

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI
PEDAGOGICKÁ FAKULTA
Katedra společenských věd

Magisterská diplomová práce
Recepce Blaise Pascala v české filosofii

Bc. Hana Zemanová

Olomouc 2014

vedoucí práce: Doc. PhDr. Zdeněk Novotný, CSc.

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně a uvedla v ní všechny použité zdroje a literaturu.

V Olomouci dne 12. 12. 2014

.....

Děkuji Doc. PhDr. Zdeňku Novotnému, CSc., za odborné vedení, podnětné komentáře a rady při psaní diplomové práce.

Děkuji PhDr. Marii Mikulíkové za pročtení textu a připomínky k citacím ve francouzštině a francouzským reáliím.

Děkuji svým blízkým za podporu během studia.

OBSAH

ÚVOD.....	6
1 ŽIVOT A DÍLO BLAISE PASCALA	8
2 BLAISE PASCAL A OBDOBÍ NOVOVĚKU.....	13
2.1 UTVÁŘENÍ NOVOVĚKÉHO MYŠLENÍ	13
2.2 HNUTÍ JANSENISMU A HISTORICKÉ OKOLNOSTI JEHO FORMOVÁNÍ	19
3 ČESKÁ VYDÁNÍ DĚL BLAISE PASCALA	23
4 TOMÁŠ GARRIGUE MASARYK: BLAISE PASCAL, JEHO ŽIVOT A FILOSOFIE (1883).....	25
4.1 TOMÁŠ GARRIGUE MASARYK A BLAISE PASCAL	25
4.2 PASCALOVA LOGIKA A METODIKA	26
4.3 MASARYKOVO ZHODNOCENÍ PASCALOVY LOGIKY A METODIKY	29
4.4 ETIKA A NÁBOŽENSTVÍ	29
4.5 POSUDEK PASCALA A JEHO FILOSOFIE	33
4.6 ZHODNOCENÍ MASARYKOVY RECEPCE BLAISE PASCALA.....	35
5 RECEPCE BLAISE PASCALA PO T. G. MASARYKOVÍ.....	37
5.1 JOSEF LUKL HROMÁDKA: PASCALŮV BOJ, PASCALŮV ZÁPAS O KATOLICTVÍ (1949)	37
5.2 FRANTIŠEK BARTOŠ: KOMENSKÝ A PASCAL (1951).....	38
5.3 AMEDEO MOLNÁR: VINET, PASCAL, HUS (1952).....	41
5.4 VÁCLAV ŠTĚPAŘ: PASCAL A DOSTOJEVSKIJ – ZNALCI LIDSKÉHO SRDCE (1956)	43
5.5 MARTIN JOSEPH MATUŠTÍK: PASCALOVA SÁZKA NA VÍRU V BOŽÍ EXISTENCI (1982)	43
5.6 PETR HORÁK: PASCALOVA ANTROPOLOGIE: PROJEV ROZPORNÉ JEDNOTY OSOBNOSTI A DÍLA (1985)	46
5.7 MOJMÍR HRBEK: PASCAL A NIETZSCHE (1997)	48
5.8 RICHARD JUREČKA: PASCALOVA ANTROPOLOGIE (1998).....	50
5.9 PASCALŮV SKOK VÍRY (1998).....	52
5.10 RICHARD JUREČKA: ARGUMENT SÁZKY (2000).....	52
5.11 PASCALOVA PRVNÍ KONVERZE A PROBLÉM SVOBODY V RANÉM NOVOVĚKU (2000).....	54
5.12 JAN SOKOL: SRDCE PROTI SVĚTU: BLAISE PASCAL (2003)	55
5.13 MARTIN ŠKOP: MICHEL DE MONTAIGNE A BLAISE PASCAL: SPRAVEDLNOST OPŘENÁ O SÍLU (2006).....	57
5.14 DAGMAR PICHOVÁ: IRONIE U PASCALA (2009)	58
5.15 ZÁVĚR – SHRNUÍ A ZHODNOCENÍ RECEPCE BLAISE PASCALA PO TOMÁŠI GARRIGUE MASARYKOVÍ.....	59

ZÁVĚR	63
SEZNAM LITERATURY A INTERNETOVÝCH ZDROJŮ.....	65
PŘÍLOHY	70
ANOTACE	72

ÚVOD

„To poslední, co se nám při práci na nějakém díle podaří, je poznat, co máme dát jako první“¹

Blaise Pascal

Konec středověku s sebou přináší proměnu všech dosavadních představ – o světě, Bohu a také člověku. Lidé nastávající epochy pohlíželi na středověk kriticky a věřili v nový věk. Doba novověku přinesla řadu velkých objevů v přírodních vědách a také velká umělecká díla, která obohatila lidskou kulturu.

Martin Hilský, který se zabývá překladem děl Williama Shakespeara, jenž zemřel krátce před tím, než se narodil Blaise Pascal, hovoří o „prosvítání“ středověku do období novověku. Lidé se sice snažili přetřít středověká vyobrazení světců novým nátěrem, ony však přesto stále vysvítají na povrch. Toto prosvítání je dle Hilského patrné i v Shakespearových hrách a to samé platí i pro Pascalovy *Myšlenky*.²

Pascalem se nechala inspirovat řada francouzských spisovatelů a myslitelů. Například Comte de Lautréamont používal ve svém díle jeho morální maximy, Jules Renard ho pokládal za svůj vzor a Andre Suares, přítel Romaina Rollanda, či François Mauriac o něm psali. Pascal je považován za duchovního otce moderních existencionalistů a ovlivnil také mnoho dalších významných osobností světové filosofie. Jeho slavný argument sázky najdeme i v současné beletrii.³

Tomáš Garrigue Masaryk v roce 1883 věnoval Pascalovi jednu ze svých prvních přednášek po svém příchodu z Vídně do Prahy. On sám pokládal Pascala za jednoho z významných evropských myslitelů a za vzor pro rozvíjející se české myšlení a kulturu, prezentoval ho českému publiku nejen jako významnou osobnost počínajícího novověku, ale jako moderního myslitele.

Cílem diplomové práce je podat přehled recepce Blaise Pascala v české filosofii počínaje prací Tomáše Garrigue Masaryka, který Pascala označil za vzor pro české myšlení. Dílčími

¹[La dernière chose qu'on trouve en faisant un ouvrage est de savoir celle qu'il faut mettre la première.] PASCAL, Blaise. *Myšlenky*: výbor. Vyd. 2., v Mladé frontě 1. Praha: Mladá fronta, 2000. 185 s. Klasická knižní; sv. 13. ISBN 80-204-0850-9, s. 167.

²HILSKÝ, Martin. Shakespeare a jeho doba. In: Youtube [online]. Zveřejněno 29. 05. 2014 [vid. 2014-12-3]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=Zef3LnZqUJE>.

³Terry Pratchett v *Otcí prasátek* paroduje Pascalovu sázku poznámkou o filosofu Ventrym, který tvrdil: „Možná že bohové existují, a možná také, že ne. Tak proč na ně v tom případě nevěřit? Jestli je to všechno pravda, pak po smrti přijdete na nějaké překrásné místo, a jestli to pravda není, tak nemáte co ztratit, ne?“ Když pak zemřel, probudil se v kruhu bohů svírajících ošklivě vyhlížející hole a jeden z nich řekl: „Teď ti ukážeme, co si tady u nás myslíme o takových chytrácích, jako jsi ty...“ PRATCHETT, Terry. *Otec prasátek*. 1. vyd. Překlad Jan Kantůrek. Praha: Talpress, 1998, s. 89.

cíli je zdůvodnit příčiny Masarykova zájmu o Pascala, určit, co na Pascalovi a jeho díle oceňoval, k čemu se naopak stavěl kriticky a zdůvodnit, proč pokládal Pascala za moderního myslitele a vzor pro české myšlení. Z Masarykovy interpretace vyjdeme při rozboru českých studií a článků, které jsme získali literární rešerší. Nesoustředíme se pouze na filosofické články a studie, avšak čerpáme také z prací, které řadíme spíše na pomezí filosofie a dalších oborů. Jednotlivé práce porovnáme a vyvodíme z nich obecné závěry.

V první kapitole načrtneme důležité události Pascalova života, jelikož se domníváme, že chceme-li dobře porozumět dílu nějakého myslitele, potřebujeme znát také kontext jeho života, vědět, co prožil a jaká je jeho životní zkušenost. Čerpáme především z životopisu, který sepsala Pascalova sestra, avšak také z dalších odborných publikací, které nám umožňují kritické zhodnocení údajů, jež uvádí Gilberte Périer, jelikož její práce v mnoha ohledech připomíná spíše legendu, nežli biografii.

V druhé kapitole zařadíme Pascala a jeho dílo do kontextu doby novověku, popíšeme utváření novověkého myšlení. Soustředíme se na charakteristiku jansenismu a historické okolnosti spjaté s Pascalovým životem.

Třetí kapitola bude obsahovat souhrn vydání Pascalových děl v češtině, uvedeme chronologický přehled jednotlivých vydání jeho prací a budeme se věnovat problematice překladů *Myšlenek*.

Čtvrtá kapitola bude pojednávat o recepci Pascalovy logiky a metodiky, etiky, náboženství a filosofie Tomášem Garrigue Masarykem. Jeho vnímání Pascala a jeho děl zhodnotíme a budeme z něho vycházet při komparaci, rozboru a zhodnocení prací o Pascalovi od pozdějších českých autorů, které uvedeme v páté kapitole.

V práci čerpáme jak z české literatury, tak i ze zahraničních zdrojů, jejichž citace uvádíme ve vlastním překladu. Citace z děl Blaise Pascala uvádíme jak z českých překladů, které u nás byly vydány, tak i z francouzských originálů.

1 ŽIVOT A DÍLO BLAISE PASCALA

Blaise Pascal se narodil 19. června roku 1623 ve střední Francii, ve městě Clermont⁴. Pascal vyrůstal v době, kterou velmi výstižně charakterizuje Guinness⁵ jako věk, kdy víra v Boha byla naprostou samozřejmostí. Montaignova skepse, racionální empirismus Descarta či Vaniniho ateismus se měly teprve zrodit, aby později svedly lidskou mysl k modernímu sekularismu. Nejen francouzští katoličtí králové usilovali o to, aby protestantismus nedosáhl veřejného vlivu, avšak počínající náboženské tendence již nebylo možné zastavit. Zatímco jezuité se snažili o liberalizaci křesťanské morálky, nová náboženská hnutí reformační i proti-reformační si stále jistěji vydobývala svůj vliv. Jen dodejme, že jedním z těchto vlivných náboženských hnutí byl i jansenismus, jehož čelním představitelem byl dánský teologický myslitel, biskup z Ypres Cornelius Jansen.

Cole⁶ zmiňuje, že Pascalův život výrazně ovlivnila brzká ztráta matky, která zemřela v roce 1626, kdy mu byly pouhé tři roky. Pascal se následně pevně citově přimknul k otci, který se tak stal nepostradatelnou a zcela určující osobou v jeho životě. O životě Pascalovy matky Antoinetty Begonové máme jen velmi málo informací, nalézáme o ní pouze kratičkou zmínku v biografii *Život Pascalův*, jejíž autorkou je Pascalova sestra Gilberte Périérová. Jak píše Cole: „Antoinetta dala život géniovi, čímž umožnila Pascalovu otci, aby z něj génia vychoval.“⁷ Kromě otce ho po smrti matky vychovávala také jeho starší sestra Gilberte, velmi silný sourozenecký vztah Pascala pojil i k mladší sestře Jacqueline.

Pascalův otec byl v Clermontu prezidentem vrchního berního úřadu, těšil se tak vynikajícím postavení a svým dětem mohl poskytnout to nejlepší možné zaopatření. V roce 1631 se celá rodina přestěhovala do Paříže. Blaise měl z tohoto rozhodnutí nemalý prospěch, bylo mu tehdy osm let a otec, kterému ubylo množství povinností s vykonáváním úřadu, se mohl začít plně věnovat vzdělávání syna. Pascal neměl nikdy jiného učitele mimo svého otce, který si syna zamiloval pro jeho velké nadání. Gilberte Périérová charakterizuje bratra, který už od raného dětství projevoval neobvyklý talent, následujícími slovy: „Když bratr můj byl ve věku, že mohlo se s ním rozmlouvat, projevoval neobyčejného ducha drobnými a velmi vhodnými odpověďmi, ale ještě více otázkami svými o povaze věcí, které každého překvapovaly. Tento

⁴ Dnešní město Clermont-Ferrand.

⁵ GUINNESS, Os. Introduction. In: PASCAL, Blaise. *The mind on fire: faith for the skeptical and indifferent: from the writings of Blaise Pascal*. Portland: Multnomah Press, 1984.

⁶ COLE, J. R. *The Man and his Two Loves*. New York and London: New York University Press, 1995, s. 13.

⁷ Tamtéž.

počátek, který dával krásné naděje, nezklamal nikdy; neboť jak rostl, mohutněl stále rozumem, takže byl vždycky vyspělý nad svůj věk.“⁸

Při výchově a vyučování Blaise dbal otec na to, aby se jeho syn nikdy neučil věcem, kterým dostatečně nerozuměl, a tak ještě předtím než ho ve dvanácti letech začal učit latině, vložil mu nejprve obecná pravidla gramatiky. Mimoto Pascalův otec uplatňoval zásadu, že učit se má raději málu, zato však důkladně, a že se má více myslet než vědět. Můžeme konstatovat, že Pascalovo myšlení je obdivuhodné, nikoliv pro svou obsažnost, ale právě pro svou důslednost v promýšlení jednotlivých soudů.

Poté, co si Pascal osvojil vědomosti z obecné gramatiky a zdokonalil se v klasických jazycích, začal mu otec předkládat přírodní zákonitosti. „Můj bratr měl velikou radost z těchto rozhovorů, ale chtěl znáti příčinu toho všeho; ale protože nejsou všechny příčiny známy, když můj otec mu jich neříkal nebo když mu říkal ty, které se uvádějí obyčejně, které jsou vlastně jen vytáčkami, neuspokojovalo ho to, neboť vždycky měl podivuhodnou jasnost ducha, aby rozeznal nepravdu; a může se říci, že vždycky a ve všem pravda byla jediným cílem jeho ducha, neboť nikdy nic nemohlo ho uspokojit nežli jeho vlastní poznání. A tak od mládí dovedl oddávati se jen tomu, co zdálo se mu zřejmě pravé; takže když mu nebyly řečeny pravé příčiny, hledal je sám, a když přilnul k nějaké věci, neopustil ji, pokud nenašel v ní příčiny, která by jej mohla uspokojiti.“⁹

Cole¹⁰ označuje Pascala bez nejmenších pochybností za zázračné dítě. Ve dvanácti letech zcela sám objevil euklidovskou geometrii¹¹, když ležel na podlaze a kreslil na ni křídou trojúhelníky a kruhy, jak se traduje v rodinné legendě. Pascalův otec, který syna původně od matematiky a geometrie spíše odrazoval, uznal Blaisovy neobyčejné schopnosti, a jak uvádí Pascalova sestra: „dal synovi Základy Eukleidovy, aby je četl v hodinách zábavy,“¹² tak se Pascal začal sám vzdělávat v matematice. V šestnácti letech sepsal *Pojednání o kuželosečkách*, jímž si získal pozornost mezi mnohými vzdělanci (k nimž patřil i samotný Descartes). Pro otce, aby mu ulehčil práci daňového výběrčího, zkonstruoval v osmnácti letech první funkční počítací stroj, pojmenovaný Pascalina.¹³ Účastnil se také přednášek, na nichž se každý týden scházela tehdejší francouzská intelektuální elita, kde i přes svůj mladý věk patřil k váženým členům.

⁸ PÉRIER, Gilberte. *Život Pascalův*. In: PASCAL, Blaise. *Myšlenky*. Praha: Jan Laichter, 1909, s. 9.

⁹ Tamtéž, s. 11.

¹⁰ COLE, J. R. *The Man and his Two Loves*. New York and London: New York University Press, 1995, s. 38–47.

¹¹ Součet vnitřních úhlů v trojúhelníku je roven dvěma pravým.

¹² PÉRIER, Gilberte. *Život Pascalův*. In: PASCAL, Blaise. *Myšlenky*. Praha: Jan Laichter, 1909, s. 14.

¹³ KARWATKA, Dennis. Blaise Pascal and the First Calculator. *Tech Directions*. 2004, November, s. 10.

Pascal se už od dětství netěšil dobrému zdraví, navíc velké duševní vypětí v mládí zapříčinilo zhoršení jeho stavu. Jeho sestra uvádí, že „od osmnácti let takřka neprožil den bez bolesti.“¹⁴ Posléze dokonce nebyl schopen přijímat potravu jiným způsobem než v tekutém stavu a neobešel se bez neustálé péče své rodiny. Jeho zdravotní stav se naštěstí občas i zlepšoval, v takových chvílích pak neúnavně pracoval.

Roku 1640 se celá rodina přestěhovala do normandského města Rouen, kde získal Pascalův otec místo královského daňového komisaře. O šest let později, v roce 1646, se Pascal poprvé seznámil s učením jansenismu, a to tak, že když si jeho otec poranil nohu, byli k němu přivoláni bratři z Deschamps znalí v napravování zlomenin, kteří byli právě z řad jansenistů. Otec i syn začali velmi horlivě číst Jansenovy spisy. Pascalovo setkání s jansenismem je označováno za jeho první obrácení.¹⁵

Clarke¹⁶ uvádí ve Stanfordské encyklopedii, že hnutí jansenismu bylo inspirováno učením holandského teologa Cornelia Jansena a francouzského teologa a opata Jeana du Vergier de Hauranne, který je častěji známý jako abbé de Saint z Cyran. Evangelické dílo bratří z Deschamps se opíralo především o Jansenovo krátké pojednání *Discours sur la réformation le l'homme intérieur*, které bylo založeno na textu z prvního Janova listu: „Nemilujte svět ani to, co je ve světě. Miluje-li kdo svět, láska Otcova v něm není. Neboť všechno, co je ve světě, po čem dychtí člověk a co chtějí jeho oči a na čem si v životě zakládá, není z Otce, ale ze světa. A svět pomílí i jeho chtivost; kdo však činí vůli Boží, zůstává na věky.“¹⁷ Jansen doporučoval, aby se křesťané odvrátili od světa a soustředili se výhradně na poznávání Boha.¹⁸

Jansenisté usilovali o znovunavrácení k učení svatého Augustina, kladli důraz na jeho nauku o dědičném hříchu a Boží milosti, která je podle tohoto učení nezbytná pro spásu lidské duše. Žádali o prohloubení a očištění náboženského života a vedli polemiky s v tehdejší době velmi vlivným jezuitským řádem. Centrem jansenismu ve Francii byl klášter Port-Royal.¹⁹

¹⁴ PÉRIER, Gilberte. Život Pascalův. In: PASCAL, Blaise. *Myšlenky*. Praha: Jan Laichter, 1909, s. 16.

¹⁵ Dle Stanfordské encyklopedie je nepravděpodobně, že by už tehdy seznámení s jansenistickou teologií Pascala přivedlo k odmítnutí matematické a vědecké práce pro její bezvýznamnost. A ačkoliv je tedy velmi často Pascalovo střetnutí s jansenismem označováno za jeho první konverzi, autoři Stanfordské encyklopedie se domnívají, že ke „změně srdce“, tedy k Pascalovu odmítnutí vědy a přimknutí se k víře dochází až později.

¹⁶ CLARKE, Desmond. *Blaise Pascal*. Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]. 2011 [cit. 2014-03-17]. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/entries/pascal/>.

¹⁷ 1Jan 2, 16–18.

¹⁸ CLARKE, Desmond. *Blaise Pascal*. Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]. 2011 [cit. 2014-03-17]. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/entries/pascal/>.

¹⁹ FORGET, Jacques. *Jansenius and Jansenism*. The Catholic Encyclopedia [online]. New York: Robert Appleton Company, 1910 [cit. 2014-03-17].

Dostupné z: <http://www.newadvent.org/cathen/08285a.htm>.

Když bylo Pascalovi dvacet tři let, byl svědkem Torricelliho pokus²⁰ a sám pak vykonal řadu pokusů s atmosférickým tlakem, které vyústily v objevení Pascalova zákona. Za nějaký čas poté vynalezl ruletu. Jak však uvádí Pascalova sestra, byly to jedny z posledních prací, v nichž se její bratr věnoval přírodním vědám.

Pascalův otec zemřel v roce 1651, Pascal v té době vstoupil do kruhů šlechtické společnosti, zvažoval dokonce sňatek se sestrou svého přítele, z čehož však nakonec sešlo. Ještě v létě 1654 se Pascal krátce vrátil k matematice v korespondenci s Pierrem Fermatem, s nímž vedl diskusi o počtu pravděpodobnosti v souvislosti s hazardem. Pascal tehdy s Fermatem analyzovali frekvenci, s jakou se objevuje určitá kombinace čísel při hře v kostky. Jak uvádí Edwards,²¹ Pascalův přínos k teorii počtu pravděpodobnosti nebyl dostatečně znám do doby, než jej užil Bernoulli na počátku osmnáctého století. Pascalova teorie počtu pravděpodobnosti tak položila základy statistiky.²²

Zanedlouho nato Pascal odchází do ústraní a věnuje se zcela v zátíší kláštera Port-Royal rozjímání o náboženství a začíná připravovat velkou apologii křesťanství. Tento převrat v jeho životě bývá označován jako Pascalovo druhé obrácení. Příčinou toho byl snový či extatický zážitek, který popisuje Masaryk²³: „Později vykládalo se, že Pascal pohnut byl ke kroku svému následující nehodou. Zplašili se mu koně u kočáru a vrhli se z mostu v Sein; vůz na samém okraji mostu zastavil se, když na štěstí postraňky přetrženy. Neštěstí, či vlastně štěstí to rozrušilo prý duši Pascalovu tou měrou, že vídal kolem sebe po celý čas žití svého zející propast’ a že ustranil se všelikého života světského. (sic)“ Masaryk dodává, že je možné, že tato událost, budeme-li předpokládat její pravdivost, skutečně měla takový následek, avšak že Pascal mohl být přiveden k náboženskému mysticismu i na základě jiných příčin. Tehdejší doba byla mimořádně příznivá náboženskému vytržení, vrcholil spor s jansenismem, kterému Pascal už dříve podlehl, navíc „jsa od přírody ducha jemného, dostal se už dříve k rozjímání o posledních věcech člověka.“²⁴ Tehdy z přílišné práce onemocněl a v takovém stavu převládá subjektivita, a tak můžeme porozumět tomu, proč Pascal zcela odmítl objektivní studium

²⁰ Už od časů Aristotela panovalo přesvědčení, že příroda se obává prázdnoty, důkazem tohoto názoru bylo pozorování kapilárních jevů. Torricelli objevil, že příčinou těchto jevů je atmosférický tlak a že vakuum je možné vytvořit. Torricelli vynalezl přístroj na měření atmosférického tlaku, dnešní rtuťový barometr.

²¹ EDWARDS, A. W. F. *Pascal's Arithmetical Triangle*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2002, kapitola 3.

²² Na Pascalovu počest byl jeho jménem v roce 1971 pojmenován počítačový jazyk.

²³ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Blaise Pascal, jeho život a filosofie*: Předneseno akademikům spolku Jungmann dne 15. 11. 1883. Praha: J. Otto, 1883. s. 7.

²⁴ Tamtéž, s. 8.

matematiky a fyziky a soustředil se na náboženství. Vliv na něj v tomto ohledu měla i jeho mladší sestra Jacqueline, která v roce 1651 vstoupila do kláštera Port-Royal.²⁵

Od roku 1654 se tedy Pascal věnoval již pouze náboženství. V tomto období Pascala sužovala setrvávající nemoc a osamělost. Jeho starší sestra se vdala a mladší pobývala v klášteře. V tu dobu Pascal začal psát *Listy venkovanovi*, sérii otevřených, satirických dopisů, datovaných mezi lednem 1656 a březnem 1657, které byly postupně zveřejněny pod pseudonymem a staly se známými jako provinční dopisy. V *Listech venkovanovi* Pascal hájil jansenistickou teologii a prominentního teologa z řad jansenistů působícího na Sorbonně Antonia Arnaulda. Provinční dopisy jsou Pascalovou hluboce osobní rozzlobenou reakcí na užívání politické a církevní moci ve Francii. I přes Pascalovu snahu byl Arnauld vyloučen z univerzity a klášter Port Royal byl srovnán se zemí.

V posledních letech svého života Pascal pracoval na apologii křesťanství, zapisoval si či diktoval svým přátelům poznámky, které sbíral do svazků, každý svazek opatřil průběžnými tituly. Své poznámky však neopatřil údaji, v jakém pořadí by se měly číst, a to ani v rámci daného svazku, ani mezi různými svazky.²⁶ Pascal dílo nedokončil, zemřel 19. srpna 1662 ve věku třiceti devíti let v domě své sestry, jejíž rodina o něj v závěru života pečovala. Fragментy Pascalovy zamýšlené apologie byly vydány mnohými editory. K tradičním vydáním Pascalových *Myšlenek* patří vydání Brunschvicgovo, Tourneurovo, Lafumovo nebo Chevalierovo.

²⁵ Jacqueline Pascal je autorkou filosofických spisů o pedagogice a náboženství.

²⁶ Editorům se nepovedlo dohodnout na jakémkoliv systému číslování pro posmrtné publikování fragmentů ze zamýšlené apologie křesťanství, jednotlivá moderní vydání *Myšlenek* proto obsahují konkordance k číslovacím systémům přijatých alternativních verzí.

2 BLAISE PASCAL A OBDOBÍ NOVOVĚKU

2.1 Utváření novověkého myšlení

Počátek období novověku bývá kladen na rozhraní šestnáctého a sedmnáctého století. Jako pojem moderního dějepisce má novověk své počátky už v období renesance. Tato epocha, vzhlížející k antice, chápala středověk jako období temna, kdy byly všechny ideály starověkého Řecka a Říma upozaděny. Jakmile dosáhla etapa středověku svého konce, spatřovali renesanční myslitelé v nastávající epoše naději, věřili v novou dobu, nový věk, který pro ně představoval návrat k antickému ideálu. Tak došlo k vymezení historických epoch západu na starověk, středověk a novověk.²⁷

Cooper²⁸ označuje etapu novověku za jednu z nejbohatších v dějinách filosofického myšlení – Descartes, Spinoza, Hume, Rousseau a Kant jsou stálými postavami západních filosofických kurzů a právem jsou řazeni k velkým postavám filosofie. Středověk končí a období renesance se počíná v okamžiku, kdy došlo k znovuobjevení řecké filosofie, ke zrození významné intelektuální tendence – humanismu – a k vzestupu přírodních věd. Teologie ztrácí své výsadní postavení ve výkladu světa, člověka a určování mravních pravidel. Humanistická relativistická tendence, obracející pozornost k jednotlivci a jeho pohledu na svět, se začala svářeti s pohledem přírodních věd, které přinášely co nejpřesnější metody a objektivní přístup ke světu. Tento konflikt vykrytalizoval v průběhu sedmnáctého století ve dvě významné tendence. První z nich se soustředila na lidské poznání. Co můžeme vědět jistě? Pokud nic vědět jistě nemůžeme, jak můžeme žít v této nejistotě? Druhá tendence se zaměřila na metafyzickou situaci člověka. Co je člověk? Je obrazem Boha nebo jen hrstkou prachu v mechanickém vesmíru? Pokud Bůh není, jak by měl vypadat lidský život? Lze žít bez ideje Boha? Období osvícenství se stalo věkem rozumu, člověk byl vnímán jako myslící součástka dokonalého stroje – vesmíru.

Jurečka²⁹ ve studii věnované myšlenkovému formování období novověku zmiňuje, že nezbytným předpokladem pro vědce, který usiluje o věcné porozumění určitému historickému období, je také zdánlivě samozřejmý fakt, že toto období již skončilo. Chceme-li oprávněně

²⁷ Srov. JUREČKA, Richard. Křesťanství versus moderna. Exkurz k počátkům novověku, *Teologické texty*, 2000/1, s. 2–6.

²⁸ Srov. From Renaissance to Enlightenment. COOPER, David E. *World philosophies: an historical introduction*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996, s. 226–291.

²⁹ Srov. JUREČKA, Richard. Křesťanství versus moderna. Exkurz k počátkům novověku, *Teologické texty*, 2000/1, s. 2–6.

hodnotit určitou historickou epochu, její charakteristické rysy a hlavní tendence, tak k tomu potřebujeme nezbytný časový odstup, musíme tedy žít minimálně v epoše následující. Dále uvádí hlavní argumenty, které dokládají uzavření etapy novověku, a to narušení novověkého přesvědčení o nezávislosti lidského individua a zpochybnění víry v absolutní objektivitu vědy a v nutnost vědeckého pokroku. Na začátku dvacátého prvního století se tedy již ocitáme v éře postmoderny, což nám dovoluje pokusit se o charakteristiku a objektivní zhodnocení moderny.

K duchovnímu obratu od středověku k novověku dochází už v období scholastiky. Romano Guardini³⁰ ve spisu *Konec novověku* vykresluje povahu středověkého nazírání a myšlení ve srovnání s antikou a přechod k novověkému myšlení a pojetí lidské existence, jež je výsledkem této proměny. Charakterizuje středověkou představu člověka a světa, a co se dělo v době jeho rozpadu a nástupu novověku.

Dle Guardiniho středověký člověk, podobně jako člověk antiky, vnímal svět jako konečný, uzavřený celek, chyběla mu, pro nás již zcela samozřejmá, představa nekonečné prostorové a časové souvislosti. Středověký pohled na svět přirovnává Guardini metaforicky ke kouli. „Vesmírný celek se jeví jako koule, v jejím středu je Země, která má rovněž kulovitou podobu. Kolem ní krouží sféry, nesmírné obaly z nepomíjivých substancí, které nesou souhvězdí; jsou nutné proto, poněvadž starověk ani středověk nevědí nic o zákonech gravitace, takže si nedovedou představit volný pohyb světových těles v prostoru. Sfér je devět; poslední, označovaná jako „primum mobile“, svět uzavírá.“³¹

Oproti středověkému člověku antický člověk neusiloval o překročení světa. Zatímco člověk středověku se upínal k Bohu, který byl pro něj jakýmsi pevným bodem mimo tento svět, tak antický člověk takovýto bod zcela postrádal. Antika sice také uctívala své bohy, avšak tyto bozi „patřili ke světu stejně jako klenba nebes, jejichž posvátnost představovali.“³²

Antický člověk a jeho svět podléhal vševládnoucí moci osudu, antika uznávala spravedlnost i rozumový řád, avšak tyto síly nepředstavovaly protipól světa, nýbrž byly jeho součástí, tvořily jeho nejvyšší řád. Konečnost světa nepřekračovala ani antická filosofie. Filozofové školy eleaté, Platón, Aristotelés či novoplatonikové si kladli za cíl postihnout dokonalé a prvotní bytí. Toto bytí však bylo vždy nějakým způsobem uchopitelné a nepřekračovalo konečný celek světa. Ani mýtus svět nepřekračuje, ale pomáhá člověku se v něm orientovat, což

³⁰ Srov. GUARDINI, Romano. *Konec novověku: Pokus o orientaci*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1992. 95 s. ISBN 80-7021-055-9.

³¹ Tamtéž, s. 15.

³² Tamtéž, s. 10.

jednoznačně vyplývá z jeho funkce – „(...) mýtus slouží před-vědeckým vysvětlením a popisu přirozeného světa.“³³

V období středověku se vnímání světa a postoj k němu zcela proměňují, ve středověku člověk věří v biblické zjevení a od toho se odvíjí celý jeho život a představa světa. „Člověk je ve světě obsažen a svět je v člověku.“³⁴ Středověkou teologií a filosofií ovlivnil Aristotelés, který rozpracoval filosofii a filosofickou teologii Platóna, který proti mytickému pojetí staví filosofické pojetí Boha.

„Bezprostřední náboženské hledisko podmiňuje i celkové zakotvení lidského života v kultu. V něm se vždy znovu v příslušném okamžiku symbolickou formou obnovuje věčně platný spasitelný děj.“³⁵ Jedinečným vykreslením středověkého světa je *Božská komedie*, která je alegorickým popisem cesty Dantovy duše, peklem, očistcem a rájem. Dante hojně vycházel z Alberta Velikého a jeho žáka Tomáše Akvinského, v jehož podání jsou základní scholastické nauky podány ve velkolepém uměleckém díle.

Středověkému myšlení však chybělo empiricky exaktní poznání skutečnosti, které zapříčinilo naprostý obrat v pojetí světa i člověka v druhé polovině čtrnáctého století a ve století patnáctém.

Na konci středověku a především v době renesance se vyvíjí nový prožitek vlastního já. Člověk začíná toužit po individuální svobodě a uvědomuje si, že je omezován autoritou. Vytváří se vědomí osobnosti a váha je přisuzována pojmu genialita, který tvoří paralelu k nekonečnému světu. Svou roli sehrává také moderní koncepce přírody, která zahrnuje vše, co je přímo dáno. Současně se stává i normou – co je přirozené, je také dobré, například přirozená výchova, přirozené státní zřízení, přirozená společnost atp.

Novověk si z období renesance ponechal protistředověké zaměření. Formoval se jako protiváha ke scholastickému způsobu myšlení, které bylo určující pro všechnu středověkou vzdělanost. Středověká věda se opírala o pravdy, které nalézala v autoritativních pramenech. Novověký vědec však již usiluje o proniknutí přímo k podstatě věcí. Touží vidět na vlastní oči, bez ohledu na předložené vzory, chce zkoumat vlastním rozumem a docílit kriticky zdůvodněného úsudku. V přírodních vědách vzniká moderní experiment, v přístupu k minulosti se počíná formovat humanistická kritika a vědecké dějepisectví opírající se o prameny.

³³ NÜNNING, Ansgar, ed., TRÁVNÍČEK, Jiří, ed. a HOLÝ, Jiří, ed. *Lexikon teorie literatury a kultury: koncepte – osobnosti – základní pojmy*. Vyd. 1. Brno: Host, 2006. 912 s. ISBN 80-7294-170-4, s. 534.

³⁴ GUARDINI, Romano. *Konec novověku: Pokus o orientaci*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1992. 95 s. ISBN 80-7021-055-9, s. 11.

³⁵ Tamtéž, s. 21.

Klíčovým tématem novověku byla radikální kritika rozumu a smyslů. Nástrojem, kterým měly být vymýceny všechny omyly a klamy, do kterých člověk v důsledku své metafyzické nedokonalosti upadl, byla pro filosofy a vědce této doby metoda. Právě metoda vypracovaná po vzoru matematiky měla být jakousi šablonou pro lidské myšlení. V období novověku věda získává svou autonomii a metodu.

K proměně dochází v kosmologických názorech a ve vnímání světa. Astronomie objevuje, že Slunce se neotáčí kolem Země a že Země není středobodem světa, Giordano Bruno přichází s tezí o nekonečnosti světa či nekonečném počtu různých světů. Člověk se zbavuje všech dosavadních představ, na jedné straně se oprošťuje od všech bludů a nesprávného vidění světa, zároveň však také ztrácí vše, na čem spočívala dosavadní představa řádu. „Lidskému životu se otvírá volné pole působnosti, zároveň však ztrácí své pevné místo.“³⁶ Je-li svět nekonečný, pak „Bůh ztrácí své místo, a s ním je ztrácí i člověk.“³⁷

Ke změnám dochází také v přístupu ke společnosti. Vzniká moderní státověda a právo. Mění se pohled na politiku. Vítězí Machiavelliho pojetí politiky jako něčeho, co má svá pravidla jen samo v sobě a tato pravidla se řídí cíli získání, spravování a udržení moci. K bezpráví ve službách politiky dochází nejen s klidným svědomím, ale dokonce s pocitem povinnosti. V období novověku se také mění hospodářský systém a hospodářství se stává samostatnou oblastí s vlastními zákony.

Nově je chápán pojem kultura. V období renesance se proměňuje vnímání díla a jeho původce. Z umělce, který byl dříve vnímán jako služebník Boží, oslavující svým dílem Boží stvoření, se stává tvůrce. „Svět přestává být výtvozem Božím a stává se „přírodou“; lidské dílo není již službou, která vyplývá z poslušnosti Bohu, nýbrž „tvorbou“; (...).“³⁸ Maurois³⁹ pokládá za podstatný rys renesance, že kultura se stává záležitostí elity. V době středověku byla civilizace lidová, renesanční umění je oproti tomu aristokratické. „Ronsardovy a Shakespearovy sonety jsou prostým lidem nepřístupné. Humanismus prohlubuje propast mezi třídami. (...) V sochařství a malbě zůstává umění nominálně křesťanským. Malíř se stále ještě upíná k náboženskému obsahu, ale polidšťuje ho. (...) Tradici středověkého umělce, jenž naivně vyjadřoval svou víru, nahradí renesanční umělec „hledáním efektu“.“⁴⁰

³⁶ GUARDINI, Romano. *Konec novověku: Pokus o orientaci*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1992. 95 s. ISBN 80-7021-055-9, s. 31.

³⁷ Tamtéž, s. 39.

³⁸ Tamtéž, s. 37.

³⁹ Srov. MAUROIS, André. *Dějiny Francie*. Praha: Lidové noviny, 1994. 495 s. ISBN 80-7106-098-4, s. 103.

⁴⁰ MAUROIS, André. *Dějiny Francie*. Praha: Lidové noviny, 1994. 495 s. ISBN 80-7106-098-4, s. 104.

Renesanční člověk stále vyznává, avšak již ji neprožívá. Nechce již pouze čekat na spásu na onom světě. Chce zažívat rozkoš již na zemi.⁴¹

Předními filosofy byly v období novověku rozpracovány tři vůdčí ideje Boha. Racionalisté – Gottfried Leibniz a Nicholas Malebranche – koncipovali představu Boha analogicky k lidské, myslící bytosti, jejíž konání vnímali jako účelné. Baruch Spinoza ideu Boha ztotožňoval s věčně existující nekonečnou přírodou. Voluntaristé René Descartes a Antoine Arnauld pokládali za základ všeho bytí vůli.⁴²

Závažným epistemologickým aspektem náboženské víry v období novověku byla její pluralita a nekonzistence. Úsilí o řešení tohoto problému se zaměřilo na schopnost lidských poznávacích schopností stanovit rozsah víry a určit pravost dokumentů prohlášených za inspirované Bohem. Všeobecně přijímaným kritériem pravosti nějaké náboženské víry záviselo na pravděpodobnosti, že byla zjevena od Boha a že byla správně interpretována. Šíření nejrozumnějších vyznání poskytlo řadu důvodů k pochybnostem nad zdroji a interpretacemi doktrín, které byly prezentovány jako nezpochybnitelné.⁴³

Přední osobnosti filosofie, ačkoliv byly odlišného filosofického náhledu, sdílely hluboké nepřátelství k církevní netoleranci, scholastice a pohanským pověrám, které pro Hobbese představovaly „království temnoty“. Všichni pevně zastávali názor, že církev by neměla disponovat mocí nad civilními úřady.⁴⁴

Cílem novověké epochy nebylo, tedy alespoň zpočátku, popření víry či náboženství. Myslitelé počínající epochy byli často hluboce věřícími lidmi, naopak usilovali o vymýcení všech klamných filosofických a přírodovědných představ, které se „až příliš těsně vtělily do obsahu křesťanské víry“.⁴⁵ Vadilo jim, že církev tak zatvrzele ulpívá na zastaralých představách. Sám Galilei prohlásil, že „Písmo ukazuje lidem cestu spásy, nikoli přírodní zákony – i když jsou rovněž od Boha – které řídí astronomické pohyby.“⁴⁶ Galileo si uvědomuje, že o Bohu je možné mluvit jen v obrazech, tyto obrazy a symboly si však nesmíme plést se skutečností. Náboženství má symbolické vyjadřování, které nelze brát doslova. Doslovné, primitivní chá-

⁴¹ Srov. MAUROIS, André. *Dějiny Francie*. Praha: Lidové noviny, 1994. 495 s. ISBN 80-7106-098-4, s. 102.

⁴² Srov. NADLER, Steve. Conceptions of God. In: CLARKE, Desmond M a Catherine WILSON. *The Oxford handbook of philosophy in early modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2011, ISBN 9780199556137.

⁴³ Srov. Tamtéž.

⁴⁴ Srov. Tamtéž.

⁴⁵ JUREČKA, Richard. Křesťanství versus moderna. Exkurz k počátkům novověku, *Teologické texty*, 2000/1, s. 2–6.

⁴⁶ NAMER, Émile. *Případ Galilei*. 1. vyd. Praha, 1982, s. 74.

pání víry pak totiž nezbytně vede k fanatismu, který Voltaire označuje za mnohem zhoubnější než ateismus.

René Descartes v *Rozpravě o metodě* o nadpřirozené teologii prohlašuje, že zjevené pravdy přesahují lidský rozum, a tudíž se domnívá, že není možné postihnout je rozumem, a nezahrnuje je tedy do svých rozumových úvah. Měl-li by se jim však věnovat, bylo by mu k tomu třeba „zvláštního přispění nebes“, kterého se mu však nedostává. Descartes se dokonce několikrát klaní teologii, která „učí, jak dosáhnout nebes“. V *Rozpravě o metodě* také předkládá známý „ontologický důkaz boží existence“.⁴⁷ Můžeme si samozřejmě klást otázku, zda tím, že Descartes rozděluje svět na dvě sféry, subjektivní, kam patří lidský rozum, a objektivní, kterou tvoří svět vnějších předmětů, včetně lidského těla, Boha ze světa de facto nevyčleňuje. Do takto rozděleného světa se Bůh jednoduše nevejde, jelikož není ani součástí subjektu, ani věci mezi věcmi. Avšak prohlásit Descarta za odpůrce víry nelze.

John Locke v *Eseji o lidském rozumu* prohlašuje, že máme intuitivní jistotu, že ryzí nicota nemůže způsobit nějaké jsoucno. „Jestliže tedy víme, že zde je nějaké reálné jsoucno a že nej-soucno nemůže způsobit žádné reálné jsoucno, je to zřejmým důkazem, že zde od věčnosti něco bylo, neboť co zde nebylo od věčnosti, mělo svůj počátek; a co mělo nějaký počátek, muselo být způsobeno něčím jiným.“⁴⁸ Dodává že: „Věčné jsoucno musí být nadmíru mocné.“⁴⁹ jelikož zdroj všeho jsoucna musí být také zdrojem vší moci. Dále „Věčné jsoucno musí být nadmíru vědoucí.“⁵⁰ neboť není možné, aby věčné jsoucno bylo nejprve nevědomé, a teprve později by dospívalo k poznání. Z toho Locke vyvozuje, že musí existovat všemohoucí a vševědoucí jsoucno. Je mu již však lhostejné, zda budeme chtít toto jsoucno nazývat „Bůh“ nebo jakkoliv jinak.

Voltaire pokládal Boha za prvotního hybatele světa. „Když vidíme krásný stroj, říkáme, že má dobrého a velmi rozumného strojevdce. Svět je jistě obdivuhodným strojem: je tedy ve světě jakási obdivuhodná inteligence, ať už je kdekoli.“⁵¹ Dle Voltaira by svět bez Boha, svého prvotního hybatele, nebyl možný. „S obdivem na vesmír hledím, nakonec musím si říct: Kdyby tam hodinář nebyl, mohly by hodinky jít?“⁵² Voltaire se však jasně stavěl proti zjeve-

⁴⁷ Srov. DESCARTES, René. *Rozprava o metodě, jak správně vésti svůj rozum a hledati pravdu ve vědách* = [Discours de la méthode]. Druhé vydání. V Praze: Jan Laichter, 1947. 108-[III] s. Laichterova Filosofická knihovna; Sv. 7, především čtvrtá kapitola.

⁴⁸ LOCKE, John. *Esej o lidském rozumu*. 1. vyd. Praha, 1984.

⁴⁹ Tamtéž.

⁵⁰ Tamtéž, s. 338–339.

⁵¹ BOER, Theo de. *Bůh filosofů a Bůh Pascalův: na pomezí filosofie a theologie*. 1. vyd. Benešov: EMAN, 2003. 213 s. Bibliotheca Bohemica Batavica; sv. č. 4. ISBN 80-86211-23-1, s. 23.

⁵² Tamtéž.

nému náboženství, z jeho odporu k němu však nevyplývá, že by Voltaire byl nepřítelem náboženství, naopak věřil v jeho hodnotu. Atheistická společnost se mu nejeví jako možná. „Protože se má za to, že lidé, kteří by neměli uzdy, nemohli by nikdy žítí pospolu, že zákony nezmohou ničeho proti tajným zločinům a je třeba mstícího Boha, jenž by potrestal na tomto nebo na onom světě viníky, uniknuvší lidské spravedlnosti.“⁵³ „Je tedy naprosto nutno pro panovníky i pro národy, aby představa o Nejvyšší Bytosti, tvořící, spravující, odměňující a trestající byla hluboce vryta do mysli všech“⁵⁴ „Chci, aby můj správce, můj krejčí a mí sluho-
vé věřili v Boha; domnívám se, že pak nebudu okrádán tak často.“⁵⁵ Novověké představy Boha v nás však mohou vyvolávat jistou pochybnost pro své mechanické pojetí. Tento deistický pohled, obraz Boha jako hodináře, který nastavil běh světa a pak už se o něj nestará, byl později nejednou předmětem kritiky (např. Feuerbach, Nietzsche, Freud, Marx...).

Při hodnocení novověku, potažmo středověku, bychom se měli vyhnout jak osvícenskému odsouzení středověku jako doby tmářství a chápání novověku jako osvobození Evropy od bludů a neznalosti, tak i romantickému pohledu na středověk jako na zlatou éru, kdy člověk zakotvený ve víře v Boha měl vědomí existenciální jistoty, z níž byl v době novověku vytržen a ponechán nekonečným pochybnostem. I středověk měl svou nevíru a pochybnost, stejně tak jako v novověku existovala hluboká víra, která však získává v tomto období novou podobu.

Změny, které přináší novověk, vyvolaly vznik nových náboženských hnutí. Jedním z nich byl i jansenismus, který značně ovlivnil život a dílo Blaise Pascala.

2.2 Hnutí jansenismu a historické okolnosti jeho formování

V šestnáctém století čelila Francie zdoluhavým náboženským válkám mezi protestanty a katolíky, které ukončil příměřím v roce 1598 edikt nantský, avšak napětí mezi oběma stranami pokračovalo i nadále. Pro následnou duchovní situaci je charakteristické střetávání dvou protichůdných tendencí, na jedné straně rozšiřující se náboženské lhostejnosti a skepse, na druhé se počíná uskutečňovat vnitřní obnova katolicismu, jež nebyla zásluhou tehdy velmi vlivných jezuitů, ale například kapucínů či dalších protireformačních řádů. Proti formální, vnější zbožnosti a okázalým projevům nábožnosti, které byly terčem kritiky protestantů, byla vyzvedávána vnitřní zbožnost a horlivost.

⁵³ VOLTAIRE. *Filosofický slovník čili rozum podle abecedy*. Praha: Votobia, 1997. s. 18.

⁵⁴ Tamtéž, s. 20.

⁵⁵ VOLTAIRE. *Dialogues, A B C*. Londres: R. Freemann, 1769, s. 17.

Katolicismus přestává představovat jednotící princip a tuto roli přejímá stát.⁵⁶ Francouzská královská koruna se v té době zasazovala o udržení míru v zemi a snažila se o naplnění vyprázdněné státní pokladny. O systematické posilování státní moci usilovali dva „velcí“ kardinálové Richelieu a Mazarin. Jejich cílem bylo konečné potlačení nebezpečí politické nejednotnosti, která oslabovala Francii od dob raného středověku. Přírozenou oporou královské moci se stala města. Měšťanům byly za úplatu svěřovány významné úřednické funkce, tím byla posílena státní moc a získány tolik potřebné finance. Jindřich IV. dokonce zavedl takzvanou „paulette“, tedy povinnost rok co rok koupit úřadu obnovovat. Úřednická šlechta, k jejímž zástupcům patřila například významná rodina Colbertů, spoluurčovala dění v zemi, když využívala svého postavení k podpoře centralizované státní moci či se proti ní naopak stavěla do opozice. Někdy se dokonce spojila s rodovou šlechtou, která usilovala o oslabení moci panovníka a obnovení svých práv. Tehdejší Francie procházela hlubokou vnitřní přeměnou státu a společnosti, kterou můžeme nazvat krizí feudalismu. Tato doba dala zrod také náboženskému hnutí zvanému jansenismus.

Dle P. Horáka „(...) jansenismus představoval v polovině 17. století ve Francii snad nejpatrnější – a současně snad nejoriginálnější – projev snah orientovat protireformaci jiným směrem, než o jaký usilovali jezuité.“⁵⁷ Horák dále uvádí, že vnímání jansenismu bylo velmi různorodé, pro některé jansenismus představoval hnutí, které se přiklánělo k neoficiálnímu pojetí morálky a náboženství, jezuité však v jansenistech spatřovali kacíře a státní moc politickou opozici.

Morální, společenské a intelektuální hnutí jansenismu vycházelo ponejvíce z učení Cornelia Jansena, především tedy ze spisu *O milosti prvního člověka* (*De gratia primi hominis*) a *O milosti Spasitele* (*De gratia Salvatoris*).

Dle učení jansenismu je mezi stavem nevinnosti prvotního člověka a stavem po jeho pádu bytostný rozdíl. Před svým pádem se člověk nacházel ve stavu rovnováhy mezi dobrem a zlem a mohl mezi oběma svobodně volit. Tuto svobodu však člověk ztratil. Volí dobro či zlo podle toho, zda se mu dostává či naopak nedostává od Boha nezbytné milosti. Člověk potřebuje k tomu, aby vykonal dobro nezbytně milost, tu však Bůh nedává všem lidem, ne každý člověk je obdařen milostí, aby mohl vykonávat boží přikázání. Cornelius Jansen tuto tezi roz-

⁵⁶ Srov. FERRO, Marc a LENDEROVÁ, Milena. *Dějiny Francie*. Vyd. 1. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2006. 692 s. Dějiny států. ISBN 80-7106-888-8, s. 113.

⁵⁷ HORÁK, Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha, 1985, s. 19.

vedl v díle *Augustinus*, které vyvolalo kontroverzi, jejímž vyústěním byla i polemika mezi Pascalem a jezuity.⁵⁸

V díle *Augustinus* Jansen charakterizuje milost jako jakousi „slovy nepopsatelnou nebeskou útěchu či duchovní blaženost, jež předchází volnímu aktu a způsobuje, že se vůle obrátí k tomu, že chce a činí, cokoli Bůh stanoví, aby chtěla či činila.“⁵⁹ Tuto tezi podkládá citacemi z díla svatého Augustina, úryvky z Písma svatého a dalších dokladů, kterých užívá svatý Augustin, když hovoří o milosti. Jansen podává výčet všech druhů dobrých činností vůle, ke kterým svatý Augustin požaduje milost, předkládá Augustinovo učení o hříchu, o zápasu slasti pozemské a nebeské, o Kristově léčebné milosti, jeho polemiky s oponenty a učení o vůli.⁶⁰

Jansen hodně čerpal z Augustinova spisu *O milosti a svobodném rozhodování* (*Ad Valentinum et cum illo monachos de gratia et libero arbitrio liber unus*). V tomto spisu svatý Augustin usiloval o doložení pravdivosti tvrzení, že učení o boží milosti se nepřičí svobodné lidské vůli a že člověk, ačkoliv získává milost nezaslouženě, se o svou spásu může přičinit také dobrými skutky. Svobodu lidské vůle Augustin dokládá například tím, že bylo člověku dáno biblické Desatero.⁶¹ „Bůh nám pomocí Písma svatého zjevil, že člověk má svobodou vůli. Jakým způsobem to zjevil, to vám připomenu nikoli výrokem lidským, nýbrž raději přímo Božím slovem. Předně by samotná Boží přikázání nebyla k ničemu, kdyby člověk neměl svobodnou vůli, kterou se rozhoduje je plnit a dosáhnout tím slíbených odměn.“⁶²

Horák⁶³ upozorňuje na psychologizující ráz Jansenovy morální teologie, na vliv mechanicko-deterministické psychologie, která je zase ovlivněna mechanicko-deterministickým pojetím tehdy se rodící novodobé vědy, tedy mechanickým determinismem novodobé fyziky. Zmiňuje, že obdobné mechanisticky determinované koncepte člověka, společnosti a státu se zhruba ve stejné době prosazují například také u Thomase Hobbesa. Zajímavá obdoba pojetí zla v člověku u Jansena a Hobbesa ukazuje v podstatě na stejnou pesimistickou koncepci člověka. Člověk se jeví oběma myslitelům od samého počátku a ve své přirozenosti jako špatný. Konání dobra nezávisí na úmyslech člověka, ale na tom, zda je k němu determinován, a to silami, které nejsou vlastní jeho povaze – buď silou nadpřirozené milosti u Jansena, nebo silou společenského nátlaku u Hobbesa. Závěrem Horák dodává, že mechanistický determinis-

⁵⁸ Srov. HORÁK, Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha, 1985, s. 13–105.

⁵⁹ JANSEN, C. *Augustinus*. In HORÁK, Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha, 1985, s. 350.

⁶⁰ Srov. tamtéž, s. 340–374.

⁶¹ Srov. AUGUSTIN. *O milosti a svobodném rozhodování*. In HORÁK, Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha, 1985, s. 290–341.

⁶² AUGUSTIN. *O milosti a svobodném rozhodování*. In HORÁK, Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha, 1985, s. 300.

⁶³ Srov. Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha, 1985, s. 39.

mus vědy se promítá i do teologických a společenských koncepcí a vede v obojím případě k tragické vizi člověka a jeho místa ve světě.

Právě Jansenovo vidění situace člověka jako tíživé a pro něj samého bez Boží pomoci bezvýchodné, vedlo mnohé stoupence jansenismu k radikálním životním postojům. Jansenisté se tímto způsobem vyhranili proti tomistům, kteří za cíl vší stvořené přírody (do níž řadili i člověka) pokládali dobro, nesdíleli však ani krajně pesimistickou vizi kalvinistické nauky, že člověk zcela propadl zlu, a bylo jim cizí i molinistické pojetí kladoucí důraz na jednotlivá rozhodnutí, skutky člověka. Dle učení jansenismu si člověk navíc nikdy nemůže být jist při rozpoznávání boží vůle, protože člověku je Bůh skrytý. Z postojů jansenismu vyplývalo jediné – člověk se musí cele vzdát světa a žít jako světec. Později se předmětem sporu nestala morálka jansenismu, ale Jansenovy články.

V *Listech venkovanovi* Pascal odhaluje slabá místa logické a obsahové jezuitské morálky. Jak uvádí Petr Horák „(...) dokázal ve šťastném souběhu skvělé literární formy, přiměřené vědecké argumentace a aktuálnosti předmětu své kritiky rozezvučet strunu upřímného morálního zanícení a rozhořčení v prostředí okázalé barokní zbožnosti (...).“⁶⁴ K vůdčím osobnostem jansenismu patřil Martin de Barcos, Antoine Arnauld, Pierre Nicole a Jean du Vergier de Hauranne, pozdější abbé de Saint z Cyran.

⁶⁴ HORÁK, Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha, 1985, s. 42.

3 ČESKÁ VYDÁNÍ DĚL BLAISE PASCALA

Blaise Pascal nesporně náleží k osobnostem, které mají základní význam pro formování novodobého evropského myšlení. Pascala sice znali a četli již čeští obrozenci, avšak jak zmiňuje Nina Tučková v článku uveřejněném v příloze *Národních listů* u příležitosti vydání *Myšlenek* v roce 1932, výraznější zájem o jeho díla je u nás patrný až v druhé polovině 19. století.⁶⁵

Nesmrtelnost si Pascal získal především jako autor proslulých *Myšlenek*, sbírky věnované paradoxnosti lidské existence, její bídě i vznešenosti. „Člověk je vznešený tím, že ví o své ubohosti. Strom o své ubohosti neví. Vědět o své ubohosti jistě znamená ubohý být; jenomže vím-li, že jsem ubohý, svědčí to pro mou vznešenost.“⁶⁶ V roce 1864 byly některé z Pascalových myšlenek otištěny v *Rodinné kronice*, redigované tehdy Janem Nerudou. Knižně byly *Myšlenky* u nás poprvé vydány v pražském Laichterově nakladatelství roku 1909 v překladu Antonína Uhlíře. O dvacet osm let později vyšlo v témž nakladatelství druhé, doplněné a nově upravené vydání Uhlířova překladu. V roce 1932 vyšel malý výbor z *Myšlenek* v překladu Jaroslava Dvořáka v pražském nakladatelství Bohuslava Hendrycha. Další vydání výboru *Myšlenek*, tentokrát v překladu Miloslava Žiliny, je z roku 1973. Text tohoto vydání v nakladatelství Odeon včetně poznámek byl v roce 2000 převzat pro zatím poslední vydání *Myšlenek* nakladatelstvím Mladá fronta.

Překládat teologické a filosofické texty je nesnadná odborná práce, překlad *Myšlenek* s sebou navíc přináší ještě mnohá další úskalí. *Myšlenky* nejsou konečným dílem, Pascal sám je považoval za přípravné náčrty pro své rozsáhlé a nedokončené dílo. Kvůli nemoci už nemohl ke konci života psát, a tak diktoval své myšlenky příbuzným a přátelům. Původní zápisky se dochovaly jako kopie, které Pascalovi přátelé připravili k vydání. První vydání *Myšlenek* tzv. Portroyalské z roku 1670 však neobsahuje všechny myšlenky a nezachovává ani jejich pořadí. Po něm se publikování Pascalových *Myšlenek* věnovala řada autorů. Jednotlivá vydání se od sebe odlišují výběrem, řazením a také čtením rukopisů. Za klasické se považuje vydání Brunschvicgovo, překladatelé se mimo ně nejčastěji opírají o vydání Tourneurovo, Lafumovo či Chevalierovo.

⁶⁵ TUČKOVÁ, Nina. *Blaise Pascal: Myšlenky*. Knihy a čtenáři: Příloha Národních listů. 1932, č. 333.

⁶⁶ [La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable. C'est donc être misérable que de se connaître misérable ; mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable.]; PASCAL, Blaise. *Pensées*. [online] 2010 [cit. 2014-02-15]. Dostupné z: http://www.samizdat.qc.ca/arts/lit/Pascal/Pensees_brunschvicg.pdf; česky PASCAL, Blaise. *Myšlenky*: výbor. Vyd. 2., v Mladé frontě 1. Praha: Mladá fronta, 2000. 185 s. Klasická knihovna; sv. 13. ISBN 80-204-0850-9, s. 78.

O výstavbě, struktuře a významu aplikace geometrie Pascal pojednává ve dvou filosoficko-matematických fragmentech *O duchu geometrickém*, které sepsal v roce 1655. Nekomentovaný překlad těchto dvou fragmentů uveřejnil v roce 1889 Jiří Guth-Jarkovský v *Časopise pro pěstování matematiky a fysiky* pod názvem *Blažeje Pascala: O duchu geometrickém*. K tomuto překladu bylo užito Havetova vydání Pascalova díla. Přetisk překladu Gutha-Jarkovského v roce 1999 vydala Marie Klátíková a doplnila ho krátkým úvodem.

*Listy venkovanovi*⁶⁷ vyšly poprvé česky pod názvem *Listy proti jezuitům* roku 1926 v Henclově nakladatelství v překladu Vratislava Čechala. Velká část *Listů venkovanovi* byla zařazena do antologie *Svět Blaise Pascala* vydané v roce 1985 Petrem Horákem ve spolupráci se Stanislavem Sousedíkem. Součástí antologie, vydané v rámci takzvané Černé edice,⁶⁸ je také pojednání *Rozhovor s panem de Saci*,⁶⁹ *O geometrickém duchu*, *O umění přesvědčovat* a *Spisy o milosti I. a II.* Jedinečné je toto vydání také zahrnutím prvního českého překladu spisu Aurelia Augustina *O milosti a svobodném rozhodování* a úryvky z rozsáhlého díla Cornelia Jansena *Augustinus*. V úvodní studii Petra Horáka je představen Pascalův život, vylíčena je doba vzniku jeho děl (především její problémy) a podán je zevrubný výklad *Listů venkovanovi*. Horák se soustřeďuje na Pascalovu koncepci „boží milosti“, tedy, jak zmiňuje Jiří Gabriel, „na problém, který byl východiskem Pascalova vidění místa člověka na zemi – a kolem nějž se také točil spor o jezuitské pojetí morálky.“⁷⁰ Horák tuto polemiku označuje za nedílný prvek „zápasu o orientaci protireformace“⁷¹. Spor o to, jakou roli sehraává boží milost v lidském životě, je nejen jednou z klíčových otázek Pascalova myšlení, ale i křesťanské teologie, filosofie, a jak poznamenává Jiří Gabriel, lidských dějin vůbec, věnujeme mu proto pozornost i v dalších kapitolách této práce.

⁶⁷ *Lettres Provinciales*. Respektujeme českou transkripci venkovanovi, tj. provinciálnímu, podle vydání Petra Horáka.

⁶⁸ Volná řada nakladatelství Vyšehrad, která měla čtenářům zprostředkovat díla českých a světových myslitelů (mimo Blaise Pascala také například Erasma Rotterdamského, Bohuslava Balbína či Mikuláše Kusánského). Řada antologií doplněných původními životopisnými studiemi bývá díky příznačné barvě obálek neoficiálně označována jako takzvaná Černá edice (1977–1989, 7sv.).

⁶⁹ *Rozhovor s panem de Saci* zachycuje původní autorský záměr nedokončených *Myšlenek*.

⁷⁰ GABRIEL, Jiří. *Živá tvář Erasma Rotterdamského*. Editori: Michal Svatoš, Martin Svatoš; *Svět Blaise Pascala*. Editor Petr Horák. In: Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 1988, 107–109.

⁷¹ HORÁK, Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha, 1985.

4 TOMÁŠ GARRIGUE MASARYK: BLAISE PASCAL, JEHO ŽIVOT A FILOSOFIE (1883)

4.1 Tomáš Garrigue Masaryk a Blaise Pascal

Jedna z prvních přednášek, kterou Tomáš Garrigue Masaryk přednesl veřejnosti po svém příchodu z Vídně do Prahy, byla věnována Blaisi Pascalovi. Stejně jako přednáška o Davidu Humovi byla i tato přednesena ve spolku Jungmann a posléze vydána v roce 1883 u pražského knihkupce a nakladatele Jana Otty.⁷²

Masaryk ve *Světové revoluci* uvádí: „Není nahodilé, že moje prvá česká práce v Praze bylo pojednání o Angličanovi Humeovi a Francouzi Pascalovi.“⁷³ K Pascalovi Masaryka přivedl zájem o francouzskou kulturu, zejména literaturu. Francii obdivoval pro její kult rozumu, počínaje Descartem, Voltairem, Diderotem až po Velkou francouzskou revoluci, avšak zaujala ho i reakce na tento kult u Comta, Tocquevilla, de Maistra a ve francouzském preromantismu a romantismu (například u Chateaubrianda či Musseta). V Čapkových Hovorech Masaryk zdůrazňuje, že právě u Pascala našel spojení rozumu a citu. „Pravda: člověk není jen bytost rozumová, obdařená toliko rozumem. Jak řekl Pascal, srdce má své důvody, raisons, kterých rozum nepoznává.“⁷⁴

Dalším důvodem Masarykova zájmu o Pascala byla snaha osvobodit české myšlení od dominujícího německého vlivu. Cílem Masarykových přednášek o Humovi, Pascalovi a Comtovi bylo představit českému publiku anglickou a francouzskou filosofii. Navíc jak uvádí Petr Horák – Masaryk vnímal Pascala jako stoupence, či dokonce jako jednoho z původců moderní představy pokroku.⁷⁵ V neposlední řadě dalším Masarykovým podnětem zájmu o Pascala byl Pascalův zápas se skepsí. „Pascal se obrací proti skepsi, nikoliv proti rozumu jako takovému. Pascal se obrací proti sofistickým, eristickým a hlavně kasuistickým argumentům, pokud rozvracejí mravní zákon, nikoliv proti zkoumání, které třeba odkrývá stále hlubší dějinné vrstvy zjevení Božího zákona.“⁷⁶

⁷² Srov. HORÁK, Petr. Masaryk a Pascal. In: PAUZA, Miroslav. Rozum a víra: (k problematice myšlení a působení T.G. Masaryka) : sborník prací. Praha: Filozofický ústav ČSAV, 1991, s. 86–94. ISBN 8070070218, s. 86.

⁷³ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Světová revoluce: za války a ve válce 1914–1918*. Praha: Orbis, 1925, s. 123.

⁷⁴ ČAPEK, Karel. *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha: Československý spisovatel, 1990, s. 229.

⁷⁵ Srov. HORÁK, Petr. Masaryk a Pascal. In: PAUZA, Miroslav. Rozum a víra: (k problematice myšlení a působení T.G. Masaryka) : sborník prací. Praha: Filozofický ústav ČSAV, 1991, s. 86–94. ISBN 8070070218.

⁷⁶ HORÁK, Petr. Masaryk a Pascal. In: PAUZA, Miroslav. Rozum a víra: (k problematice myšlení a působení T.G. Masaryka) : sborník prací. Praha: Filozofický ústav ČSAV, 1991, s. 89–90. ISBN 8070070218.

Masaryk si v pojednání o Pascalovi klade za cíl představit „(...) jen ty zprávy a úsudky o jeho žití i filosofii, které po zdání mém posloužit by mohly tomu, kdo zevrubným studiem spisů jeho vnikati by chtěl v žití člověka tak nevšedního a dobrého.“⁷⁷ Nejprve se věnuje nejdůležitějším událostem Pascalova života, v další kapitole podává výklad a zhodnocení Pascalovy logiky a metodiky, následuje charakteristika evropského osvícenství, zvláště francouzského, pojednání o Corneliu Jansenovi a Port-Royalu a vyličen je Pascalův boj s jezuitou v *Lettres provinciales*. Ve čtvrté kapitole se Masaryk zabývá Pascalovou apologií křesťanského náboženství, jejímž východiskem je pesimistické vnímání lidské existence. Závěrečná úvaha je věnována kritickému posouzení Pascalovy filosofie. Hlavním tezí Masarykovy přednášky se budeme věnovat podrobněji.

4.2 Pascalova logika a metodika

Při výkladu Pascalovy logiky a metodiky vychází Masaryk převážně z teoretických spisů *O geometrickém duchu* a *O umění přesvědčovat*. Obě tyto práce se dochovaly v rukopisu Louise Périera, Pascalova příbuzného. Pascal je pravděpodobně sepsal v letech 1657 až 1658 a obě jsou obsahově provázány v jeden celek. Dle vydavatele bylo pojednání *O geometrickém duchu* sepsáno jako předmluva, bohužel nedokončená, ke spisu *Základy geometrie* (*Éléments de géométrie*), o jejíž sepsání Pascala požádal Antoine Arnauld. Tento spis měl sloužit malým školám Port-Royalu. Arnauld nakonec usoudil, že tento spis je málo jasný, a proto místo něj sepsal vlastní odpovídající práci. Spis *O umění přesvědčovat*, který však také nebyl dokončen, je věnován logickému myšlení a vyjadřování. Pascal se těmito dvěma pracemi zařadil mezi tehdejší myslitele, jako byli Descartes, Galilei či Spinoza, jež se zabývali metodami správného poznání. Petr Horák v této souvislosti upozorňuje na Pascalovu blízkost s Aristotelem v pojetí nemožnosti konečné, úplné definice výchozích pojmů a také na to, že Pascalova pojednání studoval Bernard Bolzano.⁷⁸

Masaryk přiznává, že do svého výkladu nezahrnuje rozbor Pascalových matematických a fyzikálních prací, ačkoliv by tak nejlépe byla objasněna Pascalova logika a metodika. „Avšak nejsem odborníkem u věcech těchto nedovolím sobě jich rozebírat i z té příčiny, že podal nám

⁷⁷ MASARYK, Tomáš Garrigue. Blaise Pascal, jeho život a filosofie: Předneseno akademikům spolku Jungmanna dne 15. 11. 1883. Praha: J. Otto, 1883, s. 3.

⁷⁸ HORÁK, Petr. Svět Blaise Pascala. Praha, 1985, s. 233.

Pascal methodiku a logiku in abstracto, a pojednáním o učení tomto s dostatek objasní se vědecká hodnota filosofa našeho.“⁷⁹

Dle Pascala⁸⁰ při hledání pravdy můžeme sledovat tři hlavní cíle: první tkví v odhalení pravdy, když ji hledáme; druhý v jejím důkazu, když ji nalezneme, a poslední v jejím odlišení od nepravdy, když ji zkoumáme. Dále Pascal⁸¹ uvádí, že duše⁸² přijímá názory dvěma vstupními cestami – soudností a vůlí. Pravdivost výroku posuzuje rozum a vede nás k přijetí toho, co bylo jako pravdivé prokázáno. Vůle zase usiluje o to, co je člověku libé. „(...) rozum – hlava – přesvědčuje, vůle – srdce – shoduje se, a proto dvě je základných method, methoda to přesvědčování a methoda shodování.“⁸³

Pascal pojednal pouze o umění přesvědčovacím, o tom, jaké důkazy je zapotřebí podat, aby byla prokázána pravdivost soudu. Masaryk zdůrazňuje, že zpracovával-li Pascal logiku neboli metodu přesvědčovací z geometrické metody, tak pojem geometrický je pro něj totožný s pojmem metodický a dokonalý. Správná metoda podle Pascala splňuje dvě podmínky. V prvé řadě nepoužívá nikdy pojem, jehož smysl by předtím nebyl vymezen, a za druhé musí být podepřeny všechny výroky a soudy pravdami, které již byly prokázány.

Masaryk upozorňuje na to, že Pascal používá pouze takzvané nominální definice, tedy takové, které vždy mají pouze jeden význam. Požadavek, aby pravá metodika byla založena na všem, co je definováno a demonstrováno, je nesplnitelný, jelikož se vždy nakonec dobereme pojmů, které jsou tak jasné a zřejmé, že už nelze více je definovat. To však není nedostatkem rozumu, ale naopak důkazem pro jeho dokonalost, jelikož tyto pojmy jsou nedefinovatelné, nikoliv pro svou nesrozumitelnost, ale naopak nejvyšší zřejmost. Z geometrie Pascal abstrahoval následující pravidla dokonalého dokazování:

„Z definic:

- 1 Nedefinovat žádný pojem, který je dokonale znám.

Z axiomů:

- 2 Nepřipustit dotazování po dokonale zjevných a jednoduchých axiomech.

Z důkazů:

⁷⁹ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Blaise Pascal, jeho život a filosofie*: Předneseno akademikům spolku Jungmann dne 15. 11. 1883. Praha: J. Otto, 1883, s. 9.

⁸⁰ PASCAL, Blaise. O geometrickém duchu. In: HORÁK, Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha: Vyšehrad, 1985, s. 235.

⁸¹ PASCAL, Blaise. O umění přesvědčovat. In: HORÁK, Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha: Vyšehrad, 1985, s. 252.

⁸² Petr Horák upozorňuje na to, že Pascal používá pojmu l'âme, duše, a nikoliv l'esprit, duch.

⁸³ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Blaise Pascal, jeho život a filosofie*: Předneseno akademikům spolku Jungmanna dne 15. 11. 1883. Praha: J. Otto, 1883, s. 10.

- 3 Nedokazovat žádnou věc, která je naprosto známá sama sebou.⁸⁴
„Pravidla nezbytná pro definice.
- 4 Nepřipustit bez definice žádný jen trochu temný nebo dvojznačný pojem.
- 5 Používat v definicích pouze dokonale známé nebo již vysvětlené pojmy.
Pravidla nezbytná pro axiomy:
- 6 Za axiomy považovat jen věci dokonale zřejmé.
Pravidla nezbytná pro důkazy.
- 7 Prokazovat všechny výroky a užívat k jejich důkazu jen axiomy, které jsou samy o sobě naprosto zjevné, nebo výroky již prokázané nebo schválené.
- 8 Nikdy nezneužívat dvojznačnost pojmů a vždy je nahrazovat v duchu definicemi, které je vymezují nebo vysvětlují.⁸⁵

První tři pravidla nejsou absolutně nutná a je možné se bez nich obejít. Zbývajících pět pravidel je zcela nezbytných a nelze je pominout.

⁸⁴ [1. Suspendre son jugement plutôt que nier. 2. Examiner le contraire de ce qu'on jugeait vrai. 3. S'il est manifestement faux, et non seulement inconcevable, alors on peut affirmer la proposition d'abord rejetée, quoi qu'on ne la conçoive pas mieux.]

PASCAL, Blaise. O umění přesvědčovat. In: HORÁK, Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha: Vyšehrad, 1985, s. 257.

⁸⁵ [1. En admettant que la matière soit indivisible, cela signifie qu'on doit arriver, en divisant une petite étendue, à deux moitiés indivisibles qui se touchent. Or, si elles se touchent partout, alors elles ne sont qu'une même partie ; et si elles se touchent en une partie seulement, alors elles ont des parties – et le problème se répète pour ces parties de parties. 2. Une expérience pratique peut encore faire voir l'évidence : qu'on s'attèle à la tâche de composer sur une feuille deux carrés faits de points, le second deux fois plus grand que le premier. Les points symbolisent les atomes, les indivisibles que postulent les adversaires de Pascal. Or, si leur théorie était juste, le nombre de points composant le premier carré devrait être l'exacte moitié de celui composant le second. Cette expérience impossible à réaliser montre avec force que le point mathématique est en fait une abstraction, qui n'a pas d'équivalent dans le monde de la matière. 3. Les atomistes disent encore que la matière ne peut pas être infiniment divisible, sans quoi l'on mettrait un temps infini à parcourir la moindre distance. Ainsi, Zénon d'Élée concluait de la divisibilité du temps que le mouvement était incompréhensible et impossible : une flèche, mathématiquement, ne saurait atteindre sa cible, puisque chaque segment d'espace qu'elle parcourt peut être divisé à l'infini. Mais Pascal met en lumière la nature sophistiquée d'un tel raisonnement ; il souligne la disproportion d'une telle comparaison, à laquelle il substitue la comparaison du temps entier (infini) avec celle de l'espace entier (infini). Ce que nous jugeons être une poignée de secondes, pendant laquelle on parcourt une matière infiniment divisible, est en fait un temps lui-même infiniment divisible.

4. L'argument logique selon lequel la partie contient moins que le tout est un autre obstacle. Ce n'est pourtant qu'un préjugé, que l'homme forge parce qu'il ne connaît pas la mesure réelle des choses ; c'est le recours aux objets techniques qui permet de relativiser la vision humaine. Braquer des verres grossissants sur une pointe fine permet de découvrir un monde en temps normal invisible, mais qui n'en existe pas moins. Et puisque l'art humain n'égale pas celui de la nature, nul doute que cette même pointe est en réalité aussi infiniment divisible que ne l'est le firmament. Pascal conclut, dans une formule saisissante et propre à fragiliser la présomption humaine, en suggérant que ce pourrait être nos yeux qui amoindrissent la réalité, et non les verres qui l'augmentent. 5. L'argument décisif, censé emporter l'adhésion de tout esprit honnête, est celui-ci : deux néants d'étendue (c'est-à-dire deux atomes, deux éléments indivisibles) ne sauraient faire une étendue comme deux unités font un nombre. Cette comparaison est, elle aussi, sophistiquée. En effet, l'unité et le nombre appartiennent au même genre de réalité ; la preuve en est que multipliée, une unité peut dépasser n'importe quel nombre. Une relation comme celle-ci n'existe pas entre le néant d'étendue et l'étendue : multiplié autant de fois qu'on veut, l'atome ne peut pas faire une étendue. Il est en fait à l'étendue ce que le zéro (et non l'unité) est aux nombres. Par conséquent, si l'étendue réelle était constituée d'atomes, elle serait un néant.]

PASCAL, Blaise. O umění přesvědčovat. In: HORÁK, Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha: Vyšehrad, 1985, s. 257.

4.3 Masarykovo zhodnocení Pascalovy logiky a metodiky

Masaryk pokládá Pascalovu logiku za velmi cennou vědeckou práci, i přestože nebyla dokončena a máme pouze její zlomky. Za předpoklad k jejímu porozumění pokládá znalost Descartových pravidel metodiky a také Aristotelovy a scholastické logiky, které však dle jeho názoru Pascal překonává.

V případě, že by bylo Pascalovo dílo dokončeno, bylo by dle Masaryka pravděpodobně podobné Portroyalské logice, která byla vypracována Pascalovými přáteli, kteří se řídili jeho a Descartovým dílem. Pascalova práce by však byla účinnější a přesnější. „Neboť účinnost vpravdě matematická charakterizuje myšlenky Pascalovy.“⁸⁶

Pascalova pravidla Masaryk kladně hodnotí pro jejich jednoduchost a přirozenost, ačkoliv nejsou snadná pro toho, kdo se jimi při své práci chce řídit. Zdůrazňuje, že logika a metodika nejsou vědou, ale uměním. Pascala Masaryk pokládal za jednoho ze skutečných reformátorů logiky práce, „(...) kteří poznali, že není logika a metodika než uvědoměním skutečné práce“, mezi kterými „Pascal stojí v popředí“.⁸⁷

4.4 Etika a náboženství

Pascal dosáhl nejvyššího uznání a obliby u čtenářů ideami o náboženství a etice, avšak jeho myšlenkám nelze porozumět bez důkladného pochopení jeho logiky, proto tomuto tématu věnoval Masaryk tolik pozornosti ještě před výkladem Pascalovy etiky a náboženské filosofie.

Lidskou přirozenost vysvětluje Pascal psychologicky. Představuje člověka v jeho vznešenosti i nízkosti, síle i slabosti, světlých i temných stránkách. „Člověk není ani anděl, ani zvíře, a je osudné, že z toho, kdo chce být andělem, stane se zvíře.“⁸⁸ Ptá se, čím je člověk proti nekonečnosti vesmíru, zmítán mezi dobrem a zlem, dokonalým věděním a absolutní nejistotou? „Člověk je jen stéblo, ubohá třtina, a kapka vody ho může zničit. Ale je to myslící stéblo: i kdyby ho Vesmír rozdrtil, člověk zůstane vznešenější než to, co ho zabilo, protože ví, že umírá a jakou má nad ním vesmír převahu. Vesmír o tom neví nic.“⁸⁹ Člověk je tvorem myslícím, v tom spočívá jeho převaha.

⁸⁶ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Blaise Pascal, jeho život a filosofie*: Předneseno akademikům spolku Jungmanna dne 15. 11. 1883. Praha: J. Otto, 1883, s. 13.

⁸⁷ Tamtéž, s. 14.

⁸⁸ [L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête.] PASCAL, Blaise. *Myšlenky*: výbor. Vyd. 2., v Mladé frontě 1. Praha: Mladá fronta, 2000. 185 s. Klasická knižovna; sv. 13. ISBN 80-204-0850-9, s. 77.

⁸⁹ [L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers

V myšlení je síla člověka, avšak lidstvo častěji podléhá klamu a rozumem se neřídí, spoléhá více na zvyk než na správný úsudek. Člověk je rovněž slabý ve svém chtění, ve své vůli. Nikoliv rozum, ale spíše vůle a city určují lidské činy. Vše, co člověk dělá, koná v touze po štěstí. „Všichni lidé se snaží dosáhnout štěstí. Nevyskytují se výjimky; ať jsou jejich prostředky jakkoli rozdílné, všichni směřují k tomuto cíli. Jdou-li jedni do války a druhí nejdou, vede k tomu ty i ony táž touha, i když provázená odlišným smýšlením. Vůle nikdy neučiní ani nejmenší hnutí, které by k této metě nemířilo. Je to pohnutka každého činu u všech lidí, i u těch, kteří se jdou oběsit.“⁹⁰ Člověk usiluje o naplnění své prázdnoty, ale lidským údělem je pouze faleš. Zoufale si přeje objevit pravdu, avšak nalézá ve svém nitru jen nejistotu. Touží po štěstí, ale shledává jen bídu a smrt.

Smrt, nouze a nevědomost jsou lidským údělem, ve snaze zapomenout se člověk oddává nejružnějším bytí i nesmyslným zábavám. „Hle, to je vše, co lidé byli s to si vymyslet, aby dosáhli štěstí; a ti, kteří se k tomu tváří jako filozofové a považují za velkou bláhovost, tráví-li někdo celý den štvanicí na jednoho zajíce, jež by si ani nekoupil, nemají nejmenší znalost o naší přirozenosti. Ten zajíc by od nás nemohl bezpečně zapudit představu smrti a strasti, zato hon, který nás od ní odvrací, je zapudí.“⁹¹ Nečinnost je to, čeho se člověk obává. „Odtud pochází, že lidé mají tak rádi ruch a stálou změnu; proto jest vězení tak strašným trestem; proto jest rozkoš samoty věc lidem nepochopitelná. A t.j. konečně největším zdrojem štěstí králů, že se lidé snaží stále je rozptylovati a opatřovati jim všemožné zábavy.“⁹²

l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui; l'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il nous faut relever et non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale.]

PASCAL, Blaise. *Myšlenky*: výbor. Vyd. 2., v Mladé frontě 1. Praha: Mladá fronta, 2000. 185 s. Klasická knihovna; sv. 13. ISBN 80-204-0850-9, s. 10.

⁹⁰ [Tous les hommes recherchent d'être heureux; cela est sans exception ; quelques différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que les uns vont à la guerre, et que les autres n'y vont pas, est ce même désir, qui est dans tous les deux, accompagné de différentes vues. La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre.]

PASCAL, Blaise. *Myšlenky*: výbor. Vyd. 2., v Mladé frontě 1. Praha: Mladá fronta, 2000. 185 s. Klasická knihovna; sv. 13. ISBN 80-204-0850-9, s. 33.

⁹¹ [Voilà tout ce que les hommes ont pu inventer pour se rendre heureux. Et ceux qui font sur cela les philosophes, et qui croient que le monde est bien peu raisonnable de passer tout le jour à courir après un lièvre qu'ils ne voudraient pas avoir acheté, ne connaissent guère notre nature. Ce lièvre ne nous garantirait pas de la vue de la mort et des misères, mais la chasse –qui nous en détourne—nous en garantit.]

PASCAL, Blaise. *Myšlenky*: výbor. Vyd. 2., v Mladé frontě 1. Praha: Mladá fronta, 2000. 185 s. Klasická knihovna; sv. 13. ISBN 80-204-0850-9, s. 116.

⁹² [De là vient que les hommes aiment tant le bruit et le remuement; de là vient que la prison est un supplice si horrible ; de là vient que le plaisir de la solitude est une chose incompréhensible. Et c'est enfin le plus grand sujet de félicité de la condition des rois, de ce qu'on essaie sans cesse à les divertir et à leur procurer toute sorte de plaisirs.]

Největší lidskou slabostí je ctižádost, touha po slávě, člověk touží po obdivu těch, o kterých ví, že jsou stejně nicotní jako on. „Pýcha nás má tak přirozeně v moci, i při všech našich strastech, omylech atd.. Dokonce se s radostí zřekneme života, jen když se o tom bude mluvit. Marnost, hra, lov, návštěvy, divadlo, nepravá trvalost jména.“⁹³ Lidé se v honbě za vlastním štěstím nechávají unášet bezohledností a svému já by nejraději podřídili celý vesmír.

Společnost je založena na spojení vznešenosti a nízkosti stejně jako život jednotlivce, její stabilita je udržována mocí, kterou králové soustřeďují ve svých rukou. Ctižádost vede ke klamání druhých. Panovníci drží poddané v podřízenosti nejen moudrostí, ale především hloupostí. Pascal se domníval, že moudrost, na které spočívá moc panovníků, je víra v monarchii jako v nejlepší formu vlády pro slabé národy. Za hloupost označuje slepou úctu k mocným pramenící ze zvyku. Poddaní si zvykli vídat krále s vojenskou stráží, která budí strach. Vysoce postavené vrstvy udržují své postavení především svým zevnějškem, drahých šatem a péčí o svůj vzhled. Světu nevládne rozum, ale moc opírající se o zvyk. Celý lidský život není ničím jiným než bojem se sebou samým a druhými.

Pascal nenalezl odpověď, jak porozumět paradoxnosti lidské existence ve filosofii, a tak se obrátil k náboženství. Masaryk si povšiml, že ve stejném okamžiku, kdy se Pascal odvrátil od světského života, začal se stavět odmítavě také k filosofii. Avšak i v náboženství shledal Pascal mnoho omylů a bludů. To, co nenalezl ani ve filosofii, ani v náboženství objevuje v Písmu. Původ dvojí podoby lidské přirozenosti mu odkrývá učení o prvotním hříchu. Příčinou lidské touhy po štěstí je dle Pascala touha duše po ztraceném ráji, proto nelze štěstí dosáhnout v konečném světě, ale pouze v Bohu. „Štěstí není ani v nás, ani mimo nás. Je v Bohu a mimo nás i v nás.“⁹⁴

Masaryk upozorňuje na to, že Pascal nepodává vysvětlení prvotního hříchu, toho, jak působí na další pokolení, pro Pascala je učení o prvotním hříchu tajemstvím, které je třeba přijmout a které nepotřebuje objasnění. Masaryk podává srovnání Pascala s Platonem. Oba do-

PASCAL, Blaise. *Myšlenky*: výbor. Vyd. 2., v Mladé frontě 1. Praha: Mladá fronta, 2000. 185 s. Klasická knihovna; sv. 13€. ISBN 80-204-0850-9, s. 116.

⁹³ [Du désir d'être estimé de ceux avec qui on est. –L'orgueil nous tient d'une possession si naturelle au milieu de nos misères, erreurs, etc. Nous perdons encore la vie avec joie, pourvu qu'on en parle. Vanité : jeu, chasse, visite, comédies, fausse perpétuité de nom.]

PASCAL, Blaise. *Myšlenky*: výbor. Vyd. 2., v Mladé frontě 1. Praha: Mladá fronta, 2000. 185 s. Klasická knihovna; sv. 13. ISBN 80-204-0850-9, s. 129.

⁹⁴ [Quel dérèglement de jugement, par lequel il n'y a personne qui ne se mette au-dessus de tout le reste du monde, et qui n'aime mieux son propre bien, et la durée de son bonheur, et de sa vie, que celle de tout le reste monde.]

PASCAL, Blaise. *Myšlenky*: výbor. Vyd. 2., v Mladé frontě 1. Praha: Mladá fronta, 2000. 185 s. Klasická knihovna; sv. 13. ISBN 80-204-0850-9, s. 31.

cházejí k podobnému učení o rozpomínání se duše na rajský stav před prvotním hříchem. Upomínku na ráj Platon označuje jako „anamnesis“. Masaryk srovnává Pascalovo a Platono-vo pojetí a dochází k zjištění, že zatímco Platon vycházel především z psychologických pří-čin, tak Pascal více z etických.

V teismu, ve víře v dědičný hřích a vykoupení, které se člověku dostává skrze Krista, vidí Pascal naději pro člověka, který je rozpolcený ve dvojí přirozenosti, a také možnost k upokojení skepse, z toho důvodu Pascal usiloval o prokázání pravdivosti křesťanského ná-boženství.

V první řadě dokazuje, že Písmo si pro svou pravdivost a nadlidskou vznešenost ve svém učení zaslouží víry každého člověka, přestože je v něm leccos, o čem je možné mít pochyb-nost. Mojžíšův zákon je pro Pascala obrazem toho, co Ježíš skutečně naplnil. Všechna proroc-tví a obrazné dějiny židovského národa jsou jen zpodobněním Ježíšova života. Dle Pascala život, osobnost, zázraky a vnější okolnosti Kristova života dosvědčují jeho božskost. Dalším důkazem pravdivosti křesťanského náboženství je dle Pascala život apoštolů a období prvních křesťanů. V neposlední řadě pravdivost křesťanství dosvědčuje evangelium.⁹⁵

Masaryk se staví kriticky k Pascalovu teismu, avšak vyzdvihuje logickou přesnost a stylisti-ckou vytržebnost Pascalovy náboženské apologie. Vypočítává teze, na kterých Pascal založil své dílo. První je, že křesťanské náboženství dokazuje svůj původ opravdovým zmravňová-ním člověka. Učí milovat Boha, rozumí lidské duši, činí člověka šťastným a láskyhodným a umožňuje člověku vystoupit ze své nízkosti. Druhým důkazem pro obhajobu křesťanství je nepřetržitě trvání církve. Křesťanství si získává věřící, i přestože vyžaduje naprosté sebeza-pření, ačkoliv člověk je svou podstatou sobecký, to je pro Pascala důkazem, že křesťanské náboženství nemá původ v tomto světě. Třetím důkazem je vnitřní i vnější pravdivost zázra-ků.⁹⁶

Masaryk vyzdvihuje Pascalovu snahu o živou víru, čemuž odpovídá i charakter jeho důka-zů. Pascal nevolil důkazy vědecké povahy, podle něj totiž vědecké důkazy teismu, kterými byly i důkazy Descartovy, upokojují skeptický rozum jen na chvíli.⁹⁷

Masaryk se stavěl kriticky k upozadění rozumu, který Pascal kladl na poslední místo, avšak přesto je rozum v konečném důsledku soudcem celého Pascalova učení. „Všecko jeho

⁹⁵ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Blaise Pascal, jeho život a filosofie*: Předneseno akademikům spolku Jung-manna dne 15. 11. 1883. Praha: J. Otto, 1883, s. 28.

⁹⁶ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Blaise Pascal, jeho život a filosofie*: Předneseno akademikům spolku Jung-mann dne 15. 11. 1883. Praha: J. Otto, 1883, s. 29–30.

⁹⁷ Tamtéž.

přesvědčení, že křesťanství skutečně je bohem zjeveno, založeno je na rozumném biblí a světa výkladu; přece jen ten rozum týraný a zničovaný, soudcem je zjevení.“⁹⁸

Důsledkem Pascalova teismu je determinismus světa a člověka, Pascal na základě toho přijímá Augustinovo a Jansenovo učení o milosti. Masaryk v Pascalově filosofii shledává rysy protestantismu, především v jeho morálním učení, a to i přestože se Pascal hlásil ke katolickému náboženství. „Nejlépe snad označíme tu nerozhodnost jeho, řkouce, že hlava byla protestantská, srdce katolické; charakter to, jejž posud nalézáme v zemích dle jména katolických napořád.“⁹⁹

4.5 Posudek Pascala a jeho filosofie

Na závěr Masaryk podává zhodnocení Pascalovy filosofie z hlediska soustavného a historického. Upozorňuje na Pascalovu skepsi, která počíná v pochybování rozumu o náboženských pravdách, avšak vede až nakonec k pochybnosti o rozumu samém, “(...) v nejtajnějších však záhybech srdce svého přece jen skrývá se přesvědčení, že vlastně jen rozum má být soudcem veškerého vědění a poznání.“¹⁰⁰

Pascal se jeví Masarykovi jako „zvláštní apologetik“ tím, že pochybuje o zjevených pravdách a sám sobě snaží se dokázat jejich pravdivost. Upřímně si přeje věřit stejně pevně, jako věřili otcové, ale pochybuje, zda je toho schopen.

Kriticky hodnotil Masaryk Pascalův teismus. Pascal podle něj nedokazuje existenci Boha a jeho působení ve světě tak, jak si předsevzal. Pascal se mu jeví zmítán mezi rozumem a úctou k podání, mezi vědeckou kritikou a vírou v autoritu. Nakonec se obrací od pravdy rozumu k pravdě srdce a vše sází na víru v Boha.

Masaryk si cenil Pascala jako autora *Myšlenek*, díla, které snad nejpůsobivěji ze všech promlouvá k lidské duši, avšak stavěl se vůči Pascalovu přesvědčení o nicotnosti lidské existence, příčinu tohoto přístupu k životu člověka shledával v Pascalově špatném fyzickém a psychickém stavu. Zhoršený zdravotní stav, život v osamělosti a vliv pesimismu, obsaženém v učení jansenismu, zavinily nedobrý Pascalův duševní stav, z toho důvodu Masaryk nepokládá Pascalův přístup k lidské existenci za zcela správný, ačkoliv jeho *Myšlenky* jsou mu neobyčejným přispěním k poznání lidské přirozenosti.

⁹⁸ Tamtéž, s. 29.

⁹⁹ Tamtéž, s. 30.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 30.

Hlavní nedostatek však Masaryk spatřoval v Pascalově nehistoričnosti, což byl důvod Pascalova nepochopení lidskému vývoji. Dle Masaryka je podstatné hledat odpověď na otázky spjaté s lidskou existencí v psychologii a také historii.

Pascal z historického pohledu představoval pro Masaryka myslitele, který překračoval svou dobu, v jeho myšlení nejlépe je dle Masaryka možné vysledovat stopy vývoje protestantismu z katolicismu. Masaryk v této souvislosti zmiňuje český myšlenkový kontext a osobnosti českého protestantismu – Husa, Chelčického – a upozorňuje na to, že právě Češi by si na základě své historické zkušenosti měli být schopni uvědomit, co tento nesnadný krok znamenal pro vývoj lidského ducha.

Pascal představoval pro Masaryka jednu z osobností pokroku. Dokazoval to například srovnáním s Newtonem a Descartem. Vůči Descartovu mechanistickému výkladu světa, kterému položil základ Newton, se Pascal vymezoval. Tento rozdíl přístupu ke světu chápe Masaryk jako doklad pokroku, kterého lidský duch dosáhl za čtvrtstoletí, které dělilo tyto myslitele.

Vliv Pascalovy skepse, které si Masaryk velmi cenil, nacházel u encyklopedistů osmnáctého století. Sám Pascal se v základní myšlence své skepse, tedy v tom, že nikoliv rozum, ale zvyk řídí lidstvo, nechal inspirovat de Montaignem. Masaryk shledává, že jak de Montaigne, tak i Pascal došli k tomuto učení nikoliv logickou úvahou, ale citem zneklidněným nesrovnalostmi tehdejší doby.

Na rozbor příčinnosti tuto myšlenku teoreticky aplikoval Hume. Masaryk se domníval, že Pascal měl na Huma vliv, i přestože Hume Pascala často necituje a mohl své učení převzít i z Descarta. Kromě všeobecné shody nacházel Masaryk konkrétní doklady Pascalova působení na Humovo myšlení. Stejně jako Hume i Pascal stavil matematiku do popředí jako jedinou vědní disciplínu, která nabízí jisté, nevyvratitelné poznání, a činil tak mnohem důrazněji než Descartes. Pascal na Huma působil také v etice. Od Pascala Hume převzal myšlenku o podřízenosti rozumu vůli, kterou dále rozvedl z dokonalé znalosti lidské přirozenosti, kterou získal rovněž z Pascala. Vliv měl Pascal také na moderní pesimismus, například na Schopenhauera, ačkoliv sám pesimistou nikdy nebyl.

Masaryk v Humovi a Pascalovi našel protějšky podle Coleridgova protikladu lidí typu Platóna a Aristotela, dvou filosofů, z nichž první je podobný básníku a druhý vědci. Masaryk

věřil, že filosofie zpola Pascalova a zpola Humova, by mohla poskytnout útěchu jak lidskému rozumu, tak i citu.¹⁰¹

4.6 Zhodnocení Masarykovy recepce Blaise Pascala

Zájem o Pascala provázel Masaryka celý život. Byl pro něj vzorem pracujícího vědce, příkladem pokrokového myslitele, který bojoval se skepsí v poznání i v morálce. Cenil si především Pascalova sváru rozumu a srdce, logiky a citu. To se u Pascala projevovalo netypickým druhem skepse. „Pascal pochybuje o pravdách zjevené víry, ale tyto pochybnosti si vyvrací rozumem, nikoli odkazem na slepou víru, i když by jistotu takové víry přijal s úlevou – kdyby ovšem mohl. Pro Masaryka je toto pascalovské zmítání mezi skepsí, mezi neschopností prostě věřit a vírou, prokazovanou rozumem, čímsi moderním.“¹⁰²

Pascal oslovuje moderního člověka, který touží věřit tak, jako věřili jeho otcové, ale již toho není schopen. Je nucen svou víru položit na nových základech, ne pro víru samu, ale aby se ubránil skepsi a beznaději či nepropadl amorálnosti.

Pro Masaryka Pascal představoval předobraz moderního člověka postaveného mezi požadavky rozumu a úctou k tradici. Za největší nebezpečí, kterému musí čelit moderní člověk, který se nemůže opírat o pravdy otců, považoval Masaryk lhostejnost, která se projevuje nevšímavostí k druhým, sobecký individualismus či naopak nezájem o sebe sama.

Pascal si podle Masaryka byl vědom, že člověk touží po konečné pravdě, ale také věděl, že ji může nalézt nikoliv rozumem, ale pouze srdcem. Pro Masaryka představoval jednoho z myslitelů, kteří jsou vzorem správného filosofování i lidské činnosti vůbec. Masaryk upozornil i na nesoulad v Pascalově psychice a její příčiny, avšak to nepopírá jeho přínos v rozboru lidského charakteru.

Kriticky se Masaryk stavěl k Pascalovu ahistorismu, kvůli kterému si Pascal nebyl vědom vývoje lidstva a časté relativnosti jeho pokroku, z toho důvodu omezoval ideu pokroku jen na lidské vědění. Masaryk se také vyhraňuje vůči pesimismu, který si mohli někteří čtenáři z četby Pascala nesprávně odvodit, jak podotýká Petr Horák.¹⁰³

„City a rozum, skepse i její překonávání, víra v princip, či principy, které burcují proti lhostejnosti, sobectví a nihilismu, schopnost smířit vysoce abstraktní myšlení se zcela kon-

¹⁰¹ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Blaise Pascal, jeho život a filosofie*: Předneseno akademikům spolku Jungmann dne 15. 11. 1883. Praha: J. Otto, 1883, s. 35–37.

¹⁰² HORÁK, Petr. Masaryk a Pascal. In: PAUZA, Miroslav. *Rozum a víra: (k problematice myšlení a působení T. G. Masaryka)* : sborník prací. Praha: Filozofický ústav ČSAV, 1991, s. 86–94. ISBN 8070070218, s. 91.

¹⁰³ HORÁK, Petr. Masaryk a Pascal. In: PAUZA, Miroslav. *Rozum a víra: (k problematice myšlení a působení T. G. Masaryka)* : sborník prací. Praha: Filozofický ústav ČSAV, 1991, s. 86–94. ISBN 8070070218, s. 93.

krétními poznatky, naprostá otevřenost, upřímnost a tím lidskost – to vše jsou rysy, jimiž se Pascal představuje Masarykovi opět jako typ moderního člověka, moderního individua.¹⁰⁴ Jak upozornil již Petr Horák¹⁰⁵, Pascalovo myšlení se promítlo do Masarykovy filosofie existence i do jeho politiky praktického humanismu.

¹⁰⁴ Tamtéž.

¹⁰⁵ Tamtéž.

5 RECEPCE BLAISE PASCALA PO T. G. MASARYKOVÍ

5.1 Josef Lukl Hromádka: Pascalův boj, Pascalův zápas o katolictví (1949)

Josef Lukl Hromádka je jednou z nejpozoruhodnějších a nejkontroverznějších osobností české evangelické teologie. Významný vliv na něho měl etický racionalismus T. G. Masaryka, ačkoliv je nutné zdůraznit, že vyrovnání se s podněty Masarykovy filosofie se u něho odehrávalo spíše v kritické a polemické rovině. Hromádku oslovilo Masarykovo upozornění na místo náboženství v životě člověka, zdůraznění významu osobnosti Ježíše Krista a pojetí filosofie dějin, především českých dějin s důrazem na jejich reformační odkaz.

Kriticky se Hromádka stavěl k Masarykovým postojům, které pokládal za ovlivněné pronikáním filosofie do teologie. V první řadě se to týkalo Masarykova požadavku nezjeveného „necírkvního“ náboženství. Hromádka se domníval, že se takové náboženství míjí s podstatou pravého náboženství, jelikož vede ke „zfilozofičtění“ a „etizaci“ náboženství, které jsou výsledkem lidské obraznosti, fantazie a autoprojekce.¹⁰⁶

Hromádka nesouhlasil s Masarykovým pojetím Boha, jehož působení je dle Masaryka ověřitelné v zákonitostech a účelnosti světa, jež se projevuje v nezbytnosti mravního vědomí. Masaryk byl přesvědčen, že bytostná přítomnost Boží je ověřována lidskou zkušeností se světem prostřednictvím myšlení. Člověk si podle něho Boží přítomnost uvědomuje především ve chvílích, kdy činí životní rozhodnutí. Vztah Boha a člověka tak Masaryk charakterizoval jako vztah součinnosti a spolupráce, spolupráce na tvoření a dotváření skutečnosti, který je označován jako metafyzický synergismus.

Hromádka se vůči této koncepci vymezoval, on sám Boha ztotožňoval s „absolutní svrchovanou pravdou, která určuje lidské bytí; je transcendentní, objektivně jsoucí bytostí, svrchovanou a zjevenou“, a jak píše Hromádka, jedině Bůh může překážky mezi ním a člověkem zrušit.¹⁰⁷

Hromádka zcela odmítal snahy o syntetizaci náboženství a kultury, jelikož cíle Boha a kultury jsou naprosto odlišné kvality. Stejně jako je Bůh nad světem a kulturou, je také nad církvemi a církevními tradicemi. Domníval se, že úkolem reformované víry je konstruktivní

¹⁰⁶ HORYNA, Břestislav. Josef Lukl Hromádka. In GABRIEL, Jiří., Jan ZOUHAR, Helena PAVLINCOVÁ a Josef KROB. Slovník českých filosofů. [online]. Brno: Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, Katedra filosofie. 4. 4. 1998 [cit. 30. 8. 2012]. Dostupné na <<http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/>>.

¹⁰⁷ Srov. Tamtéž.

kritika náboženství a církve a celý život usiloval o nalezení nových významů křesťanství v proměňujícím se světě a o nové, hlubší pochopení katolicismu.

V Pascalových *Myšlenkách* Hromádka spatřoval jedinečný vhled do francouzských náboženských zápasů poloviny sedmnáctého století. V té době se dle Hromádky církev začala příliš přizpůsobovat tehdejší mravní lehkosti. Společnost, která sice byla navenek stále ovládaná katolickou kulturou, se tehdy začala třepit do dvou vrstev, jedna zachovávala věrnost církvi a víře, druhá podléhala skepsi a duchovní frivolnosti.¹⁰⁸

Do tohoto ovzduší vstupuje Blaise Pascal a stává se symbolem odporu proti „zjezuitštění“ soudobého katolictví. Pascal vystupoval proti vnějškovosti, okázalosti, mravní laxnosti a smyslové pompéznosti. Dle Hromádky přehnaná poslušnost vůči církevní autoritě nad vírou mátlá lidské svědomí a vedla k oportunismu. Autorita církve vítězila nad autoritou Boží.¹⁰⁹

Význam Pascala a jeho díla viděl Hromádka v boji proti „zjezuitštění“ a zpozemštění nového katolictví. To, co přinášeli do církve Luther a Kalvín, nachází svou odezvu u Pascala s jedinečnou silou a důrazem. Hromádka vnímal Pascala jako skvělého znalce lidského srdce. Přesto všechno Pascal svůj boj prohrál. Hromádka se domníval, že tím, že se církev Pascala zřekla, tak nepřímou vyjádřila souhlas s jezuitou a vytvořila si tak z Pascala nebezpečnou zbraň proti sobě samé. Hromádka Pascalovu prohru vnímal jako prohru katolického náboženství. Příčinu spatřoval v povaze potridentského katolictví, ale klade si také otázku, zda sám Pascal nezavinil svou porážku svým odmítavým postojem ke světu.¹¹⁰

5.2 František Bartoš: Komenský a Pascal (1951)

František Michálek Bartoš se ve svém vědeckém díle soustředil na dějiny husitství a jednoty bratrské. Byl vychován v katolické církvi, avšak v roce 1918 z ní vystoupil a o rok později se stal členem Českobratrské církve evangelické. Ve své práci, již založil na důkladném studiu pramenů, se klonil k ideálům „svobodného protestantismu“ a navazoval na výklad českých dějin Františka Palackého a Tomáše G. Masaryka.¹¹¹

¹⁰⁸ Srov. HROMÁDKA, Josef Lukl. Pascalův boj: Pascalův zápas o katolictví. In: *Theologie a církev*. Praha, 1949, s. 173–181.

¹⁰⁹ Srov. Tamtéž.

¹¹⁰ Srov. Tamtéž.

¹¹¹ Srov. SPUNAR, Pavel. František Michálek Bartoš. In: GABRIEL, Jiří., Jan ZOUHAR, Helena PAVLINCOVÁ a Josef KROB. *Slovník českých filosofů*. [online]. Brno: Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, Katedra filosofie. 4. 4. 1998 [cit. 30. 8. 2012]. Dostupné na <<http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/>>.

Bartoš¹¹² v pojednání o Pascalovi a Komenském nejprve připomíná souboj jezuitů s klášte-rem Port-Royal, jehož vyvrcholením jsou Pascalovy *Listy proti jezuitům*. Cituje závěr z 12. listu: „Zvláštní a dlouhý je to boj, pokouší-li se násilí potlačit pravdu. Než všechny útoky násilí nejsou s to pravdu oslabiti, a jenom ji vynášejí výš. Všecka jasnost pravdy nedokáže násilí zarazit a tím více jen je dráždí. Zápasí-li síla se silou, mocnější zdolá slabší; staví-li se řeč proti řeči, ta, která jest pravdivá a přesvědčující, umlčí a zahanbí řeč založenou na marnosti a lži; násilnosti však a pravda nezmohou ničeho jedna proti druhé. Necht’ ale toho nikdo neusu-juje, že jsou si rovny, neboť je zde ten základní rozdíl, že násilí má jen omezené trvání podle řádu Božího, jenž účinky jeho obrazí k oslavě pravdy, kterou napadalo, kdežto pravda trvá věčně a triumfuje konečně nad svými nepřáteli, protože jest věčná a mocná, jako Bůh sám.“

Bartoš¹¹³ si povšiml, že v tomto výroku Pascal rozvádí slavný výrok Písma, který získal neobyčejný ohlas v české reformaci. Z tohoto projevu dle Bartoše nevysvítá, že by si byl Pascal vědom toho, že rozvádí výrok bible. Citace pochází ze III. knihy Ezdrášovy, která však byla v roce 1546 z katolických biblí vyloučena. Bartoš se domníval, že Pascal tedy nepoznal tento výrok v bibli, kde nebyl, ale že mohl čerpat z knihy Komenského, v níž byl tento výrok uveden o dvanáct let dříve a kterou si opatřil ze zvláštního zájmu Pascalův přítel a jež dle Bar- toše s velkou pravděpodobností mohla zaujmout i Pascala.

Tuto knihu vydal Komenský v roce 1644 proti známému kapucínovi Valeriánu Magnimu, jednomu z nejvlivnějších diplomatů vídeňského a papežského dvora. Tato kniha se dostala v roce 1647 do Paříže, do rukou Marina Mesenneho, vynikajícího přírodovědce, který byl jed- ním z předních členů francouzské Akademie, kam docházel Pascal i jeho otec. Mersenne byl v čilé korespondenci s Galileiem, Torricellim a Hartlibem, duchovním původcem londýnské akademie Royal Society. Hartlib objevil Komenského v Lešně a uvedl ho do mezinárodních kruhů vydáním jeho *Pansophiae Prodromus*. Knížku dostal i Mersenne a jeho příznivým po- sudkem o *Prodromu* byla zahájena jeho písemná korespondence s Komenským, která však byla přerušena Komenského cestou do Anglie a jeho přestěhováním do Elblágu a obnovena až v roce 1647.

Mersennův okruh se začal o Komenského knihu proti Valeriánovi intenzivně zajímat v okamžiku, kdy Valerián vystoupil ve Varšavě jako objevitel pokusu, se kterým poprvé přišel Toricelli. Pascal a jeho pařížští přátelé pokládali za svou povinnost vystoupit proti Valeriáno- vu tvrzení a prohlásili, že se zmocnil myšlenky, o níž se dozvěděl z vědecké práce čtyřiadva-

¹¹² BARTOŠ, František Michálek. Komenský a Pascal. *Křesťanská revue*. 1951, č. 18, s. 241.

¹¹³ Srov. Tamtéž, s. 240–251.

cetiletého Pascala. Pascal tehdy sáhl po polemice Komenského proti Valeriánovi, kterou obdržel od Mersenna. Právě tehdy ožil v Paříži zájem o Komenského natolik, že se objevil nápad vydat všechny jeho spisy.

Bartoš¹¹⁴ shledával řadu podobností mezi osobnostmi Pascala a Komenského a jejich dílem. Pro oba byla víra ve vítězství pravdy důležitou oporou v těžkých krizích, do nichž byli opakovaně oba vrháni. Politické naděje, o které se Komenský opíral, se hroutily jedna za druhou. Konec života strávil v emigraci. Pascalův úděl byl snad ještě těžší. Jako jednomu z nejdůležitějších obránců Port-Royalu mu neustále hrozilo uvržení do Bastily. V průběhu zápasu však sympatie kláštera spíše ztrácel. Vedení Port-Royalu se právem obávalo rozlícenosti jezuitského řádu, který měl mocné pozice u dvora v Římě. Pascal se dokonce v posledním listě odvážil postavit proti odsouzení Galileiho papežskou inkvizicí a prohlásil, že země se přes papežský zákaz točit nepřestane. Odvážil se tohoto kroku, jelikož se domníval, že mezi vědou a vírou nemůže být rozpor. Členové Port-Royalu se obávali, že by Pascalova smělost mohla vyvolat pro ně velmi nebezpečnou, ostrou reakci. Pascalovi přátelé se postarali o to, aby Pascal zastavil útoky na jezuity a vzal na sebe méně opovázlivý úkol, aby tedy obrátil své vynikající schopnosti spíše proti ateistům. Pascal uposlechl.

Bartoš¹¹⁵ spatřuje hlavní Pascalův přínos v tom, že učinil rázný krok k tomu, aby z obrany křesťanství byly vyloučeny důkazy existence Boží a byly nahrazeny jedinečně přesvědčujícími zkušenostmi čistého srdce. „Pascalova dějinná velikost je v tom, že se statečně postavil děsivému tomu problému a že zjednal obranu křesťanství novou výzbrojí právě z neúčinnějších zbraní jeho odpůrců.“¹¹⁶

Pascal byl v noetice žákem R. Descarta, který byl uctíván A. Arnauldem. Ten si přál vybudovat obranu křesťanství metodou matematickou, která ho u Descarta oslnila. Bartoš se domníval, že Pascal však v tomto ohledu znal lépe hranice lidského rozumu a viděl mnohem pronikavěji do budoucnosti, než Descartes. „Methafysické důkazy Boha,“ napíše, „jsou tak vzdáleny prostého rozumování lidského a tak jsou zapletené, že dojmají málo. A kdyby i zapůsobily na někoho, bylo by to jen na okamžik, kdy vidí ten důkaz. Křesťanství není,“ vystihuje jeho názor sestra, „vědění ducha, nýbrž vědění srdce, jež je pochopitelné jen tomu, kdo má přímé (očistěné) srdce!“ „Srdce,“ říká sám, „má svůj řád. Duch má svůj řád, který postupuje principem a důkazem, srdce má jiný. A pravdu poznáváme nejen rozumem, ale i srdcem.

¹¹⁴ Srov. BARTOŠ, František Michálek. Komenský a Pascal. *Křesťanská revue*. 1951, č. 18, s. 240–251.

¹¹⁵ Srov. Tamtéž.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 245.

Tímto druhým způsobem poznáváme první principy, a rozum, jenž v nich účasti nemá, se nadarmo snaží je přemoci. Srdce má své rozumy, jichž rozum nezná. Boha cítí srdce, nikoli rozum. To je víra: Bůh dostupný srdci, nikoli rozumu.“¹¹⁷

Pascal si nezískal mnoho příznivců mezi osvícenci, avšak jak zmiňuje Bartoš¹¹⁸, v okamžiku, kdy osvícenství vybojovalo vítězství kopernikovské revoluci, kterou dovršil Newton, rozšířilo zároveň i pascalovský úděs z mlčení nekonečných světů. Tehdy si Pascala oblíbili zejména protestanti. Jeho *Myšlenky* nabyly dějinného dosahu zejména v období romantismu, například u Rousseaua či Schleiermachera.

Bartoš hledal možné zdroje Pascalova myšlení a ztotožňoval se v této otázce s již tradičním názorem, že jsou dílem jeho geniality a dílem čerpají z augustinovské linie a mystické školy Berullový. Přidává však ještě k těmto známým Pascalovským pramenům nový – je jím dílo Mikuláše z Kusy, z něhož čerpal i Komenský. Od Mikuláše z Kusy dle Bartoše Pascal čerpal svou definici kosmu jako koule, jejíž střed je všude, obvod nikde, ale i základní myšlenku celého výkladu o nekonečnosti světů. Bartoš¹¹⁹ tak nachází další významný shodný rys mezi Pascalem a Komenským.

5.3 Amedeo Molnár: Vinet, Pascal, Hus (1952)

Amedeo Molnár¹²⁰ v práci *Vinet, Pascal, Hus*, věnované možným myšlenkovým setkáním Pascala a Husa, nejprve upozorňuje na pojednání F. M. Bartoše *Komenský a Pascal* a poté se věnuje rozboru Pascalova díla. Ve svých tezích Molnár vycházel z pascalovské interpretace, jak ji podal přední bohoslovec francouzského protestantismu minulého století Alex Vinet. Domníval se, že Vinetovo dílo implikuje myšlenku, že v Pascalovi doznívá také česká Husova reformace.

Molnár¹²¹ připomíná Vinetovy basilejské přednášky z roku 1833, v nichž se Vinet zamýšlel nad oprávněností a užitečností apologie bohosloví. Za nejoprávněnější námitku proti teoretické obhajobě křesťanství pokládal Vinet tvrzení, že opravdový křesťan je nejpřesvědčivější obranou toho, co vyznává. Za příklad takového křesťana pokládal Vinet Husa. „Smrt Husova, život A. H. Franckeho, vzpomínky Oberlinovy mají stokrát větší cenu než křesťanské apolo-

¹¹⁷ BARTOŠ, František Michálek. Komenský a Pascal. *Křesťanská revue*. 1951, č. 18, s. 247.

¹¹⁸ Srov. Tamtéž, s. 240–251.

¹¹⁹ Srov. Tamtéž, s. 240–251.

¹²⁰ Srov. MOLNÁR, Amedeo. Vinet, Pascal, Hus. *Křesťanská revue*. 1952, č. 1, s. 21–23.

¹²¹ Srov. Tamtéž.

gie, co jich kdy bylo napsáno od Tertulliana po Chalmerse a Paleye. A Pascalovy Myšlenky neobsahují přesvědčivějšího argumentu než Pascalův život sám.¹²²

Molnár¹²³ se ztotožňuje s Vinetovým stanoviskem, že Husova mučednická smrt je důkazem platnosti pravdy, kterou vyznával a že Pacalovy *Myšlenky*, psané s podobným vyznavačským rizikem, hovoří proto duchovní mateřštinou husovskou. Molnár¹²⁴ přitakává Vinetově označení Husova zápasu s viditelnou církví za zápas o právo svobodného vyznání. „Neboť je-li spasení nemožné toliko mimo církev neviditelnou, kterou zná pouze Bůh, ztrácí každé viditelné společenství nárok na absolutní poslušnost.“¹²⁵ Husova hranice též pro Vineta představovala signál svobody svědomí a programovou výzvou nové společnosti. Vinet vzpomíná i Husova nešťastného národa. „Našli byste v úrodných rovinách Rakouska národ soustavně udržovaný v nevědomosti, přece však odkojený vzpomínkou na vlastní slávu, i když byl násilím degradován až k vyhasnutí všech kulturních potřeb.“¹²⁶

Křesťanský duch se dle Molnára¹²⁷ v moderní době znovu objevuje v řadě společenských děl. Křesťanství oslovuje člověka v každém období lidských dějin, jelikož odpovídá na jeho nejvlastnější potřeby. Stejně jako Vinet i on klade důraz na žitou víru, na křesťanství apoštolů a mučedníků, nikoliv filosofů a „krasoduchů“, na křesťanství, které kázal Hus před šesti stoletími a před ním svatý Pavel před bezmála dvěma tisíci lety. Takové křesťanství „(...) zahanbuje mládím a svěžestí včerejší a předvčerejší starozitnosti.“¹²⁸ Barbarské husitství je tak oproti nadání humanismu výše, protože měřilo člověka jeho vztahem k Bohu. „Člověk se má k svému bližnímu tak, jak se k němu vskutku míti má, jenom natolik, nakolik se má správně ke svému stvořiteli.“¹²⁹

Ve Vinetově díle, jak si všímá Molnár,¹³⁰ je Hus vnímán jako svědek zpřítomňování Boha Abrahamova, Izákova a Jákobova, Boha apoštolů a mučedníků, nikoli filosofů, tedy Boha Pascalova. Hus je proto Vinetem označován za předbojovníka svobody vyznání a navazovatelem nové doby, rozumíme-li jí jako novému navázání přerušeného dialektického vztahu mezi oslovujícím Bohem a odpovědným člověkem.

¹²² VINET, Alexandre. Études sur Blaise Pascal. Lausanne: P. Kohler, 1936, s. 16.

¹²³ Srov. MOLNÁR, Amedeo. Vinet, Pascal, Hus. Křesťanská revue. 1952, č. 1, s. 21–23.

¹²⁴ Srov. Tamtéž.

¹²⁵ Tamtéž.

¹²⁶ VINET, Alexandre. Mémoire en faveur de la liberté des cultes. Lausanne: Ed. Vautier, 1944, s. 333.

¹²⁷ Srov. MOLNÁR, Amedeo. Vinet, Pascal, Hus. Křesťanská revue. 1952, č. 1, s. 21–23.

¹²⁸ Tamtéž, s. 22.

¹²⁹ Tamtéž, s. 23.

¹³⁰ Srov. Tamtéž, s. 21–23.

5.4 Václav Štěpař: Pascal a Dostojevskij – znalci lidského srdce (1956)

Václav Štěpař¹³¹ ve své studii srovnává Dostojevského a Pascala. Dle jeho názoru jsou protiklady, které užil Dostojevskij ve svém literárním díle, pascalovské. „(...) člověk je hranicí mezi dvěma propastmi, mezi nekonečně velkým a nekonečně malým, mezi slávou a bídou, mezi čistotou a hříchem, mezi svatostí a zločinem, mezi věčným životem a nicotou, mezi vírou a pochybou – ale lidsky nám nejvlastnější je právě to, že protiklady se v nás dotýkají, jedno druhým se rozžhuvuje a oživuje, největší naše bída je zároveň i největší slávou: není nic slavnějšího než vědět o své bídě a tím ji přesahovat, překonávat.“¹³²

Jedinou záchranou, jedinou cestou mezi oběma propastmi je pro člověka Pascalova i Dostojevského Kristus. Pascal zápasí o Krista rozumem geometrickým založeným na pochybování, aby mohl Krista přijmout v moderní době, ve které působí renesanční, přírodní ideál vědy, neopírá se o scholastickou vědu nadrozumovou, ale vztahuje se po rozumu jemném, po vědě srdce, o totéž usiluje Dostojevskij.

Štěpař¹³³ se domnívá, že Pascalovi i Dostojevskému je společný týž boj o Krista, který jediný uprostřed geometrických konstrukcí může zachovat i obnovit člověka, nalézajícího se mezi nekonečně malým a nekonečně velkým, mezi bídou a slávou smířenou, odpouštějící otcovská tvář Boží, světlo milosti a svobody skutečné, prosté, srdečné, nikoli jako pochopení nutnosti, ale objetí radosti a naděje.

5.5 Martin Joseph Matušík: Pascalova sázka na víru v Boží existenci (1982)

Martin Joseph Matušík se ve studii *Pascalova sázka na víru v Boží existenci*, uveřejněné v časopise Křesťanská akademie, zamýšlí nad Pascalovým argumentem pro obhajobu víry v Boha, kterého Pascal použil proti pařížským volnomyšlenkářům v 17. století. Pascal vycházel z následujících soudů:

„Jestliže Bůh existuje, pak je Bůh nepochopitelný, to znamená, naše poznání není schopné Boží jsoucnost o sobě obsáhnout.

Buď Bůh existuje, anebo Bůh neexistuje.

¹³¹ Srov. ŠTĚPAŘ, Václav. Pascal a Dostojevskij – znalci lidského srdce. Křesťanská revue. 1956, č. 10, s. 293–295.

¹³² Tamtéž, s. 293.

¹³³ Srov. Tamtéž, s. 293–295.

Předběžný závěr: My však nejsme schopni poznat, co Bůh je, ani zda je.

Jestliže chybně vsadíme na víru v Boží existenci, pak neztratíme (prakticky) nic.

Jestliže chybně vsadíme na víru v Boží neexistenci, pak ztratíme (prakticky) všechno.

Strategie maximálního zisku je přijatelnou apologií víry v Boží existenci.¹³⁴ Pascal došel k závěru: „Je rozumnější, tj. racionálnější, věřit než nevěřit, že Bůh existuje.“¹³⁵

Matušík¹³⁶ se domnívá, že Pascal se snažil apelovat na lidské srdce i na rozumovou úvahu. Klade si však otázku, zda vyjadřuje jeho hazard skutečně důvody ke křesťanské víře a je možné hodnotit závěr jeho argumentu jako výsledek logické úvahy. Matušík nejprve poukazuje na nepodloženost Pascalova předběžného závěru a poté hodnotí Pascalovo pojetí víry v Boha, jak vyplývá z argumentu sázky.

Matušík¹³⁷ se ve své úvaze opírá o analýzu svatého Tomáše Akvinského ze stati *Názory těch, kdo říkají, že Boží existenci nelze demonstrovat, ale pouze přijmout na základě víry*. Hlavní body Tomášovy interpretace jsou následující: „1) Odpověď na otázku „co Bůh je“ je totožná s odpovědí na otázku „je Bůh“. 2) Avšak my nejsme schopni racionálním úsudkem zhodnotit, „co“ Bůh je. 3) Z toho vyplývá, jak tvrdí dle sv. Tomáše ti filozofové, že nemůžeme rozumem poznat, „zda“ Bůh je.“¹³⁸ Při srovnání Pascalova argumentu s Tomášovou interpretací dochází Matušík k názoru, že Pascal opomenul rozlišit mezi negativním poznáním nepochopitelnosti Boží jouscnosti „o sobě“ a racionální úvahou o světě, jež vede k pozitivnímu poznání Boží existence. Matušík se domnívá, že lpění na negativní stránce našeho poznání Boha jako mystérium ústí u Pascala v určitou formu filozofického agnosticizmu. Dále dochází k přesvědčení, že opakem Pascalova východiska je Tomášova filozofická analýza světa, na níž je postavena jeho jistota o Boží existenci.

Matušík uvádí, že Pascal vychází z existenciální zkušenosti světa – „Jestliže Bůh existuje, pak je nepochopitelný.“¹³⁹ Pak se dle Matušíka nabízí otázka: Jak tedy filosoficky uchopit existenci Boha? Řešení dle něho spočívá v primární zkušenosti konečné reality, souhrnu všeho poznatého. „A tak demonstrace transcendentního bytí je deduktivní, a posteriori a quia, tj. vztahuje se k překvapivému faktu, že něco nyní je. Na počátku je údiv filozofa nad bytím. Vyhranění počátečního podivu nad zážitkem světa směřuje k existenciálnímu opodstatnění jouscna jako pouhé možnosti. Průsečík mezi pouhou možností světa a jeho aktuálním bytím

¹³⁴ MATUŠTÍK. Pascalova sázka na víru v Boží existenci. *Studie*. 1982, č. 80, s. 127.

¹³⁵ Tamtéž.

¹³⁶ Srov. Tamtéž, s. 127–131.

¹³⁷ Srov. Tamtéž.

¹³⁸ Tamtéž, s. 127.

¹³⁹ Tamtéž, s. 129.

poukazuje na nutnost transcendentní odpovědi, která však netvoří rámec naší zkušenosti. Takovou odpověď je Bůh filozofů.¹⁴⁰

Matušík také uvádí, že v tomto okamžiku nastupuje také vlastní teoretický a přímý problém Boha a našeho jazyka o Bohu, což nás nutí k tomu, abychom rozlišili mezi několika stupni našeho poznání Boha – „Za prvé, úsudek o skutečnosti Boží existence založený na analýze světa (nepřímé, avšak pozitivní poznání Boha a jeho atributů). Za druhé, poznání Boha na základě intelektuálního souhlasu víry s Boží intervencí ve světě a se zjevením Boží jšoucnosti (náboženský vztah jedince i skupiny s osobním Bohem). Za třetí, vřled v nevyzpytatelnost tajemství absolutna Boha, jímž je věčně naplněná touha mysli a srdce svatých (přímé, avšak negativní poznání, visio beatifica).“¹⁴¹

Závěrem se Matušík¹⁴² ptá, zda je hazard víry v Boha možný. Podle jeho názoru Pascal zakládá své důvody k víře v existenci Boha na sázce a strategii maximálního zisku. Jelikož nejsme schopni dle Pascala racionálně rozhodnout, zda Bůh je anebo není, pouze sázka poukazuje na rozumově zdůvodnitelné řešení. Zvážíme-li všechna pro a proti minimálních chyb a maximální ztráty všeho, pak rozumnost sázky by měla bez nejmenších pochyb rozhodnout ve prospěch víry v Boha.

Matušík¹⁴³ se však domnívá, že Pascalova argumentace není spolehlivá, neboť předpokládá, že nepochopitelnost Boží přirozenosti implicitně brání filozofickému poznání skutečnosti, že Bůh existuje. Pascalova strategie maximálního zisku nevede k apologii rozumné víry. Víra založená na hazardu Pascalova hráče nestojí na intelektuálním souhlasu s Božím zjevením: Na jedné straně taková víra odmítá přirozené zjevení dané aktuální možností světa zde a nyní, na druhé straně nepřijímá milost danou Evangeliiem vykoupení v Kristu. Hazard víry v Boha je strategií, jež místo jistoty nabízí inkoherentní fideismus – hazard s trumfy agnosticismu a ateismu.

¹⁴⁰ MATUŠTÍK. Pascalova sázka na víru v Boží existenci. *Studie*. 1982, č. 80, s. 130.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 130.

¹⁴² Srov. Tamtéž, s. 127–131.

¹⁴³ Srov. Tamtéž.

5.6 Petr Horák: Pascalova antropologie: projev rozporné jednoty osobnosti a díla (1985)

Petr Horák¹⁴⁴ si ve své práci klade otázku, v čem se sjednocuje rozpornost Pascala vědce a Pascala moralisty, obhájce víry a náboženství. Jako nesprávná hodnotí mínění, která usilují o vysvětlení Pascalova díla, tak jeho osobnosti nemocí a sklonem k mystice. Připomíná, že jansenismus nebo o něj se opírající náboženské přesvědčení, představoval málo mystický směr, což dokládá i citacemi tezí Cornelia Jansena. Extáze, která doprovázela Pascalovo druhé vnitřní obrácení, není podle Horáka dostatečným dokladem Pascalova sklonu k mysticismu.

Mnohem důležitějším pro pochopení rozporuplnosti a přece jednoty Pascalovy osobnosti a díla se Horákovi jeví Pascalovo pojetí člověka a vidění světa. Pascala společně s Galileem a Descartem řadí k spoluzakladatelům novodobého matematického poznání přírody, avšak dle něho Pascal nepodléhá iluzím, kterým v následujících dvou stoletích podlehl Descartes a Galileem inspirovaná věda, o bezproblémové všemohoucnosti lidského intelektu. Pascal si totiž uvědomoval meze lidské schopnosti rozumem obsáhnout svět.

Tuto skepsi Pascal vyjádřil v *Myšlenkách*. V pojednání *O umění přesvědčovat* a *O geometrickém duchu* naznačil, jaký druh poznání vede k tomu, abychom mohli druhé přesvědčit o správnosti našich názorů, byl si však vědom toho, že rozumové poznání zahrnuje pouze část reality, nikoliv realitu samu. „V člověku a ve světě, v němž je mu dáno žít, je mnoho věcí, k jejichž poznání je třeba srdce čili citu.“¹⁴⁵

Jak uvádí Horák: „Pascal zřejmě tušil – a v tom se rovněž nedílně projevuje jeho genialita – že nová věda, k jejímuž vytvoření tolik přispěl, definitivně odkáže do minulosti středověké pojetí harmonie celku, v němž má v určité hierarchii své místo jak příroda, tak člověk, tak Bůh. Zřejmě postihl, že nová přírodověda tuto harmonickou totalitu rozruší stejně, jako ve společenské sféře rozrušoval ideální a idealizovanou hierarchii společenské totality nástup nových společenských vztahů, byť k tomu docházelo zakrytě a pod pláštíkem aliance absolutismu a karteziánské morální nauky.“¹⁴⁶ Pascal si uvědomoval, jak důležitou úlohu v lidském přístupu ke skutečnosti sehrává cit.

¹⁴⁴ Srov. Pascalova antropologie: projev rozporné jednoty osobnosti a díla. In: HORÁK, Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha: Vyšehrad, 1985, 87–91.

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 88.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 88.

Dle Horáka¹⁴⁷ je Pascalova antropologie výsledkem pesimistického pohledu na člověka a jeho život. Jeho člověk není autonomní, je bytostí závislou na milostivém Bohu a tato závislost je absolutní. Z toho vyplývá tragika lidského údělu, výsledkem absolutní závislosti na nevyzpytatelné boží milosti je tragický humanismus.

Bůh je pro člověka skryt a lidem se vytratila zjevná správnost či nesprávnost jejich jednání, každý jednotlivec tedy musí vsázet na vlastní nitro. „Člověk stojí sám tváří v tvář světu, věčnosti; jeho osamění mu nemůže nic ulehčit, jen víra.“¹⁴⁸ Pascalova člověka označuje Horák za osamělého tragického hrdinu, podobného tomu, kterého ve svých dramatech zpodobnil rovněž Jean Racine.

Tragický humanismu vede podle Horáka¹⁴⁹ Pascala k jeho apologetickým snahám, které jsou patrné nejen v jeho *Myšlenkách*, ale také v *Listech venkovanovi*, *Rozpravě s panem de Saci* a ve *Spisech o milosti*. Pascal všude zdůrazňuje nutnost opravdové, nejen formální víry. „(...) ta mu poskytuje jak vysvětlení záhady člověka, tak naději v zoufalém postavení, v němž se člověk nachází. Vždyť jen víra v Boha, byť i ve světě skrytého, mu dává naději, že se mu dostalo milosti, jež mu umožňuje, aby konal dobro, aby naplnil svoje nitro citem, aby ustrnul na „jednorozměrnosti“ pouze nazíraného poznání a jednání zaměřeného jen na okamžitý prospěch.“¹⁵⁰

Podle Pascala je spravedlnost, založená na skutečné rovnosti mezi lidmi, na zemi nedosažitelná, její jedinou alternativou na zemi je rovnováha moci mezi tradičními společenskými činiteli. Horák¹⁵¹ si toto Pascalovo stanovisko vysvětluje tím, že pro Pascala ještě dějiny neznají vývoj a nemohou ho znát, protože jeho člověk zůstává na věky vězném stavu, k němuž se odsoudil pádem prvotního hříchu. Konstatuje, že k Pascalovi se bude vždy vracet myšlení, které si uvědomuje protiklad člověka a světa, pochopeného pouze jako místo pouhé existence, do níž je člověk vržen. Negativní dialektiku vztahu člověka a ve světě skrytého Boha, lze dle Pascala překonat pouze sázkou na Boha, na víru v něj.

Horák¹⁵² se domnívá, že jednota a rozpornost Pascalovy osobnosti i díla se nachází v Pascalově chápání člověka jako bytosti, jejímž údělem je v neustále obnovované rozpolcenosti sjednocovat intelektuální mohutnost, která je dost velká na to, aby skrze ni mohl člověk po-

¹⁴⁷ Srov. Pascalova antropologie: projev rozporné jednoty osobnosti a díla. In: HORÁK, Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha: Vyšehrad, 1985, s. 87–91.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 89.

¹⁴⁹ Srov. Tamtéž, s. 87–91.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 90.

¹⁵¹ Srov. Tamtéž, s. 87–91.

¹⁵² Srov. Tamtéž.

znávat stvořený svět, přírodu, její zákony, se slabostí a neautonomností lidské vůle, jejíž povinností je respektovat mravní zákony zjevené křesťanstvím. Právě v tom spatřuje také protikladnost Pascalovy vlastní osobnosti, individua, jakoby dvojí tváře, z nichž jedna se obrací vpřed, ke světu rozumu a na něm založeném poznání, druhá se ohlíží zpět, k jistotám tradice. V tomto ohledu dle něho Pascal předznamenával nejistotu a rozpornost počínajícího novověku.

Pascalovo neklidné hledání jistot během jeho života i útržkovitost jeho díla dle Horáka¹⁵³ odpovídá právě „této jednotě v rozpornosti či rozporné jednotě“, z nichž vyvěrající otázky o člověku a jeho existenci poutají čtenáře každé doby a vedou k stále novým a novým interpretacím.

5.7 Mojmír Hrbek: Pascal a Nietzsche (1997)

Mojmír Hrbek v monografii *Smrt Boha v Nietzschevě filosofii* v souvislostech Nietzscheho života a díla vykládá myšlenku „smrti Boha“ v konfrontaci s Pascalem, Hegelem a Dostojevským. Téma „smrti Boha“ je vtaženo do souvislosti s dalšími klíčovými tématy Nietzscheho díla, tedy otázkou věčného návratu stejného a snahou o překonání nihilismu. Hrbek dochází k závěru, že Nietzscheho myšlení se zcela odlišuje od tradiční filosofie zdůrazněním „optiky života“ a „perspektivismu“ jako základní podmínky veškerého života a jsoucna. Základním pudem člověka není dle Nietzscheho vytváření pojmů, ale metafor, dříve než se člověk dostal do závislosti na morálně logických kategoriích, našel své uplatnění v mýtu a umění.¹⁵⁴

V kapitole, v níž Hrbek srovnává myšlení Nietzscheho a Pascala, uvádí, že „smrt Boha“ není Nietzscheovým objevem. Tímto pojmem byl v teologii tradičně označován skon Ježíše Krista na kříži. V období novověku získal tento pojem nový obsah, zánik Boha byl spojován s jeho znovuvzkříšením v člověku. „(...) láska stahuje Boha do smrti“ a „Bůh umírá, aby žil v tobě“.¹⁵⁵ Tento aspekt je přítomen i u Pascala, který hovoří o „Dieu caché“, skrytém Bohu. Bůh středověkého myšlení a společenského života se pod tlakem třetího stavu, přinášejícího do filosofie racionalismus a do vědy mechanismus, začíná skrývat. Pascal byl ve své době snad jediným myslitelem, který si tento stav jasně uvědomoval. Racionální a individualistické

¹⁵³ Srov. Pascalova antropologie: projev rozporné jednoty osobnosti a díla. In: HORÁK, Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha: Vyšehrad, 1985, s. 87–91.

¹⁵⁴ Srov. DUBSKÝ, Ivan. Mojmír Hrbek. In GABRIEL, Jiří., Jan ZOUHAR, Helena PAVLINCOVÁ a Josef KROB. *Slovník českých filosofů*. [online]. Brno : Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, Katedra filosofie. 4. 4. 1998 [cit. 30. 8. 2012]. Dostupné na <<http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/>>.

¹⁵⁵ Pascal a Nietzsche. HRBEK, Mojmír. *Smrt Boha v Nietzschevě filosofii*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1997, s. 132–139. Filosofická knihovna. ISBN 8020005889, s. 132.

myšlení neponechává Bohu žádnou funkci a tímto způsobem ze světa odchází i všechna dosavadní morálka, založená na transcendentních hodnotách. „Štěstí, radost, moudrost nemají náhle nic společného s rozlišováním dobra a zla, jejich hlavními kritérii se stávají zdařilost a úspěch, pravdivé poznání a omyl.“¹⁵⁶

Bůh deistického racionalisty zasahuje do světa zázrakem jen výjimečně a tak, že neruší platnost věčných pravd rozumu. Tvoří a udržuje tento svět vlastně prostřednictvím těchto věčných pravd a jen pokud s nimi splývá, pokud se projevuje jako racionální řád a jako souhra obecných zákonů. Člověk toužící po hodnotách přesahujících hranice objektivního světa, který je schopen postihnout svým rozumem, se musí vyrovnat s odbožštěním světa. Důsledkem toho je tragické vidění světa, tuto skutečnost ve svých dílech nejlépe vystihuje dramatik Racine a právě Pascal.¹⁵⁷

Tragickému vidění světa je zcela cizí historická perspektiva, která se soustřeďuje pouze na přítomnost, chybí mu základní časová dimenze. Svět je zbaven všech norem, které by mohly individuum vést. Člověk za své jednání zodpovídá sám sobě, svému úsudku. Hodnoty pak, vyplývající z lidské společnosti bez společenství a fyzického prostoru bez kosmického řádu, pokládá za neautentické a zbavené svého nutného transcendentního základu.¹⁵⁸

Racionalisté v nekonečném prostoru spatřovali důkaz existence Boha, avšak Pascal nevidí mezi „lhostejným“ prostorem a milujícím Bohem žádnou podobnost. Prostor, tak jak ho stvořila racionalistická fyzikální věda, v sobě již nemá žádné směřování, je lhostejný k dobru a zlu a nemá jakýkoliv vztah k jednání člověka. „Osamocený člověk stojí tvář v tvář němé nekonečnosti.“¹⁵⁹

Hlas Boží už nepromlouvá k člověku bezprostředně, Bůh se člověku skrývá. Ve světě opuštěném Bohem je nutno začít Boha znovu hledat. Pascalův skrytý Bůh je současně přítomný i nepřítomný, a to vždy v každém okamžiku světa. Pascal tak vnáší do vztahu člověka a Boha paradox. Bůh, který byl do té doby člověku denní skutečností, stává se u Pascala absolutní a esenciální možností, která se nikdy nerealizuje.¹⁶⁰

Pro racionalisty byl Bůh zpodobňován řádem přítomným v lidské duši. V tragickém myšlení, k jehož představitelům Pascala řadíme, je Bůh soudcem. Proto významné místo náleží v tomto myšlení osobě Ježíše Krista, jehož prostřednictvím člověk poznává život i smrt, Boha i

¹⁵⁶ HRBEK, Mojmir. Pascal a Nietzsche. In: HRBEK, Mojmir. *Smrt Boha v Nietzschevě filosofii*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1997, s. 132–139. Filosofická knihovna. ISBN 8020005889, s. 134.

¹⁵⁷ Srov. Tamtéž, s. 132–139.

¹⁵⁸ Srov. Tamtéž.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 137.

¹⁶⁰ Srov. Tamtéž, s. 132–139.

sebe sama. Kristus, opuštěn všemi i samotným Bohem, umírá na kříži, kde je viditelný všem lidem a kde, jak říká Pascal, bude do konce světa trvat jeho smrt. To je podstatou tragického vidění světa. – Věčná Boží smrt a bezčasová skrytost Boha.

5.8 Richard Jurečka: Pascalova antropologie (1998)¹⁶¹

Filosof a historik Richard Jurečka se ve své vědecké práci soustřeďuje na život a dílo Blaise Pascala. Pascalovi byla věnována i jeho disertační práce, kterou obhájil v roce 1999.

Dle Jurečky¹⁶² je tím, co dnešní čtenáře na Pascalově díle upoutává i přes několik staletí způsob, jakým v něm Pascal prezentuje antropologickou problematiku. Zcela jedinečným způsobem popisuje reálného člověka, jeho psychologickou a sociologickou podstatu. Podle Jurečkova názoru Pascalův myslitelský výkon získává důraz existenciální naléhavosti, jelikož je pohledem člověka, který si velmi intenzivně a bolestně uvědomuje změny, které s sebou přináší konec středověku a začátek nového období lidských dějin. „Celý tento komplex úvah a pozorování je navíc duševním výkonem někoho, kdo s úzkostí zakouší rozpornost teologického a přírodovědeckého obrazu světa na počátku novověku, kdo prožívá bolesti vznikání nové stavby světa.“¹⁶³

Jurečka¹⁶⁴ u Pascala spatřuje vliv prostředí francouzského moralistního kánonu takzvaného „počestného člověka“ (*honnête homme*), tedy kavalírského ideálu, jehož předním vyznavačem byl rytíř de Méré, avšak intuitivní méréovská lehkost je u Pascala zatížena myšlenkovým stylem vědce.

Z Pascalových úvah o člověku se bohužel dochovaly jen části, i přesto je dle Jurečky¹⁶⁵ možné klást si otázku, jaký byl obraz člověka, který Pascal vytvořil. Jeho cílem nebylo říci, jaký by člověk měl být, ale jaký je. Většinu Pascalových pozorování považuje Jurečka za pesimistická. Motivem, který prochází celou Pascalovu antropologií, je idea ztracené přirozenosti, právě ta je pramenem pesimismu a tragické vize světa.

¹⁶¹ Studie Richarda Jurečky, z nichž v práci čerpáme, byly jednak publikovány jako součást jeho disertační práce v roce 1999, jednak byly vydány samostatně v odborných periodikách a sbornících. Pracujeme s oběma vydáními. Při chronologickém řazení jednotlivých studií se řídíme rokem, kdy byly studie vydány samostatně.

¹⁶² Srov. JUREČKA, Richard: Pascalova antropologie. In: JUREČKA, Richard. *Pascal a novověk*. Brno, 1999. Disertace, Masarykova univerzita v Brně, filozofická fakulta. Vedoucí práce Petr Horák, s. 55–69.

¹⁶³ JUREČKA, Richard. Pascalova antropologie. In: Sborník prací FF MU. B 45: Řada filozofická, 1998, s. 55.

¹⁶⁴ Srov. JUREČKA, Richard: Pascalova antropologie. In: JUREČKA, Richard. *Pascal a novověk*. Brno, 1999. Disertace, Masarykova univerzita v Brně, filozofická fakulta. Vedoucí práce Petr Horák, s. 55–69.

¹⁶⁵ Srov. Tamtéž.

Pascal například dokazuje, že obecně platný a přirozený řád spravedlnosti po porušení přirozenosti člověka je lidem nedosažitelný. Místo tohoto obecného a přirozeného řádu zůstává jen právní praxe jednotlivých zemí, která je pro každého jednotlivce (tragicky) odlišná. Zákon Pascal chápe jako nástroj, který společnost pozitivně ustanovila s cílem kontrolovat své členy, aby tak zajistila své fungování. Poslušnost vůči zákonům není vyžadována proto, že by zákony byly spravedlivé, ale proto že byly ustanoveny, aby udržely společnost v chodu. Dle Jurečky už tak zbývá jen krůček k tvrzení, „(...) že spravedlnost spočívá ve vůli k zachování společenského konsensu.“¹⁶⁶ Pascal si však uvědomoval, jak nebezpečné je veřejnosti předkládat poznání o relativní spravedlnosti, o ryze funkčním charakteru zákona, jelikož z hlediska udržení společností, jejíž pád by způsobil chaos, je setrvání veřejnosti v klamu *de facto* nezbytné. A tak je lid nejen udržován, ale i povzbuzován ve vědomí, že se podřizuje zákonům, které jsou spravedlivé a rozumné.

Člověk má přirozený sklon podléhat iracionálním motivům, které si však sám sobě interpretuje jako rozumné. Motivy tohoto jednání je lidská potřeba být respektován a přijímán svým okolím, tlak tradice na chování člověka a tlak sociologických rolí, které si vyžadují být hrány. Jurečka¹⁶⁷ označuje Pascalův postoj ke světu lidských institucí a lidského chování jako postoj velkého „desakralizátora“. Samozřejmost, s níž odhaloval ukryté motivy lidského jednání, dle Jurečky prozrazuje, že v Pascalovi je kus cynika. Poukazuje však na to, že v jeho pesimismu a desakralizačních úvahách nelze hledat „nedospělou radost z provokace“, avšak obava člověka čelícího existenciální úzkosti a snažícího se porozumět nové době a nalézt v ní své místo.

Pascal však na člověka a lidský život nepohlížel pouze pesimisticky. Člověk pro něj není jen nízkým, naopak má i svou vznešenost. Jurečka¹⁶⁸ se domnívá, že Pascalovo vnímání lidské bytosti je možné označit za ohnisko paradoxů. Jejich sepětí v jedné bytosti je zdrojem vnitřního napětí, toto dialektické pnutí Pascala přitahovalo a fascinovalo. Ve vnitřní paradoxnosti člověka nalézal jeho velikost a také počátek tragičnosti jeho osudu, neboť vnitřní rozpornost z člověka činí bytost napnutou mezi dvěma krajnostmi naléhavě hledající svůj střed, své přirozené místo, celek svého života. Člověk nemůže nikdy ze své ontologické podstaty během svého života dosáhnout absolutní jistoty, znovu a znovu usiluje o postižení a pochopení vlastní existence. Jurečka dochází k názoru, že v Pascalově myšlení vnitřní paradoxnost

¹⁶⁶ Srov. JUREČKA, Richard: Pascalova antropologie. In: JUREČKA, Richard. *Pascal a novověk*. Brno, 1999. Disertace. Masarykova univerzita v Brně, filozofická fakulta. Vedoucí práce Petr Horák, s. 55–69.

¹⁶⁷ Srov. Tamtéž.

¹⁶⁸ Srov. Tamtéž.

člověka vede ke gradaci lidské existence. Jediné řešení lidské situace je v „existenciálním skoku“, jímž Jurečka myslí Pascalův skok víry.¹⁶⁹

5.9 Pascalův skok víry (1998)¹⁷⁰

Skok víry Jurečka¹⁷¹ charakterizuje jako pozdvihnutí lidské existence z nižší roviny svého existování na rovinu vyšší, v okamžiku, kdy v ní uzraje principiálně nový komplex postojů v důsledku radikální proměny dosavadního existenciálního směřování. Jurečka upozorňuje na jistou diskontinuitu či mezerovitost. Skok víry je rozumově neodůvodnitelné překonání propasti mezi dvěma existenciálními rovinami. Překonání existenciálních postojů je však neodmyslitelně spojeno s určitou existenciální námahou či zaangažovaností, bolestí, která skoku existence předchází. Jurečka v této souvislosti užívá pojmu životní krize, jejímž vyvrcholením může být vyzdvihnutí se z nižší roviny existence na vyšší.

Jurečka¹⁷² uvádí, že Pascal ve svém životě skok víry prožívá a také ho reflektuje ve svém díle. Skok víry pro něj nebyl ničím, co by do lidského života přišlo jen tak, zcela nahodile a libovolně, ale pramení z vnitřního tendování roviny rozumu, z vnitřního směřování roviny přirozenosti do vyšší roviny, do roviny víry.

Jurečka¹⁷³ připomíná rozhovor s panem de Saci, kde se píše o stavu nevýchodnosti duchovního života, o zkušenosti zablokování vlastní existence, kterou si Pascal prošel při své konverzi a jež dle Jurečky vyvrcholila existenciálním skokem víry. Doklady skoku víry v Pascalově životě Jurečka nachází především v korespondenci Pascalových sester a v události *Memorialu*.

5.10 Richard Jurečka: Argument sázky (2000)¹⁷⁴

Pascal založil „argument sázky“ na tezi, že i přes nejistotu sázkové výhry je rozumné vsadit svůj pozemský život na existenci Boha. Jurečka¹⁷⁵ upozorňuje na to, že argument byl adresován primárně libertinům, které se Pascal rozhodl porazit jejich vlastními myšlenkovými po-

¹⁶⁹ Srov. JUREČKA, Richard: Pascalova antropologie. In: JUREČKA, Richard. *Pascal a novověk*. Brno, 1999. Disertace. Masarykova univerzita v Brně, filozofická fakulta. Vedoucí práce Petr Horák, s. 55–69.

¹⁷⁰ Studie byla vydána také v roce 1999 jako součást disertační práce.

¹⁷¹ Srov. JUREČKA, Richard: Pascalova antropologie. In: JUREČKA, Richard. *Pascal a novověk*. Brno, 1999. Disertace. Masarykova univerzita v Brně, filozofická fakulta. Vedoucí práce Petr Horák, s. 55–69.

¹⁷² Srov. Tamtéž.

¹⁷³ Srov. Tamtéž.

¹⁷⁴ Studie byla vydána také v roce 1999 jako součást disertační práce.

¹⁷⁵ Srov. JUREČKA, Richard: Pascalova antropologie. In: JUREČKA, Richard. *Pascal a novověk*. Brno, 1999. Disertace. Masarykova univerzita v Brně, filozofická fakulta. Vedoucí práce Petr Horák, s. 55–69.

stupy. Pascal důkladně promyslel východisko skeptiků, až se propracoval k rozumové nutnosti volby, tedy sázce na existenci, či neexistenci Boha, která však zároveň je v souladu se zásadou skeptiků, že není možné dosáhnout rozumové jistoty, zda Bůh je, či nikoliv a že tedy není možné zaujmout v této věci jakéhokoliv pozitivního stanoviska. Jinými slovy Pascal hovoří za skeptika, když tvrdí, že nemůžeme rozumem dosáhnout jistoty, zda Bůh je, či ne, avšak dodává, že v takové situaci je rozumné při zvážení možného zisku a ztráty vsadit na to, že Bůh je. Pascal ve svém argumentu dokazuje, že jediné, co je rozum schopen říci, je, že je výhodnější vsadit na Boží existenci.

Dle Jurečky¹⁷⁶ tak Pascal učinil skok do prázdna, díky němuž však dokázal překlenout rozumově nepřeklenutelnou propast mezi rozumem a vírou. Doplnuje, že argument sázky je založen na matematické spekulaci, na počtu pravděpodobnosti. Jeho nosná konstrukce je formulována na pozadí hazardní hry. Sázka má v Pascalově argumentu podobu životní volby, člověk se podle Pascala musí rozhodnout buď pro existenci, nebo neexistenci Boha. „Život jako sázka třetí možnost nepřipouští.“¹⁷⁷

Jurečka¹⁷⁸ si klade otázku, zda je možné brát Pascalův argument sázky vážně. Zda je možné přijmout jeho „barbarská a cynická slova“ o sázce víry motivované ryze osobním profitem bez jakékoliv skutečně niterné zainteresovanosti na předmětu, na nějž je „rozumné vsadit svůj pozemský život“. Problém shledává především v motivaci k přijetí takového argumentu, která není podnícena snahou o přijetí toho, co je z hloubi srdce správné, avšak úsilím o dosažení toho, co více vynese. Jaká pak může být víra takového člověka?

Dle Jurečky¹⁷⁹ si Pascal bezpochyby byl vědom skutečného obsahu pojmu náboženské víry, což dle jeho názoru dosvědčuje Pascalův *Mémorial* a řada fragmentů z *Myšlenek*. Za podstatnou pokládá odpověď na otázku, co bylo Pascalovým cílem. Sám se domnívá, že Pascal chtěl svým argumentem sázky pohnout lidskou vůli k přitakání sázce na existenci Boha a aby tuto sázku přijala, i přes nejistotu výhry. Pascal tak libertina vybízí k odvaze k existenciálnímu skoku. Předkládá mu argument, z něhož vyplývá, že jediné rozumné je vsadit svůj konečný život na něco, co člověka přesahuje. Závěrem Jurečka uvádí Pascalův argument sázky do dobového kontextu a upozorňuje na to, že Pascal dokázal svým argumentem překlenout novověkou propast mezi rozumem a vírou, a to na základě odvahy k risku. Výstižně pak charak-

¹⁷⁶ Srov. JUREČKA, Richard: Argument sázky. In: JUREČKA, Richard. Pascal a novověk. Brno, 1999. Disertace. Masarykova univerzita v Brně, filozofická fakulta. Vedoucí práce Petr Horák, s. 80–96.

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 89.

¹⁷⁸ Srov. Tamtéž, s. 80–96.

¹⁷⁹ Srov. Tamtéž.

terizuje Pascalův zápas jako zápas o vlastní existenci, která stojí před možností sebezískání a sebeztráty.

5.11 Pascalova první konverze a problém svobody v raném novověku (2000)¹⁸⁰

Richard Jurečka¹⁸¹ ve studii věnované Pascalově první konverzi a problému svobody v raném novověku nejprve přibližuje dobový historický kontext. Věnuje se otázce milosti a uvádí, že chceme-li ji porozumět, musíme nejprve porozumět tzv. „teologii hříchu“ a uvádí odlišné náhledy na tuto problematiku.

Milost Jurečka¹⁸² přirovnává k prostředku, který ve prospěch člověka vyvažuje „ontologický handicap“, kterým je právě prvotní hřích. „Milost definuje opět moderní teologie jako bezpodmínečné svobodné, tj. člověkem nijak nezasloužené a nevynutitelné jednání lásky trojediného Boha, skrze které on přijímá v dějinách osobní společenství s lidmi, aby jim daroval spásu.“¹⁸³

Podstata teologického sporu mezi jansenisty a jezuitu, jak vysvětluje Jurečka,¹⁸⁴ byla v aspektu problematiky milosti. Pokud milost představuje akt jednání, jímž Bůh vstupuje do lidského společenství a do života konkrétního člověka, aby tak daroval spásu, nabízí se otázka, do jaké míry je schopen člověk odpovídat na tuto Boží výzvu, popřípadě jí vzdorovat. Šlo tedy o to, jak velkou roli ve spásném procesu byly obě strany ochotny přiznat Bohu a člověku.

Řešení teologických problémů v daném období mají z pozice historika dle Jurečky¹⁸⁵ zásadní význam, jelikož nám dovolují sledovat myšlenková střetnutí, jež vytvářela intelektuální život Evropy na prahu novověku. Teologie milosti neřešila o nic menší problém než to, nakolik je člověk svobodný.

Členové jezuitského řádu vystupovali v problematice teologie milosti proti jansenistům. Jezuité byli proudem inspirovaným aristotelsko-tomistickými myšlenkovými podněty, z nichž vycházelo myšlení scholastické Evropy středověku. Existovala však řada modifikací. Vznika-

¹⁸⁰ Studie byla vydána také v roce 1999 jako součást disertační práce.

¹⁸¹ Srov. JUREČKA, Richard. Pascalova první konverze a problém svobody v raném novověku, *Dialog Evropa* XXI, 2000/1, s. 32–45.

¹⁸² Srov. Tamtéž.

¹⁸³ Tamtéž, s. 33.

¹⁸⁴ Srov. Tamtéž, s. 32–45.

¹⁸⁵ Srov. Tamtéž.

ly tak teologické školy, k nim patřil i molinismus, vůči jehož pojetí vztahu svobody člověka a milosti se jansenisté nejvíce bouřili.¹⁸⁶

Molinisté byli toho názoru, že je nezbytné odlišit takzvanou milost dostačující a milost účinnou. Milost dostačující člověka uschopňuje k modlitbě a k správnému jednání a podle molinistů ji dostali všichni lidé, avšak není dostačující k tomu, aby člověk viděl Boha tváří v tvář. To umožňuje až milost účinná, kterou je možné si zasloužit až dobrým životem, tedy prostřednictvím toho, k čemu dostačuje milost dostačující. Lze tedy říci, že jednání z milosti dostačující přivolává milost účinnou, tedy dle molinistů existuje nezbytná souvislost mezi milostí dostačující a účinnou. S tvrzením, že člověk si může zasloužit spásu vlastním jednáním, nesouhlasili teologové jansenismu. Jansenistická nauka o milosti je v protikladu s tímto tvrzením a je příbuzná spíše reformačnímu učení, především kalvinismu.¹⁸⁷

5.12 Jan Sokol: Srdce proti světu: Blaise Pascal (2003)

Jan Sokol za základ kultury a civilizace pokládá náboženství, jehož prostřednictvím se lidstvo snaží vyjádřit svou vděčnost za dar světa a života. Sokol dochází k přesvědčení, že proti dnešnímu individualismu je zapotřebí hájit význam lidské vzájemnosti a odpovědnosti lidstva za budoucnost Vesmíru. Člověk závisí na přírodě, ze které vzešel, avšak člověk a jeho lidské schopnosti reflexe a cílevědomého odpovědného jednání jsou důležité pro svět a překračují hranice jednotlivých lidských životů a generací.¹⁸⁸

Na příkladu Pascalových *Myšlenek* si Sokol¹⁸⁹ klade za cíl ukázat, jak se křesťanství v průběhu svých dějin nakonec vyprázdnilo. Do centra pozornosti postavilo téma vykoupení v Kristu, kterému dle Sokola porozumělo jen jako naději na posmrtný život, a minimálně v některých svých proudech vytlačilo širší náboženská témata stvoření a zjevení, která byla patrná ve starší židovské tradici a v Ježíšově učení. Navázalo tak na docela rozšířenou tendenci pozdní antiky, která proti sobě staví tento svět, zlý a upadající, a velkolepou naději budoucího věku. Následně odvodilo z polemik prvních křesťanů, že může zastoupit a eliminovat nejen upadlé pohanství, ale následně i židovství.

¹⁸⁶ Srov. JUREČKA, Richard. Pascalova první konverze a problém svobody v raném novověku, *Dialog Evropa* XXI, 2000/1, s. 32–45.

¹⁸⁷ Srov. Tamtéž.

¹⁸⁸ Srov. Autorské heslo, Jan Sokol. In GABRIEL, Jiří., Jan ZOUHAR, Helena PAVLINCOVÁ a Josef KROB. Slovník českých filosofů. [online]. Brno : Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, Katedra filosofie. 4. 4. 1998 [cit. 30. 8. 2012]. Dostupné na <<http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/>>.

¹⁸⁹ Srov. SOKOL, Jan. Srdce proti světu: Blaise Pascal. In: SOKOL, Jan. Člověk a náboženství: [proměny vztahu člověka k posvátnému]. Vyd. 1. Praha: Portál, 2004. 245 s. Antropologie. ISBN 80-7178-886-4, s. 221–228.

Dle Sokola došlo až k takzvané trivializaci křesťanství. Víra se oddělila od každodenní lidské existence, zbyly jen kulisy velkolepého dramatu, které znázornil Dante ve své *Božské komedii*, obraz Ráje, Očistce, Pekla, kde má Vergilius odpověď na každou otázku. „To mám na mysli, když hovořím o trivializaci křesťanství: ze šifry a příslibu „věčného života“ se stal herní plán a Bůh ztratil ten nejdůležitější ze svých atributů – totiž že přesahuje všechno, nač člověk může vůbec pomyslet.“¹⁹⁰

V takovéto podobě se křesťanství novověku ocitlo v konfrontaci s racionalismem, filosofií, vědou a dle Sokola tak do velké míry pozbylo přesvědčivost, a proto se odvrátilo od světa k lidskému nitru, do duše, do „ráje srdce“ a do „onoho světa“. Jan Sokol však dodává, že to neznamená, že by křesťanství v období novověku ničeho nedosáhlo, naopak v něm nachází kořeny celého novověkého vývoje evropské a později světové „globální“ civilizace.

Sokol v Pascalových *Myšlenkách* nalézá nové sebeuvědomění a také hluboce paradoxní sebevědomí člověka, který čelí nekonečné a slepé přesile Vesmíru, kterou ovšem svým myšlením a vědomím nekonečně přesahuje. Vše však ústí v hlubokou existenciální pochybnost, která je dle Sokola daleko hlubší než u Descarta. Sokol se domníval, že Pascalovo odmítnutí světa navazuje na středověkou mystiku, od níž se ovšem liší hlubokou existenciální nejistotou, kterou musí věřící překonat odvážným skokem víry, a proto Pascal podle Sokola mluvil o životní „sázce víry“ a snažil se ukázat, jak je pro člověka výhodná.

Sokol¹⁹¹ se zamýšlí nad otázkou, zda si Pascal uvědomoval protismyslnost celého příměru, jak si povšiml už Nietzsche, z hlediska křesťanské víry rouhavého a nihilistického. Bůh v tomto příměru se stává temným, neprůhledným osudem, se kterým člověk „hraje jako se štěstěnou“.

Pascal jako dítě své racionalistické doby cítil dvojznačnost každé rozumové argumentace, neschopnost rozumu dospět ke spolehlivým životním rozhodnutím. Pro Pascala je na světě vše obojaké, falešné a na nic se nelze spolehnout. Víra se pak nezakládá na rozumovém poznání a Bůh se dává poznat srdci. Ze všeho nejvíc pak Pascalovy *Myšlenky* dle Sokola vyjadřují dilema moderního člověka.

¹⁹⁰ SOKOL, Jan. Srdce proti světu: Blaise Pascal. In: SOKOL, Jan. Člověk a náboženství: [proměny vztahu člověka k posvátnému]. Vyd. 1. Praha: Portál, 2004. 245 s. Antropologie. ISBN 80-7178-886-4, s. 228.

¹⁹¹ Srov. Tamtéž, s. 221–228.

5.13 Martin Škop: Michel de Montaigne a Blaise Pascal: Spravedlnost opřená o sílu (2006)

V období novověku se také proměňuje vnímání práva. Martin Škop ve své studii srovnává Pascalovo a de Montaigneho pojetí práva. Dle Škopa¹⁹² není u de Montaigneho původem práva nic jiného než zvyk. Samotná podstata práva podle de Montaigneho není jiná než násilná v tom smyslu, že zvyk chytne a nepustí. I taková může být podstata násilí – nejen fyzické násilí a násilí jazyka, ale také násilí zvyku. Je pak jen otázkou času, kdy se zvyk ztotožní s rozumem a odkazem na rozum bude překryta zvyková podstata práva.

Oproti tomu Blaise Pascal jde ve svých myšlenkách o kousek dále. Nezpochybňuje zvykovou podstatu práva, přesto si však na rozdíl od de Montaigne nemyslí, že by zvyk byl právem pro každého. Zvyk ztotožňuje s pravidly většiny. Stejně tak činí se spravedlností, jejíž existenci spojuje se silou většiny.

Škop¹⁹³ upozorňuje na to, že tady podle Georga Sorela leží Pascalovo odmítnutí přirozeného práva, jehož povahou je odvolávat se na spravedlnost. Pascal se pak orientuje výhradně na sílu, kterou označuje za vládkyni světa. Síla přetrvává, zatímco právo a spravedlnost se mění. Díky síle a nikoli zákonům nebo právu jsou utišovány spory. Podle Pascala se sice vždy při tišení konfliktu obrátíme na právo, avšak za ním je potřeba vidět sílu většiny a nikoliv spravedlnost nebo snad rozum.

Pascal hovoří o právu meče. Meč je tím nástrojem, který dokáže dát skutečné právo. Meč lze považovat za metaforu násilí. Meč i násilí jsou nástroje, jak meč, tak i násilí se mohou ocitnout v rukou jednotlivce a ovládnout mínění, které dle Pascala závisí především na síle. Škop¹⁹⁴ nachází podobné vnímání práva u Waltra Benjamina, který také přisuzuje schopnost založit právo na meči. Je na tom, kdo mečem vládne, jaké právo bude, zda vůbec bude ustaveno nebo zničeno. Zvyk pramení z lidí a lidské společnosti. Je-li meč v rukou božských, dokáže tento zvyk (právo) rozbít.

¹⁹² Srov. ŠKOP, Martin. *Právo a násilí: vybrané teorie vztahu práva a násilí*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2006. 152 s. *Spisy Právnické fakulty Masarykovy univerzity v Brně*; 298 = *Acta Universitatis Masarykianae Brunensis Iuridica*; 298. Řada teoretická. ISBN 80-210-4059-9.

¹⁹³ Srov. Tamtéž.

¹⁹⁴ Srov. Tamtéž.

5.14 Dagmar Pichová: Ironie u Pascala (2009)

Pascalovy *Myšlenky* a *Listy venkovanovi* se pro svou stylistickou vytříbenost a mistrovství argumentu staly vzorem pro mnohé autory. Dagmar Pichová ve své studii předkládá rozbor a srovnání argumentační strategie v těchto dvou Pascalových dílech.

Nejprve představuje základní schémata fungování ironie a poté přibližuje systematické používání ironické strategie v Pascalově díle a její podoby. *Listy venkovanovi* rozděluje do tří celků podle kompozice, charakteru polemiky a předpokládaného adresáta. První tři si dle Pichové kladou za cíl obhájit Arnauldovu pozici a dokázat neopodstatněnost jeho odsouzení. Čtvrtý a až desátý dopis, který tvoří hlavní část *Listů venkovanovi*, vytváří obraz Tovaryšstva Ježíšova formou fiktivního dopisu pisatele s jezuitou. Poslední část (jedenáctý a sedmnáctý dopis) už není psána ve formě dialogu s jezuitou, ale je „odložena maska ironika“ a je vyjádřen otevřený nesouhlas s praktikami jezuitů.

Pichová¹⁹⁵ nachází v Pascalově podání sporu na Sorbonně jisté zkreslení. Pascalovo vykreslení polemiky není zcela přesné a nezachycuje skutečný průběh událostí, navíc citace z jezuitských spisů jsou často vytrženy z kontextu a v původním znění nejsou ani tak radikální. Pascal užívá sókratovskou metodu kladení zdánlivě jednoduchých a naivních otázek. Partner v rozhovoru má však zůstat zaslepeným, v pozici žáka se ocitá čtenář, kterého má systematické zpochybnění kazuistiky přimět k odmítnutí principů jezuitského uvažování. Ironie pro Pascala v *Listech venkovanovi* představovala prostředek obrany pravého náboženství.

Pichová¹⁹⁶ upozorňuje na to, že zcela jiné je užití ironie v *Myšlenkách*. Autorovým cílem je tentokrát přesvědčit čtenáře o nutnosti víry a kvalitách jediného pravého náboženství. Primárními adresáty jsou v tomto případě libertini, nevěřící a laxní věřící. Pascal uvádí argumenty, jimiž zpochybňuje zdánlivě pravdy, aby zdůraznil jistotu nadpřirozené úrovně řádu milosti. V *Myšlenkách* je užito hlavně argumentu paradoxem, odkrývá se tak dvojznačnost lidské povahy a její důsledky. Pichová¹⁹⁷ nalézá paralelu mezi Pascalovou koncepcí člověka a Sofoklovým Králem Oidipem. V Pascalově tragické vizi světa, vycházející z jansenistického myšlení, se člověk snaží svými skutky vyhnout svému osudu, čímž se mu však paradoxně a tragicky ještě více přibližuje, což ho vrhá do stále většího zoufalství. Stejně jako pro Sofoklova krále

¹⁹⁵ Srov. PICHOVÁ, Dagmar. Ironie u Blaise Pascala. *Studia philosophica*. Brno : Masarykova univerzita. 2009, roč. 56, 1–2.

¹⁹⁶ Srov. Tamtéž.

¹⁹⁷ Srov. Tamtéž.

Oidipa i pro Pascalova člověka není jiného východiska než pochopit marnost svého snažení a smířit se se svým osudem.

Závěrem tedy můžeme konstatovat, že zatímco v *Listech venkovanovi* ironie slouží jako útočná zbraň proti soupeři, v *Myšlenkách* ironické pasáže pozbývají svou útočnou podobu a začleňují se do Pascalova paradoxního myšlení a jeho tragické vize světa.

5.15 Závěr – shrnutí a zhodnocení recepce Blaise Pascala po Tomáši Garrigue Masarykovi

Čeští autoři, kteří se zabývali životem a dílem Blaise Pascala po Tomáši Garrigue Masarykovi, se z pascalovských témat nejvíce soustředí na problematiku lidské existence, věnují se také Pascalově etice, tezí o náboženství a církvi, otázce svobodné vůle a boží milosti. Méně často se soustředí na teorii poznání a lidský rozum, ačkoliv Masaryk tomuto tématu věnoval ve svém pojednání značnou pozornost. Některé z úvah jsou věnovány také politice a právu, jako například studie od Martina Škopa – *Michel de Montaigne a Blaise Pascal: Spravedlnost opřena o sílu*. Nejvíce pozornosti je z jeho děl věnováno *Myšlenkám*, ačkoliv nejsou opomenuty ani další jeho práce, například Dagmar Píchová ve své studii porovnává rozdílné užití ironie v *Myšlenkách* a v *Listech proti jezuitům*.

Tomáš Garrigue Masaryk spatřoval v Blaisi Pascalovi vzor správného filosofování a veškeré lidské činnosti vůbec, obdivoval jeho zápas se skepsí a vnímal ho jako významného stoupence moderní představy pokroku. V roce 1883 ho svou přednáškou prezentoval české inteligenci, aby tak poskytl rozvíjejícímu se českému myšlení zdroj inspirace mimo německé kulturní prostředí. Jako první na jeho zájem o tohoto myslitele navázal Josef Lukl Hromádka v roce 1949. Následující tři studie od Františka Michálka Bartoše, Amedea Molnára a Václava Štěpáře vyšly v padesátých letech. Další studie od Josepha Matušíka však byla vydána až v roce 1982 v revue Křesťanské akademie *Studie*. Pozdější práce o Pascalovi vycházely již průběžně v rozmezí několika let.

Josef Lukl Hromádka v pojednání *Pascalův boj, Pascalův zápas o katolictví* ocenil Pascalův boj proti vnějškovosti a mravní laxnosti mnohých členů církve. Hromádkova recepce odráží jeho pojetí reformované víry, za jejíž poslání pokládal konstruktivní kritiku náboženství a církve. Hromádka u Pascala objevil myšlenkové přesahy křesťanství do moderní doby. Odlišnosti v jeho a Masarykově interpretaci Pascalova myšlení pramení především z rozdílného chápání církve a náboženství.

Pascal se hlásil ke katolicismu, přesto u něho nalézáme řadu myšlenek protestantismu, které zaujaly i Masaryka. Velmi zajímavá je souvislost Pascalova myšlení a české reformace, na kterou poukazují František Bartoš a Amedeo Molnár. Bartoš našel řadu podobností mezi dílem a životem Blaise Pascala a Jana Amose Komenského, upozornil na stejné zdroje, ze kterých oba čerpali, a podává doklady, o něž opírá tvrzení, že Pascal pravděpodobně četl Komenského spisy a mohl se jimi nechat inspirovat. Na Bartoše navázal Amedeo Molnár, jenž vycházel z pascalovské interpretace předního bohoslovce Alexe Vineta. Vinet byl toho názoru, že v Pascalovi doznívá česká Husova reformace. Molnár se ztotožňoval s tímto Vinetovým tvrzením a také s názorem, že Jan Hus je příkladem opravdového křesťana, který svým životem stvrzuje víru, kterou vyznává. Bartoš oceňuje, že Vinet kladl důraz na žitou víru, na víru apoštolů a mučedníků, na křesťanství, které kázal Hus před šesti stoletími a před ním svatý Pavel, rovněž upozorňuje na to, že Vinet pokládal Husa za zpřítomnění Boha Abrahama, Izáka a Jákoba, Boha apoštolů a mučedníků, nikoliv filosofů, tedy Boha Pascalova.

Mnozí autoři se soustřeďují na argument sázky. Podávají jeho rozbor z hlediska logické argumentace a zamýšlejí se nad tím, zda hazard vystihuje opravdové důvody ke křesťanské víře. Jedním z nich je Joseph Matušík, který je toho názoru, že Pascal se argumentem sázky dovolává jak lidského srdce, tak i rozumu. Ptá se však, zda jeho hazard je vyjádřením opravdových důvodů k víře v Boha. Upozorňuje na nepodloženost Pascalova předběžného závěru a následovně posuzuje jeho pojetí víry v Boha, jak vyplývá z argumentu sázky. Matušík dochází k závěru, že Pascalova strategie maximálního zisku nevede k obraně rozumné víry a víra založená na argumentu sázky nenabízí jistotu, nýbrž hazard s trumfy agnosticismu a ateismu.

Richard Jurečka však upozorňuje na to, že argument byl určen prvotně libertinům, které chtěl Pascal porazit jejich vlastními myšlenkovými postupy. Dle jeho názoru si Pascal dozajista uvědomoval pravý obsah víry, což dokládá jeho *Mémorial* a řada fragmentů *Myšlenek*. Argumentem sázky usiloval o to, aby člověk ze své vůle přijal sázku na existenci Boha, ačkoliv výhra není jistá. Pascal dle Jurečky přesvědčuje člověka, aby vsadil na víru, jelikož je rozumnější než nevíra, avšak nenabízí mu klamnou jistotu vítězství. Vybízí ho tak k odvaze k existenciálnímu skoku.

Sokol se domnívá, že odvážný skok víry je způsobem, jak překonat hlubokou existenciální nejistotu, a proto Pascal hovořil o životní „sázce víry“ a usiloval o to, aby ukázal, jak je pro člověka výhodná. Zamýšlí se však nad otázkou, nakolik si Pascal uvědomoval paradoxnost

celého příměru, čehož si všiml již Nietzsche, jak upozorňuje také Josef Hrbek. Z pohledu křesťanské víry je dle Sokola Pascalovo přirovnání možné hodnotit jako rouhavé a nihilistické. Bůh je v něm ztotožňován s nevyzpytatelným osudem, se kterým člověk hazarduje jako se štěstěnou.

Sokol doplňuje, že Pascal jako člověk racionalismu cítil dvojsmyslnost jakékoliv rozumové úvahy, uvědomoval si nemožnost rozumu dospět k jakémukoliv spolehlivému životnímu rozhodnutí. Pro něho je vše protismyslné, falešné a na nic se nelze spolehnout. Boha člověk nemůže poznat rozumem, ale pouze srdcem. Pascal dle Sokola dokázal vyjádřit dilema moderního člověka. V *Myšlenkách* Sokol nalézá nové sebeuvědomění, avšak také hluboce paradoxní sebevědomí člověka zápasícího s nekonečnou a slepou přesilou Vesmíru, který ovšem svým myšlením přesahuje. Vše však ústí v hlubokou existenciální pochybnost, která je dle Sokola daleko hlubší než u Descarta. Sokol se domníval, že Pascalovo odmítnutí světa navazuje na středověkou mystiku, od té se ale liší onou hlubokou existenciální nejistotou.

Dle Horáka a Jurečky Pascal zřejmě tušil, že nová přírodověda, k jejímuž vytvoření sám dopomohl, navždy odmrští do minulosti středověké pojetí harmonie celku, ve kterém má své místo příroda, člověk a Bůh. Pascal pocítil, že nová věda tuto harmonii rozbíjí stejně, jako ve společnosti rozrušil ideální a idealizovanou hierarchii nástup nových společenských vztahů. Celá Pascalova antropologie je podle Horáka, Jurečky a rovněž také dalších autorů výsledkem pesimistického pohledu na člověka a jeho život. Bůh je člověku skryt. Lidem tak postupně vymizela správnost nebo nesprávnost jejich konání. Každý jedinec nyní musí vsázet na své nitro.

Dle Hrbka byl Pascal snad jediným myslitelem, který si tento stav jasně uvědomoval. Racionální a individualistické myšlení neponechalo Bohu jedinou funkci, tímto způsobem ze světa odchází také všechna dosavadní morálka, která byla založená na transcendentních hodnotách. Člověk toužící po čemsi přesahujícím hranice zjevného světa, které vnímá svým rozumem, se musí vyrovnávat s odbožštěním světa. Ve světě opuštěném Bohem je Boha nutné začít hledat znovu. Pascal tak dle Hrbka vnáší do vztahu člověka a Boha paradoxnost. Bůh se u Pascala stává absolutní a esenciální možností, která se však nikdy neuskuteční.

Pascala řadíme k tragickému myšlení. V tomto myšlení významné místo náleží osobě Ježíše Krista, jehož prostřednictvím člověk poznává život i smrt, Boha i sebe sama. Kristus, opuštěn všemi i Bohem, skonává na kříži, kde je viditelný všem lidem a kde, jak říká Pascal, bude

do konce světa trvat jeho smrt. To je, jak upozorňuje Hrbek, podstatou tragického vidění světa. – Věčná Boží smrt a bezčasová skrytost Boha.

Václav Štěpař shledával podobnost mezi vnímáním Krista u Pascala a Dostojevského. Oběma je dle jeho názoru společný týž zápas o Krista, který jediný v mechanistickém a paradoxním světě přináší člověku naději.

Dagmar Pichová nachází paralelu mezi Pascalovou koncepcí člověka a Sofoklovým *Králem Oidipem*. V Pascalově vidění světa, inspirovaném jansenismem, se člověk snaží svými činy vyhnout svému osudu, avšak paradoxně a tragicky se mu tak ještě více přibližuje, což ho vrhá do stále většího zoufalství. Stejně jako pro Sofoklova krále Oidipa i pro Pascalova člověka není jiné alternativy než pochopit marnost svého snažení a smířit se se svým osudem.

Autoři se shodují na tom, že antropologická problematika je klíčem k pochopení paradoxnosti Pascalovy osobnosti a díla. Je tím, co čtenáře nepřestává na jeho díle i přes několik staletí stále upoutávat.

ZÁVĚR

Tato diplomová práce poskytuje přehled recepce Blaise Pascala v české filosofii počínaje prací Tomáše Garrigue Masaryka. Nesoustředíme se výhradně na filosofické články a studie, avšak čerpáme také z prací, které řadíme spíše na pomezí filosofie a dalších oborů, například právní vědy či literární vědy. Odhlížíme od životopisných připomínek Pascalova života a díla u příležitosti výročí jeho narození či úmrtí, které u nás v průběhu let vyšly, rovněž nezahrnujeme krátké recenze spíše propagačního charakteru, které byly otisknuty, aby čtenáře upozornily na vydání Pascalových děl.

Masaryk Pascala prezentoval širší veřejnosti v roce 1883 přednáškou *Blaise Pascal, jeho život a filosofie*, tato přednáška byla společně s přednáškou o Davidu Humovi a Henrym Thomasi Bucklem výsledkem Masarykovy obsáhlé vědecké, politické a literární práce, jeho záměrem bylo představit českému publiku významné osobnosti evropského myšlení mimo německé kulturní prostředí, jež mělo v tehdejší době dominantní vliv na českou kulturu.

V prvních dvou kapitolách diplomové práce uvádíme Pascalův život a dílo do kontextu doby novověku. Prvá kapitola je věnována nejdůležitějším událostem jeho života, v druhé kapitole popisujeme utváření novověkého myšlení a hnutí jansenismu, které na Pascala mělo významný vliv.

Třetí kapitola obsahuje přehled Pascalových děl vydaných v češtině. Jednotlivá vydání řadíme chronologicky a věnujeme se také problematice překladu.

Čtvrtá kapitola je věnována recepci Blaise Pascala Tomášem Garrigue Masarykem, který pojednal o Pascalově logice, metodice, etice, náboženství a filosofii.

Z Masarykovy interpretace vycházíme v páté kapitole podávající přehled a rozbor českých studií a článků, které jsme získali rešerší dostupné česky psané literatury v českých knihovnách a archivech. Jednotlivé studie uvádíme v chronologickém pořadí, následuje jejich shrnutí, porovnání a vyvození obecných závěrů pro zhodnocení recepce Blaise Pascala v české filosofii.

Za cíl této práce jsme si stanovili podat přehled recepce Blaise Pascala v českém myšlení. Za dílčí cíle jsme si určili zdůvodnit příčiny Masarykova zájmu o Pascala, objasnit, co na Pascalovi a jeho myšlení oceňoval, k čemu se naopak stavěl kriticky a zdůvodnit, proč ho pokládal za moderního myslitele a vzor pro české myšlení. Z Masarykovy recepce vycházíme při rozboru a zhodnocení pozdějších českých prací o Blaisi Pascalovi.

Masaryk pokládal Pascala za vzor pracujícího vědce, správného filosofování i lidské činnosti vůbec, příklad pokrokového myslitele, jenž zápasil se skepsí v možnostech lidského poznání i v etice. Oceňoval jeho reflexi rozporu rozumu a srdce, logiky a srdce. Jeho boj se skepsí pro něho představoval cosi moderního, za největší hrozbu, které musí moderní člověk čelit, pokládal Masaryk lhostejnost projevující se nevšímavostí k druhým lidem, sobecký individualismus nebo naopak nezáměr o sebe sama. Kriticky však hodnotil Pascalův ahistorismus. Vliv Pascala na Masaryka je patrný v Masarykově filosofii existence a v jeho politice praktického humanismu.

Životem a dílem Blaise Pascala se zabývali a zabývají zejména čeští filosofové, historici a osobnosti české teologie. Z jeho témat je nejvíce reflektována problematika lidské existence a vztah svobodné vůle a boží milosti, oproti Masarykovi ostatní autoři nevěnují tolik pozornosti Pascalově myšlení o možnostech lidského poznání. Zabývají se také jeho tezemi o politice, etice a náboženství. Čeští autoři se z Pascalových děl nejvíce soustřeďují na *Myšlenky*, ale opomenuty nejsou ani další jeho práce.

Pascalovo dílo obsahuje řadu idejí protestantismu, ačkoliv on sám se hlásil ke katolicismu. Zajímavá je souvislost jeho myšlení o náboženství a myšlení české reformace, na kterou poukazují František Bartoš a Amedeo Molnár.

Velká část autorů se soustřeďuje na argument sázky, předkládá jeho rozbor z hlediska logické argumentace a klade si otázku, zda hazard poskytuje skutečné důvody ke křesťanské víře. Porovnání a zhodnocení jednotlivých článků a studií uvádíme v páté kapitole. Za klíčové považujeme stanovisko Richarda Jurečky, který upozorňuje na to, že argument byl primárně adresován libertinům, jež chtěl Pascal porazit jejich vlastními myšlenkovými postupy. On sám si však plně uvědomoval pravý obsah víry, což například dokazuje jeho *Mémorial* a *Myšlenky*. Jeho cílem bylo, aby člověk přijal sázku na Boží existenci, i přestože výhra je nejistá, chtěl však dokázat, že víra je vždy rozumnější než nevíra. Pascal nenabízí jistotu vítězství, poskytuje však člověku naději a vybízí ho k existenciálnímu skoku.

Velká část autorů se soustřeďuje na antropologickou problematiku, kterou považují za východisko pro pochopení Pascalovy osobnosti a díla. Rovněž je hlavním tématem, kterým si Pascal získává své čtenáře i dnes. Stejně jako Masaryk i další autoři spatřují v Pascalovi moderního, ba takřka nadčasového myslitele. Jak píše Petr Horák, k Pascalovi se vždy bude navracet myšlení, jež bolestně pociťuje konflikt světa a do něho vrženého člověka.¹⁹⁸

¹⁹⁸ Srov. Pascalova antropologie: projev rozporné jednoty osobnosti a díla. In: HORÁK, Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha: Vyšehrad, 1985, s. 91.

SEZNAM LITERATURY A INTERNETOVÝCH ZDROJŮ

Literatura

AUGUSTIN. O milosti a svobodném rozhodování. In HORÁK, Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha, 1985, s. 290–341.

BARTOŠ, František Michálek. Komenský a Pascal. *Křesťanská revue*. 1951, č. 18, s. 240–251.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad. 19., (10. opr.) vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2013. 1387 s. ISBN 978-80-87287-66-8.

BOER, Theo de. *Bůh filosofů a Bůh Pascalův: na pomezí filosofie a theologie*. 1. vyd. Benešov: EMAN, 2003. 213 s. Bibliotheca Bohemica Batavica; sv. č. 4. ISBN 80-86211-23-1.

CLARKE, Desmond M a Catherine WILSON. *The Oxford handbook of philosophy in early modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2011, ISBN 9780199556137.

COLE, J. R. *The Man and his Two Loves*. New York and London: New York University Press, 1995.

COOPER, David E. *World philosophies: an historical introduction*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996, s. 226-291.

ČAPEK, Karel. *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha: Československý spisovatel, 1990.

DESCARTES, René. *Rozprava o metodě, jak správně vésti svůj rozum a hledati pravdu ve vědách = [Discours de la méthode]*. Druhé vydání. V Praze: Jan Laichter, 1947. 108-[III] s. Laichterova Filosofická knihovna; Sv. 7.

EDWARDS, A. W. F. *Pascal's Arithmetical Triangle*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2002, kapitola 3.

FERRO, Marc a LENDEROVÁ, Milena. *Dějiny Francie*. Vyd. 1. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2006. 692 s. Dějiny států. ISBN 80-7106-888-8.

GABRIEL, Jiří. *Živá tvář Erasma Rotterdamského*. Editoři: Michal Svatoš, Martin Svatoš; Svět Blaise Pascala. Editor Petr Horák. In: Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 1988, 107–109.

GUARDINI, Romano. *Konec novověku: Pokus o orientaci*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1992. 95 s. ISBN 80-7021-055-9.

GUINNESS, Os. Introduction. In: PASCAL, Blaise. *The mind on fire: faith for the skeptical and indifferent: from the writings of Blaise Pascal*. Portland: Multnomah Press, 1984.

HORÁK, Petr. Masaryk a Pascal. In: PAUZA, Miroslav. *Rozum a víra: (k problematice myšlení a působení T. G. Masaryka)*: sborník prací. Praha: Filozofický ústav ČSAV, 1991, s. 89–90. ISBN 8070070218.

HORÁK, Petr. Pascalova antropologie: projev rozporné jednoty osobnosti a díla. In: HORÁK, Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha: Vyšehrad, 1985, 87–91.

HORÁK, Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha, 1985.

HRBEK, Mojmir. *Evropská věda a filosofie: [sborník z vědecké konference katedry filosofie FF ZČ: Plzeň 23. 5. 2008-24. 5. 2008]*. Vyd. 1. Editor Nikolaj Demjančuk. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 1997, 275 s. Filozofická knihovna. ISBN 978-80-7043-752-0.

HRBEK, Mojmir. Pascal a Nietzsche. In: HRBEK, Mojmir. *Smrt Boha v Nietzscheově filosofii*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1997, s. 132-139. Filozofická knihovna. ISBN 8020005889.

HROMÁDKA, Josef Lukl. Pascalův boj: Pascalův zápas o katolictví. In: *Theologie a církev*. Praha, 1949, s. 173–181.

JANSEN, C. Augustinus. In HORÁK, Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha, 1985.

JUREČKA, Richard. Ke smyslu životní krize, *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*, B 42, 1995, s. 97–101.

JUREČKA, Richard. Křesťanství versus moderna. Exkurz k počátkům novověku, *Teologické texty*, 2000/1, s. 2–6.

JUREČKA, Richard. *Pascal a novověk*. Brno, 1999. Disertace. Masarykova univerzita v Brně, filozofická fakulta. Vedoucí práce Petr Horák.

JUREČKA, Richard. Pascalova antropologie. In: *Sborník prací FF MU*. B 45: Řada filozofická. 1998.

JUREČKA, Richard. Pascalova první konverze a problém svobody v raném novověku, *Dialog Evropa XXI*, 2000/1, s. 32-45.

JUREČKA, Richard. Pascalův argument sázky. In: *Filozofický časopis*, č. 4, roč. 2000.

- JUREČKA, Richard. Pascalův skok víry, *Teologický sborník*, 1998/2, s. 32-43.
- KARWATKA, Dennis. Blaise Pascal and the First Calculator. *Tech Directions*. 2004, November, s. 10.
- LOCKE, John. *Esej o lidském rozumu*. 1. vyd. Praha, 1984.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Blaise Pascal, jeho život a filosofie*: Předneseno akademikům spolku Jungmann dne 15. 11. 1883. Praha: J. Otto, 1883. s. 7.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Světová revoluce: za války a ve válce 1914–1918*. Praha: Orbis, 1925, s. 123.
- MATUŠTÍK. Pascalova sázka na víru v Boží existenci. *Studie*, 1982, č. 80, s. 127–131.
- MAUROIS, André. *Dějiny Francie*. Praha: Lidové noviny, 1994. 495 s. ISBN 80-7106-098-4.
- MOLNÁR, Amedeo. Vinet, Pascal, Hus. *Křesťanská revue*, 1952, č. 1, s. 21–23.
- NAMER, Émile. *Případ Galilei*. 1. vyd. Praha, 1982.
- NÜNNING, Ansgar, ed., TRÁVNÍČEK, Jiří, ed. a HOLÝ, Jiří, ed. *Lexikon teorie literatury a kultury: koncepce - osobnosti - základní pojmy*. Vyd. 1. Brno: Host, 2006. 912 s. ISBN 80-7294-170-4, s. 534.
- PASCAL, Blaise. *Myšlenky*: výbor. Vyd. 2., v Mladé frontě 1. Praha: Mladá fronta, 2000. 185 s. Klasická knihovna; sv. 13. ISBN 80-204-0850-9.
- PASCAL, Blaise. O geometrickém duchu. In: HORÁK, Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha: Vyšehrad, 1985.
- PASCAL, Blaise. O umění přesvědčovat. In: HORÁK, Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha: Vyšehrad, 1985.
- PASCAL, Blaise. *The mind on fire: faith for the skeptical and indifferent: from the writings of Blaise Pascal*. Portland: Multnomah Press, 1984.
- PÉRIER, Gilberte. Život Pascalův. In: PASCAL, Blaise. *Myšlenky*. Praha: Jan Laichter, 1909, s. 9.
- PICHOVÁ, Dagmar. Ironie u Blaise Pascala. *Studia philosophica*. Brno: Masarykova univerzita. 2009, roč. 56, 1–2.

PRATCHETT, Terry. *Otec prasátek*. 1. vyd. Překlad Jan Kantůrek. Praha: Talpress, 1998, s. 89.

SOKOL, Jan. Srdce proti světu: Blaise Pascal. In: SOKOL, Jan. *Člověk a náboženství: [proměny vztahu člověka k posvátnému]*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2004. 245 s. Antropologie. ISBN 80-7178-886-4, s. 221–228.

ŠKOP, Martin. Právo a násilí: vybrané teorie vztahu práva a násilí. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2006. 152 s. *Spisy Právnické fakulty Masarykovy univerzity v Brně; 298 = Acta Universitatis Masarykianae Brunensis Iuridica; 298*. Řada teoretická. ISBN 80-210-4059-9.

ŠTĚPAŘ, Václav. Pascal a Dostojevskij – znalci lidského srdce. *Křesťanská revue*. 1956, č. 10, s. 293–295.

TUČKOVÁ, Nina. Blaise Pascal: Myšlenky. Knihy a čtenáři: *Příloha Národních listů*. 1932, č. 333.

VINET, Alexandre. *Études sur Blaise Pascal*. Lausanne: P. Kohler, 1936.

VINET, Alexandre. *Mémoire en faveur de la liberté des cultes*. Lausanne: Ed. Vautier, 1944.

VOLTAIRE. *Filosofický slovník čili rozum podle abecedy*. Praha: Votobia, 1997.

Internetové zdroje

Blaise Pascal. Encyclopaedia Britannica [online]. 2014 [cit. 2014-12-02]. Dostupné z: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/445406/Blaise-Pascal>.

CLARKE, Desmond. Blaise Pascal. Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]. 2011 [cit. 2014-03-17]. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/entries/pascal/>. Dostupné z: <http://www.newadvent.org/cathen/08285a.htm>.

FORGET, Jacques. Jansenius and Jansenism. The Catholic Encyclopedia [online]. New York: Robert Appleton Company, 1910 [cit. 2014-03-17].

GABRIEL, Jiří., Jan ZOUHAR, Helena PAVLINCOVÁ a Josef KROB. Slovník českých filosofů. [online]. Brno: Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, Katedra filosofie. 4. 4. 1998 [cit. 30. 8. 2012]. Dostupné na <<http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/>>.

HILSKÝ, Martin. Shakespeare a jeho doba. In: Youtube [online]. Zveřejněno 29. 05. 2014 [vid. 2014-12-3]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=Zef3LnZqUJE>.

PASCAL, Blaise. *Pensées* [online]. 2010 [cit. 2014-12-05]. Dostupné z: http://www.samizdat.qc.ca/arts/lit/Pascal/Pensees_brunschvicg.pdf.

PŘÍLOHY

Obrázek 1 Blaise Pascal, rytina, Henry Höppner Meyer, 1833.



Zdroj: Blaise Pascal. Encyclopaedia Britannica [online]. 2014 [cit. 2014-12-02]. Dostupné z: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/445406/Blaise-Pascal>.

Obrázek 2 Dům Blaise Pascala, Paříž.



Zdroj: Archiv autorky.

Obrázek 3 Blaise Pascal (uprostřed) během experimentu s rtuťovým tlakoměrem v Paříži, rytina, 1878.



Zdroj: Blaise Pascal. Encyclopaedia Britannica [online]. 2014 [cit. 2014-12-02]. Dostupné z: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/445406/Blaise-Pascal>.

Obrázek 4 Pascal, kresba tužkou, Jean Domat, 1649. Národní knihovna v Paříži.



Zdroj: Blaise Pascal. Encyclopaedia Britannica [online]. 2014 [cit. 2014-12-02]. Dostupné z: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/445406/Blaise-Pascal>.

ANOTACE

Jméno a příjmení:	Hana Zemanová
Katedra:	Katedra společenských věd
Vedoucí práce:	Doc. PhDr. Zdeněk Novotný, CSc.
Rok obhajoby:	2015

Název práce:	Recepce Blaise Pascala v české filosofii
Název v angličtině:	Reception of Blaise Pascal in Czech philosophy
Anotace práce:	Magisterská diplomová práce poskytuje přehled recepce Blaise Pascala v české filosofii. Zařazuje Pascalovo dílo do kontextu doby novověku a soustřeďuje se na vnímání Pascala a jeho díla Tomášem Garrigue Masarykem a dalšími českými mysliteli. Pozornost je věnována Pascalově etice, pojetí náboženství, problematice svobodné vůle, lidské existence, teorii poznání a argumentu sázky. Na základě posouzení Masarykovy recepce Blaise Pascala jsou analyzovány a komparovány jednotlivé pozdější české práce o Blaisi Pascalovi a vyvozeny jsou obecné závěry pro zhodnocení Pascalovy recepce v české filosofii.

Klíčová slova:	Blaise Pascal, Tomáš Garrigue Masaryk, česká filosofie, novověk, etika, náboženství, svobodná vůle, lidská existence, teorie poznání, argument sázky
Anotace v angličtině:	The master's thesis provides an overview of Blaise Pascal's reception in Czech philosophy. It classifies Pascal's work into the context of the modern times and focuses on the way Pascal is perceived by Tomáš Garrigue Masaryk and other Czech thinkers. Attention is paid to Pascal's ethics, concepts of religion, the issue of free will, human existence, cognition, and the Pascal's Wager. Based on the assessment of Masaryk's reception of Blaise Pascal are analyzed and compared later Czech works about Blaise Pascal.
Klíčová slova v angličtině:	Blaise Pascal, Tomáš Garrigue Masaryk, Czech philosophy, modern times, ethics, religion, free will, human existence, theory of knowledge, Pascal's Wager
Přílohy vázané v práci:	Obrázky, 2 s.
Rozsah práce:	69 s. (151 034 znaků)
Jazyk práce:	Český jazyk