. Inhelderová, Psychologie dospívání, stran 120, brož. Kčs 11,50