UK PEDAGOGICKÁ FAKULTA
KATEDRA OBČANSKÉ VÝCHOVY A FILOSOFIE

Diplomová práce

VÝVOJ ETICKÉHO IDEÁLU MEZI RENESANCÍ A BAROKEM

Vypracovala: Eva Drápalová
Vedoucí diplomové práce: PhDr. Miloslava Blažková, CSc.

2008

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem svou diplomovou práci vypracovala samostatně a použila jsem pouze podklady uvedené v přiloženém seznamu.

Poděkování

Děkuji vedoucí své práce PliDr. Miloslavě Blažkové, CSc. za mimořádnou trpělivost, cenné rady, náměty a připomínky, bez nichž by tato práce nikdy nevznikla.

Obsah

Úvod **8**

1 Renesance **10**

1.1 Mikuláš Kusánský 11

1.1.1 Bůh 11

1.1.2 Svět 12

1.1.3 Člověk 13

1.1.4 Mysl 13

1.1.5 Poznání 15

1.2 Erasmus Rotterdamský 17

1.2.1 Renesanční vzor 17

1.2.2 Renesanční epikureismus 18

1.2.3 Nejvyšší dobro, slast a nepravá dobra 19

1.2.4 Renesanční utopie 20

1.2.5 Renesanční církev 21

1.2.6 Svobodná vůle 23

2 Mezi renesancí a barokem **25**

2.1 Michel de Montaigne 26

2.1.1 Člověk 26

2.1.2 Náboženství 27

2.1.3 Poznání 29

2.1.4 Smysl života 31

2.2 Jan Amos Komenský 34

2.2.1 Labyrint světa 34

2.2.2 Náprava světa . . . 35
2.2.3 Člověk . . . 37
2.2.4 Sebenáprava . . . 38
2.2.5 Výchova k lidskosti . . . 39
2.2.6 Víra a rozum . . . 41

3 Baroko 43

3.1 Blaise Pascal . . . 44
3.1.1 Člověk . . . 44
3.1.2 Postavení člověka ve světě . . . 45
3.1.3 Víra a rozum . . . 46
3.1.4 Etika . . . 48
3.1.5 Milost . . . 50
3.2 René Descartes . . . 52
3.2.1 Člověk . . . 52
3.2.2 Morálka . . . 53
3.2.3 Provizorní a definitivní . . . 54
3.2.4 Účel morálky . . . 57
3.2.5 Touha . . . 57
3.2.6 Ctnost versus slast . . . 59

4 Renesanční ideál **61**

4.1 Člověk - základní charakteristika . . . 61
4.2 Etický ideál . . . 61
4.2.1 Činnost - poznávání . . . 62
4.2.2 Vděčnost, vyjádřená radostí . . . 63

4.2.3 Svobodná vůle 64

4.2.4 Zbožnost 65

5 Barokní ideál **67**

5.1 Člověk - základní charakteristika 67

5.1.1 Individualismus - svoboda 68

5.1.2 Rozum a cit 69

5.1.3 Jednání 71

5.1.4 Zbožnost 72

6 Závěr **74**

Poznámkový aparát **7®**

Použitá literatura

Resume **83**

Úvod

Tématem mé práce je etický ideál mezi renesancí a barokem. Etický ideál, tedy představa člověka, který svým vztahem k Bohu, ke světu, k druhému člověku i k sobě samému je vzorem dokonale mravné bytosti. V období renesance se člověk stává středem zájmu. V barokním období je stále středem pozornosti, přestože je posuzován střízlivěji, tedy nejen se svými možnostmi, ale právě i se svými limity. Ve své práci představím šest filosofů těchto dvou epoch, na jejichž představách ideálního člověka bych chtěla ukázat proměny etického ideálu na pomezí renesance a baroka. Jsou jimi: Mikuláš Kusánský, Erasmus Rotterdamský, Michel de Montaigne, Jan Amos Komenský, Blaise Pascal a René Descartes.

Mikuláše Kusánského jsem vybrala jako filosofa rané renesance, představitele renesančního novoplatonismu, který se vymezuje vůči scholastice. Přes své vysoké postavení v soudobé církevní hierarchii volí netradiční přístup k člověku. Zájem o člověka, jenž je božím obrazem, vyplývá z jeho hlavní snahy o uchopení, pojmenování Boha.

Erasmus Rotterdamský představuje klasického renesančního myslitele. Velmi vzdělaný člen katolického kléru, který však objevuje i přínos antického dědictví. Zároveň se jedná o filosofa, který se zabývá především etikou. Jeho utopii dokonalé renesanční společnosti, člověka jakožto platného člena společnosti, můžeme najít v každém jeho díle.

Michel de Montaigne je jedním z nejznámějších renesančních skeptiků, přestože se nikdy filosofii ani etice nevěnoval jako svému povolání. Renesanční skepse je branou k baroknímu uvažování o člověku a Michel de Montaigne ji otevírá svou pochybností o dosavadních poznaných pravdách, které předkládají soudobé autority jako fakta, o nichž se nediskutuje. V otázce etiky je to zejména definice obecného člověka, snaha spoutat jednotlivce předem danými pravidly pro život.

U Jana Amose Komenského můžeme najít prvky renesančního i barokního myšlení. Ozývá se u něj renesanční důvěra v lidskou osobnost i renesanční skepse

Labyrintu světa a Hlubiny bezpečí. Stejně tak u něj nalezneme barokní napětí mezi rozumem a citem, důraz na osobní vztah člověka k Bohu, citový náboženský prožitek, pietu, a zároveň důraz na možnosti jednotlivce zasadit se o nápravu světa, ovšem s vědomím marnosti takovéto snahy bez boží milosti a pomoci.

Blaise Pascal je velmi zajímavou osobností barokního myslitele. Známý spíše jako vědec, matematik, fyzik, který se však po překvapivém duchovním obrácení začíná zajímat o otázky, na něž ani novodobé metody filosofického uvažování nenacházejí odpověď.

Proměny renesančního a barokního pohledu na člověka uzavírá v tomto výběru René Descartes, jeden ze zakladatelů novověké filosofie. Chce začít nově, od začátku, hledá novou metodu jak dojít k nezpochybnitelné pravdě, v rámci etiky pak pátrá po pravidlech ideální morálky. Proklamovaného definitivního odpoutání od předchozího - tradičními metodami získaného - poznání Descartes nikdy nedosáhl. Vychází ze stále stejných základů, vzorem mu jsou filosofové renesanční i středověcí. Inspirací pro další generace je však jeho snaha pochopit a znovu uchopit předchozí filosofické metody a filosofická témata. Požadavek přesně stanovených pravidel, vyvozování od jednoduchého ke složitému a pouze jasného a zřetelného poznávání, se pak stává základem novodobého nejen filosofického bádání.

1 Renesance

Renesance je obdobím velmi bohatým na nejrůznější myšlenkové směry a proudy. Tyto směry se navzájem ovlivňují a prolínají. Do své práce jsem vybrala Mikuláše Kusánského, zástupce renesančního novoplatonismu, a Erasma Rotterdamského, v jehož díle můžeme nalézt základní témata renesančního humanismu, renesanční utopie i renesančního epikureismu.

Oba tito filosofové byli součástí dobové církevní hierarchie, přesto je spojují pro katolickou věrouku netradiční postoje a přístup k řešení etických otázek a problémů. Mikuláš Kusánský není sice zdaleka tak velkým kritikem církevních a společenských poměrů jako Erasmus Rotterdamský, svůj odklon od čistě středověkého myšlení však dává najevo zejména odmítnutím dosavadního jediného církví uznávaného filosoficko-etického systému, kterým byla scholastika. Jako protiklad k "pravé křesťanské pokorné nevědomosti" pokrytecky prosazované scholastiky, kteří však zároveň dogmaticky obhajují svůj nárok na poznání absolutní pravdy, představuje svoji "učenou nevědomost". Jedná se o jasný náhled na lidské možnosti, jež sice nejsou nekonečné ale existují, a proto má člověk tyto své možnosti rozvinout, využít a naplnit smyslem. Erasmus Rotterdamský také považuje scholastiku za již nedostačující. Pro něj je hlavním argumentem scholastické spekulativní filosofování, neustálé omílání teoretických postupů ve chvílích, kdy je třeba jednat.

Mikuláš Kusánský stojí na předělu starověku a novověku. Jeho etické názory se týkají především vztahu člověka k Bohu, postavení jedince ve světě. Již zde se však ukazuje nástup renesančního antropocentrismu. Člověk je pomyslným středobodem světa, stejně jako Bůh zaujímá ústřední postavení v universu. Právě takto nově chápe Kusánský člověka jako obraz boží. Lidé jsou malými bohy, protože mohou tvořit a poznávat. Stejně tak u Erasma Rotterdamského nacházíme antropocentrický důraz na člověka, jeho individualitu, svobodnou vůli a dokonalé občanství ve společnosti.

1.1 Mikuláš Kusánský

Mikuláš Kusánský se zabýval několika zásadními filosofickými problémy. Vztahem Boha a světa, postavením světa ve vesmíru, postavením člověka ve vesmíru i jeho vztahem k Bohu. Jedním z ústředních témat je i hledání vhodného a výstižného jména pro Boha.

1.1.1 Bůh

Jediný možný způsob postižení Boha je podle Kusánského tzv. "negativní teologie". To znamená odvrat od náboženské personifikace Boha a od zjednodušených antropomorfních představ o něm. Nelze říci, jaký Bůh je, lze se o něm vyjádřit pouze negativně - jaký není.

Kusánský postupně dochází k závěru, že nejúplnějším vyjádřením boží podstaty je "ne-jiné". Boha nelze omezit jakýmkoli srovnáváním s jednotlivým jsoucnem ani substancí, ale ani nejsoucnem, ani něčím, ale ani ničím. Ve svém závěrečném díle "O vrcholu zření" dochází pak Kusánský k dalšímu stupni svých snah o pojmenování Boha. Pojem "moc jako taková" nepoukazuje na sílu, ale především na možnost. "Vrcholem zření je moc jako taková, moc vší moci, bez níž není možné o ničem uvažovat." (1) "Tak je moc jako taková všeho costí i základem, v jehož vrchní moci je nutně obsaženo jak vše, co jest, tak také vše, co není." (2)

Sama možnost existence věci, zvířete, člověka je základní podmínkou sine qua non. Nejedná se o Aristotelovu prvotní příčinu, ale o první ze všech možností, která umožňuje existenci, bytí, která je hledanou costí - základem všeho, která je Bůh. Otázka po jakémkoli "může" vede nakonec k přesvědčení, že existuje "může" absolutní. A touto absolutní "mocí" lze do určité míry vystihnout podstatu Boha. Bůh je tou "mocí bez přívlastků", která by každým dalším označením byla omezena. Zároveň však tato moc v sobě obsahuje všechny přívlastky - je mocí být, mocí žít i mocí poznávat - chápat.

1.1.2 Svět

V souvislosti s problémem výstižného pojetí Boha se objevují navazující otázky o. Kusánovy filosofie, tedy vztah Boha a světa, respektive vztah Boha a člověka.

V přechodu od Boha ke světu se Kusánský vyhýbá pojmu jednorázového aktu stvoření z ničeho. Stejně tak nepoužívá novoplatónský pojem "emanace" - podle něj se nejedná v žádném případě o descendenci - sestup božství do nižšího, hmotného stupně bytí. V tomto procesu probíhá podle Kusánského "rozvinutí" toho, co je v Bohu obsaženo v zavinuté podobě. Svět tedy představuje jako seberozvinutí samotného Boha. Svět je přímým nekonečně variabilním projevem oné moci jako takové. Ve všem je obsažena.

Kusánskému nelze připisovat panteistický náhled na svět. Jeho filosofická představa světa je v podstatě úplně opačná. Neukazuje Boha obsaženého ve všem světě, ale svět cele obsažený v Bohu. "Přihlédni jen ke světlu vnímanému smysly, bez něhož nemůže být smyslové vidění, a pozoruj, jak v každé barvě a všem viditelném není jiný základ než světlo jevící se různě v různých způsobech bytí barev, a že když světlo ustane, netrvá dále ani barva ani nic viditelného ani zrak. Avšak jas světla, jak je samo v sobě, převyšuje schopnost zraku. Nevidíme jej tedy, jak je, nýbrž projevuje se ve viditelných věcech, v jedné jasněji, v jiné temněji... Avšak ve viditelných věcech se světlo neprojevuje tak, aby se zviditelnilo, nýbrž spíše aby se projevilo jako neviditelné, neboť na viditelných věcech nelze zachytit jeho jas." (3) Vše je obrazem božím, Bůh je ve všem jako je světlo v barvách. A vrcholem zření je pak co nejvíce se přiblížit onomu světlu, které samo neviditelné dává možnost všemu ostatnímu. Možnost tohoto přibližování je dána nejlepší formě božího obrazu, lidské mysli, která poznává, a skrze níž se projevuje celé ostatní boží stvoření.

Bůh podle Kusánského vytvořil svět pomocí aritmetiky a jiných matematických věd. Stejně tak může člověk pomocí těchto věd svět poznávat. Matematická "vyladěnost" světa, tato jeho harmonie pak nachází svůj výraz v člověku, nej-

vznešenějším a nejvýznamnějším z božských výtvorů, v bytosti, jíž je souzeno poznávat Boha a krásný svět, který vytvořil.

1.1.3 Člověk

Člověka považuje Kusánský za svého druhu dokonalého tvora. Dokonalost ale u něj není scholastickým hodnotícím pojmem, dokonalost zde znamená maximální naplnění možností určité přirozenosti.

V Kusánově univerzu neexistuje žádný střed, proto se dá o postavení člověka ve středu všeho stvoření mluvit jen obrazně. Člověk je jakýmsi významovým středem univerza jakožto malý bůh. Člověk obraz boží naplňuje tvořením - věcí, myšlenek. Především však poznáváním - nazíráním a chápáním ostatních věcí, a tím naplňování úlohy jakéhosi prostředníka, který může poukázat na přítomnost boží ve všem stvoření.

Lidská přirozenost v sobě zahrnuje intelektuální i smyslovou složku a vše v sobě spojuje. Proto je mysliteli právem nazývána mikrokosmos - svět v malém. Člověk je bůh, avšak nikoli absolutně, právě proto, že je člověkem. Kusánský cestu ke zbožštění nevidí v mystickém pasivním nazírání, ale v tvůrčí činnosti rozumu. Podoba s Bohem spočívá v tom, že člověk je tvůrcem logického bytí a umělých forem. Člověk netvoří pojmy, ale má schopnost usuzování - tu může "rozvinout" jen při styku s přírodou - v níž se Bůh odkrývá lidskému vědění.

1.1.4 Mysl

Stále více významu a prostoru v Kusánově díle dostává lidská mysl. Vrcholem je jeho poslední dílo " O vrcholu zření". Jejím prostřednictvím vnímá člověk nejen okolní svět, ale i sebe sama a především si může uvědomovat, že vše, co vnímá a poznává jsou obrazy samotného Boha. " Mysl vidí to, co je poznatelné rozumem a co má přednost před věcmi poznávanými smysly. Mysl tedy vidí sama sebe. A poněvadž vidí, že její vlastní moc není onou mocí veškeré moci, neboť mnohé je pro ni nemožné, vidí, že není mocí jako takovou, nýbrž obrazem moci jako

takové. Když takto ve své moci vidí onu moc jako takovou a je pouze svou mocí být, spatří, že je způsobem projevu moci jako takové; a to samé vidí podobně ve všem, co jest. Tak jsou všechny věci, jež mysl vidí, způsoby projevu nepomíjivé moci jako takové." (4)

Lidská mysl tím, že nahlíží, že je projevem moci jako takové, je schopna vidět i ostatní věci jako projev moci. Do této doby byl jediným "imago dei" člověk. Ostatní živočichové a neživé předměty byly nazývány jen stíny nebo stopami. Bez kognitivní aktivity lidské mysli, by nebylo zřejmé, že se Bůh ve věcech jeví.

Kusánský rozlišuje mysl (intelekt) a rozum. Ten přijímá jen věci ze světa, mysl naproti tomu je schopna nahlédnout sama sebe. Je tedy dokonalým sebereflektujícím obrazem moci jako takové. Rozum nedokáže nahlédnout shodu a jednotu v tom, co považuje za protikladné. Nedokáže tedy vidět člověka, toto spojení, jednotu tak protikladných jevů jako jsou smysly a intelekt.

Lidská mysl je podle Kusánského nesmrtelná. Tento názor vyjadřuje v díle "Soukromník o mysli". "To, že je nám náboženství od přirozenosti vlastní ukazuje nesmrtelnost duše na základě nepochybného společného tvrzení všech - podobně jako lidskost naší přirozenosti dává vědění o naší lidskosti i nesmrtelnost duše je společným tvrzením všech lidí, nemáme nijak jistější vědění o tom, že jsme lidmi, než o tom, že máme nesmrtelnou mysl." (5) Důkazem nesmrtelnosti lidské mysli je ale především její aktivita, její svoboda, moc volit, rozhodovat se, nepodléhat smyslům, ale naopak je řídit. Vrcholem svobodné aktivity lidské mysli je pak poznávání, nahlížení sebe jako obrazu božího a tím možnost do určité míry nahlédnout nakonec i samotného Boha. "Moc volit zavinuje v sobě moc být, moc žít a moc poznávat. Přitom moc svobodné vůle vůbec nezávisí na těle, jako závisí moc žádostivosti u živočichů. Proto také nepodléhá slabosti těla.. .Tak tedy vidí mysl věci chvályhodné i pohoršující, ctnosti i neřesti, jež nevidí smysly, a může smysly donutit, aby se řídily jejím úsudkem a nikoli vlastním přáním. Zakoušíme přitom, že moc jako taková se vyjevuje v moci mysli mocněji a nepomíjivě a že má bytí oddělené od těla." (6)

1.1.5 Poznání

V "Soukromníku o mysli" uvádí Kusánský tři stupně poznání: smyslové, tedy poznávání přírody, světa kolem nás. V dalším stupni se mysl noří do sebe. Toto matematické poznání je pro mysl nejtransparentnější. Posledním, nejvyšším stupněm je poznání teologické. Toho však mysl nemůže nikdy dosáhnout úplně, nemůže ho nikdy zcela uchopit.

Mysl, která poznává, je nejlepší formou božího obrazu. Poznávat pravdu však u Kusánského neznamená totéž, co u scholastiků. Oproti scholastickému sebevědomému zdůvodňování teologických pravd prosazuje koncepci "učené nevědomosti" . Nejde tu o skeptické nazírání možnosti lidského poznání, pouze o pokorné přiznání, že není možné vyjádřit plnost tohoto poznání. Poukazuje na nepravdivost scholastického přesvědčení o jednoduchém uchopení absolutních pravd. A to především z toho důvodu, že nevěří v jejich existenci, tedy v existenci jednoduše uchopitelných absolutních pravd.

Učená nevědomost však není ani sokratovským "vím, že nic nevím". Není výsledkem ale předpokladem poznání - nezříká se lidského rozumu, ale vystupuje proti scholastické "vševědoucnosti". Nároky na znalost absolutní pravdy jsou neoprávněné, pravda je nevyčerpatelná, poznání nekonečné. Nejvyšším stupněm možné dokonalosti je "poznání Boha" - každé náboženství tak ve skutečnosti může člověka jen přibližovat k plnosti pravdy. Jak již bylo výše zmíněno nechce Kusánský skepticky popřít možnost dojít poznání. Jeho přáním je naopak podpořit lidskou snahu naplňovat touhu po poznání. Tato snaha totiž nejlépe ukazuje blízkost člověka Bohu. Poznáváním věcí, kosmu i Boha si člověk uvědomuje sám sebe a své možnosti.

Lidská touha po poznání pravdy nemůže být podle Kusánského marná, protože jinak by nebyla člověku dána. Moc poznávat je totiž nejvyšší formou projevu moci jako takové. "Moc s dodatkem je obrazem moci jako takové, nad niž nic není jednodušší. Tak ona moc být je obrazem moci jako takové a moc žít je obrazem moci jako takové a moc chápat je obrazem moci jako takové. Přesto jejím

pravdivějším obrazem je moc žít, a ještě pravdivějším moc chápat. Přemýšlivý člověk vidí tedy ve všem moc jako takovou, jako se v obraze spatřuje pravda." (7) Neustálá snaha o rozšiřování dosaženého poznání je základní smyslem lidského života.

1.2 Erasmus Rotterdamský

Erasmus Rotterdamský odmítá scholastické nečinné teoretizování, sám však poněkud paradoxně zůstává sice vlivným, nicméně pouze hlasatelem kritiky soudobé církve a společnosti. Na rozdíl například od svého současníka, Martina Luthera. Oba původně augustiniánští mniši byli reformátory, Erasmus však zůstal přes své námitky katolické církvi věrný. Přestože tedy Erasmus Rotterdamský nebyl žádným revolucionářem, jeho zásluhy a vliv v oblasti snah o reformu společnosti jako celku jsou nesporné.

1.2.1 Renesanční vzor

Erasmus prosazuje vlastní humanistickou soustavu mravnosti - tzv. "filosofii Kristovu". Filosofie nemá být spekulativní vědou odtrženou od života, ale filosofickou praxí - etikou - soustředěnou především na mravní otázky. Přičemž dává důraz na zbožnost, která je nejdůležitějším základem mravnosti.

Jako vzor renesančního člověka obhajuje však také antické dědictví, které je podle něj jedním z východisek křesťanského náboženství a i v současnosti může přinášet nemálo poučení. Erasmus na to nezapomíná ani při sepisování Rukověti křesťanského rytíře, pravidel, jak by měl vypadat zbožný křesťan:

"Ani bych toho velmi hyzdil, kdyby kdo k tomuto rytěřování jda, v knihách poetských a filozofův pohanských jako ňákým prvním zvykem vojáckým se pocvičil, jedině střídmě toliko a v příhodném věku, aby jich zakusil a jako na běhu zachvátil.. .Však nechtěl bych, aby s pohanskými písmy i mravům pohanským se vyučil. Jistě mnoho najdeš tam k dobrému životu užitečného, aniž máme pohrdati, kdyby k čemu dobrému i pohanský pisatel napomínal, poněvadž ani Mojžíš radou Jetra, švagra svého (Jitro byl Mojžíšův tchán - pozn. aut.), jest nepohrdal." (8)

Erasmus vkládá své etické názory do každého díla. Jak už bylo výše zmíněno jeho představa dokonalého člověka je spojena především se zbožnou mravností.

K požadavkům, na tehdejší dobu méně obvyklým, patří pak například radost ze života.

1.2.2 Renesanční epikureismus

Erasmus Rotterdamský se hlásí k renesanční podobě epikureismu. Samozřejmě jako pravověrný křesťan nesouhlasí s epikurejskou školou ve všem (například naprosto odmítá představu smrtelné duše). Erasmovým základním východiskem je však v souladu s Epikurovým učením představa pozemského života naplněného blažeností. Ne odříkání a na odiv stavěná askeze, ale radost ze života:

"podle stoiků se mudrc musí vyvarovat všech duševních zmatků jako zlých nemocí...Ale když si počíná takto, pak už na jeho mudrci nezbývá nic lidského. . .Jen ať se stoikové podle libosti těší ze svého mudrce .. .Kdopak by s hrůzou neutíkal před takovým člověkem jako před nějakou strašidelnou nestvůrou? Vždyť je naprosto hluchý pro jakýkoliv přirozený cit, není v něm jiskřičky vášně, láska nebo soucit ho dojímají asi tak, "jako by křemen to byl či tvrdá marpéská skála." (9)

Takto vidí Erasmus současný vzor zbožného muže. Ke zbožnému životu mělo patřit nejen odmítaní vášní, ale přímo umrtvování těla, které je vášněmi prosáklé. Stejně tak mít radost z tohoto pozemského života a být veselý se nesrovnávalo s představou pravověrného křesťana, který na sebe bere Kristův kříž ne ani tak v pomoci bližnímu, ale především doslova v namáhání těla a smutku duše.

S tímto obrazem však Erasmus zásadně nesouhlasí. Takový člověk podle něj odhodí jako starověcí mudrcové se svými vášněmi a city i vášně a city druhých lidí. Vztah s Bohem se však odráží právě na našem vztahu k bližním. Sám Ježíš odpovídá na otázku po největším přikázání známým dvoj přikázáním lásky: "Miluj Hospodina, Boha svého z celého svého srdce, z celé své duše, z celé své mysli a z celé své síly!.. .Miluj svého bližního jako sám sebe!" (10)

Stejně tak eremita, který se postí a bičuje své hříšné tělo, který považuje tento svět za hrozný a odmítá se z Bohem darovaného života radovat, nemůže podle

Erasma naplňovat boží vůli. Proti těmto představám vystupuje se svou modifikací epikurejství. Epikuros viděl štěstí člověka ve slasti, za nejblaženějšího pokládal takový život, ve kterém je co nejvíce slasti a co nejméně smutku. Erasmus společně s Epikurem vidí štěstí člověka ve slasti. Slast pak aplikuje na křesťanství. Nejblaženější život vede zbožný křesťan. "A po pravdě řečeno, žádní lidé nejsou více epikurejci než zbožně žijící křesťané.. .Není-li nic ubožejšího než špatné svědomí, vyplývá z toho, že nic není šťastnějšího než dobré svědomí." (11)

Na svou dobu jistě překvapivý závěr - zbožný křesťan pravým epikurejcem. Život pravověrného křesťana se má přece skládat z utrpení a smutku. Kdo doufá v království nebeské, ten si nemůže oblíbit pozemský život. A proti této představě Erasmus protestuje. Člověk se má těšit ze života, a právě největším potěšením je zbožný život - život ve shodě s Bohem. Kdo však mezi lidmi i v nejkřesťanštější Evropě může vykázat čisté svědomí bez poskvrny hříchu? Samozřejmě nikdo. Jediným dokonalým člověkem bez hříchu byl Kristus. Každý člověk zhřešil, ale to neznamená, že je vztah mezi Bohem a člověkem zničen. V tom se Erasmus shoduje s dobovou věroukou. Na druhou stranu však se velmi rozchází v názoru na možnost nápravy. Pro Erasma to v žádném případě nenapraví odpustky, ale pouze pokání, "účinná lítost".

1.2.3 Nejvyšší dobro, slast a nepravá dobra

"Nebudeš také popírat, že Bůh je svrchované dobro, nad něž není nic krásnějšího, nic milejšího a nic sladšího." (12) Nikdo podle Erasma nežije příjemněji než lidé zbožní. Zbožnost a mravnost jsou pak dvě strany téže mince. K "dobru být" - Bohu - se mohu přiblížit jen pokud "budu dobrý". Nejvyšším dobrem je Bůh. Prožíváním dobrého vztahu s Bohem, tedy zbožným životem, zažíváme slast, která je náplní blaženého života. Tato slast ale většinou nepochází z věcí, které člověk považuje za příjemné. Skutečné dobro, přinášející slast je zdrojem příjemnosti. Lidé však většinou usilují pouze o zdánlivá dobra, která jim nakonec přinášejí mnohem více hořkosti než rozkoše.

Jediným skutečným dobrem je zbožnost, která člověka přibližuje k prameni svr-

chovaného dobra, Bohu. Neexistuje tak vysoký úřad, tak vznešená hodnost, tak zdánlivě příjemný život, aby mohl nahradit klid duše a život ve shodě s Bohem. Takový život je pravým dobrem a přináší i radost. S dobrým svědomím a dobrou myslí se dá žít šťastně ať už jsou životní podmínky jakékoli. Dá se žít radostně a má se tak žít. Erasmus dává důraz právě na způsob pozemského žití. Radostná zbožnost je tou přesnou definicí cesty k nejvyššímu dobru. "Kde je čistá mysl, tam je Bůh; kde je Bůh, tam je ráj, tam je nebe, tam je blaženost, kde je blaženost, tam je opravdová radost a pravé nadšení." (13)

Na rozdíl od svých současníků Erasmus vidí sice vrchol křesťanova života v odchodu do Božího království, které je odměnou za zbožný život, ale základní podmínku spatřuje v radostném prožívání, třeba i těžkého údělu zde na zemi. Na zemi, která byla dána právě člověku jako největší z božích darů.

Neradovat se z tak velikého daru, jakým je život a svět kolem, stvořený pro člověka, by bylo urážkou samotného Stvořitele. To je právě jedním z Erasmových základních argumentů. Bůh stvořil svět, stvořil jej pro člověka a jedinou možnou odpovědí je radostný údiv, radostná vděčnost a radostné žití veškerého stvoření. Největším příkladem, jako ve všem, i v této situaci podle Erasma má být pro člověka Kristus. Erasmus si svými spisy získal mnoho obdivovatelů, ale také zavilých odpůrců. Není pochyb, že nemálo jich přibylo po označení Spasitele za nejzářnější příklad epikurejce.

1.2.4 Renesanční utopie

Erasmus Rotterdamský v celém svém díle poukazuje na to, jaká by společnost - potažmo jednotlivec - měla být. V některých dílech se snaží dávat rady na zlepšení tohoto smutného stavu, v jiných především poukazuje na chyby, kterých se jednotlivci - potažmo společnost - dopouštějí. Prvním mezi těmito díly je jeho "Chvála bláznivosti".

Hlavní postavou tohoto díla je Bláznivost. Erasmus Rotterdamský velmi dobře vystihl, že vylíčením protikladu lépe osvětlí skutečnost. V sebechvále samotné

Bláznivosti, a především v jejím poukazování na významné postavení ve společnosti, které díky svým příznivcům zastává, spatřujeme jako v zrcadle Erasmův kritický obraz tehdejších poměrů ve společnosti.

Protože sama Bláznivost poukazuje na to, kolik lidí se ve světě řídí jejími radami, předkládá nám jako příklad ty, kteří jsou nejvíce vidět. Sám autor tato významná "poslání" a "povolání" uvádí proto, aby bylo vidět, v jakém rozkladu společnost je, když právě ti, kteří by jí měli jít příkladem se řídí bláznivosti nejvíce. Na srdci mu pochopitelně leží vládci světští, králové a knížata.

Panovníci zemí, kteří mají být prvními a nejpříkladnějšími křesťany velmi často neplní toto své poslání. Nedodržují - někdy ani neznají - zákony, místo veřejných se starají jen o své vlastní zájmy a prospěch. Nejhorším možným zlem jsou pak pro Erasma křesťanští panovníci, kteří válčí proti sobě navzájem. Ve vladařských palácích má být podle něj sídlo míru, ne semeniště válek, jak to bohužel častěji bývá. Erasmus nepřipouští žádnou možnost spravedlivé války (samozřejmě mimo války proti pohanům, zabít muslima ani pro humanistu Rotterdamského ještě neznamená porušit šesté boží přikázání).

1.2.5 Renesanční církev

Snad ještě větší starost než světští panovníci dělají však Erasmovi pastýři duchovní. Sám Erasmus Rotterdamský byl augustiniánským mnichem. Ve chvíli, kdy se však jednou dostal ven na cesty, se už nikdy nechtěl vrátit do klášterních zdí. Nakonec získal od papeže dispens, nemusel dodržovat ani slib zůstat ve svém kláštěře, ani nemusel nosit mnišské roucho.

Poukazuje na skutečnosti, které vadily i ostatním reformátorům dané doby. Nejen na vnější jevy, hromadění bohatství, prodej odpustků atd. Kritizuje i strnulost církevní věrouky, nesvobodu a netoleranci. Kněží by měli být skutečnými pastýři, rádci a pomocníky a ne strážci a žalobci. Měli by být zářným příkladem oné radostné zbožnosti a ne odstrašující ukázkou pokryteckého života.

A kněžími církevní hierarchie teprve začíná. Moc, ale i zodpovědnost stoupá až

k samotnému náměstku Krista na zemi. Erasmus nepodporuje rozepře, z kterých vznikají války. Instituce papežství je mu posvátná a rozhodně v ní odmítá vidět "šelmu". Ale na druhou stranu si nezastírá, že tuto funkci vykonávají lidé, kteří jsou od prostého poddaného až k samotnému papeži stále stejní a stejně chybující a hříšní. S tím se nehodlá smířit, takhle to vypadat rozhodně nemá. Jako vládci světští i církevní představitelé musí být lepší a jít ostatním příkladem.

"Každý z nich (biskupové, kardinálové a papežové - pozn. aut.) by si měl dobře uvědomit, co připomíná lněné roucho, skvoucí se jak bílý sníh! Život po všech stránkách bezúhonný. Co znamená dvojhrotá mitra, jejíž oba vrcholy jsou spojeny jediným uzlem? Dokonalou znalost Starého i Nového zákona. Co rukavice na obou rukou? Čisté a ode všech světských ohledů oproštěné udílení svátostí. Co berla? Neobyčejně bdělou péči o svěřené stádo. Co před nimi nošený kříž? Vítězství nad všemi lidskými vášněmi." (14)

V dopise Martinu Dorpiovi, který se jako přítel obává o Erasmovu pověst kvůli Chvále bláznivosti, Erasmus poukazuje, že je to naprosto nevinný spisek: "bylo mým úmyslem napomínat, nikoli urážet, prospívat, nikoli škodit, lidské způsoby zdokonalovat, nikoli kazit." (15) Dodává, že ti, kteří v ní nacházejí příklady až kacířství jen vytrhávají veršíky z kontextu. Takových veršíků je zde ale tolik, že není možné je přehlédnout. Erasmus si je bolestně vědom, že je nutná změna v přístupu hlavně nejvyšších církevních hodnostářů. Teprve pak může dojít k nápravě církve i v jejích údech.

Jsou však věci, které se nemohou změnit, které je třeba odstranit. Například odpustky, jejichž existence - možná trochu zástupně - o pár let později zapříčiní definitivní rozdělení západní církve. Není to v Erasmově povaze - bojovat. Na druhou stranu jako věřící křesťan používající svého darovaného rozumu nemůže jen nečinně přihlížet prodeji "božího odpuštění".

Hříšný člověk nemůže svou vinu odčinit koupí odpustků. Naprosto nestačí, aby peníze změnily majitele, změnit se musí člověk. Musí změnit své smýšlení a především své chování. Lidské hříchy nemohou být smazány, mohou být odpuštěny jen Bohem, ne církví. Církev podle Erasma by měla jít pokorným příkladem, ne

se stavět do role soudce. Církev, to jsou lidé, lidé hříšní. Změnou svého života však mohou všichni dojít božího odpuštění. V tomto názoru se liší od svého současníka Martina Luthera. Člověk může a má svůj hřích odčinit.

Zbožní křesťané, kteří žijí radostnou zbožností, dosáhnou své odměny. Záleží to na každém jednotlivci, na jeho skutcích. Erasmus je filosofem praxe, jeho soustava mravnosti, "filosofie Kristova", je praktickou zbožností, kterou Erasmus považuje za tu pravou.

Výstižný obraz k vykreslení své představy, co znamená opravdová zbožnost, podává Erasmus ve své " Chvále bláznivosti". Se smutnou ironií dává slovo opět Bláznivosti: "Snad namítnete: "Ale vždyť Bláznivosti nikdo nenosí oběti ani nestaví chrám."... Proč bych si také měla přát tu trošku obětního dýmu nebo mouku, nebo kozla, nebo svini, když mě po celém světě všichni smrtelníci uctívají tím způsobem, se kterým plně souhlasí i samotní teologové.. .Sama se domnívám, že s pravou zbožností jsem uctívána tenkrát, když mě lidé chovají v své duši - jak to také vskutku všichni činí -, když mě veřejně vyznávají svým chováním a když svou úctu ke mně projevují způsobem svého života." (16)

Třebaže se Erasmus od tohoto svého díla pod dojmem kritiky poněkud distancuje, jeho hlas a názor je tu vyjádřen jasně. Římskokatolické náboženství je nejlepší možný způsob vztahu s Bohem, ale právě o Něj musí jít. Místo zástupných kultů věcí a myšlenek zbožný člověk musí změnit především své chování.

Erasmus věří v Kristovu zástupnou oběť na kříži a tedy i v posmrtný život, v nebe i peklo. Ježíš však pro něj zůstává především etickým vzorem pozemského člověka, ke kterému by se měli všichni snažit přiblížit. Ne oděvem a řečmi, ale chováním a životem.

1.2.6 Svobodná vůle

Lidská svobodná vůle je nedílnou součástí radostné zbožnosti, Erasmovy praktické filosofie Kristovy. Erasmus je přesvědčen, že člověk se může svobodně rozhodnout pro dobro nebo pro zlo a současně je také za svá rozhodnutí zodpovědný.

Část soudobé teologické tradice, proti které je toto tvrzení zvláště namířeno, říká: Bůh je odpovědný za dobro, člověk za zlo, člověk je náchylný ke zlu, zkažen prvotním hříchem, nemůže se zachránit vlastními silami.

Toto byla také hlavní podstata sporu Erasma Rotterdamského a Martina Luthera, o kterém pojednává ve své Rozpravě neboli rozmluvě o svobodné vůli. Spojoval je realistický pohled na neúnosné poměry tehdejší církve. Oba byli reformátory, přestože Erasmus zůstal věrný katolické církvi. Rozděloval je však především pohled na člověka a jeho možnosti.

Erasmův člověk je živá bytost, pro níž Bůh vytvořil tento podivuhodný mechanismus světa. Naproti tomu podle Luthera je člověk odsouzen k záhubě v důsledku prvotního hříchu a nemůže se vlastními silami zachránit, obrátit k dobru, je náchylný pouze ke zlu.

Erasmus také věří a doufá ve věčnou spásu, která závisí na Bohu. Ale průběh pozemské existence závisí podle něj plně na člověku, jeho svobodné volbě. Je tu tedy podmínka morální odpovědnosti za skutky, kterých se člověk dopustí. Ale zároveň má možnost svým životem a skutky dosáhnout božího odpuštění a milosti. Proti tomuto přesvědčení stojí Lutherovo "sola gratia". Člověk může být předurčen ke spáse jen z boží milosti, nezávisle na skutcích.

Z pohledu teologického se jednalo o spor apoštola Pavla a autora Jakubovy epištoly. Luther zdůrazňuje Pavlovu myšlenku ospravedlnění z pouhé boží milosti. Erasmus společně s Jakubem klade důraz na skutky, bez kterých je víra mrtvá. Lidský život je však spojením obého: víra se projevuje skutky, tedy pozemským životem člověka, a spasení přichází z pouhé boží milosti.

2 Mezi renesancí a barokem

Žádná z dějinných epoch nemá co se týče filosofického uvažování jasně ohraničený začátek a konec. Ani mezi renesancí a barokem není ve filosofii jasně daná hranice. Renesanční myšlení se pozvolna proměňuje, na tradiční témata se začíná nahlížet z jiného úhlu, postupně se objevují nová témata k uvažování.

Tento přechod bych chtěla demonstrovat na příkladu dvou myslitelů, Michela de Montaigne a Jana Amose Komenského. Michel de Montaigne svou skeptickou pochybností reflektuje a uzavírá renesanční epochu. Jan Amos Komenský se s renesanční skepsí vyrovnává ve svých raných dílech, postupně však u něj nalézáme témata typická spíše pro barokní uvažování.

Pro Michela de Montaigne je cílem uvažování poznání sebe sama. Jan Amos Komenský také nejdříve míří do vlastního nitra jako do jediného útočiště před zkaženým světem, později však se poznávání sebe sama stává prostředkem k sebenápravě a ta je výchozím bodem k všenápravě. Na druhou stranu například představa Michela Montaigne o obecném náboženství jako lidovém obyčeji, kterého se člověk přidržuje jen ze zvyku a Komenského přesvědčení o důležitosti osobního vztahu k Bohu, vedou k podobným důsledkům v posuzování ideálního jedince. Pravděpodobně největší rozdíl najdeme mezi těmito dvěma mysliteli v otázce činnosti pro společnost. Montaigne sice připouští, že náš veřejný život, naše činy, práce, majetek mají sloužit společnosti, soukromý život, naše myšlenky mají však podle něj sloužit pouze a jedině k poznávání našeho nitra. Komenského dokonalý člověk nejen všechen svůj um, ale právě i myšlenky a modlitby věnuje celému světu, za který je spoluzodpovědný.

2.1 Michel de Montaigne

Hlavní důrazy filosofie Michela de Montaígne uvozují nástup nového přístupu k člověku, k jeho postavení a úlohy ve společnosti, ve světě. Pochybuje o absolutní platnosti především náboženských dogmat. Na příklad o kultu lidství, o obrazu obecného člověka, jehož charakteristika "imago dei" jasně definuje jeho úlohu ve světě.

2.1.1 Člověk

Místo božího obrazu, obrazu člověka ve smyslu lidství nám Montaigne předkládá živočicha. Živou pozemskou bytost, která není - a při pohledu na konkrétního člověka ani být nemůže - vrcholem pyramidy stvoření. Každý jednotlivec je jiný. Jediná věc člověka spojuje se všemi ostatními tvory druhu homo je skutečnost, že si tento tvor není schopen své pravé místo po boku ostatních živočichů uvědomit, natož připustit.

"Nejbědnější a nejkřehčí ze všech tvorů je člověk, i když je zároveň tvorem nejnadutějším.. .chce se rovnat Bohu, přisuzuje si božské přídomky, hodnotí sám sebe a vyděluje se z davu ostatních tvorů, uštědřuje podíly zvířatům, svým bratřím a druhům, a uděluje jim takové dávky schopností a sil, jaké se mu uráčí." (17)

Proto je nutné člověka donutit přijmout místo v mezích řádu přírody. Musí si uvědomit, kde jsou jeho hranice a také to, že je nemůže žádným způsobem překročit. Podléhá stejné nutnosti, stejným přírodním zákonům jako ostatní zemští tvorové a jeho úděl je stejný. Nemá žádnou opravdovou a podstatnou přednost, která by ho vydělovala z řady živočichů.

Možnou námitku, že člověk jako jediný mezi zvířaty dokáže svobodně myslet, uvědomuje si svou duši, má dar představit si i to, co není, co by si přál, věci neskutečné, Montaigne odmítá s tím, že v tomto pro člověka rozhodně žádnou výhodu nevidí. Naopak člověk draze platí za tyto odlišnosti od zvířete a nemá

proč na ně být pyšný. Podle Montaigne tyto vlastnosti stojí za většinou neštěstí, která člověka potkávají: hřích, nemoc, nerozhodnost, zmatek, zoufalství.

Montaignův odpor k dosavadní představě postavení člověka ve světě si však neklade za cíl snížení důstojnosti lidské bytosti. Chce ji jen oprostit ode všech nadpřirozených hierarchií hodnot. Tyto hierarchie totiž nepočítají s individualitou, s individuem, ale s vytvořenou obecnou představou "člověka". Člověk je osobností a nedá se zahrnout pod obecný kult lidství.

Montaigne právě představu obecného člověka, obecného lidství odmítá. Předmětem jeho Esejů je konkrétní člověk - sám autor. A z jeho zorného úhlu je pak posuzováno vše ostatní. Každým tématem, kterého se dotkne, probíhá jako červená nit určitý člověk, se svými názory, se svými představami, se svou vírou, se svým pohledem na život a jeho smysl. Sám Montaigne upozorňuje, že nechce vytvářet člověka, jen o něm vypráví. Je přesvědčen, že neexistuje ideální definice dobrého člověka. Každý ve své době, své rodině, své životní situaci může jednat různě a přesto dobře. K tomu je zapotřebí znát především sebe sama, najít smysl svého konkrétního života a žít jeho plněním.

2.1.2 Náboženství

Na základě obhajoby díla Raimunda ze Sabundy, jeho přirozené teologie, která se snaží dokázat zjevené pravdy přirozenými důvody, představuje Montaigne vlastní filosofii náboženství.

Podle Raimundových oponentů křesťané nemají právo opřít své učení, svou víru, důvěru o lidské důvody. Pravdy tohoto učení lze pojmout výhradně vírou a zvláštní boží milostí. Na základě uvažování o tomto sporu, dospívá Montaigne k názoru, že "vznešená tajemství našeho náboženství si živě a bezpečně osvojí výhradně víra." (18) Přirozené, racionální odůvodnění náboženství není a není ani možné. Víra a rozum jsou nesmiřitelně rozděleny. Boha nemůžeme poznat rozumem. Protože však nic jiného než rozumové poznání nemáme, je jasným výsledkem nemožnost jeho postižení vůbec.

Tento závěr však Montaigne nevede ani k náboženské pokoře ani na druhou stranu k agnosticismu, odmítnutí nedokonalého rozumového poznání. "To však na druhé straně neznamená, že by nebylo velmi krásným a velmi chvályhodným podnikáním, postavíme-li do služeb své víry i přirozené a lidské nástroje, jimiž nás Bůh obdařil." (19) Smyslem lidského života nemá být snaha poznat nepostihnutelného Boha, to přenechává víře. Pozemský život je o poznávání konkrétního člověka - sebe sama.

Bůh představuje nekonečnost, nemožnost úplného poznání. Přesto se o to lidé ve své malosti neustále snaží. Podle Montaigne neexistuje větší marnost než snaha o antropomorfizaci Boha. Tou moudrostí, kterou jsme pouze z Jeho milosti dostali, se snažíme svět i Boha zúžit podle našich schopností a zákonů, "a stahovat ho k sobě dolů do té naší zkaženosti a našich běd, když už dosáhnout svým pohledem až do jeho přeslavných sídel nemůžeme." (20)

Nepopsatelný Bůh, neosobní boží zákon splývá podle Montaigne s přírodní nutností. Náboženství je pak formou společenského vědomí, lidovým obyčejem, zvykem. "Ať je nám cokoliv hlásáno za svaté, ať se cokoliv dovídáme, měli bychom být vždy pamětlivi, že zde dává i přijímá pouhý člověk: ruka smrtelná nám činí nabídku, ruka smrtelná se po nabízeném vztahuje." (21) Montaigne se narodil jako katolík a zůstal jím do konce života. Jak sám ale přiznává, jedná se u něj spíše právě o onen zvyk a konzervativnost než zapálené zbožné nadšení. Vždyť to, co můžeme z náboženských pravd poznat, vytvořili smrtelní lidé. Kromě toho některé konkrétní projevy pod hlavičkou náboženství jsou podle něj více než ostudné, jako například krutost inkvizičních soudů a podobně.

Pro Montaigne je Bůh neuchopitelnou mocností, která zrodila všechny věci a udržuje je svou dobrotou a dokonalostí. Je dobré jí prokazovat čest a úctu "ať již pod jakoukoliv podobou, pod jakýmkoliv jménem a jakýmkoliv způsobem." (22) Otázka postihnutí boží podstaty Montaigne v žádném případě netrápí. Mnohem důležitějším je pro něj konkrétní lidská činnost ve smyslu uplatnění náboženskoetických pravidel v praktickém životě. Ani sám Montaigne nepochybuje, že ačkoli

jde podle něj spíše už jen o zvykovou formu chování, nepřestává být pro člověka nutná a potřebná.

2.1.3 Poznání

"To, co se domníváme znát, je kusem, a velmi skrovným, naší nevědomosti." (23) Proti scholastické sebejisté učenosti, která podle svých vlastních slov má pravdu a tím celé poznání pevně ve svých rukou, staví Montaigne původní "nevědění". V principu se tímto blíží Kusánského "učené nevědomosti".

Předpokladem poznávání je připuštění, že nevíme téměř nic a ani celoživotní studium nás k uchopení nějaké absolutní pravdy o mnoho nepřiblíží. Není to však rezignace na rozumové poznání. Naopak, zde je třeba začít: přiznat si nevědomost, začít pochybovat, přesvědčit se o neukončenosti a nespolehlivosti existujícího systému vědění.

"Nevědomost, která o sobě ví, která nad sebou vynáší soud a samu sebe odsuzuje, není přece úplnou nevědomostí; aby jí byla, je nutné, aby neznala ani sebe samotnou." (24) Pak můžeme začít sami poznávat a - což je pro Montaigne zvlášť důležité - odmítnout přijímání pravd, které nám byly předloženy autoritami bez možnosti našeho vlastního rozumového zkoumání.

Nevědění je nakonec i výsledkem našeho poznávání, pokud jsme ho byli schopni přijmout jako východisko: "Základem každé filosofie je údiv, jejím rozvíjením je zkoumání, jejím koncem je nevědění." (25)

V otázce poznání, uchopení pravdy je Montaigne skeptikem. Není to však extrémní postoj, je spíše zlatou střední cestou. Na rozdíl od představitelů scholastiky, kteří se domnívají, že pravdu již nalezli (čímž se podle Montaigne jen klamou), a zároveň také oproti agnostikům, kteří tvrdí, že lidské síly nejsou schopny poznání pravdy nikdy dosáhnout, Montaignův skepticismus vyjadřuje nesnadnost poznání a uchopení pravdy. Neznamená to však odvrátit se od vědění, ale odvrat od pocitů sebejistoty a sebeuspokojení.

Podle Montaigne veškerý dogmatismus vede pouze k nutnosti zvolit nějakou

variantu. Nutí člověka, aby si vybral určitou možnost, odpověď, pravdu, jedno jakou, je však nutné zvolit. Montaigne sám vidí mnohem větší výhodu v možnosti zůstat nerozhodným, na vahách, nezamotat se do lidských omylů a mylných přesvědčení. Má nám být přece dovoleno neznát to, co skutečně neznáme. Mnohem lépe podle něj využijeme možností svého rozumu, když budeme zkoumat a o zkoumaném rokovat a diskutovat, než rozhodovat o věcech, které neznáme a volit z možností, kterým nerozumíme.

Základem procesu poznání je smyslové vnímání, které však naprosto není spolehlivé. "Nespolehlivost našich smyslů činí. nespolehlivým všechno, co zplodí." (26) Vědění založené na nespolehlivých smyslech nemůže být jisté. Montaigne dochází tedy opět k nevědění. Vyjádřením tohoto skepticismu, na rozdíl od Sokratova "vím, že nic nevím", je otázka "Co vím?".

Poznání je podle Montaigne jen relativní, odmítá přesvědčení o definitivnosti pravdy, dokonalé absolutní poznání neexistuje. Jak už bylo výše zmíněno, neznamená to u něj odvrat od vědění, ale právě naopak pobídku k ještě větší píli, právě díky pochopení, jak moc je poznání nesnadné.

Křesťan Montaigne však přece jen nekončí u nepoznatelnosti definitivní pravdy. Člověk sice nemůže překročit svůj stín, je proti přírodě, aby člověk přesáhl sám sebe a svoje lidství. Pro věřícího člověka je tu však možnost dosáhnout více. " Povznese se, podá-li mu Bůh mimořádně ruku; povznese se, vzdá-li se a zřekne svých vlastních prostředků a nechá se pozdvihnout a povýšit prostředky čiře nebeskými. Na naší křesťanské víře, nikoliv na stoické ctnosti člověka záleží, aby se o tuto božskou a zázračnou proměnu ucházela!" (27) Bez opravdové víry a pokorného vyznání vlastní nedokonalosti se nelze povznést výše. Právě proto Montaigne nesouhlasí se scholastickou jistotou poznané pravdy.

S kritikou této scholastické pýchy v otázce poznání souvisí i kritika dosavadního procesu vzdělávání. "Uvážíme-li metodu, jakou jsme vzděláváni, není divu, jestliže se jí ani žáci, ani mistři nestávají schopnějšími, ačkoliv se jí ovšem stávají učenějšími." (28) S tímto problémem se konečně potýká pedagogika dodnes. "Obtezkat" hlavy žáků vědomostmi. O jejich použití a využití, o působení na

charakter člověka přes všechny snahy stále ještě jde o mnoho méně. Montaigne by tyto výtky mohl napsat dnes, stejně jako před více než čtyřmi sty lety a stále to byla a je smutná školní realita. "Snažíme se jen naplnit paměť, a soudnost a svědomí necháváme prázdné." (29)

Montaigne vůbec není zastáncem školy. Představuje pro něj to, co mu především vadí na scholastické tradici - vládu autorit. Je proti způsobu vyučování, ale i principu: **"I** kdybychom se z cizí učenosti učenějšími stát mohli, moudrými můžeme být jen svou vlastní moudrostí." (30) Nestačí se ptát, kdo je více vzdělán, ale především, kdo je lépe vzdělán, kdo umí využít nabízených možností k vlastnímu uvažování, zkoumání, rozhodování ve vlastním životě, kdo se tedy i díky vzdělání stává moudrým. Cílem moudrého člověka je poznání sebe sama a ne učení se nazpaměť takzvaným absolutním pravdám, které vyhlásily uznávané autority.

2.1.4 Smysl života

"Naší povinností je uvést pořádek do svých mravů, a ne do knih, které sepisujeme, a dosahovat nikoliv vítězných bitev a územních výbojů, nýbrž harmonie a klidu ve svém chování. Naším velikým a slavným vrcholným dílem je vhodně žít." (31)

Moudře a mravně žít znamená znát sám sebe, používat svůj rozum a podle toho se chovat, jednat. Náboženství a víra ve věčnou spásu nám v tomto nepomohou. Máme jen rozumové poznání a tím o posmrtném životě nic nemůžeme poznat. Montaignův dobrý, mravný život je nejdůležitějším životním cílem. To, co eventuálně přijde po něm pro nás zde na zemi nemá význam. K dobrému jednání nás nemá povzbuzovat vidina posmrtné odměny, ale rozum na základě naší svobodné volby.

Filosofie podle Montaigne by měla pátrat po praktické ctnosti, mravnosti. Každý sám za sebe by měl být takovým praktickým filosofem. Přitom odmítá představu vážné, smutné ctnosti, která znamená odříkání.

Sama příroda se podle Montaigne postarala, aby činy, které by člověk měl dělat, mu zároveň dávaly pocit uspokojení, radosti, rozkoše. Můžeme se tedy v životě řídit nejen rozumem, ale i zálibou. Samozřejmě velmi záleží na míře záliby a rozkoše, kterou nám daná věc působí. Ve chvíli, kdy své chování začínáme řídit pouze vlastním potěšením, míříme stejně špatným směrem jako když se snažíme nemít ze svých činů pocit tělesného ani duševního uspokojení. "Pokládám za stejně nespravedlivé si přirozené rozkoše zošklivovat jako se po nich příliš pídit." (32) "Nestřídmost je hrobem rozkoše, střídmost však není jejím nepřítelem: je jejím kořením." (33)

Praktická etika, kterou Montaigne rozvíjí, je zároveň etikou individualistickou. Jde stále a vždy o konkrétního člověka. Moudrý člověk se má pokud možno co nejvíce snažit oprostit od společnosti ostatních lidí. Udržovat svou duši svobodnou a schopnou věci nezávisle posuzovat, což je uprostřed společnosti jen velmi těžko možné. Montaigne však ke konci svých esejů zdůrazňuje, že se to týká především soukromí duševního. Máme si uchovat myšlenky a zkoumání sebe sama v skrytu své duše, do těch veřejnosti nic není. Co se však týká vnějších postojů máme zachovávat přijaté způsoby a formy. Naše činy, naše práce, náš majetek, dokonce i náš vlastní život je nutné společnosti propůjčovat a být jí k službám.

Montaigne se však obává, že většina současných činů s označením "žití pro společnost" je buď pokryteckým zakrýváním soukromých zájmů, nebo jen zvykem skupinové mravnosti, která nepovažuje jednotlivce za osobnost, člověk je pouhou součástí tradiční společnosti. Montaignovi jde ale především o svobodu lidské osobnosti, uznání její vlastní konkrétní hodnoty, nechce posuzovat člověka jen podle toho, jakou hodnotu má pro společnost.

Velikost člověka závisí na jeho duši. Přičemž nejde jen o usilovnou snahu spět vzhůru a výše, stále se vzdělávat, ale především se musí lidská duše naučit omezovat se a zavést v sobě určitý řád.

Podle Montaigne je však velmi důležité znát sebe sama, zkoumat svou duši, abychom mohli používat svůj rozum a neřídili se jen danými mravními zákony. Přestože se můžeme domnívat, že je to naše svědomí, které určuje naši mravnost,

jedná se podle Montaigne o zvyk, který je nám předáván od narození. "Vskutku, nasáváme je od narození s mateřským mlékem, tvář světa se v této podobě nabízí již našemu prvnímu pohledu a zdá se tedy, že k údělu podřizovat se tomuto chodu věcí jsme se již narodili." (34) Právě tento zvyk v nás postupně vytváří představu dobrého a špatného jednání. Je však důležité rozeznávat ho ve svém uvažování. Jedná se totiž opět o obecnost, kterou bychom měli naplnit vlastním, konkrétním, to jest jednáním, činy.

Nejkrásnější a nejpříjemnější pro člověka je dobře naplňovat svůj lidský úděl, naplňovat jej správným smyslem. Není však podle Montaigne ani nic nesnadnějšího než umění dobře a přirozeně prožít a naplnit tento život. Samostatný, svobodný, na panujících názorech a předsudcích nezávislý mravní postoj je nejvyšším možným cílem lidského života.

2.2 Jan Amos Komenský

Myšlenky Jana Amose Komenského se dají roztřídit do několika údobí. Zvláště v nich vyniká vývoj jeho pohledu na člověka a především názorů na postavení a úlohu člověka ve světě.

2.2.1 Labyrint světa

V Labyrintu světa a Hlubině bezpečnosti je položen problém, jak člověka zbloudilého ve světě, žijícího mimo pravdu a řád, ve zmatku, nicotě a nepravdě přivést zpět do souladu s všeobecným řádem a zákonitostí všech věcí. Neřeší otázku "co jest", ale otázku, jak se máme chovat a co počít.

Člověk dostal od stvořitele touhu po nejvyšším dobru. Lidé jsou však jako slepí a hluší, sami pátrají po zdroji největšího blaha. A nacházejí ho v různých věcech, většinou v bohatství, rozkoši, slávě a podobně, tedy pouze ve zdánlivých dobrech, která však člověka spoutávají a skutečné, nejvyšší dobro je pro ně takto nedosažitelné.

Svět je místem chaosu, zmatku a nepořádku. Lidé se nechovají lidsky. I člověk, který je ochoten konat ve prospěch ostatních, který hledá skutečné nejvyšší dobro, který touží po poznání pravdy, je zahlcen a zdrcen marností světa. Jedinou možností je tak odchod z tohoto světa: "Navrať se odkuds vyšel, do domu srdce svého a zavři po sobě dvéře." (35) Zavřít se do domu svého srdce, nepokoušet se opravit světský labyrint, neboť v něm není nic pevného. Pokud člověk chce stát pevně, musí se postavit na jinou základnu. Komenský zde nabízí útěchu sobě i svým bližním (Labyrint byl napsán v době bezprostředně po Bílé hoře, za třicetileté války) nad zvráceností všeho lidského. Útěchu účinnou, avšak za velikou cenu. Za cenu rezignace, která se vzdává naděje na plodnou a kladnou působnost člověka ve světě.

Po období přípravném, nastolení tohoto problému, následuje období pansofické, které nalézá řešení ve výchově. Rezignace je pryč, člověk je znovu poslán do světa, má proč a jak v něm působit. Komenský je přesvědčen, že základní příčinou zla

a bídy ve světě je nevědomost. Tu je tedy třeba odstranit. Vyvrcholením je pak období všenápravné, které na rozdíl od předchozího obrací pozornost od věcí konkrétně českých k celému světu. Komenský přiznává, že pochopil, že jen snahou prospět celému světu může pomoci i svému národu. Vševýchova, vzdělání všech, o všem a vším možným způsobem se nakonec stala tou činností, jež jako most spojuje hlubinu bezpečnosti, která je mimo tento svět, a činnost člověka na světě. Jejím cílem je spása člověka skrze napravení celého lidstva.

2.2.2 Náprava světa

Cestou k nápravě lidského života nemůže být nové vědění, zpracované jednotnou metodou samo o sobě a přímo, ale teprve prostřednictvím správné, reformované výchovy a vzdělání. Výchova - takto pojatá - je onou činností člověka, která jediná ze všech lidských lidských slibuje naději na úspěch, jelikož je právě cestou oné nápravy.

Člověk, nejvznešenější stvoření boží, byl vyslán do světa s velikým úkolem. Lidé však podle Komenského zapomněli na pravý smysl své existence. Nestarají se odkud na svět přišli, ani proč zde jsou a kam z něj odejdou. Prvním úkolem všenápravného procesu je obecná porada, porada, ke které je třeba přizvat všechny lidi. Je třeba sebe i ostatní lid probudit, vyvést z tohoto stavu podobného spánku. "Takovou práci není možné započít jinak než s probuzeným vnímáním, po získání souhlasu lidstva a až poté, co si vyprosíme svolení Boží prozřetelnosti, počněme tedy nejdříve probouzet, a to nejprve sami sebe, poté všechny ostatní lidi, pokud jen budeme moci, a nakonec samotného Boha, aby se slitoval a pomohl." (36)

Komenského výzva je adresována všem lidem, avšak především a s důrazem těm, kteří mají větší příležitost a možnost něco změnit. "Především pak procitněte vy, kterým je dáno spravovat lidské věci. Vy, učitelé lidstva, filosofové, vy teologové, kteří vedete duše od pozemských záležitostí k nebeským výšinám, vy světské vrchnosti, zatím rozhodčí světa i prostředníci a ochránci míru mezi národy. Vy všichni jste zároveň lékaři lidstva, kteří léčí nemoci rozumu, vůle a

schopností. Hle, klademe před vás vaše nemocné všechny najednou, celou nemocnici světa!" (37)

Základem je probudit v lidech výchovou touhu po pravdě, dobru a vůli uspořádat věci podle své volby. Z touhy po pravdě vzniká filosofie, úsilí o moudrost, z touhy po dobru se rodí zbožnost, péče o nejvyšší dobro. Z vůle uspořádat své věci vzniká v konečném důsledku politika, vedení lidí tak, aby si v tom, co dělají nepřekáželi, ale naopak pomáhali. Filosofie, zbožnost a politika jsou podle Komenského tři nej důležitější oblasti, na které je třeba se zaměřit při napravování věcí lidských.

Filosofie přináší moudrost mysli, politika mír, životní klid, zbožnost srdce příze ň Boží. Cílem politiky, filosofie i zbožnosti je mír. Pokaženost subjektů lidské přirozenosti je ve špatném užívání těchto darů. Náš rozum místo poznávání řeší otázku, zda vůbec můžeme něco poznat bez pochybností, ke skepticismu možnosti poznání. Naše vůle místo ušlechtilého snažení si osvojila ty nejzvrhlejší touhy: po majetku, poctách a rozkoších. Své schopnosti pak buď vůbec nevyužíváme, nebo jen ve snaze dosáhnout svého vlastního prospěchu a k ovládání druhých místo ke službě bližním.

Všenáprava povede k celkové harmonii. Bezpečný střed tedy bude nalezen nikoliv útěkem ze světa, nýbrž prací člověka zde na světě, nalezením pravé filosofie, pravého náboženství a pravého státnictví. Nová, pravá, obecná filosofie vysvobodí ze zmatku skepticismu, obecné náboženství z rozkolů víry a nový, všeobecný stát se opře praktikám síly a lsti, které Komenský vidí především v machiavellismu.

Nejde však v žádném případě o negaci stávající situace. Jde o napravení, reformu, reformaci. "Věci lidské jsou sice pokažené, ale nepropadly úplné zkáze, protože za kvasem omylů, vad a zmatků zůstává těsto Božího díla. Zůstává touha po vědění, smysl pro ctění božstva a náklonnost ke spořádanému jednání, takže nic z toho není třeba napravovat nebo tvořit znovu, jen vyspravit a uvést do správných hranic, aby se to neuchylovalo od pravé cesty." (38) Věci lidské nejsou zkaženy úplně, jinak by ani nebylo naděje na jejich nápravu. A tu Komenský mít nutně potřebuje. Je zapotřebí velké víry a velké naděje v Boha i člověka, aby mohla být

vůbec vyslovena myšlenka všenápravy věcí lidských, toho náhlého a skutečného obratu.

2.2.3 Člověk

"Jako se porušení stalo na zemi, tak se i náprava staniž na zemi, ne teprv na nebi. A jako se porušení stalo na počátku věků, tak se i náprava staniž na konci věků. Jako se porušení stalo dokonale, odvrácením celé lidské podstaty od Boha, tak se staniž i náprava dokonale, navrácením celé lidské podstaty k Bohu." (39)

Lidskou podstatou, věcmi lidskými myslí Komenský ty, které vytvářejí lidskou přirozenost, kterými se lišíme od ostatních živočichů. Člověk má své místo v přírodě, je samozřejmě také živočichem a má s ostatními tvory mnoho věcí a vlastností společných. V případě nápravy věcí lidských ale musíme vyhledat právě specifické odlišnosti člověka od zvířete. Touto základní odlišností, specifičností člověka je triáda mysl, vůle a schopnost jednat. "Nuže, naší předností proti živočichům není větší harmonie těla, lepší strava a požitky, nýbrž vyspělejší duše.. .Vždyť v jeho duši je obsažena živá podoba živého Boha, která se skládá ze schopnosti věci pochopit, neboli rozumu, ze schopnosti mezi věcmi volit, neboli vůle, a z možnosti na věci působit, neboli z výkonných schopností." (40)

Lidskými charakteristikami jsou: neochota smířit se se lží a nelidskostí, síla pochybovat o všem, co není prokázáno, žízeň po nejhlubším vědění a touha po odstranění všech křivd světa. Z těchto charakteristik vyplývá ona základní, která nejmenována prochází všemi zmíněnými. Činnost. Schopnost jednat, výkonná schopnost je bazální podstatou každé lidské bytosti. Jakého druhu ono jednání bude, je již na rozhodnutí, na "vůli" konkrétního člověka. Komenský je přesvědčen, že člověk je bytost v jádru dobrá. Její omyly a pochybení vznikají podle něj z pouhé neznalosti. Lidé se z vlastní vůle nedopouštějí zla. Jejich zlé jednání plyne z přesvědčení, že se jedná o dobro. Stejně tak věří něčemu lživému, jen pokud to vypadá jako pravda. A zde se ukazuje nutnost třetí "věci lidské" - rozumu. Rozum člověku pomáhá rozlišit dobro od zla. Pro nápravu je tedy nutno zkoncentrovat veškeré světlo pravdy, to znamená pro Komenského reali-

zovat pansofii, ukázat všem lidem, všechno poznání, všemi možnými způsoby. Právě na této naději v možnost realizace pansofie je vidět Komenského veliká víra v rozum.

2.2.4 Sebenáprava

"Představu o nemožnosti také odstraňuje pomyšlení na lidskou totožnost. Lidí je mnoho, ale lidská přirozenost jedna. Pokud poznáš jednoho člověka, poznáš všechny; pokud se naučíš jen jednoho učit, řídit, starat se o něj, budeš to umět u všech. Co chce jedinec, chtějí všichni: být neboli žít, mít neboli vlastnit, něco vědět a něco moci." (41)

Všenáprava lidstva nemůže začínat ani končit jinde, než u jednotlivého, konkrétního člověka. Vztah lidstva k pravdě, k moudrosti lze napravit, změnit pouze nápravou vztahu jednotlivého člověka k poznání. Lidská zbožnost pak vychází z postoje každého člověka k tomu, co ho přesahuje. A stejně tak společnost je systémem vztahů konkrétního člověka k druhým lidem. Trojím kořenem sebenápravy je trojí láska: k sobě, k bližnímu, k Bohu. "K sobě, aby ses nezahubil svou nedbalostí, k bližnímu, abys vlastním příkladem nekazil toho, koho máš povznášet, k Bohu, abys jej nezbavoval té cti a slávy, které nabývá ze spasení mnohých, také ze spasení tvého a těch, kteří mohou být zachráněni tvým přičiněním." (42)

Nápravu porušeného a nepravdivého člověka a věcí nelze uskutečnit pouze individuálním obratem v mysli nebo nápravou jen některé stránky společenského života. Musí se napravit všechny tři základní vztahy člověka: k věcem, k druhým lidem, k tomu, co je nad člověkem. Je třeba tyto vztahy naráz obrátit od roztříštěnosti k jednotě a celistvosti. Komenský nechápe člověka jako izolovanou duchovní substanci, naopak v živé interakci s prostředím přírodním a společenským.

Největšími překážkami k tomuto cíli jsou pro člověka "bezstarostnost a otupělost", kdy v sobě nejen nenachází, ale ani nehledá touhu po světle mysli, po poznání. Dále je to "lhostejnost" vznikající z předsudku, že jsme si již osvojili

pravdu i dobro a nemusíme se již tedy starat a hledat nejvyšší dobro, Boha, a ptát se po jeho vůli. Stejně zhoubné jako bezstarostnost, otupělost a lhostejnost je i "sobectví", zaujatost pro vlastní věci a nenávist vůči cizím zájmům a potřebám. Takovým smýšlením a jednáním zůstáváme daleko vzadu za obsahem a naplněním pojmu lidskost, jak jej chápe Komenský. Všechny tyto překážky vedou k nečinnosti, omlouvají nečinnost. Člověk však má konat, je to nejen v jeho přirozenosti, ale především jednáním, aktivním životem zde na zemi realizuje člověk sám sebe.

Je nutné hledat způsoby, jak by bylo možné vyměnit nelidskost za lidskost. Výchova by měla ukázat tři základní podmínky, cesty k lidskosti. První podmínkou, cestou je "smazání minulosti". Dát se tímto směrem znamená pro člověka odnaučovat se příliš důvěřovat svým smyslům, brát v úvahu lidskou křehkost, nedokonalost a přiznat si, že je nedůstojné lidství nenávidět jeden druhého pro jakoukoliv maličkost. Jinak řečeno měli bychom si umět navzájem odpouštět minulé hádky, křivdy a nepravosti. Odpuštěním je zde myšlena opět činnost, aktivní přístup k druhému člověku, vykročení k bližnímu. Druhou podmínkou je "vzájemná snášenlivost", jež znamená nevnucovat druhému svůj názor, své zásady, své hodnoty. Měli bychom si naopak navzájem "dovolit" pestrost názorů a způsobů užívání svých věcí. Ne pasivní tolerance, trpění názoru druhého, ale spolupráce, snaha o pochopení odlišného přístupu. Třetí cestou je pak "smíření", tedy vzájemné sjednocování lidských smyslů, chtění a činů při společném zjišťování a naplňováním smyslu našeho pozemského bytí, což znamená přetváření světa všemi našimi schopnostmi a silami.

2.2.5 Výchova k lidskosti

Podle Komenského se stáváme lidmi výchovou. Škola je dílna k lidskosti. Dokonalou školou moudrosti je přitom sám svět. Pravidla vychovatelská a didaktická lze vyvodit z pravidel a zákonů přírody. Přírody, v níž vládne harmonie, na rozdíl od lidského světa, kde se setkáváme s chaosem a zmatkem. Je tedy třeba obecná pravidla řádu zavést i do lidských dovedností. Základem veškeré naděje o pravé

nápravě lidských nepořádků je řád věcí samých. Podle něj musí být reformována metoda učení věcem, metodou opraveny knihy (učebnice), pomocí knih školy, službou školy pak mohou být vychováni lidé. Děti vidí Komenský jako lidi sice ještě nehotové, avšak zrající k obrazu božímu pro obecné blaho. Výchova se tak stává základní funkcí společnosti, na ní závisí její kontinuita, existence. Z toho vyplývá jak obrovský význam má racionalizace výchovy.

V tomto vrcholí pro Komenského pansofie. Její pravé použití je v praktickém uplatnění, ve výchově. Naplněním, cílem je pak zdokonalení člověka v něm samotném, zlepšení lidských věcí v rodu, zvýšení boží slávy. Individuum prošlé nápravou se stává pansofickou osobností. Jeho život se odvíjí ve výše zmíněných třech vztazích lásky: k sobě, k bližnímu, k Bohu.

Láska k sobě se však nesmí zvrhnout v sebelásku, vztah k bližnímu v nadvládu, tyranii, vztah k Bohu ve zpupnost a pýchu. Člověk pansofický, vševědný, má být a je "vším" v sobě, je obrazem veškerenstva i lidské společnosti v malém. Má být ale také "něčím" jako část společnosti, podle svých schopností konat své povolání, naplňovat své poslání. A neustále by si měl připomínat, že je "ničím" před tváří boží. "Vším budiž, pravím, v sobě samém jako pravá část pokolení lidského a jako nejpravější obraz Boží a Kristův.. .Ve společnosti, ve které žiješ, se přičiň, abys byl něčím, to je tím, k čemu jsi povolán, bez dalšího osobování.. .Plně budeš konečně proměněn, přičiníš-li se, abys byl ničím před tváří Boží." (43)

Smyslem života, ke kterému má výchova ukazovat, vést je přetváření světa, završování harmonie tam, kde dosud chybí - člověk je malým bohem. Musí se však naučit vnímat sebe skutečně pouze jako malého boha, konat vše, co je jeho úkolem a co je v jeho silách, a přitom si stále připomínat, že s Bohem se nemůže nikdy srovnávat.

Takový člověk je schopen realizovat nejen naplnění lidského života, není jen člověkem v nejvyšším možném smyslu. Je zároveň naplnitelem poslání ke světu, dokončitelem stvoření, uskutečnitelem cíle věcí. Zbaven všeho vnějšího nucení, proto svobodný, má a bude žít v přísném řádu v universálním společenství,

ve společenství všech. Jeho místem tak bude celá země, celý svět, jeho časem tisíciletá říše míru, dobra a štěstí, jak ji Komenský společně s chiliasty vidí přicházet. Na rozdíl od nich však podle něj je tento zbývající nedlouhý čas nutno využít k dokončení všenápravy a završení smyslu lidství i jednotlivého lidského života.

2.2.6 Víra a rozum

V otázce víry se Komenský postupně přiblížil k názoru, že rozhoduje pouze pravdivost osobního vztahu důvěry k Bohu každého jednotlivého člověka. Věřící jedinec pak k cíli svého života, ke spáse, k věčnosti míří pouze cestou aktivní spolupráce na díle konečné nápravy. Člověk se tedy má snažit, má spolupracovat. Na druhou stranu nemůže sám a bez boží pomoci čehokoliv dosáhnout.

Pro Komenského je vztah filosofie a teologie vztahem vzájemné pomoci. Lidský rozum na vše nestačí, víra je důležitou součástí každého lidského konání. To je ona jednotná křesťanská vševěda - pansofie. Jejím základem je svět (příroda), lidská mysl (svědomí) a Písmo, jejím uplatněním všenáprava. Komenský doufá v koncentraci těchto "světel", hlavně ve světlo nejvyšší, které pomáhá tam, kde světlo věcí a mysli nestačí. Pansofie není možná bez světla nejvyšší moci, jinak zůstane všechno vědění pouze kusé. Pro postavení člověka z toho vyplývá, že rozum a jeho světlo, ve které Komenský skládá naději, není ještě ryze lidské.

Komenský se těmito úvahami dostal do sporu s filosofy i s teology. Například René Descartes se nemohl smířit s myšlenkou spojení teologie s filosofií. Stejně tak zejména bratrským teologům vadila vševěda jako nebezpečná smíšenina věcí lidských a božských, ovšem samozřejmě z opačného důvodu než Descartovi. Pro Komenského je však tato jednota důležitá. Je přesvědčen, že lze kotvit ve víře a přece se snažit o zlepšení světa, ba je to dokonce nutné.

K činnosti nás vede svobodná vůle. Pro Komenského je svoboda nejskvělejším statkem člověka. Vzor lidskosti - etický ideál - je však právě ve svobodném rozhodnutí pro poznanou pravdu. Poznání je pak záležitostí rozumu, jehož touha

po pravdě sice podle Komenského nemůže být marná, děje se tak však pouze a jedině milostí boží. Úkolem jednotlivce je pak jednat podle dosaženého poznání pravdy a dobra.

"Nicméně je pravda, že On toto své dílo koná tak, že si žádá spolupráce svých věrných. Neboť jako Bůh otec koná ostatní své práce stran tvorů prostřednictvím samotných tvorů, jako první příčina prostřednictvím druhotných příčin, tak i Kristus vykonal a koná všechno ostatní prostřednictvím jiných." (44) Kdyby totiž Stvořitel konal všechno sám svou všemohoucí silou a bezprostředně, nebylo by podle Komenského zřejmé, že boží dílo je dokonalé. Člověk se tedy má podílet na božím díle spásy, aby naplnil jeho vůli a na jeho počest.

3 Baroko

Baroko ve filosofii se projevuje univerzálnějším posunem ke zkoumání vlastního nitra, vlastního já, tedy individualismem, přestože již ne tak vypjatým jako v renesanci, stává se totiž předmětem kritického zkoumání. Příznačný je rozvoj především přírodních věd, ale také osamostatňování filosofie od teologie. Racionalismus, požadavek zpřehlednění věd vytvořením systémů, katalogizace věd matematickou metodou je pak základním rysem tohoto období přechodu k novověkému myšlení. Baroko však také musí řešit problémy, které mu zanechala renesance.

Blaise Pascal a René Descartes se oba věnují exaktním vědám i filosofii, každý však přistupuje k filosofickým otázkám z jiného zorného úhlu. Oba se vyrovnávají s renesanční skepsí, oběma je jistým způsobem blízké stoické myšlení. Oba filosofové se také vyrovnávají s dualismem těla a mysli a řeší problém svobodné vůle i možnosti důkazu Boha.

Blaise Pascal se však k filosofickým a etickým problémům staví jako hluboce věřící člověk, zatímco René Descartes, přestože náboženství hraje v jeho životě úlohu možná důležitější než si sám uvědomuje, se soustřeďuje na lidský rozum. Pro Pascala zůstane lidský rozum vždy jen pouhým omezeným rozumem, pro Descarta znamená nejdůležitější požadavek správného života a pravé cesty za pravdou. Blaise Pascal hledá boží vůli, René Descartes se snaží najít nezpochybnitelné důkazy. Pascal pochybuje o možnostech člověka bez boží milosti, Descartes nepochybuje o lidském myšlení, s jehož pomocí lze dokázat i samotného Boha.

3.1 Blaise Pascal

3.1.1 Člověk

Blaise Pascal vidí člověka jako bytost dvojí přirozenosti. Člověk je tvor veliký i ubohý zároveň. "Velikost člověka spočívá v myšlení." (45) Hned vzápětí se v Pascalových Myšlenkách můžeme dočíst, že "člověk je pouhá třtina, to nejslabší, co chová příroda." (46)

Tyto zdánlivé protiklady však ve skutečnosti v Pascalově pojetí člověka svým spojením vytvářejí skutečnou lidskou bytost, ve všech jejích paradoxech. Ano, člověk je pouhou třtinou, ale třtinou myslící. Jeho předností tedy není síla, je to křehká bytost, k jejímuž zániku není potřeba pro vesmír žádné námahy, "stačí ho zabít kapka vody". Síla člověka však spočívá v tom, že myslí, že ví: jsem slabá, křehká lidská bytost. Všechna lidská důstojnost, její přirozenost je v myšlení. Můžeme si představit různé lidi, s různými vadami, s různými nedostatky; můžeme si představit člověka neschopného pohybu, ale ne neschopného myšlení. To už by nebyl člověk. Myšlení je naší silou, naší důstojností, naší přirozeností. Je povinností každého člověka, aby své myšlení rozvíjel, aby myslel správně, "vždyť v tom je princip mravnosti." (47)

Samozřejmě, že i důstojný, myslící člověk je stále pouze ubohým člověkem. Ve své podstatě je podle Pascala myšlení obdivuhodné a nesrovnatelné. Avšak lidské myšlení, které jako každé myšlení je vznešené, je zároveň ubohé množstvím vad, jež má. "Stručně řečeno - člověk ví, že je ubohý. A jistě ubohý je, ale ví o tom, a proto je vznešený." (48) Tím, že si člověk uvědomuje svou ubohost, jen potvrzuje pravdivost tohoto tvrzení. Zároveň však to, že si přizná svou nedostatečnost je znakem jeho vznešenosti. Vždyť k vlastnostem vznešené bytosti patří pokorné vědomí, že žádný člověk není a nemůže být dokonalý.

Pascal vidí člověka, jeho bídu i velikost, jeho dvojí přirozenost, jako obraz Kristova osudu. "Bůh ponížený až k smrti na kříži, a přece mesiáš vítězící svou smrtí nad smrtí. Dvojí přirozenost Ježíše Krista, dvojí příchod, dvojí stav lidské přirozenosti." (49)

3.1.2 Postavení člověka ve světě

"Velikost člověka je tak zjevná, že vyplývá i z jeho ubohosti." (50) To, co je pro zvířata přirozené, co je jejich přirozeností, nazýváme u člověka ubohostí. Lidská přirozenost je podobná zvířecí přirozenosti, ale toto přesvědčení snižuje postavení člověka, znamená jeho poklesnutí. Poklesnutí z nějakého vyššího stavu, kde bylo jeho původní místo. Pascal je na jednu stranu přesvědčen, že si člověk uvědomuje své poklesnutí do tohoto nynějšího stavu, na druhou stranu podle něj člověk neví jaký stupeň mu přesně náleží a sám není s to se na něj dostat.

"Vždyť co vlastně je člověk v přírodě? Vzhledem k nekonečnu nicotou, vzhledem k nicotě veškerenstvem, je středem mezi ničím a vším.. .Stejně neschopen je vidět nicotu, z níž byl přiveden na svět, jako nekonečno, jímž je pohlcen." (51) Stejně jako lidská přirozenost i postavení člověka ve světě je balancováním mezi dvěma krajnostmi. Člověk se má udržovat pokud možno v prostředku. Vzdálit se prostředku, znamená podle Pascala vzdálit se lidství. Lidé nejsou ani zvířaty ani anděly. Nemají z vlastní vůle chtít poklesnout na úroveň zvířat, a zároveň se bez boží milosti nemohou povznést mezi anděly.

Je nebezpečné člověka přesvědčovat, že podle určitých znaků je zvířetem, pokud zároveň nepoukážeme na vlastnosti, které ho vyvyšují nad svět zvířat. Na druhou stranu je stejně tak nepravdivé a tedy nebezpečné, vidět v lidech pouze jejich vznešenost bez toho, že si zároveň uvědomíme lidskou nízkost a malost. Člověk není ani andělem ani zvířetem, ale má si být vědom, že má vlastnosti obojího, anděla i zvířete.

člověk se však neustále snaží nemyslet na bytostné otázky světa, na svůj úděl v něm. Hledá jakékoli rozptýlení, aby zahnal tyto neodbytné otázky. Lidé, kteří svou přirozeností mají představu o svém neutěšeném stavu se ze všeho nejvíce vyhýbají klidu, klidnému zastavení shonu života a přemýšlení. Pascal s určitou ironií přiznává, že člověka vytíženého celý život prací není třeba litovat. Je to pro něj naopak vlastně dobrodiní, které ho uchrání před nutností postavit se čelem své opuštěnosti, prázdnotě a zoufalství.

3.1.3 Víra a rozum

"Podrobení i užívání rozumu; v tom spočívá pravé křesťanství." (52) Pascal si uvědomuje, že rozpor rozumu a víry je natolik veliký, že není možno tyto dvě věci žádným způsobem skloubit. Stejně tak nemyslitelné je však pro něj víru nebo rozum odmítnout. Řešení tohoto rozporu nachází v citu, v srdci. Víra je neslučitelná s rozumem, proto je nutné věřit srdcem. Lidský rozum si musí přiznat, že existují věci, na které nestačí, které nemůže obsáhnout. "Posledním krokem rozumu je uznat, že nekonečně mnoho věcí jej přesahuje. Jen slabý rozum nedospěje až k tomuto poznání." (53) Existují věci, které pro nás byly, jsou a budou rozumem neuchopitelné, nepochopitelné. Nelze ale popírat existenci všeho, co je pro nás nepochopitelné. Mezi "věci" nepochopitelné náleží především Bůh, otázka jeho existence, jeho působení ve světě, ale také například stvoření světa a v neposlední řadě i jeho obraz - člověk. Důkazy nejsou možné a rozum tak zůstává bezradný.

A zde je prostor pro srdce, pro cit. Srdce nepotřebuje vědecké důkazy. "Srdce má své důvody, o kterých rozum vůbec neví..." (54) Na jejich základě může i rozumový, myslící člověk přijmout experimentálně nedokazatelnou boží existenci. "Boha cítí srdce a nikoli rozum. V tom právě je víra: Bůh citelný srdci, ne rozumu." (55)

Rozum při svém posuzování a ověřování totiž postupuje podle tolika principů, s nimiž musí neustále počítat, že se každou chvíli buď unaví nebo ztratí, protože nějaký princip vynechal ze své úvahy. Naproti tomu cit působí najednou, naráz a je vždy ochoten působit. Pokud tedy nechceme ve víře bloudit a kolísat, musíme ji založit na citu.

I pravdu poznáváme nejen rozumem, ale také srdcem. Právě touto druhou cestou - citem srdce - poznáváme první principy, tedy věci, které nemůžeme dokázat rozumem. To ostatně podle Pascala neukazuje nejistotu našich poznatků, ale Pouze nedokonalost našeho rozumu. Tato bezmocnost lidského rozumu má podle něj vést k pokoře, tedy k pokoření sebevědomého rozumu, který by chtěl vše

posoudit sám. Na druhou stranu i rozum může pomoci ve víře. Lidé, kterým Bůh dal víru, zbožnost prostřednictvím citu v srdci, jsou šťastni a ve svém doufání ubezpečeni. Jsou však i lidé, kteří víru nemají, a těm právě může pomoci rozum. Lidé si mohou předávat svědectví víry, je to sice pouze víra lidská a tedy pro spásu neužitečná (pravou víru může do srdce vložit pouze Bůh sám), je to však krok správným směrem.

Člověk bez víry nemůže totiž poznat pravé dobro ani spravedlnost. Přitom každý člověk se snaží dosáhnout štěstí. Dobro, štěstí je pohnutkou pro každý čin u všech lidí, i u těch, jak říká Pascal, kteří se jdou oběsit. Pokud ale hledají lidé štěstí v životě, snaží se ho nalézt většinou ve slávě, moci, rozkoších, vědách a podobně. Základním znakem pravého dobra však podle Pascala je, že ho mohou bez potíží, problémů a závisti vlastnit všichni lidé najednou a že o ně nikdo proti své vůli nesmí přijít.

Jediným pravým dobrem je Bůh. Poznat Boha, jak už bylo výše zmíněno, není dáno lidskému rozumu. Je to možné pouze vírou, kterou sám Bůh vkládá člověku do srdce. Nikde ve světě není Bůh zjevný. Pascal jako vědec si uvědomuje jak chabým důkazem je poukazování na přírodu jako boží stvoření. Křesťané pro svou víru nemohou uvést důkazy, vyznávají náboženství, které nemohou obhájit rozumovými důkazy. Křesťanský Bůh je podle Pascala Bohem skrytým. A lidským údělem je tak neschopnost bezpečného vědění, stejně jako čiré nevědomosti, která by člověku dopřála alespoň klid.

Pascal odmítá snahy o rozumové důkazy Boha. Vždyť i v Písmu apoštol Pavel mluví o "bláznovství víry". V Boha buď můžeme věřit, nebo se od něj s nedůvěrou odvrátit. Je na každém člověku, zda udělá onen existenciální krok do prázdna a uvěří. Pascal, přestože vědec a plný pochybností, tento krok udělal. Sám však přiznává, že si nikdy nemůže být jistý, jistota víry neexistuje, nezbývá než vsadit na jednu z možností. "Bůh buď je, nebo není. Jenže k čemu se přikloníme? Rozum tu nemůže o ničem rozhodnout...Na co vsadíte vy?...pomocí důkazu nemůžete vyloučit ani jedno z obojího.. .vyhrajete-li, vyhrajete všechno, prohrajete-li, neprohrajete nic. Vsaďte tedy na to, že Bůh je, a neváhejte." (56)

Ctnostným životem se dá mnohé získat ještě na tomto světě a lze vyhrát i věčnou spásu.

To, že je Bůh Bohem skrytým a my jen sázíme na jeho existenci však ještě neznamená, že Boha, alespoň omezeně, nelze poznat. Záleží na člověku a na upřímnosti jeho snahy. "Je dostatek světla pro ty, kdo si z celé duše přejí Boha spatřit, a dostatečná tma pro ty, kdo mají přání opačné." (57)

Značnou důležitost přikládá Pascal také tomu, jak reflektujeme sebe vzhledem k poznání Boha. Pokud známe Boha, ale neuvědomujeme si vlastní lidskou bídu, dovede nás to pouze k pýše. Pokud si uvědomujeme svou bídu, ale nepoznáme Boha, propadneme zoufalství. Boha i svou bídu zároveň můžeme poznat jen prostřednictvím Krista, to je ta jediná správná cesta, cesta mezi pýchou a zoufalstvím, cesta ke spáse.

3.1.4 Etika

Pro svou filosofii mravnosti, etiku, má Pascal dva vzory: stoika Epiktéta a skeptika Montaigne. Z Epiktéta zdůrazňuje jeho poznání lidské povinnosti ve světě. Podle Epiktéta nemáme chtít, aby se věci děly tak, jak si my přejeme, ale naopak si máme přát, aby se děly tak, jak se dějí. Jde tedy o vyrovnaný přístup ke světu a věcech v něm. Ani k věcem ani k lidem nemáme přilnout natolik, abychom je nedokázali ztratit - podle Epiktéta máme raději říkat "dát" - s klidnou myslí. Co Pascalovi na Epiktétovi vadí, je jeho názor, že nám Bůh dal prostředky a tedy možnost, jak splnit všechny jeho požadavky, které jsou člověku dány za povinnost. Stejně tak má člověk podle Epiktéta možnost najít štěstí ve věcech, které jsou v jeho moci; dále má prý rozum a svobodnou vůli, jejichž prostřednictvím se může stát dokonalým, dokonale poznat Boha a stát se jeho společníkem. V neposlední řadě je Pascalovi proti mysli i Epiktétovo neodsuzování sebevraždy za určitých okolností.

Michel de Montaigne uvádí věci v pochybnost, boří bezohledně lidské jistoty a ukazuje, že nemáme na čem zakotvit svou důvěru. V protikladu k Epiktétovi ukazuje neschopnost lidského rozumu, když pochybuje i o jeho rozumnosti,

tedy podstatě samotného rozumu. Pascalovi vyhovuje jeho postoj pochybnosti o lidských schopnostech a možnostech rádoby sebevědomého a pyšného lidského rozumu, který není podepřen vírou. Nesouhlasí však s Montaignovou bezmeznou skepsí. Podle Pascala máme jistotu v Bohu, v Kristově oběti za lidský hřích. Nekonečná nedůvěra nakonec zpochybňuje i samotnou víru, a tak daleko Pascal v žádném případě není ochoten jít.

Pascal považuje za nutné znát oba tyto filosofy, a přiklonit se podle potřeby k jednomu či druhému. Hlavní přednost vidí právě v protikladnosti jejich myšlenek. Znalost obou těchto etických proudů člověku nedovolí přiklonit se k jednomu z nich definitivně. Epiktétovo učení narušuje podle Pascala klid těch, kdo Boha hledají ve vnějších věcech, a nutí je k tomu, aby uznali, že je nemožné najít tam nic jiného než omyl a bolest, jestliže se neoddají bezvýhradně samému Bohu. A Montaigne pokořuje ty, kteří nemají víru a přitom se chlubí svou ctností, a otřásá těmi, kdo lpějí na svých názorech a domnívají se, že naleznou ve vědách neotřesitelné pravdy; usvědčuje tedy rozum z toho, jak málo světla má a poukazuje na jeho omyly.

Neshody, nebo podle Pascala omyly, obou filosofů pramení z jejich nepohlédnutí k dvojí lidské přirozenosti, tedy k rozlišení stavu člověka při stvoření a dnes. První se soustřeďuje na velikost a možnosti člověka a neuvědomuje si jeho nynější zkaženost, druhý vnímá přítomnou bídu člověka a nepřikládá žádnou váhu prvotní lidské důstojnosti. Podle Epiktéta člověk nepotřebuje žádnou nápravu, jeho přirozenost je zdravá, a podle Montaigne není už žádná náprava možná. Pokud bychom tedy tyto dva stavy posuzovali odděleně dovede nás to nutně buď k pýše nebo k lenosti. "Kdo zná povinnosti člověka a nezná jeho bezmocnost, upadá do domýšlivosti, a druhý, který zná lidskou nemohoucnost, ale nikoli povinnosti, klesá do lenosti." (58) Pokud se je pokusíme posuzovat společně, dovede nás to k zoufalství z neexistence východiska.

Podle Pascala je řešení v evangeliu, které tento zdánlivý paradox dvojí lidské Přirozenosti uvádí v soulad. Neklade totiž tyto protiklady do jednoho subjektu "Vše, co je slabé, náleží přirozenosti, vše co je veliké, náleží milosti, .obrazem a

výsledkem nevýslovné jednoty obou přirozeností v jediné osobě je Bohočlověk - Kristus. (59) Pro Pascala ani Epiktét ani Montaigne neodůvodňují dostatečně potřebu mravního zákona, protože ji zakládají pouze na lidském rozumu. Proto mohou slabosti lidské přirozenosti pouze popsat, nikoli skutečně vysvětlit, k tomu je třeba dle Pascala znát a přijímat poučení plynoucí z náboženství a víry.

3.1.5 Milost

Predestinace ke spáse či zatracení, dostatečná milost ke chtění a konání dobra jsou základní otázky konečného účelu Pascalovi morálky.

"Je skutečností, že někteří lidé jsou zatraceni a někteří spaseni. Je rovněž skutečností, že ti, kdož jsou spaseni, si přáli být spaseni a že rovněž Bůh si to přál; neboť, kdyby si to Bůh nebyl přál, nebyli by spaseni, a kdyby si to nebyli přáli oni sami, rovněž by nebyli spaseni.. .Stejně je pravdivé, že ti, kdož jsou zatraceni, si velmi přáli spáchat hříchy, za něž si vysloužili zatracení, a že také Bůh si přál je odsoudit. Je tedy zřejmé, že boží vůle spolu s vůlí lidskou přispívají ke spáse a k zatracení těch, kdož jsou spaseni nebo zatraceni.. .Avšak předmětem sporu je, která z těchto vůlí, zda vůle Boha nebo vůle člověka, je rozhodující, hlavní, zda je zdrojem, principem a příčinou vůle druhé." (60)

Kalvinisté jsou toho názoru, že předurčení ke spáse i zatracení je pouze v rukou božích, jen z jeho vůle je člověk spasen či nikoli. Jezuité podle Pacala příliš lichotí zdravému rozumu, protože místo absolutní boží vůle staví jako základ lidského spasení či zatracení vůli člověka, každý je sám zodpovědný za svou spásu. Jansenisté, k nimž se Pascal přiklání, rozlišují již několikrát zmiňovaný dvojí stav lidské přirozenosti: při stvoření a po prvotním hříchu. Bůh podle Pascala rozdělil lidstvo, které jako celek je hodné zatracení, na dvě části, z nichž jednu část se rozhodl spasit a druhou ponechat v zatracení.

"Všichni lidé na světě jsou povinni věřit, ale vírou, k níž je přimíšena obava a jež není doprovázena jistotou, že náleží k onomu malému počtu vyvolených, jež

chce Ježíš Kristus spasit.. .což je nutí učinit pro ně to, co může přispět k jejich spáse." (61)

Dostáváme se tedy zpět k Pascalovu názoru na filosofii mravnosti. Vždyť přesvědčení kalvinistů by mohlo člověka dovést k lenosti: proti absolutní boží vůli nemohu nic dělat ani pro svou spásu ani pro své zatracení. A naopak názor jezuitů může někoho až bezdůvodně povzbudit v představě o možnostech člověka. Zít mravně znamená podle Pascala najít smysl života v důvěře Bohu a pokorném užívání božích darů jakým je například rozum, což je nejlepší cesta vedoucí mezi pýchou a zoufalstvím k cíli života věčného, ke spasení.

3.2 René Descartes

3.2.1 Člověk

Co je člověk? Co je pravda? Co je pravda o člověku? Co vůbec můžeme říci, že je zřejmé a pravdivé? O všem se dá pochybovat. Smysly klamou, mohou vždy klamat. Těmito úvahami začíná Descartes své Meditace.

Pochybováním se vzdalujeme od smyslů a všech předsudků. Nic tedy není pravdivé, snad jen to, že nic není jisté. Pokud ale o všem pochybuji, musím někoho - sebe - přesvědčit o tom, že pochybuji. Z toho vyplývá, že musím být já. "Já jsem", "já existuji" je tedy nutně pravdivé, kdykoli to pojmu myslí. Pochybnost zde zrušila sama sebe, když se stala základem uvažování. Descartes pochyboval, přesto však nepochyboval univerzálně - určité principy, tzv. první principy, dané Bohem tu jsou a lidský rozum je může poznat - o nich se nepochybuje.

"Já" tedy je, existuje. Ale kdo je to "já"? Jediné, co mohu o svém já jistě vědět je, že jeho podstatou je myšlení. Když pominu smysly, pominu tělo a vše, co k němu patří - zbude myšlení. Já tak definuji jako věc myslící. To znamená věc pochybující, chápající, tvrdící, popírající, chtějící, nechtějící, představující si a smyslově vnímající.

Descartova koncepce je dualisticky rozpolcená. V samotném člověku se objevují dvě substance. Tělo je rozprostraněnost bez myšlení, duše - mysl je věc myslící, pochybující bez rozlehlosti. V takovémto světě se dá žít pouze díky boží dokonalosti, která tuto rozpolcenost drží pohromadě. Jen Bůh dokáže spojit tělo a duši v jednotu lidské bytosti.

Stejně jako své myslící já se Descartes snaží dokázat jistotu boží existence. Používá dva druhy důkazů. Aposteriorní důkaz vychází z principu kauzality, díky níž Descartes ukazuje, že pouze Bůh může být příčinou idee Boha; stejně tak konečná bytost, která dokáže myslet ideu Boha, může existovat jen díky tomu, že byla Bohem stvořena. Apriorní druh důkazu vychází pak z definice Boha jako nekonečné dokonalé bytosti, kde existence je právě jednou z těchto dokonalostí.

Člověk je stvoření boží, jež díky boží milosti může nejen existovat jako jednota těla a duše, ale může také poznávat pravdu. Může však také chybovat ve svých úsudcích, dopouštět se omylů. Chyba však podle Descarta není něčím reálným, závisejícím na Bohu, ale nedostatkem. Jsem nedokonalý obraz, a proto chybuji. Člověku byla dána svobodná vůle, sám se rozhoduje. Tato svoboda není potlačována ani přirozeným poznáním ani boží milostí, právě naopak ty jí pomáhají. Velikost svobody lidské vůle je ale tak značná, že z ní pocházejí lidské omyly, jež Descartes slučuje s hříchy. Rozhodnutí pro čin nebo soud je záležitostí vůle, protože rozumem nic netvrdím ani nepopírám. Rozum si představuje, avšak teprve vůle dává těmto představám pravdivostní hodnotu, rozhoduje o pravdivosti či nepravdivosti představy. Zde pak může vznikat omyl, protože vůle nemá hranice, zatímco rozum ano. Volím a rozhoduji se tak i o věcech, jimž nerozumím.

Podle Descarta nejvyšším praktickým cílem je ze subjektivního hlediska naprostá jistota dosaženého poznání a spokojenost. Základním pravidlem dokonalého poznání je, že k němu náleží jen to, co je poznáváno "jasně a zřetelně" a tedy nezpochybnitelně. Způsoby poznávání jsou pak podle Descarta jen intuice a dedukce. První principy jsou nahlíženy intuitivně, ostatní soudy jsou pak odvozeny dedukcí ze soudů intuitivních. Z možnosti takového poznání vychází pak i ostatní jistoty. Pravdivě, dobře a správně mohu jednat, pokud znám pravdu a vím, co je dobré a správné; a pokud takto žiji docházím spokojenosti. Z objektivního hlediska pak pro Descarta je cílem nejen prospěch jednotlivcův, ale i celého lidstva.

3.2.2 Morálka

Jaký má člověk být? Co má dělat, aby byl dokonalým člověkem? Hledat pravdu. A té může dosáhnout jen poznáním. Akvinského přirozené světlo, poznání, chápe Descartes jako náhled mysli. Jde však dál. Je možné toho mnoho pochopit i špatně, nebo třeba něco vůbec nereflektovat. Přirozené světlo - náhled mysli - chápavost je pro Descarta jedním ze dvou lidských pudů, tím druhým je pud živočišný (tělesný pud v dobrém i špatném smyslu). Můžeme si vybrat, který

budeme následovat. Racionalista Descartes samozřejmě dává vždy přednost rozumu.

Descartes se snaží nalézt novou a nejlepší metodu jak správně vést svůj rozum a poznat pravdu. Plánoval reformu věd ve smyslu racionalistického ideálu absolutně jistého poznání - odstranění všech pouze domnělých jistot (jak už bylo výše zmíněno s výjimkou náboženských dogmat a praktických norem, které umožňují zvládnutí životních situací). Začít se musí odmítnutím veškerého dosavadního učení. To by však znamenalo odmítnout i dosavadní pravidla jednání, morální pravidla. Z tohoto důvodu Descartes zavádí jakési provizorium, uvědomuje si, že člověk musí jednat, nemůže ustrnout v nicnedělání do té doby, než získá absolutní jistotu.

3.2.3 Provizorní a definitivní

Při přestavbě příbytku - metody, jak správně vést svůj rozum a poznat pravdu - potřebujeme náhradní ubytování. Aby člověk nemusel zůstat nerozhodný ve svých činech, přestože ho rozum nutí k nerozhodnosti v soudech; a také proto, aby přes nejistotu hned žil co nejšťastněji, tvoří Descartes pravidla prozatímní morálky:

První pravidlo, "abych byl poslušen zákonů a zvyků své země, přidržuje se věrně náboženství, v němž jsem byl milostí Boží vychován od svého dětství, a řídě se ve všech jiných věcech názory nejumírněnějšími a nejméně výstředními, jimiž by se v praxi obecně řídili nejrozumnější z těch, s nimiž budu muset žít." (62)

Přidržet se zákonů, zvyků a náboženství své země, společnosti, ve které žiji. Člověk by mohl najít i rozumnější jednání a přijatelnější zvyky, Descartes však doporučuje řídit se raději touto konformistickou radou. Stejně tak radí nevyčnívat, nechovat se extrémně, výstřednosti ostatně bývají horší než zlatá střední cesta. Ve chvíli, kdy jsme se zřekli svých dosavadních názorů, abychom je mohli nestranně posoudit, nemůžeme bezpečně určit, které zvyky a zákony (možná i náboženství) jsou těmi pravými a správnými. Je tedy mnohem snazší, pohodl-

nější a pro možnost klidného přemýšlení nejužitečnější, přizpůsobit se morálce rozumných lidí, které potkávám ve svém každodenním životě.

Druhým pravidlem je "být podle možnosti co nejpevnější a nejrozhodnější ve svých činech a stejně vytrvale přidržovat se nejpochybnějších názorů, jakmile jsem se k tomu rozhodl, jako kdyby byly nejnepochybnější." (63)

Lidské názory, ale i zvyky a obyčeje se mohou měnit a mění se. Není na tom nic neobvyklého, zvláště když si člověk (zatím) není jistý, které jsou ty pravé. Člověk má svobodu volit názory a stejně svobodně je může měnit, pokud zjistí, že jsou špatné. Na druhou stranu je třeba dodržovat alespoň nějakou pevnost a neměnnost svých zásad. Opět zde můžeme najít i užitečnou stránku věci: Pokud bude člověk jen přešlapovat na místě, k ničemu se nerozhodne, dopadne jako ten, kdo zabloudí v lese a než aby se dal jednou cestou, která nemusí být nej lepší a nejrychlejší, ale nakonec ho z lesa pravděpodobně vyvede, zůstane raději uprostřed lesa. Tato rada je tedy nejen o zásadě: ač si nejsem jistý, jak se rozhodnout, když už se rozhodnu, tak si mám za svým rozhodnutím stát; ale také o tom, že se mám rozhodovat. Výsledkem tohoto rozhodnutí není názor, který nemusím vyslovit, mínění, kterého se mohu zdržet. Výsledkem je čin, jednání, tedy něco, co nemohu neudělat. Z toho pro Descarta vyplývá ještě jeden důsledek. Jelikož musíme jednat a pokud se při tom snažíme rozhodnout se co nejlépe, nemáme se ani v případě, že věc nedopadne, jak jsme plánovali, zatěžovat výčitkami svědomí.

Třetí pravidlo radí, "abych se snažil přemáhat spíše sebe než osud a měnit spíše své touhy než pořádek světa; a vůbec abych pevně věřil, že nic není v naší moci než naše myšlenky". (64)

Zásada inspirovaná stoickou filosofií: spokojit se s tím, co mám a netoužit po tom, co nemohu mít. Vůle nás vede k tomu, toužit po věcech alespoň trochu dosažitelných. Naším cílem má být dovednost nahlížet na všechny věci jako na nedosažitelné. Základem je uvědomění, že jsou věci, které nemám a přesto po nich netoužím, království, křídla aj. Pokud nám budou všechny věci připadat takto nedosažitelné - i když Descartes sám přiznává, že je to dlouhá a namáhavá

cesta - nebude nám pak chybět ani to, co nám podle nás mělo patřit nebo patřilo a už nepatří; a nebudeme tak toužit po změně daného stavu. Na rozdíl od stoického přístupu Descartovo pravidlo následuje po zásadě popisující nutnost jednání. Nemá nás tedy dovést k pasivitě, apatii. Jedná se o pobídku k aktivitě bez zbytečných starostí nad věcmi, které nejsou v naší moci. Člověk by si však měl připomínat, že některé věci může ovlivnit a to podle svých schopností opravdu dělat.

Čtvrtým pravidlem je "užít celého svého života k pěstování rozumu a pokračovat podle svých možností v poznání pravdy". (65) Vyvrcholení předchozích zásad, upřesnění účelu, kterému mají sloužit. Dodržovat místní daná pravidla a zvyky, bez strachu z mýlky se řídit podle názorů druhých, omezovat své touhy a být spokojen s tím, co mám. Tento výchozí bod je nejlepším počátkem dalšího vzdělávání, hledání a poznávání pravdy. Jedině vize tohoto směru a cíle umožňuje člověku bez strachu z omylů se spokojit - na onu dobu než nalezne lepší - s názory jiných.

Zásady provizorní morálky definoval Descartes s podmínkou, že později provede její revizi. Přesto se jeho pozdější etické názory v podstatě obsahově neliší od těchto výše zmíněných čtyř pravidel. Jediný rozdíl je ve formě, tedy ve způsobu platnosti etických principů. Zatímco provizorní morálka slouží jen jako prostředek k zabránění největšímu možnému zlu, v definitivní morálce se objevuje požadavek zdůvodnění pravidel jednání spolehlivým poznáním toho, co je morálně správné, tedy onou absolutní jistotou.

V rámci tohoto důrazu se pak člověk již nemá přidržovat názorů druhých, ale má být odhodlán uskutečňovat to nejlepší, přičemž to, co je v daném případě nejlepší, má být poznatelno čistým rozumem. Stejně tak odhodlanost trvat na rozhodnutí, které udělám, je nahrazeno důsledným plněním rozhodnutí, jež se zakládají na evidentním poznání toho, co je správné. I konformismus provizorní morálky je zde překonán požadavkem rozhodování na základě racionálních náhledů. Descartes však nikdy nenalezl dokonalou jistotu a k praktickému využití definitivní morálky tak nemohlo dojít.

3.2.4 Účel morálky

Descartes tedy uvažuje zvlášť o těle a duši, neodděluje je však úplně. Jsou v interakci, navzájem se ovlivňují, ne sice přímo, ale působí na sebe.

Spojení duše s tělem můžeme sledovat na vjemech těla a následných reakcích duše (pocitech). Při příjemných věcech pociťujeme radost, při nepříjemných smutek. Člověk jako bytost myslící by ale měl dávat přednost rozumu před tělem. Některé nepříjemné věci jsou totiž pro nás dobré a naopak. Tělo rozlišuje věci příjemné a nepříjemné, ale rozumem a zkušeností rozlišujeme dobré a zlé. Musíme tedy poznávat, abychom uměli rozlišit dobré a zlé, milovat dobré a nenávidět zlé. V případě, že je něco pro nás dobré, tím lépe, pokud je to i příjemné.

Láska i radost jsou jedny ze šesti prvotních vášní - afektů, jež Descartes v člověku rozlišuje. Jsou jimi: údiv, láska, nenávist, touha, radost a smutek. Vášně rozhodně nejsou špatné, dokonce v každé je podle Descarta něco dobrého. Jde ale o míru, o to, jak moc nás vášně ovládají, nebo spíše, nakolik umíme my sami ovládat své vášně.

Rozlišování a vedení, ovládání touhy, jedině díky níž může člověk ostatní afekty vést k jednání, je účelem morálky. Ovládání vášní není ale podle Descarta v žádném případě stoickým správným řízením života, který se snaží všechny afekty odstranit. Neklade tak do protikladu slast a ctnost. Pevný charakter a svobodná vůle se projevují ovládáním vášní, ne jejich potlačením.

3.2.5 Touha

Ovládat vášně nemůže duše přímo. Může na ně však působit nepřímo: například argumentací k sobě samému a představováním si se můžeme přesvědčit, že i když máme strach, bude lepší neutéct, ale nebezpečí se postavit a podobně. Tato síla duše je podporována zásadami, které se člověk naučí dodržovat a přijme je za své. Tak i slabá duše může udržet své vášně v mezích pomocí těchto "zbraní duše". Žádná duše není tak slabá, aby nemohla, pokud bude správně vedena, získat úplnou nadvládu nad svými vášněmi. Cvičením lze změnit reakce

nerozumného psa na určité podněty. Člověk, tím spíše, že má rozum, může být cvičen a vycvičen. Pokud se řídíme zásadami, které jsou založeny na pravdě - pravdivém poznání - nemusíme nikdy svých činů litovat ani se za ně kát.

Stejně jako morální zásady i touha je vždy dobrá, pokud vychází z pravdivého poznání. Rozhodně tedy není chybou toužit, jen bychom měli rozlišovat, po čem toužíme. Musíme se naučit netoužit po věcech pro nás neužitečných (nedobrých). Stejně tak po věcech, u kterých nemůžeme ovlivnit, zda jich dosáhneme. Descartes velmi rozhodně tvrdí, že člověk nikdy nesmí toužit po věcech, které na něm nezávisejí. Mohly by se totiž nestát a člověk by pak cítil smutek. Máme tedy toužit jen po věcech užitečných a námi ovlivnitelných. Další pravidlo prozatímní morálky zde dostává konkrétní význam. Užitečnost stoického přístupu je dána cílem člověka: být spokojený, nepociťovat smutek v situacích, s nimiž se nedá nic dělat.

Ve zdejším životě je vždy více dobra než zla, proto máme přikládat malý význam všem věcem, jež jsou mimo nás a vůbec nezávisejí na naší svobodné vůli, ve srovnání s těmi, které na nás závisejí a jež vždy můžeme učinit dobrými, když s nimi umíme dobře nakládat. Jejich prostřednictvím můžeme docílit toho, aby všechna zla, která přicházejí odjinud, jakkoli jsou velká, nevstupovala hlouběji do naší duše než smutek z divadelních her. Je však třeba být silným filosofem, abychom dospěli až k tomuto bodu. (66)

Od touhy po těchto věcech nám může pomoci ušlechtilé přemítání o Boží Prozřetelnosti. Vše je předem určeno Bohem, nemusí nás tedy trápit, že některé věci nemůžeme ovlivnit. Descartes tím však naprosto nemyslí propadnout pasivitě a o nic se nesnažit. Propadnutí apatii se obává v případě, že se člověk bude příliš snažit změnit neovlivnitelné věci a situace. Tady pak je namístě útěcha, že vše probíhá podle božího plánu. Avšak je třeba zdůraznit, že boží plán počítá s každou variantou! Máme svobodnou vůli a máme ji užívat, proto nám byla dána.

Descartes odmítá rozpor mezi závislostí na Bohu a svobodnou vůlí, která byla Bohem dána: "Nezávislost, kterou cítíme a zakoušíme v sobě a která dostačuje

k tomu, aby učinila naše skutky chvályhodnými nebo zavrženíhodnými, není neslučitelná se závislostí, jež je jiné povahy a dle níž je všechno podrobeno Bohu." (67) Boží absolutní vůle a jeho nezávislá vůle nám umožňují chovat se podle naší svobodné vůle a přesto vždy podle Božího záměru." (68) Cílem zbožného přemítání je uspokojení, že námi nic rušivého nepohne, že náš duševní klid nemůže být ničím otřesen.

Cestou k tomuto cíli je v první řadě také řídit se ctností. To znamená žít tak, aby nám naše svědomí nemohlo vyčítat, že jsme neudělali to, co jsme považovali za nejlepší. Moudrý člověk, který takto ctnostně a ušlechtile žije, pak pocítí štěstí a dosáhne blaženosti.

Moudrost zde Descartes definuje převážně jako znalost, nakolik si máme vážit sami sebe. Jediný platný důvod k sebeúctě je způsob, jímž užíváme svobodnou vůli, kterou máme ze své přirozenosti. Ušlechtilost, tedy uskutečňování ctnosti, je vědomí, že jediná věc, za niž můžeme být pochváleni nebo pokáráni, je způsob, jakým užíváme svobodnou vůli a zároveň rozhodnutí pro její správné užití.

3.2.6 Ctnost versus slast

Nejvyšším dobrem je u Descarta, stejně jako u stoiků ctnost, která je plně závislá na naší vůli. Na rozdíl od nich však Descartes nedává ctnost do protikladu ke slasti. Jeho dokonalý člověk nemá být bez citu. Zít ctnostně nevylučuje žít šťastně. Žít šťastně, znamená žít v blaženosti. Descartes však rozlišuje blaženost, tedy dokonalou spokojenost ducha, dosáhnutí vnitřního uspokojení, jež člověku dává ctnost a moudrost; a štěstí závislé na náhodě, na věcech mimo nás, jako jsou bohatství, zdraví a podobně.

Bohatý, zdravý, moudrý a ctnostný je určitě více blažený než chudý a churavý. Ale i malá nádoba může být plná. Naplnění a dovršení tužeb vedených rozumem považuje za spokojenost u jakkoli paní Štěstěnou opomíjeného člověka.

"Samozřejmě, že šťastné a ctnostné žití, tedy blaženost, není nejvyšší dobro, ale předpokládá je a je spokojeností nebo uspokojením ducha, které pochází

z toho, co máme. Účelem našich činů můžeme však rozumět jedno i druhé, neboť nejvyšší dobro je nepochybně věcí, kterou si musíme klást za cíl všeho svého jednání, a jelikož spokojenost ducha, která z toho plyne, nás přitahuje, a proto ji vyhledáváme, je rovněž plným právem pokládána za náš cíl." (69)

Cesta za tímto cílem je ale plná křižovatek. K tomu, abychom byli připraveni se vždy dobře rozhodnout, je třeba podle Descarta pouze dvou věcí: "znalost pravdy a zvyk vzpomenout si a souhlasit s touto znalostí pokaždé, když si toho příležitost vyžaduje." (70)

Je to zároveň i odpověď na otázku, kterou si Descartes klade v souvislosti s radostí - štěstím a ctností - poznáváním pravdy. Jsou-li ve shodě, je to jasné. Mohou si ale i protiřečit. Co má v tom případě přednost? Co je lepší: být spokojen s tím, co mám, protože si myslím, že je to víc než tomu je ve skutečnosti, anebo více uvažovat a více vědět, znát správnou cenu toho, co mám, a být z toho smutnější? Descartes nemá pochybností o tom, že znát pravdu je větší dokonalost než ji neznát, je tedy lépe i být méně veselý a více znát. "Pravá filosofie ale naopak učí, že dokonce i mezi smutnými příhodami a nejtíživějšími bolestmi je možno být spokojen, pokud umíme užívat rozumu." (71)

Žít ušlechtile, ctnostně a moudře můžeme i při naší nedokonalosti. To současně znamená, že můžeme být i šťastni. Jak budeme žít, je na nás. Musíme mít vždy na paměti, že žádná příčina nás nemůže zcela zbavit schopnosti být šťastni, kromě takové, která by způsobila pomatení našeho rozumu.

4 Renesanční ideál

4.1 Člověk - základní charakteristika

Renesanční humanismus přináší nový pohled na svět a místo člověka v něm, z toho pak vyplývá přetvoření lidského vědomí. Proměňuje se i etika, je nově zakládána na individualismu a empirismu - zkušenosti. Dochází také k boření hierarchií, i člověk je chápán a poznáván jako samostatná bytost mimo jakoukoli hierarchii. Člověk se osvobozuje od nadvlády autorit a tradice.

Mikuláš Kusánský svého člověka definuje jako nejvznešenější a nejvýznamnější bytost z božských výtvorů. Základní charakteristikou člověka je jeho samotná existence, žití zde na světě a poznáváni všeho božího stvoření, sebe sama i samotného Boha.

Erasmus Rotterdamský vidí člověka především jako součást vzorového uspořádání společnosti, jehož cílem je vytvoření dokonalého mravně příkladného občana. Tento občan je svobodný, to znamená může se rozhodovat mezi dobrem a zlem. Jednou z jeho základních charakteristik je také radost z pozemského života.

Michel de Montaigne, jako představitel renesančního skepticismu, se distancuje od vynášení člověka jako bytosti vyšší a lepší než jsou ostatní pozemští tvorové. Člověk se podle něj zpupně vyděluje z davu ostatních tvorů, připodobňuje se k Bohu, přestože na to v žádném případě nemá. Každý konkrétní člověk má však svou určitou hodnotu, důstojnost. Je proti snaze zařadit všechny lidské bytosti pod jeden obecný kult lidství. Jeho radikální individualismus se projevuje i požadavkem hodnocení konkrétního člověka podle něj samého, nejen podle jeho ceny pro společnost.

4.2 Etický ideál

Představy etického ideálu se liší především ve svých důrazech spíše než v základních principech. Naopak spojuje je výrazný antropocentrismus. Určitým způso-

bem se objevuje již ve středověku, kde byl však člověk zkoumán ne sám o sobě, ale ve svých vztazích k Bohu, k hříchu a spáse. Renesance naopak člověka zkoumá především v jeho pozemském určení.

4.2.1 Činnost - poznávání

Pozornost přitahuje pozemský život člověka, obraz, vidění světa se proměňuje ze slzavého údolí v oblast lidské činnosti. Tento obrat k otázce člověka, jeho působení na tomto světě, je nutným východiskem pro posuzování smyslu, pravého, správného uplatnění ideální lidské bytosti v životě. Základní předpoklad pro zkoumání etického ideálu je tedy nastolen: člověk ve svém pozemském životě je činný, má být činným.

Hlavním úkolem a určením člověka je jeho připodobnění k Bohu. Toho podle renesančních novoplatoniků dosahuje především uplatněním jednoho z božských atributů - tvořením. Renesanční novoplatonismus zde přináší nové vymezení lidské přirozenosti s důrazem na lidskou schopnost tvořit. Mikuláš Kusánský vidí člověka jako malého boha pravě díky jeho tvůrčí činnosti. Člověk je podle něj malým bohem v pomyslném středu universa. Obraz boží naplňuje tvořením věcí, myšlenek, především však poznáváním. Lidská mysl, která poznává, je nejlepší formou božího obrazu. Člověk poznáváním naplňuje své lidství, dokonale tím naplňuje možnost své přirozenosti.

Otázka člověka se mění z učení o prvotním hříchu a vykoupení pouhou boží milostí na otázku důstojnosti člověka. Tato důstojnost spočívá především v možnosti člověka povznést se z divošského, barbarského, zvířecího stavu, ke stavu v pravdě lidskému. To znamená realizovat možnosti ke zdokonalení, které jsou člověku dány Bohem, avšak ke svému uskutečnění vyžadují vlastní úsilí, kulturní tvořivou činnost člověka. Jde tedy skutečně o činnost člověka ve světě, ne o jeho osud po smrti. Renesanční filosofie nepopírá učení o posmrtném životě, ale této otázce se příliš nevěnuje.

4.2.2 Vděčnost, vyjádřená radostí

Dalším významným proudem pro zkoumání etického ideálu je renesanční epikureismus, tedy přesvědčení, jež by se stručně dalo vyjádřit tvrzením, že příroda (Bůh) chce mít člověka šťastného. Šťastného v tomto pozemském životě, kde je člověk jednotou těla a duše. Tělo, tělesnost přestává být opovrhovanou částí lidské bytosti. Renesance ve své vyhraněnosti nevidí problém tělesnosti jako tomu bylo ve středověku. Lidský rozum je schopen zvládnout vše, mysl i tělo, celého člověka. Ideální člověk, který koná, potřebuje své tělo, své pudy, své vášně právě k naplňování smyslu svého lidství. Člověk nemá bojovat s pudy, ale usměrňovat je a využívat. Nemá se snažit umlčovat svou hříšnou přirozenost, ale právě naopak, řídit se přírodou. Na místo konfliktu tak nastupuje hledání souhlasu a harmonie. Pud sebezáchovy a žádostivost (ctižádost, snaha o užitek) se stávají v rozporu se středověkým asketismem předpokladem lidské činnosti a jejího morálního hodnocení. Překonávání nízké živočišné přirozenosti člověka je neustále potřebné, nejedná se však v žádném případě o hříšnost vyžadující opovrhování tělem.

Již Mikuláš Kusánský při své charakteristice člověka uvádí lidskou přirozenost se složkou intelektuální i smyslovou. Člověk je světem v malém - mikrokosmem, kde se díky absolutní možnosti - Bohu - uskutečňuje splývání protikladů vytvářejících jednotnou harmonii.

Erasmus Rotterdamský přijímá život jako boží dar, za nějž máme být patřičně vděčni. Tuto vděčnost lze podle něj nejlépe vyjádřit radostí ze života a ne pokryteckou askezí. Je proti umrtvování vášní i proti odsouzení všeho tělesného jako prosáklého hříšnými pudy. Člověk je podle něj spojením těla a duše, má se tak přijímat a radovat se z obou darů. Epikureismus ve své renesanční podobě řeší i otázku nejvyššího dobra - slasti. Samozřejmě absolutně nutnou cestou ke slasti je ctnostný život. Erasmus vidí nejlepší možnou cestu ke slasti ve zbožnosti. Člověka má těšit zbožný život, život ve shodě s Bohem. Být dobrý přináší slast. Poukazuje i na nepravá dobra, z nichž nevzchází slast žádná nebo jen zdánlivá

a krátkodobá, za kterou je třeba později zaplatit mnohem větším smutkem a hořkostí.

Příjemnost a potěšení patří ke ctnosti i podle Michela Montaigne. Je podle něj však třeba mít stále na paměti, že potěšení nesmí být jediným důvodem k činu. Pokud se tak stane, nejedná se již pravděpodobně o ctnost, ctnostné jednání vedoucí k pravému dobru.

4.2.3 Svobodná vůle

Člověk činný ve svém pozemském bytí, poznávající pro něj stvořený svět a radující se z něho, nutně musí být obdařen svobodnou vůlí k těmto svým činnostem, aby bylo možno posuzovat morální hodnotu jeho jednání, pro které se mohl rozhodnout, a za něž takto nese odpovědnost.

Již Kusánský pokládá lidskou mysl za aktivní, svobodnou, nepodléhající smyslům. Možnost volit, svobodná vůle, je podle něj nutným předpokladem pro možnost být, možnost žít a možnost poznávat, tedy pro možnost člověka naplňovat své lidství. Vrcholem její svobodné aktivity je nahlížení sebe jako obrazu Boha a pak i nahlédnutí nepochopitelného a neuchopitelného Boha.

Erasmus představuje vrchol renesančního pojetí svobodné vůle. Svět byl stvořen pro člověka, ten v něm svobodně koná. Způsob pozemského života závisí plně na člověku. Člověk má svobodnou vůli, může si vybrat dobro nebo zlo. Erasmus je proti tradičnímu pojetí člověka tíhnoucího pouze ke zlu. Se svobodnou vůlí se ale samozřejmě pojí morální odpovědnost za skutky, k nimž se člověk svobodně rozhodne, jak již bylo zmíněno výše.

I podle Montaigne má člověk svobodnou vůli. Montaigne jí však nepřikládá takovou váhu, je rozhodně proti její glorifikaci v Erasmově pojetí. Vidí totiž ve svobodné vůli spíše ono nebezpečí rozhodnutí se pro zlo, pro špatnou cestu. Svobodná vůle je možná jedním ze specifických vlastností člověka, neznamená to však automaticky, že ji umí dobře použít. Určitá relativita dobra a zla spočívá v posuzování konkrétního jednání konkrétního člověka v konkrétní situaci, kde

může dojít k tomu, že každý jedná různě a přesto dobře. Zásadní požadavek, který z tohoto poznání vychází, je poznat sám sebe, najít smysl svého života a naplnit jej. Kromě toho je nám podle něj rozlišování dobrého a špatného vštěpováno autoritami od narození, a jde tedy o zvyk ať chceme nebo ne. Lidská svobodná vůle tedy existuje, má být využívána a nezbývá než doufat v boží milost, která umožní její správné použití.

4.2.4 Zbožnost

Nepominutelnou součástí představy ideálního jednání člověka je zbožnost. Kusánský nijak zvlášť nerozvíjí myšlenku nutné zbožnosti, víry, k smysluplnému životu člověka. Vztah lidského rozumu, svobodné vůle a víry není pro něj problémem, který by bylo nutno řešit.

Erasmova zbožnost se projevuje především v jednání, ve vztahu k druhým lidem i k ostatnímu stvoření. Etickým vzorem má pro nás být Kristus, který pro Erasma představuje právě spíše ideální představu člověka než vtěleného Boha. Na druhou stranu vidí možnost poučení i jinde než v křesťanské věrouce a jejích mravních zásadách. Renesanční humanismus považuje křesťanství za pokračování antické duchovní tradice. Z toho pak vyplývá i určitá tolerance k jiným náboženstvím. Pro Erasma zbožnost ve spojitosti se svobodnou vůlí ukazuje člověka jako sice hříšného, hřešícího, avšak s možností své hříchy odčinit a dosáhnout božího odpuštění. Spása není tedy pro něj něčím, co pouze s nadějí a zároveň obavou vyhlížíme, ale odměna za plný, činný, svobodný, dobrý a zbožný život na zemi.

Podle Montaigne je náboženství pouze lidský výrobek, jedná se o zvyk, formu určitého společenského vědomí. Smyslem života má být poznání sebe sama, ne snaha postihnout nepostihnutelného Boha. Tato snaha totiž znamená vměstnávat Ho do našich úzkých rozhledů a zákonů naší nedokonalou schopností. Člověk totiž nemůže poznat Boha rozumem a nic jiného než rozum nemá. Tato úvaha však u Montaigne nevede k agnosticismu. Přestože k Bohu můžeme jen skrze víru, máme v jejích službách používat Bohem darované nástroje, tedy rozum a

jeho schopnost poznávat. Člověka tak nemá pohánět k dobrému chování vidina posmrtné odměny, ale jen rozum na základě naší svobodné volby.

5 Barokní ideál

Barokní období se vyrovnává s rozčarováním z nedokonalosti lidského rozumu, s neschopností dosáhnout úplného, absolutního poznání, s nemožností pochopit ani uchopit Boha. Filosofové jsou postaveni před problém člověka, individua s vlastní svobodnou vůlí ovládanou rozumem, zároveň bytostí s city a vášněmi, které lidskou vůli ovlivňují, často opačným směrem než ji vede rozum. Takového člověka nelze uctívat, nelze ho však ani zatratit, stále totiž zůstává božím - tedy dobrým - stvořením.

5.1 Člověk - základní charakteristika

Jan Amos Komenský řeší otázku člověka jako bytosti vydané napospas okolnímu světu plnému chaosu a zmatku, pokušení a hříchu, ke kterému je slabý člověk přitahován v touze po štěstí a spokojenosti tělesné schránky. Jedinou možností se zdá být cesta do vlastního nitra, uzavření srdce před nenávratně zkaženým světem. Komenský však sám postupně dochází k přesvědčení, že toto není pravé naplnění Bohem darovaného života zde na světě. Vysílá tedy člověka znovu do světa. Člověka, jehož základní triádou je lidský rozum - mysl, vůle a schopnost jednat. Tyto tři specifické znaky jsou jeho nezaměnitelnými charakteristikami. Pokud bude člověk řídit svou vůli rozumem, jeho činnost povede k dobrému a může něco ve světě dokázat. Člověk je činný lidský tvor.

Pro Blaise Pascala je člověk veliký i ubohý zároveň, poukazuje na dvojí přirozenost lidství. Základní charakteristikou člověka je pak podle něj myšlení, jež je jeho přirozeností. Nemyslícího člověka by již nemohl označit za člověka. Lidskou dvojí přirozenost ukazuje na vlastnostech každého člověka. Má v sobě vlastnosti a sklony andělů i zvířat. Přitom není ani andělem ani zvířetem, má si však být vědom, že má vlastnosti obojího. Pascal také velmi ostře vnímá problém mezi rozumem a vírou. Rozumem, jediným nástrojem lidského poznání, který však právě v této funkci selhává v otázce poznání absolutní Pravdy, Boha. Pascal

hledá východisko v lidském citu. Definuje tedy člověka jako bytost myslící a cítící, v níž cit srdce může uchopit to, nač rozum nestačí.

René Descartes začíná se svou metodou poznání úplně od začátku. Přesto se k člověku a jeho charakteristice dostává hned aplikací všeobecné pochybnosti. Člověk je věc. Neznáme své já tak dobře, abychom mohli říci jaké je. Jediné, co můžeme o svém já jistě vědět je, že jeho podstatou je myšlení. Člověk je věc myslící, to znamená pochybující, chápající, tvrdící, popírající, chtějící, nechtějící, představující si a smyslově vnímající. Zároveň je však člověk věcí rozprostraněnou, má tělo zmítané vášněmi, které není vždy schopen rozumem zvládat a ovládat. Je tedy věcí nejen pochybující, ale i chybující, dopouštějící se omylů.

5.1.1 Individualismus - svoboda

Pro závěr renesance je charakteristický posun k vlastnímu já jako výzkumnému poli, projevující se vypjatým individualismem. Události 17. století, především náboženské války, nutí člověka k hledání klidného místa pro život, jež nalézá ve svém vlastním nitru. Jde tedy stále o individualismus, ne však již tak vypjatý. Individualismus, osamostatnění individua lze vidět i na měnící se společenské realitě. Postavení ve společnosti neurčuje rod a původ, ale výkon. Tento předpoklad lidské svobody, osvobození člověka přináší však s sebou také větší nejistotu. Ve stavovské společnosti neztratil jednotlivec své místo ani pokud selhal. Neosvědčí-li se však v tržní společnosti, vyřazuje se z ní. Člověk se osvobozuje také od autorit vzrůstajícím sebeurčením, a zároveň osvobození od nutností přírody rozvojem přírodních věd. Z toho ovšem vyplývá určité vnitřní pnutí. Člověk má být ve vztahu ke své osobě co nejsvobodnější a považovat se za takového, zároveň se však stává předmětem zkoumání jednotlivých přírodních věd, které veškeré dění pojímají jako přísně determinované.

Pro Komenského je svoboda jedním ze znaků božství, přičemž touha po ní je vrozena každému člověku. Při hlavní činnosti člověka ve světě je jedním ze základních požadavků dobrovolnost, svobodné rozhodnutí. Přestože v konečném důsledku jde o všenápravu, začít musí každý sám u sebe, nelze vyjít odjinud než

od konkrétního člověka, od jeho výchovy k smysluplné činnosti ve světě, což je naplňování lidství zde na zemi.

Člověk je i podle Descarta bytostí svobodnou, která má užívat darovanou svobodnou vůli. A to především k poznávání a následnému jednání. Zároveň odmítá rozpor mezi závislostí na Bohu, predestinací a svobodnou vůlí. Boží plán podle Descarta počítá s každou variantou, což nám umožňuje chovat se podle naší svobodné vůle a přesto vždy podle božího plánu. Svoboda člověka, lidské vůle je tak veliká, že z ní dokonce pocházejí lidské omyly, když nás vůle a touha zavádí za hranice rozumu a my se rozhodujeme o věcech, kterým nerozumíme.

5.1.2 Rozum a cit

V baroku nastupuje idea universálního racionalismu oproti roztříštěnému a individualistickému racionalismu renesančnímu. Má také ráz větší autonomie, neopírá se o tradici, ale směřuje k "věcem samým". Naráží však na nejistotu o člověku i o světě, je nutné se vyrovnat se skepsí, která se stává hrozbou. Filosofie ani rozvíjející se přírodní vědy se již neodvolávají na autoritu a tradici, ale pouze na kritický rozum a osvědčení v praxi. Je nastolen ideál dokonalého vědění, jehož výrazem mají být zásady, které jsou nezpochybnitelné a nekorigovatelné, a k nimž tedy neexistují alternativy. Jednou ze základních představ, požadavků je podrobení racionalizaci, zpřehlednění všech základních vztahů a směrů lidského života. Cílem je pak zvládnutí těchto vztahů tak, aby se člověk stal jejich pánem, řidičem a ovladatelem.

Baroko je však zároveň obdobím bolestného uvědomování si hranic lidského rozumu. Myšlení, rozum je základní charakteristikou člověka, jeho předností, na druhou stranu každé individuum prožívá svět i citově, vůlí. Celé baroko se musí vyrovnávat s tímto napětím uvnitř člověka, které se přenáší do nejednoznačného, dvojakého posuzování vnějšího světa.

Renesanční skepse svým rozčarováním z neschopnosti empiristických postupů dořešit problémy bytí a jsoucna dává prostor k objektivnějšímu posouzení možností lidského rozumu. Baroko pak přidává snahu o nalezení rovnováhy mezi

horizontálou a vertikálou, světem rozumu a světem důvěry v ty věci, jež rozum nemůže pojmout. Patrné je to například u Komenského nebo Pascala. Komenský potvrzuje svými myšlenkami víru v rozum, především v jeho požadavku racionalizace výchovy. Díky výchově věří i v pokrok, příchod nové, lepší epochy. Na druhou stranu světlo lidského rozumu podle něj není tak silné, je potřeba světla nejvyššího, které pomáhá tam, kde světlo věcí a mysli nestačí. Systematizace, katalogizace se u něj projevuje v představě systému vševýchovy, která povede k všenápravě. Pascal považuje myšlení za znak velikosti člověka, za jeho přirozenost a charakteristiku. Nemyslící člověk by už nebyl člověkem. Přesto i myslící člověk je stále pouze ubohou lidskou bytostí, protože jeho myšlení je naprosto nedokonalé. Rozum má své jasně dané hranice, za než nemůže. Přesto, či spíše právě proto, je povinností každého člověka rozvíjet své myšlení. Snahu o správné myšlení pokládá Pascal za princip mravnosti. Stejně tak síla rozumu je pro něj vyjádřena právě pokorou, přiznáním, že jej mnoho věcí přesahuje. Touto pokorou je podle Pascala možno se vyrovnat se skepsí, pokořením pyšného rozumu, který není s to dosáhnout absolutního poznání, přestože je o tom přesvědčen. Cit srdce pak Pascalovi pomáhá uchopit ty stránky lidského života, kam rozum nedokáže vstoupit.

Descartes je synonymem nového přístupu, vyzdvižení rozumu na místo, které pak zaujímá po několik století. Zároveň je pro něj charakteristická snaha o reformu věd ve smyslu racionalistického ideálu absolutně jistého poznání a odstranění všech pouze domnělých jistot. Základem této univerzální racionalizace je Descartova metoda jak správně vést svůj rozum a poznat pravdu ve vědách. Racionalistické posouzení je pro něj základem každého jednání i víry. I Descartes si však uvědomuje, že v praktickém životě není člověk řízen pouze rozumným myšlením. Rozpor mezi touhou mysli a touhami těla je pro člověka samotného neřešitelný. Udržet pohromadě věc myslící a věc rozprostraněnou, a navíc dát tomuto dualistickému celku smysl, může jen boží milost.

5.1.3 Jednání

Teorie bytí, teorie poznání a teorie jednání opět vytvářejí nutnou symbiózu, bez níž by celek nebyl dostatečně funkční. Cílem se stává nadvláda nad přírodními a společenskými podmínkami lidské existence. Ovládnutí přírody dodává další důraz člověku, jeho pozemskému životu, který se stává významným sám o sobě. Jelikož právě lidským zkoumáním světských příčin skutečnosti, přírodních a společenských procesů, je dosaženo poznání, s jehož pomocí lze ovládnout účinky přírodních a společenských sil. V myšlení období baroka však nelze stanovit cíle jednání takto jednoduše. Znovu a znovu naráží praktická filosofie - etika - na napětí mezi rozumem a citem. Lze se snažit svět matématizovat, popsat, rozčlenit a všemu určit správné místo v běhu věcí. Stejně tak však vždy musíme narazit na věci nezmapovatelné, někdy ani nepopsatelné a nemožné předat zkušenost s nimi druhému člověku - citový prožitek věčnosti a absolutna. Otázkou tedy již není, co vše může člověk poznat, ale jak se vyrovnat s tím, co nikdy nemůže poznat úplně. Opět se zde objevuje nutnost vyrovnat se se skepsí, ke které dospěla předchozí epocha. Jestliže je lidská činnost důsledkem touhy po poznání pravdy o jeho bytí, nestane se zjištěni nemožnosti dosáhnout nezpochybnitelného důkazu o smyslu lidské existence ve světě důvodem k pasivitě, nečinnosti?

Přechod mezi renesancí a barokem v otázce jednání, činnosti člověka ve světě a smyslu jeho pozemského života, ukazuje ve svém díle Komenský. V Labyrintu světa je tento problém řešen rezignací, odvratem od světa a lidské činnosti v něm. Naopak všenáprava se stává důvodem pro lidskou činnost na zemi, smysl lidského života je nalezen právě v jednání, v přetváření světa. Mimo filosofii i politika je jednou z nejdůležitějších oblastí, na které je třeba pracovat. Komenský vidí výchovu jako základní funkci společnosti, na níž závisí kontinuita a tedy její existence vůbec. Lidmi se stáváme výchovou, výchova je ta činnost, jíž naplňujeme své poslání na zemi, svůj lidský úděl.

Všechna pravidla provizorní morálky ukazují také u Descarta tak či onak k činnosti, k nutnosti jednat. Stejně jako Pascalovi je mu vlastní obdiv ke stoickému

přístupu k životu. Na rozdíl od něj důrazem na činnost se brání pasivitě a apatii v případě, že by se člověk příliš soustředil na věci a situace jím neovlivnitelné. Nejdůležitější činností člověka je pak podle něj vzdělávání, hledání a poznávání pravdy. Cílem je jistota poznání a spokojenost. Máme se tedy spokojit s činností, kterou něco dokážeme změnit, zlepšit, než pouze nespokojeně teoretizovat o velkých věcech, na něž nestačíme.

5.1.4 Zbožnost

Svět víry stojí stále na stejných božských ontologických základech. Osobní prožitek víry se však mění. Určitým protikladem ke stále větší snaze po zesvětštění lidského života a především poznávání, je osobnější, individuálnější a zároveň hlubší přístup k náboženskému prožívání, jenž je charakterizován zvnitřněním víry. Již pro Michela de Montaigne, představitele renesanční skepse, je náboženství spíše zvykem, lidovým obyčejem, jehož je třeba se přidržet, který si však lidé předávají pouze sami mezi sebou. Reakcí se stává víra pojímaná jako osobní vztah důvěry v transcendentno.

Ve chvíli, kdy se dané pořádky ukázaly nepevnými, jednotlivému člověku připadla větší závažnost, důležitost, a to především se zřetelem k jeho přesvědčení a způsobu, jakým vede svůj život. Závažná otázka po osobní jistotě se stává významnou i v náboženském životě, kde se vtěluje především do problému věčného života. Objevuje se otázka lidského podílu na díle spásy, otázka predestinace. Tyto úvahy pak mají velký dopad na směřování praktického života jednotlivce. Zatímco jeden pól představuje názor, že jediným odpovědným činitelem v otázce spasení či zatracení člověka je Bůh, druhým pólem je osobní zodpovědnost lidské vůle za vlastní spásu. Určitý střední proud představují pak myslitelé, mezi něž patří například i Pascal, kteří předpokládají v této otázce absolutní boží vůli, která je však lidem utajena a žádný člověk tak nemá jistotu spasení respektive zatracení. Ideální zbožností je tak podle Pascala víra, ke které je zároveň přimíšena obava, zda člověk náleží k malému počtu vyvolených pro spasení. Podobně Pascal řeší i neřešitelný problém rozporu rozumu a víry. Člověk se nemůže zříci

ani jednoho. Východiskem je cit srdce. Boha cítí srdce a nikoli rozum. Jediná možnost je tedy pro něj oddělení chápání poznatelných věcí a poznání neuchopitelného Boha. Palčivým problémem pro Pascala, vědce, je dále důkaz boží existence. Odmítá snahy o rozumové důkazy. Bůh je Bohem skrytým. Zbožný život nemá být založen na pokusech dokázat Boha, ale na hledání a plnění jeho vůle.

Naopak pro Descarta je velmi důležitá možnost důkazu Boha pomocí lidského rozumu. A již sama tato možnost je pro něj dostatečným argumentem existence nejvyšší bytosti. Descartes nutně Boha potřebuje. Jen Bůh dokáže spojit věc myslící bez rozlehlosti - mysl a věc rozprostraněnou bez myšlení - tělo, v jednotu lidské bytosti. Descartes je věřícím filosofem a zbožnost je pro něj jedním ze základních požadavků ideální morálky.

Zbožnost je u Komenského tou poslední z nejdůležitějších oblastí, na které se má zaměřit všenáprava lidských věcí. Touha nalézt "pravé náboženství" a dosáhnout tak ukončení náboženských sporů a válek, se pojí s důrazem na nutnou toleranci k názoru druhého. Člověk je malým bohem v přetváření světa, v završování harmonie, musí si však být vědom, že před tváří boží je "ničím". Komenského ideál zbožnosti je důrazem na činnost člověka, který má spolupracovat na božím plánu spásy, zároveň pak poukazem na potřebu víry v boží milost, která jediná může pomoci člověku dosáhnout skutečného naplnění lidství na tomto světě.

6 Závěr

Pro renesanční i barokní období je typický důraz na člověka. Člověk je posuzován individuálně, jeho vlastnosti a schopnosti se dostávají do centra zájmu. Renesanční člověk je středem světa, jeho úžasné schopnosti jsou s to naplnit ideální možnost být, být dobrým člověkem. Tento vyhraněný antropocentrismus a individualismus se s přicházejícím barokem poněkud mění. Jedinec je stále hlavním tématem nejrůznějších zkoumání, je však již vnímán nejen se svými schopnostmi, ale právě i se svými slabostmi.

Společným obecným znakem etického ideálu, dokonalého člověka období renesančního i barokního, je rozum, člověk rozumný, využívající svých rozumových schopností. Rozdíly se začínají objevovat při podrobnějším pohledu na takovéhoto jedince užívajícího svého rozumu.

Stavba renesančního lidství stojí celá na rozumu. Člověk je posuzován především, většinou výhradně, ve vztahu ke světu. Zde na světě působící rozumná bytost je předmětem zájmu renesančních filosofů. Barokní etika na rozumu také staví, není však pro ni jediným stavebním materiálem. Člověk není utvářen jen vztahem ke světu, kde je jeho základní charakteristikou rozum. Lidskou bytost ovlivňuje i její vztah k transcendentnu, v němž lze pouze cítit, ne však rozumět.

Dalším znakem renesanční ideální lidské bytosti je svoboda, užívání svobodné vůle, svobodné rozhodování pro dobro. Renesance se vymezuje vůči dosavadnímu tradičnímu pojetí hříšného člověka, tíhnoucího ke zlu. Naopak renesance vidí pouze člověka obdarovaného svobodnou vůlí, který se rozumně rozhoduje a činí dobro. Renesanční skepse ustupuje od jednoznačné glorifikace svobodné vůle, poukazuje i na možnost svobodně se rozhodnout špatně, nerozumně, pro zlo. Baroko také uznává svobodu jako nezbytnou podmínku etického ideálu, soudit lze pouze to lidské jednání, pro které se člověk rozhodl sám. Otázku možnosti jejího naplnění však problematizuje daleko více než renesance. Ideálem je tedy hledání boží vůle a svobodné rozhodování s vědomím, že náš rozum ovlivňují naše

touhy, a nemůžeme se tedy vždy rozhodnout správně. Přesto je naší povinností se rozhodovat podle svého nejlepšího vědomí a svědomí.

Ideální člověk renesance i baroka je také člověkem zbožným. Pro renesanční myslitele je zbožnost buď samozřejmostí, která není nikterak zpochybněna, nebo, později, spíše zvykovou formou, jíž je přesto dobré se přidržet. Naproti tomu baroko se potýká s realitou náboženského prožitku, který nelze rozumově zdůvodnit, jako s velkým problémem. Příklon k citovému prožitku, tedy pokoření lidského rozumu poukázáním na oblasti, kde je jeho působnost nedostačující a stejně tak marná snaha objektivního důkazu Boha na základě neobjektivního lidského rozumu nejsou uspokojivým řešením barokního napětí mezi rozumem a potřebou důvěry v nedokazatelného Boha. Ideálem barokní zbožnosti se tak stává důraz na osobní přijetí nepředatelné zkušenosti s absolutnem.

Poznámkový aparát

(1) KUSÁNSKÝ, M. *O vrcholu zření* Praha : Vyšehrad, 2003. s. 19

(2) Tamtéž, s. 10

(3) Tamtéž, s. 11

(4) Tamtéž, s. 22

(5) KUSÁNSKÝ, M. *Soukromník o mysli.* In Horák, P. *Mikuláš Kusánský život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika.* Praha : Vyšehrad, 2001. s. 243

(6) KUSÁNSKÝ, M. *O vrcholu zření* Praha : Vyšehrad, 2003. s. 21-22

(7) Tamtéž, s. 20

(8) ROTTERDAMSKÝ, E. *Rukověť křesťanského rytíře.* In Svatoš, M.; Svatoš, M. *Živá tvář Erasma Rotterdamského.* Praha : Vyšehrad, 1985. s. 282

(9) ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála hláznivosti a list Martinu Dorpiovi.* Praha : Mladá fronta, 1986. s. 35

(10) *Bible.* Český ekumenický překlad. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1988. Mk 12, 30-31. (Nový Zákon, s. 54)

(11) ROTTERDAMSKÝ, E. *Obvyklé rozhovory.* In Svatoš, M.; Svatoš, M. *Živá tvář Erasma Rotterdamského.* Praha : Vyšehrad, 1985. s. 208

(12) Tamtéž, s. 218

(13) Tamtéž, s. 219

(14) ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála hláznivosti a list Martinu Dorpiovi.* Praha : Mladá fronta, 1986. s. 73

(15) Tamtéž, s. 96

(16) Tamtéž, s. 53

(17) MONTAIGNE, M. *Eseje.* Přel. Václav Černý. Praha : ERM, 1995. s. 142

(18) Tamtéž, s. 136

(19) Tamtéž, s. 136

(20) Tamtéž, s. 163

(21) Tamtéž, s. 177

(22) Tamtéž, s. 163

(23) Tamtéž, s. 155

(24) Tamtéž, s. 156

(25) Tamtéž, s. 268

(26) Tamtéž, s. 186

(27) Tamtéž, s. 190

(28) Tamtéž, s. 213

(29) Tamtéž, s. 213

(30) Tamtéž, s. 214

(31) Tamtéž, s. 204

(32) Tamtéž, s. 41

(33) Tamtéž, s. 207

(34) Tamtéž, s. 293

(35) KOMENSKÝ, J. A. *Labyrint světa a ráj srdce.* Praha : Odeon, 1970. s. 154

(36) KOMENSKÝ, J. A. *Obecná porada o nápravě věcí lidských,* l.sv. Praha : Svoboda, 1992. s. 75

(37) Tamtéž, s. 126

(38) Tamtéž, s. 102

(39) KOMENSKÝ, J. A. *Obecná porada o nápravě věcí lidských.* 3.sv. Praha : Svoboda, 1992. s. 268

(40) KOMENSKÝ, J. A. *Obecná porada o nápravě věcí lidských,* l.sv. Praha : Svoboda, 1992. s. 81

(41) Tamtéž, s. 116

(42) KOMENSKÝ, J. A. *Obecná porada o nápravě věcí lidských.* 3.sv. Praha : Svoboda, 1992. s. 369

(43) Tamtéž, s. 371-2

(44) Tamtéž, s. 280

(45) PASCAL, B. *Myšlenky : výbor.* Vybral a podle různých vydání přel. Miloslav Žilina. Praha : Odeon, 1973. s. 46

(46) Tamtéž, s. 47

(47) Tamtéž, s. 47

(48) Tamtéž, s. 94

(49) Tamtéž, s. 93

(50) Tamtéž, s. 93

(51) Tamtéž, s. 106

(52) Tamtéž, s. 52

(53) Tamtéž, s. 58

(54) Tamtéž, s. 58

(55) Tamtéž, s. 58

(56) Tamtéž, s. 136-7

(57) Tamtéž, s. 132

(58) PASCAL, B. *Rozhovor s panem de Saci.* In Horák, P. *Svět Blaise Pascala.* Francouzské texty vybral a přel. Petr Horák, latinské texty vybral a přel. Stanislav Sousedlík. Praha : Vyšehrad, 1985. s. 223

(59) Tamtéž, s. 224

(60) PASCAL, B. *Listy venkovanovi.* In Horák, P. *Svět Blaise Pascala.* Praha : Vyšehrad, 1985. s. 269

(61) Tamtéž, s. 274

(62) DESCARTES, R. *Rozprava o metodě.* Přel. Věra Szathmáryová-Vlčková, doslov a poznámky Jan Patočka. Praha : Svoboda, 1992. s. 20

(63) Tamtéž, s. 21

(64) Tamtéž, s. 21-2

(65) Tamtéž, s. 22

(66) Srovnej s DESCARTES, R. *Dopisy Alžbětě Falcké.* Vybral a přel. Petr Horák. Brno : Petrov, 1997. s. 87-8

(67) DESCARTES, R. *Dopisy Alžbětě Falcké.* Vybral a přel. Petr Horák. Brno : Petrov, 1997. s. 82

(68) Srovnej s DESCARTES, R. *Dopisy Alžbětě Falcké.* Vybral a přel. Petr Horák. Brno : Petrov, 1997. s. 86-7

(69) DESCARTES, R. *Dopisy Alžbětě Falcké.* Vybral a přel. Petr Horák. Brno : Petrov, 1997. s. 58

(70) Tamtéž, s. 67

(71) Tamtéž, s. 78

Použitá literatura

Bible. Český ekumenický překlad. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1988.

BLAŽKOVÁ, M. *Dějiny etických teorií I: od antiky po konec 18. století.* Praha : Univerzita Karlova v Praze - pedagogická fakulta, 2004.

CORETH, E.; SCHONDORF, H. *Filosofie 17. a 18. století.* Přel. David Mik. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2002. ISBN 80-7182-119-5

DESCARTES, R. *Dopisy Alžbětě Falcké.* Vybral a přel. Petr Horák. Brno : Petrov, 1997. ISBN 80-7227-014-1

DESCARTES, R. *Principy filosofie.* Přel. Tomáš Marvan, Petr Glombíček. Praha : Filosofia, 1998. ISBN 80-7007-112-5

DESCARTES, R. *Rozprava o metodě.* Přel. Věra Szathmáryová-Vlčková, doslov a poznámky Jan Patočka. Praha : Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0216-5

DESCARTES, R. *Úvahy o první filosofii, v nichž se dokazuje Boží existence a rozdíl mezi lidským duchem a tělem.* Přel. Zdeněk Gabriel. Praha : Svoboda, 1970.

DESCARTES, R. *Vášně duše.* Přel. Ondřej Svec. Praha : Mladá fronta, 2002. ISBN 80-204-0963-7

FLOS, P. *Mikuláš Kusánský : Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika.* Texty přel. Jan Patočka. Praha : Vyšehrad, 2001. ISBN 80-7021-472-4

GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie.* Přel. Otto Vochoč. Praha : Svoboda, 1987.

HEN, J. *Já Michel de Montaigne.* Přel. Helena Stachová. Praha : Odeon, 1990. ISBN 01-114-90

HORÁK, P. *Svět Blaise Pascala.* Francouzské texty vybral a přel. Petr Horák, latinské texty vybral a přel. Stanislav Sousedlík. Praha : Vyšehrad, 1985.

KOMENSKÝ, J. A. *Labyrint světa a ráj srdce.* Praha : Odeon, 1970.

KOMENSKÝ, J. A. *Obecná porada o nápravě věcí lidských,* l.sv. Praha : Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0226-2

KOMENSKÝ, J. A. *Obecná porada o nápravě věcí lidských.* 2. sv. Praha : Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0227-0

KOMENSKÝ, J. A. *Obecná porada o nápravě věcí lidských.* 3. sv. Praha : Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0228-9

KUSÁNSKÝ, M. *O vrcholu zření.* Přel. Karel Floss. Praha : Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-852-8

MONTAIGNE, M. *Eseje.* Přel. Václav Černý. Praha : ERM, 1995. ISBN 80-85913-12-7

PASCAL, B. *Myšlenky : výbor.* Vybral a podle různých vydání přel. Miloslav Žilina. Praha : Odeon, 1973

PATOČKA, J. *Komenilogické studie.* I.-III. díl. Praha : OIKOYMENH, 1997-2003. ISBN 80-86005-52-6 (1. díl), 80-86005-75-5 (2. díl), 80-7298-079-3 (3. díl)

PEŠKOVÁ, J. *Všichni na jednom jevišti světa.* Praha : Svoboda, 1991. ISBN 80-205-0091-X

ROTTERDAMSKÝ, E. *Důvěrné hovory.* Přel. a úvodní poznámku napsal Jaroslav Dvořáček. Praha : Votobia, 1999. ISBN 80-7220-032-1

ROTTERDAMSKÝ, E. *Hlasatel humanistických a mírových myšlenek.* Uspořádal a přel. Otakar Chlup a Jaromír Kopecký. Praha : SPN, 1958.

ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti a list Martinu Dorpiovi.* Přel. Josef Hejnic a Rudolf Mertlík. Praha : Mladá fronta, 1986.

ROD, W. *Novověká filosofie. I.* Přel. Jindřich Karásek. Praha : OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-039-4

SOBOTKA, M.; ZNOJ, M.; MOURAL, J. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela.* 2. opravené vyd. Praha : Filosofia, 1994. ISBN 80-7007-057-9

SVATO, M.; SVATOŠ, M. *Živá tvář Erasma Rotterdamského.* Texty přel. Martin Svatoš, Rudolf Mertlík, Dana Martínková. Praha : Vyšehrad, 1985.

SVITÁK, I. *Montaigne.* Praha : Orbis, 1966. ISBN 11-020-66

TRETERA, I. *Dějiny filozofie : skripta pro posluchače filozofické fakulty Univerzity Karlovy.* 2. díl. Praha : Univerzita Karlova, 1986.

Resume

In this work is described the conversion of the ethical ideal between two historical epochs - the renaissance and the baroque. The ethical ideal is defined as an idea of a human, which is with his relation to the God, to the world, to other human and to himself an example of a perfect moral being. The work follows the evolution of these ideas in thoughts of selected philosophers during renaissance and baroque.

The author's conclusion is, that ethical ideal during these two epochs is not different in the main principles - the ideal human is a being, which is religious, free, rational and acting for benefit of majority. The differences show up by closer look on certain being. In the renaissance, in its definition, sees ideal being regardless real possibilities, baroque solves duality of body and soul, tension between the relation to the God and the world and also the contradiction between the infinite possibilities and limited capability of imperfect human.