

Rudolf Steiner

Filosofie svobody

Obsah

Předmluva k novému vydání	1
Věda o svobodě	
I Vědomé lidské jednání	4
II Základní popud k vědě	9
III Myšlení ve službě chápání světa	13
IV Svět jako vjem	21
V Poznávání světa	29
VI Lidská individualita	38
VII Existují hranice poznání?	41
Skutečnost svobody	
VIII Činitelé života	49
IX Idea svobody	52
X Filosofie svobody a monismus.....	62
XI Účel světa a účel života (Poslání člověka)	66
XII Morální fantazie (Darwinismus a mravnost)	69
XIII Hodnota života (Pesimismus a optimismus)	74
XIV Individualita a druh.....	85
Poslední otázky	
Důsledky monismu.....	87
První dodatek	92
Druhý dodatek.....	96
Doslov k českému vydání	98

Předmluva k novému vydání z roku 1918

Všechno, o čem hovoří tato kniha, směřuje ke dvěma základním otázkám lidského duševního života. Jedna z nich je, existuje-li možnost, abychom pohlíželi na lidskou bytost tak, že tento pohled se stane oporou všeho ostatního, co přistupuje k člověku, ať už prostřednictvím prožívání nebo vědy, o čem však má pocit, že se to nemůže opírat samo o sebe; že to může být vehnáno pochybností a kritickým úsudkem do oblasti nejistoty. Druhá otázka je tato: Smí si člověk jako chtějící bytost připisovat svobodu, nebo je svoboda pouhou iluzí, která v něm vzniká, protože neprohlédá vlákna nutnosti, na nichž závisí jeho chtění

právě tak jako přírodní dění? Tuto otázku nevyvolává nějaké umělé myšlenkové předitivo. Staví se před duši zcela přirozeně, octne-li se duše v určitém rozpoložení. A můžeme dokonce cítit, že duši by chybělo něco z toho, čím má být, kdyby nikdy neprožila, že je postavena před ony dvě možnosti lidského života: svoboda, či nutnost chtění, a netázala se na ně s největší opravdovostí. Tento spis se snaží ukázat, že duševní zážitky, kterými člověk nutně prochází pod vlivem oné druhé otázky, závisejí na tom, jaké hledisko bude schopen zaujmout vůči první otázce. Činíme zde pokus, abychom dokázali, že na lidskou bytost existuje názor, který může podepřít ostatní poznání; a další pokus, abychom poukázali na to, že s takovýmto názorem získáme plné oprávnění pro ideu svobody vůle, najdeme-li jen nejprve duševní oblast, v níž se svobodné chtění může rozvinout.

Názor na obě tyto otázky, o němž zde mluvíme, je toho druhu, že byl-li jednou získán, může se stát přímo článkem živého duševního života. Nebudeme dávat teoretickou odpověď, kterou člověk, když ji jednou získal, nese s sebou pouze jako přesvědčení uchované v paměti. Pro způsob představování, který je základem této knihy, byla by taková odpověď pouze zdánlivá. Nedáme takovou hotovou, uzavřenou odpověď, nýbrž odkážeme na oblast duševních zážitků, v níž se vnitřní duševní činností sama otázka znovu živě zodpoví v každém okamžiku, v němž to člověk potřebuje. Kdo jednou našel oblast duše, v níž se tyto otázky vyvíjejí, tomu dává skutečný pohled na tuto oblast právě to, co potřebuje pro obě životní záhady, aby s tím, co získal, putoval dále do šírek a hlubin života a za řešením jeho dalších záhad tak, jak mu k tomu budou dávat podnět jeho potřeba a osud. Zdá se, že tím upozorňujeme na druh poznání, jenž svým vlastním životem a příbuzností tohoto života s celým lidským duševním životem bude moci prokázat své oprávnění a svou platnost.

Tak jsem smýšlel o obsahu této knihy, když jsem ji napsal před dvaceti pěti lety. I dnes musím napsat takové věty, chci-li vystihnout myšlenky, k nimž směřoval tento spis. Když jsem jej tehdy psal, omezil jsem se na to, abych neřekl více než to, co souvisí v nejužším smyslu s oběma naznačenými základními otázkami. Kdyby byl někdo udiven, že v této knize ještě nenalézá odkaz na oblast světa duchovní zkušenosti, kterou jsem líčil ve svých pozdějších spisech, ať uváží, že tehdy jsem právě nechtěl podat vyličení výsledků duchového bádání, nýbrž nejprve vybudovat základ, na němž takové výsledky mohou spočívat. Tato Filosofie svobody neobsahuje takovéto zvláštní výsledky, jako neobsahuje ani zvláštní výsledky přírodovědecké; ale to, co obsahuje, nebude moci, podle mého mínění, postrádat někdo, kdo usiluje o jistotu takových poznatků. Co se v knize praví, může být přijatelné i pro mnohého člověka, který z jistých pro něho platných důvodů nechce mít nic společného s výsledky mého duchově vědeckého bádání. Pro toho však, kdo může pokládat tyto duchově vědecké výsledky za něco, co ho k sobě přitahuje, může být také důležité, oč jsem se zde pokusil. Jde o to: dokázat, jak nepředpojatá úvaha, která se vztahuje pouze na obě charakterizované otázky, které jsou základem veškerého poznání, vede k názoru, že člověk žije v opravdovém duchovém světě. V tomto spise usiluji, abych ospravedlnil poznání duchové oblasti před vstupem do duchovní zkušenosti. A toto ospravedlnění jsem podnikl takovým způsobem, že snad nikdo v těchto výkladech nebude muset nikde pošilhávat po zkušenostech, které jsem uplatnil později, aby uznal za přijatelné, co se zde praví, pokud bude schopen nebo ochoten sledovat způsob těchto výkladů samých.

A tak se mi zdá, že tato kniha na jedné straně zaujímá postavení zcela odlišné od mých pozdějších duchově vědeckých spisů; že však na druhé straně je s nimi co nejužěji spojena. Toto všechno mne přimělo, abych nyní, po dvaceti pěti letech, opět uveřejnil obsah spisu v podstatě téměř zcela nezměněný. Připojil jsem jen k celé řadě úseků delší doplňky. Zkušenosti, které jsem měl s nesprávným chápáním toho, co jsem řekl, mne přesvědčily o nutnosti takových obšírnějších rozšíření. Změny jsem provedl jen tam, kde se mně zdálo, že to, co jsem chtěl před čtvrtstoletím říci, je vyjádřeno neobratně. (Takovéto změny mohou přimět jen zlomyslného člověka, aby řekl, že jsem změnil své zásadní přesvědčení.)

Kniha je už po mnoho let vyprodána. Ačkoliv se mi zdá – jak plyne z toho, co jsem právě řekl – že i dnes by ještě mělo být znovu vysloveno, co jsem řekl před dvaceti pěti lety o naznačených otázkách, váhal jsem dlouhou dobu s přípravou nového vydání. Tázal jsem se vždy znovu, zdali by na tom či onom místě nebylo nutno, abych se vypořádal s četnými filosofickými názory, které se objevily od doby, kdy vyšlo první vydání. Abych to učinil způsobem, jak bych si přál, tomu bránilo, že jsem byl v poslední době příliš vytížen svým čistě duchově vědeckým badáním. Avšak nyní jsem se přesvědčil, když jsem se co nejdůkladněji porozhlédl po filosofické práci přítomnosti, že to, co jsem touto knihou chtěl říci, nijak nevyžaduje, aby do ní bylo zahrnuto takové vypořádání, jakkoliv lákavé by bylo samo o sobě. Co se mi jevílo nutným vyslovit o novějších filosofických směrech z hlediska, které jsem zaujal ve Filosofii svobody, je možné najít ve druhém svazku mých Záhad filosofie (Rätsel der Philosophie).

V dubnu 1918

Rudolf Steiner

Věda o svobodě

I

Vědomé lidské jednání

Je člověk ve svém myšlení a jednání bytostí duchovně svobodnou, nebo je ovládán silou neúprosné nutnosti, danou pouze přírodní zákonitostí? Na málo otázek bylo vynaloženo tolik důvtipu jako na tuto. Idea svobody lidské vůle našla veliký počet vřelých přívrženců i tvrdošijných odpůrců. Existují lidé, kteří ve svém mravním patosu prohlašují za omezeného toho, kdo je s to popírat tak zřejmou skutečnost, jako je svoboda. Proti nim stojí jiní, kteří spatřují vrchol nevědeckosti v tom, domnívá-li se někdo, že přírodní zákonitost je přerušena v oblasti lidského jednání a myšlení. Jedna a táž věc se zde prohlašuje stejně často za nejdražší statek lidstva jako za nejhorší iluzi. Bylo vynaloženo nekonečně mnoho důvtipu k vysvětlení, jak se snáší lidská svoboda s působením v přírodě, k níž přece náleží i člověk. Nemenší je námaha, s níž se opačná strana snažila učinit pochopitelným, jak mohla vzniknout tak nesmyslná idea. Že zde máme co činit s jednou z nejdůležitějších otázek života, náboženství, praxe i vědy, to cítí každý, u něhož nejvýznamnějším rysem charakteru není opak důkladnosti. A patří ke smutným znakům povrchnosti dnešního myšlení, že kniha, která chce razit „novou víru“ z výsledků novějšího přírodovědeckého bádání (David Friedrich Strauss: „Der alte und der neue Glaube“ – „Stará a nová víra“), neobsahuje o této otázce nic než slova: „Otázkou svobody lidské vůle se přitom nebudeme zabývat. V domněle indiferentní svobodě volby poznala každá filosofie, která byla hodna toho jména, vždycky prázdný fantom; mravní určení hodnoty lidských jednání a smýšlení však zůstává touto otázkou nedotčeno.“ Toto místo zde neuvádím, protože bych se domníval, že kniha, v níž stojí, má zvláštní význam, nýbrž protože se mi zdá, že vyslovuje mínění, až ke kterému se v této sporné záležitosti dokáže pozvednout většina našich myslících současníků. Že svoboda nemůže spočívat v tom, že si ze dvou možných jednání zvolíme zcela podle libosti jedno či druhé, ví dnes snad každý, kdo si činí nárok, že vyrostl z dětských stěvičků vědy. Existuje vždy, tak se tvrdí, zcela určitý důvod, proč uskutečníme z většího počtu možných jednání právě jedno určité.

To se zdá zřejmé. Přesto jsou až do dnešního dne hlavní útoky odpůrců svobody zaměřeny jenom proti svobodě volby. Tak například praví Herbert Spencer, který žije v názorech, jež se každý den šíří (Die Prinzipien der Psychologie, von Herbert Spencer, německé vydání od dr. B. Vettera, Stuttgart, 1882): „Že by však každý mohl podle libosti také žádat nebo nežádat, což je charakteristické tvrzení, obsažené v dogmatu o svobodné vůli, to ovšem vyvrací právě tak analýza vědomí jako obsah předchozích kapitol (Psychologie).“ Z téhož hlediska vycházejí také jiní, když potírají pojem svobodné vůle. V zárodku se vyskytují všechny příslušné výklady již u Spinozy. Co uvedl Spinoza jasně a jednoduše proti ideji svobody, bylo od té doby nesčetněkrát opakováno, jen zpravidla zahaleno do nejdůvtipnějších teoretických nauk, takže je těžké poznat prostý myšlenkový pochod, na němž jediné záleží. Spinoza píše v dopise z října nebo listopadu 1674: „Nazývám totiž svobodnou tu věc, která existuje a jedná z pouhé nutnosti své povahy, a nucenou nazývám onu věc, kterou k jejímu bytí a působení určuje přesným a pevným způsobem něco jiného. Tak existuje například Bůh, jakkoliv nutně,

přece svobodně, protože existuje pouze z nutnosti své povahy. Právě tak poznává Bůh sebe sama a všechno ostatní svobodně, protože plyne pouze z nutnosti jeho povahy, že všechno poznává. Vidíte tedy, že svobodu nechápu jako svobodné rozhodování, nýbrž jako svobodnou nutnost.“

„Sestupme však k věcem stvořeným, které jsou vesměs určovány vnějšími příčinami, aby existovaly a působily pevným a přesným způsobem. Abychom to zřetelněji nahlédli, představme si zcela jednoduchou věc. Tak například dostane kámen nárazem od vnější příčiny jisté množství pohybu, s nímž pak nutně v pohybu pokračuje, když náraz vnější příčiny ustal. Toto setrvání kamene v pohybu je proto vynucené a nikoliv nutné, protože musí být určeno nárazem vnější příčiny. Co zde platí o kameni, platí o každé jednotlivé věci, ať je jakkoliv složitá a k mnohému vhodná, totiž že každá věc je nutně určena vnější příčinou, aby existovala a působila pevným a přesným způsobem.“

„Předpokládejte nyní, prosím, že kámen při svém pohybu myslí a ví, že se snaží, pokud může, pokračovat v pohybu. Tento kámen, který si uvědomuje pouze svoji snahu a nechová se nijak lhostejně, se bude domnívat, že je zcela svobodný a že nepokračuje ve svém pohybu z jiného důvodu, než že chce. To však je ona lidská svoboda, o níž všichni tvrdí, že ji mají, a která spočívá pouze v tom, že lidé si uvědomují svoji žádost, ale neznají příčiny, jimiž jsou určováni. Tak se domnívá dítě, že svobodně žádá mléko, a zlostný hoch, že se chce svobodně pomstít, a bázlivý, že chce svobodně utéci. Dále se domnívá opilý člověk, že říká ze svobodného rozhodnutí, co by po vystřízlivění byl rád neřekl, a protože tento předsudek je všem lidem vrozen, nelze se ho snadno zbavit. Neboť i když nás zkušenost dostatečně učí, že lidé dovedou nejméně krotit své žádosti, a že podněcování protichůdnými vášněmi lepší uznávají a horší dělají, pokládají se přece za svobodné, protože některé věci žádají méně silně a protože některé žádosti dokážou snadno brzdit představou něčeho jiného, na co si často vzpomínají.“

Protože zde máme před sebou jasně a určitě vyslovený názor, bude také lehké odhalit základní omyl, který v něm vězí. Tak nutně, jako kámen vykoná po nárazu určitý pohyb, stejně nutně podle Spinozy člověk vykoná určitý čin, bude-li k tomu nabádán nějakým důvodem. Jen proto, že si je člověk vědom svého činu, pokládá prý se za svobodného původce činu. Přehlíží prý však přitom, že ho pohání nějaká příčina, kterou musí nutně poslechnout. Omyl tohoto myšlenkového pochodu brzy najdeme. Spinoza a všichni, kteří myslí jako on, přehlížejí, že člověk nemá pouze vědomí o svém jednání, ale může je mít také o příčinách, jimiž je veden. Nikdo nepopře, že je nesvobodné dítě, žádá-li mléko, že je nesvobodný opilý člověk, říká-li věci, kterých později lituje. Oba nevědí nic o příčinách, které působí v hlubinách jejich organismu a jimiž jsou neodolatelně donucováni. Ale je oprávněné házet jednání tohoto druhu do jednoho pytle s takovými, u nichž si člověk nejen uvědomuje své jednání, nýbrž také důvody, které mu dávají podnět? Jsou snad lidské činy stejného druhu? Smíme čin válečníka na bojišti, vědeckého badatele v laboratoři, státníka ve složitých diplomatických záležitostech stavět vědecky na stejný stupeň jako čin dítěte, které žádá mléko? Zajisté je pravda, že nejlépe se pokoušíme o řešení úlohy tam, kde je věc nejjednodušší. Ale již často zavinil nedostatek rozlišovací schopnosti nekonečný zmatek. A je to přece pronikavý rozdíl, vím-li, proč něco dělám, anebo není-li tomu tak. Zprvu se to zdá být zcela samozřejmou pravdou. A přece se odpůrci svobody nikdy netáží, zda znamená pohnutka mého jednání, kterou poznávám a do níž vidím, pro mne nátlak ve stejném smyslu jako organický proces, který přiměje dítě, aby křikem žádalo mléko.

Eduard von Hartmann tvrdí ve své „Fenomenologii mravního vědomí“ („Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins“, str. 451), že lidské chtění závisí na dvou hlavních činitelích – na pohnutkách a na charakteru. Pokládáme-li všechny lidi za stejné či jejich různosti za nepatrné, pak se jeví jejich chtění jakoby určeno zvnějšku, totiž okolnostmi, které k nim přistupují. Uvážíme-li však, že různí lidé učiní nějakou představu teprve pak pohnutkou svého jednání,

je-li jejich charakter takový, že příslušná představa mu dá podnět k žádosti, pak se člověk jeví určen z nitra, a nikoliv zavnějšku. Člověk se pak domnívá, protože – přiměřeně svému charakteru – musí učinit představu, která je mu zvenčí vnucena, nejprve pohnutkou: že je svobodný, to znamená nezávislý na vnějších pohnutkách. Ale pravda je, podle Eduarda von Hartmanna, že „i když sami teprve povyšujeme představy na motivy, přece to neděláme libovolně, nýbrž z nutnosti svých charakterologických vloh, tedy nikterak svobodně.“ Také zde se nepřihlíží k rozdílu, který je mezi pohnutkami, jimž dám na sebe působit, teprve když jsem je pronikl svým vlastním vědomím, a pohnutkami, které poslouchám, aniž bych o nich měl jasné vědomí.

A to vede přímo ke stanovisku, z něhož zde budeme pohlížet na věc. Smíme otázku o svobodě naší vůle vůbec položit jednostranně samu pro sebe? A jestliže nesmíme: s kterou jinou otázkou musí být nutně spojena?

Je-li rozdíl mezi vědomou pohnutkou mého jednání a nevědomým podnětem, pak bude také po vědomé pohnutce následovat jednání, které je nutno posuzovat jinak než jednání ze slepého pudu. Otázka po tomto rozdílu bude tedy na prvním místě. A na tom, co z ní vyplyne, bude teprve záviset, jak se máme postavit k vlastní otázce svobody.

Co to znamená vědět o důvodech svého jednání? K této otázce se přihlíželo příliš málo, protože bylo bohužel vždy roztrženo ve dvě části, co tvoří nerozlučný celek: člověk. Byl rozlišován člověk jednající a poznávající, a naprázdno přitom vyšel pouze člověk, na němž především záleží: ten, který jedná z poznání.

Říká se, že svobodný je člověk, je-li pod vládou svého rozumu a nikoliv animálních žádostí. Nebo také: svoboda znamená, že může určovat svůj život a jednání podle účelů a rozhodnutí.

Tvrzeními takového druhu jsme však nezískali vůbec nic. Neboť to je právě otázka, zdali rozum, zdali účely a rozhodnutí nevykonávají na člověka nátlak stejným způsobem jako animální žádosti. Vynoří-li se ve mně bez mého přičinění rozumné rozhodnutí s právě takovou nutností jako hlad a žízeň, pak je mohu následovat pouze z donucení a moje svoboda je iluzí.

Jiné rčení zní: Být svobodný neznamená, že můžeme chtít, co chceme, nýbrž že můžeme dělat, co chceme. Tuto myšlenku vyjádřil básník – filosof Robert Hamerling v knize „Atomistika vůle“ („Atomistik des Willens“) pregnantními slovy: „Člověk ovšem může dělat, co chce – ale nemůže chtít, co chce, neboť jeho vůle je určena motivy. – Nemůže chtít, co chce? Podívejme se alespoň jednou blíže na tato slova. Je v nich rozumný smysl? Svoboda chtění by tedy musela záležet v tom, že bychom něco mohli chtít bez důvodu, bez motivu? Ale cožpak chtění znamená něco jiného, než že máme důvod, abychom raději dělali toto či usilovali o to, než o něco jiného? Chtít něco bez důvodu, bez motivu, by znamenalo chtít něco, aniž bychom to chtěli. S pojmem chtění je nerozlučně spojen pojem motivu. Bez určujícího motivu je vůle prázdnou schopností: teprve motivem se stává činnou a reálnou. Je tedy zcela správné, že lidská vůle potud není ‚svobodná‘, že její směr je vždy určen nejsilnějším motivem. Ale na druhé straně je nutno připustit, že je absurdní mluvit oproti této ‚nesvobodě‘ o nějaké myslitelné ‚svobodě‘ vůle, která by znamenala, že bychom mohli chtít, co nechceme.“ („Atomistika vůle“ 2. sv., str. 213 ad.)

Také zde se mluví pouze všeobecně o motivech, aniž by se přihlíželo k rozdílu mezi motivy neuvědomovanými a vědomými. Působí-li na mě nějaký motiv a já jsem nucen ho poslechnout, protože se ukazuje jako „nejsilnější“ mezi sobě rovnými, pak myšlenka na svobodu přestává mít smysl. Jak má pro mě mít význam, mohu-li či nemohu-li něco dělat, jsem-li motivem nucen, abych to udělal? Nezáleží v první řadě na tom, zdali pak, když motiv na mě působil, mohu něco dělat či nemohu, nýbrž zdali existují pouze takové motivy, které působí naléhavou nutností. Jestliže snad něco musím chtít, pak mi bude podle okolností svrchovaně lhostejné, mohu-li to také vykonat. Je-li mi vzhledem k mému charakteru

a vzhledem k okolnostem vládnoucím v mém okolí vnučen nějaký motiv, který se jeví mému myšlení jako nerozumný, pak bych dokonce musel být rád, kdybych nemohl, co chci.

Nezáleží na tom, mohu-li provést rozhodnutí, které jsem učinil, nýbrž jak ve mně rozhodnutí vzniká.

Co odlišuje člověka od všech ostatních organických bytostí, spočívá v jeho rozumném myšlení. Být činný, to má společné s ostatními organismy. Nic jsme nezískali, hledáme-li k objasnění pojmu svobody pro lidské jednání analogie v říši zvířat. Moderní přírodní věda má ráda takové analogie. A jestliže se jí podařilo, že našla u zvířat něco podobného lidskému chování, domnívá se, že se dotkla nejdůležitější otázky vědy o člověku. K jakým nedorozuměním vede toto mínění, ukazuje se například v knize „Iluze svobody vůle“ od P. Rée („Die Illusion der Willensfreiheit“, rok vyd. 1885, str. 5), který praví o svobodě: „Že se nám zdá, jako by pohyb kamene byl nutný, chtění osla však nebylo nutné, je snadno vysvětlitelné. Příčiny, jež pohybují kamenem, jsou přece venku a viditelné. Kdežto příčiny, na základě nichž chce osel, jsou uvnitř a neviditelné: mezi námi a místem jejich působnosti je oslova lebka... Nevidíme kauzální podmíněnost, proto se domníváme, že neexistuje. Prohlašujeme, že chtění je sice příčinou otočení (osla), že však samo je nepodmíněné; že je to absolutní počátek“. Tedy i zde se opět jednoduše ponechávají bez povšimnutí ta jednání člověka, u nichž si uvědomuje důvody jednání, neboť Rée prohlašuje: „Mezi námi a místem jejich působnosti je oslova lebka“. Že existují jednání, ne sice osla, ale jistě člověka, u nichž mezi námi a činem leží motiv, jež se stal vědomým, o tom nemá Rée, jak lze soudit už z těchto slov, ani zdání. Dokazuje to o pár stránek dále ještě slovy: „Nevnímáme příčiny, jimiž je podmíněno naše chtění, proto se domníváme, že vůbec není podmíněno nějakou příčinou.“

Ale dost příkladů, které dokazují, že mnozí bojují proti svobodě, aniž by věděli, co svoboda vůbec je.

Že nemůže být svobodné jednání, o němž původce neví, proč je vykonává, je zcela samozřejmé. Ale jak je tomu s jednáním, jehož důvody známe? To nás vede k otázce: Jaký je původ a význam myšlení? Neboť bez poznání myšlenkové činnosti duše není možný pojem vědění o něčem, tedy také o jednání. Poznáme-li, co myšlení znamená obecně, bude také lehké, aby se nám objasnilo, jakou úlohu hraje myšlení při lidském jednání. „Myšlení činí duši, kterou je obdařeno i zvíře, teprve duchem“, praví Hegel právem, a proto asi dá myšlení také lidskému jednání jeho charakteristický ráz.

Nechci nijak tvrdit, že všechno naše jednání plyne jen ze střízlivé úvahy našeho rozumu. Jsem zcela vzdálen toho, abych prohlašoval pouze ta jednání za lidská v nejvyšším smyslu, která plynou z abstraktního úsudku. Ale jakmile se naše jednání pozvedne z oblasti uspokojování čistě animálních žádostí, jsou naše pohnutky vždy prostoupeny myšlenkami. Láska, soucit, vlastenectví jsou popudy jednání, které nelze rozložit ve studené rozumové pojmy. Říká se: Srdce, cit zde nabývají svých práv. Nepochybně. Ale srdce a cit nevytvářejí pohnutky k jednání. Předpokládají je a přijímají je do svého oboru. V mém srdci se dostává soucit, jestliže v mém vědomí vystoupila představa osoby, která vzbuzuje soucit. Cesta k srdci vede hlavou. V tom netvoří výjimku ani láska. Není-li pouhým projevem pohlavního pudu, pak se zakládá na představách, které si tvoříme o milované bytosti. A čím idealističtější jsou tyto představy, tím více láska oblažuje. Také zde je myšlenka otcem citu. Říká se: Láska činí člověka slepým vůči slabostem milované bytosti. Věc můžeme vzít také opačně a tvrdit: Láska otvírá oči právě pro přednosti milované bytosti. Mnozí, nic netušíce, přecházejí kolem těchto předností, aniž je zpozorovali. Někdo je vidí, a právě proto se v jeho duši probudí láska. Co učinil jiného, než že si utvořil představu o tom, o čem jí sto jiných nemá. Nemají lásku, protože jim chybí představa.

Necht' vezmeme věc jakkoliv, nutně se nám stále více objasňuje, že otázka po podstatě lidského jednání předpokládá jinou, po původu myšlení. Proto se nejprve obracím k této otázce.

II

Základní popud k vědě

Dvě duší, ach, mně v hrudi přebývá
a od sebe se touží odervati;
ta jedna, lačná chapadla jež má,
drží se, chtíčem rozdychtěna, světa;
ta druhá rve z pout hmoty křídla svá
a k božským otcům v prostor vzlétá.

Goethe: Faust I
(Překlad Otokara Fischera)

Těmito slovy vyjadřuje Goethe charakterový rys, hluboce zakořeněný v lidské povaze. Člověk není jednotně organizovaná bytost. Žádá stále více, než mu svět dobrovolně dává. Příroda nám dává pocítit nejrůznější potřeby; mezi nimi jsou takové, jejichž uspokojení ponechává naší vlastní činnosti. Bohaté jsou dary, které nám přidělila, ale ještě bohatší je naše žádostivost. Zdá se, že jsme zrozeni k nespokojenosti. Pouze zvláštním případem této nespokojenosti je naše touha po poznání. Pohlédneme dvakrát na strom. Jednou vidíme jeho větve v klidu, podruhé v pohybu. Tímto pozorováním se nespokojíme. Proč se strom ukazuje jednou klidný a podruhé v pohybu? Tak se tážeme. Každý pohled do přírody v nás vytváří řadu otázek. Každým jevem, s nímž se setkáváme, je nám zároveň dán úkol. Každý zážitek se nám stává záhadou, kterou je třeba rozluštit. Vidíme, jak z vajíčka vzniká bytost podobná mateřskému živočichu; tážeme se po příčině této podobnosti. Pozorujeme na živé bytosti růst a vývoj až k určitému stupni dokonalosti: hledáme podmínky této zkušenosti. Nikde nejsme spokojeni s tím, co příroda rozprostírá před našimi smysly. Všude hledáme to, co nazýváme vysvětlení skutečností.

Přebytek toho, co ve věcech hledáme, ve srovnání s tím, co je nám v nich bezprostředně dáno, rozděluje celou naši bytost ve dvě části; uvědomujeme si svůj protiklad ke světu. Stavíme se vůči světu jako samostatná bytost. Vesmírný celek se nám projevuje ve dvou protikladech: já a svět.

Tuto přehradu mezi námi a světem stavíme, jakmile v nás zazáří vědomí. Avšak nikdy neztrácíme pocit, že přece patříme ke světu, že existuje páska, která nás s ním spojuje, že nejsme bytostí mimo vesmír, nýbrž uvnitř vesmírného celku.

Tento pocit v nás vytváří snahu, abychom tento protiklad překlenuli. A na překlenutí tohoto protikladu se nakonec zakládá celé duchovní úsilí lidstva. Dějiny duchovního života jsou neustálým hledáním jednoty mezi námi a světem. Náboženství, umění a věda sledují souhlasně tento cíl. Nábožensky věřící hledá řešení světových záhad, které mu ukládá jeho jáství, nespokojené s pouhým světem jevů, ve zjevení, jehož se mu dostává od Boha. Umělec se snaží vtisknout hmotě ideje svého já, aby smířil s vnějším světem to, co žije v jeho nitru. Také on se cítí nespokojen pouhým světem jevů a snaží se, aby do něho vpravil to, co v sobě skrývá jeho jáství navíc k tomu, co mu podává svět jevů. Myslitel hledá zákony jevů, usiluje, aby pronikl myšlením, co se dovídá pozorováním. Teprve když jsme z obsahu světa učinili svůj myšlenkový obsah, teprve pak nalézáme opět souvislost, z níž jsme se sami oddělili. Později uvidíme, že toho cíle dosáhneme ovšem jen tehdy, budeme-li chápat úkol vědeckého

badatele mnohem hlouběji, než se často děje. Celý vztah, který jsem zde nastínil, ukazuje se nám v jednom jevu světových dějin: v protikladu jednotného pojetí světa čili monismu a teorii dvou světů čili dualismu. Dualismus upírá pohled pouze na oddělení jáství a světa, které se uskutečňuje ve vědomí člověka. Celé jeho úsilí je bezmocný zápas o smíření těchto protikladů, které nazývá hned duch a hmota, hned subjekt a objekt, hned myšlení a jev. Má pocit, že musí existovat most mezi oběma světy, ale není s to, aby ho našel. Protože člověk prožívá sebe jako „já“, nemůže jinak, než myslit si toto „já“ na straně ducha; a protože klade proti tomuto „já“ svět, nutně k němu počítá svět vjemů, rozprostírající se před smysly, tedy hmotný svět. Tím zapojuje sám sebe do protikladu ducha a hmoty. Musí tak činit tím spíše, že ke hmotnému světu patří jeho vlastní tělo. „Já“ tak přísluší k duchovnu jako jeho část; hmotné věci a děje, které člověk vnímá smysly, přísluší ke „světu“. Se všemi záhadami, které se týkají ducha a hmoty, se člověk nutně shledává v základní záhadě své vlastní bytosti. Monismus upírá pohled výhradně na jednotu a snaží se existující protiklady popřít nebo setřít. Žádný z obou nemůže uspokojit, neboť se nakonec nesrovnávají se skutečnostmi. Dualismus pokládá ducha (já) a hmotu (svět) za dvě zásadně rozdílné podstaty, a proto nemůže pochopit, jak mohou vzájemně na sebe působit. Jak může duch vědět, co se děje v hmotě, je-li mu její zvláštní povaha docela cizí? Nebo jak má za těchto okolností na ni působit, aby své úmysly přeměnil v činy? Byly vypracovány nejdůvtipnější a nejrozpornější hypotézy, aby rozřešily tyto otázky. Avšak ani monismus na tom dodnes není o mnoho lépe. Až dosud se snažil pomoci si trojím způsobem: buď popírá ducha a stává se z něho materialismus, nebo popírá hmotu, aby hledal spásu ve spiritualismu, nebo zase tvrdí, že hmota a duch jsou nerozlučně spojeny již v nejjednodušší částice světa a že se proto vůbec nemusíme divit, jestliže se i v člověku objevují oba tyto způsoby existence, které přece nejsou nikde odděleny.

Materialismus nemůže nikdy podat uspokojivé vysvětlení světa. Neboť každý pokus o vysvětlení musí začít tím, že si tvoříme myšlenky o světových jevech. Proto je pro materialismus východiskem myšlenka hmoty nebo hmotných dějů. Tím má už před sebou dvě různé oblasti skutečnosti: hmotný svět a myšlenky o něm. Myšlenky se snaží pochopit tím, že je pojímá čistě jako hmotný proces. Domnívá se, že myšlení se uskutečňuje v mozku asi tak jako trávení ve vegetativních orgánech. Jako připisuje hmotě působnost mechanickou a organickou, tak jí přikládá také schopnost, že za určitých podmínek myslí. Zapomíná, že tak problém jen přesunul na jiné místo. Místo sobě, připisuje schopnost myšlení hmotě. A tak je zase u svého východiska. Jak přichází hmota k tomu, aby přemýšlela o své vlastní podstatě? Proč není jednoduše spokojena sama se sebou a nespokojuje se s tím, že existuje? Od určitého subjektu, od našeho vlastního já odvrátil materialista svůj pohled, aby dospěl k neurčitému mlhavému jsoucnu. A zde se setkává s toutéž záhadou. Materialistický názor není s to problém rozřešit, nýbrž pouze jej přesunout.

Jak je tomu se spiritualistickým názorem? Čistý spiritualista popírá hmotu jako samostatné bytí a chápe ji pouze jako produkt ducha. Použije-li tohoto světového názoru, aby rozřešil záhadu vlastní lidské bytosti, je vehnán do úzkých. Proti jáství, které můžeme klást na stranu ducha, stojí bezprostředně svět smyslový. Nezdá se, že by se k němu otvíral nějaký duchovní přístup, „jáství“ jej musí vnímat a prožívat prostřednictvím hmotných pochodů. Takové hmotné pochody v sobě „já“ nenachází, chce-li se uznávat pouze za duchovnou bytost. Co v sobě vytváří duchovní činností, v tom nikdy není obsažen smyslový svět. Zdá se, že „já“ musí připustit, že svět by mu zůstal uzavřen, kdyby si k němu neutvořilo vztah neduchovným způsobem. Stejně musíme, přistoupíme-li k jedné, převést své úmysly ve skutečnost pomocí hmotných látek a sil. Jsme tedy odkázáni na vnější svět. Nejextrémnějším individualistou, nebo chceme-li, myslitelem, který se jeví svým absolutním idealismem jako extrémní spiritualista, je Johann Gottlieb Fichte. Pokusil se vyvodit celou stavbu světa z „já“. Co se mu přitom skutečně podařilo, je velkolepý myšlenkový obraz světa bez jakéhokoliv obsahu

zkušenosti. Jako materialista nemůže vymýtit ducha, stejně nemůže spiritualista vymýtit hmotný vnější svět.

Protože člověk, obrací-li své poznání k „já“, vnímá zprvu působení tohoto „já“ v myšlenkovém utváření svého ideového světa, může se spiritualisticky zaměřený světový názor octnout v pokušení, aby z ducha uznával pouze tento ideový svět. Spiritualismus se tímto způsobem mění v jednostranný idealismus. Nedospívá k tomu, aby skrze ideový svět hledal duchový svět; vidí duchový svět i v ideovém světě samém. Tím je doháněn k tomu, že musí se svým světovým názorem ustrnout jako očarován v okruhu působnosti samého „já“.

Podivuhodnou odrůdou idealismu je názor Friedricha Alberta Langeho, jak jej zastupoval ve své velmi čtené knize „Dějiny materialismu“ („Geschichte des Materialismus“). Domnívá se, že materialismus má zcela pravdu, když všechny světové jevy, včetně našeho myšlení, prohlašuje za výtvar čistě hmotných dějů; jenže naopak prý je sama hmota a její pochody zase výtvořem našeho myšlení. „Smysly nám podávají účinky věcí, nikoliv věrné obrazy nebo dokonce samotné věci. K těmto pouhým účinkům patří však také samotné smysly i s mozkem a molekulárními pohyby, které si v něm myslíme.“ To znamená, že naše myšlení je vytvářeno hmotnými procesy, a ty zase myšlením našeho „já“. Langeho filosofie tak není ničím jiným, než do pojmů převedený příběh udatného barona Prášila, který se drží volně ve vzduchu za svůj vlastní cop.

Třetí formou monismu je ta, která vidí už v nejjednodušší částici (atomu) spojeny obě podstaty, hmotu a ducha. Tím se však také nedosáhlo ničeho jiného, než že otázka, která vlastně vzniká v našem vědomí, se překládá na jiné jeviště. Jak přichází ona jednoduchá částice k tomu, aby se projevovala dvojím způsobem, když je sama nedílnou jednotou?

Proti všem těmto stanoviskům je nutno zdůraznit, že s oním základním a prvotním protikladem se setkáváme nejprve ve svém vlastním vědomí. Jsme to my sami, kteří se odlučujeme od mateřské půdy přírody a stavíme se jako „já“ proti „světu“. Klasicky to vyjadřuje Goethe ve svém článku „Příroda“, i když jeho způsob může být zprvu pokládán za zcela nevědecký: „Žijeme uprostřed ní (přírody) a jsme jí cizí. Stále s námi mluví a neprozradí nám své tajemství.“ Ale Goethe zná i rub věci: „Lidé jsou všichni v ní a ona je ve všech.“

Jako je pravda, že jsme se přírodě odcizili, tak je pravda, že cítíme, že jsme v ní a patříme k ní. Může to být jen její vlastní působení, které žije i v nás.

Musíme zase najít zpáteční cestu k ní. Jednoduchá úvaha nám může ukázat tuto cestu. Sice jsme se odtrhli od přírody, ale přece jsme něco z ní nepochybně přejali do své vlastní podstaty. Tuto přírodní podstatu musíme v sobě najít, pak také opět nalezneme souvislost. To dualismus opomíjí. Pokládá lidské nitro za duchovní podstatu, přírodě zcela cizí a usiluje, aby ji k přírodě nějak připojil. Není divu, že nemůže najít spojovací článek. Přírodu mimo sebe můžeme najít jen tehdy, poznáme-li ji nejprve v sobě. Co je v našem vlastním nitru stejné podstaty jako ona, bude naším vůdcem. Tím je naznačena naše cesta. Nechceme spekulovat o vzájemném působení přírody a ducha. Chceme však sestoupit do hlubin své bytosti, abychom zde našli prvky, které jsme sami v sobě uchránili při útěku z přírody.

Prozkoumání naší bytosti nám přinese řešení záhady. Musíme dojít k bodu, kde si řekneme: Zde už nejsme pouhé „já“, zde je něco, co je víc než „já“.

Jsem připraven, že mnohý, kdo dočetl až sem, shledá, že mé vývody neodpovídají „současnému stavu vědy“. Na to mohu jen odpovědět, že až dosud jsem se nechtěl zabývat žádnými vědeckými výsledky, nýbrž prostým popisem toho, co každý prožívá ve svém vlastním vědomí. Že jsem se přitom trochu rozhovořil i o pokusech, které se snaží smířit vědomí se světem, mělo pouze ten důvod, abych skutečnosti samé učinil jasnějšími. Proto jsem také nepřikládal význam tomu, abych přitom užíval jednotlivých výrazů jako „já“, „duch“, „svět“, „příroda“ a tak dále obdobně přesným způsobem, jak to bývá obvyklé v psychologii a filosofii. Každodenní vědomí nezná přesné rozdíly vědy, a zatím se jednalo

pouze o zobrazení každodenní skutečnosti. Nezáleželo mi na tom, jak věda dosud vysvětlovala vědomí, nýbrž jak je každou hodinu prožíváme.

III

Myšlení ve službě chápání světa

Pozoruji-li, jak kulečnicková koule, uvedená v pohyb, přenáší svůj pohyb na jinou, zůstávám zcela bez vlivu na průběh pozorovaného děje. Směr pohybu a rychlost druhé koule jsou určeny směrem a rychlostí první koule. Pokud se chovám pouze jako pozorovatel, jsem s to něco říci o pohybu druhé koule tehdy, když nastal. Jinak je tomu, začnu-li přemýšlet o obsahu svého pozorování. Účelem mého přemýšlení je, abych si o ději utvořil pojmy. Pojem pružné koule spojím s jistými jinými pojmy mechaniky a vezmu v úvahu zvláštní okolnosti, které rozhodují v daném případě. Snažím se tedy, abych k ději, který se odehrává bez mého přispění, připojil jiný děj, který probíhá v pojmové oblasti. Druhý děj je na mně závislý. Ukazuje se to tím, že se mohu spokojit s pozorováním a upustit od veškerého hledání pojmů, netoužím-li po něm. Existuje-li však tato potřeba, pak se uklidním teprve tehdy, když jsem pojmy: koule, pružnost, pohyb, náraz, rychlost atd. uvedl v jiné spojení, k němuž má pozorovaný děj určitý vztah. Jako je jisté, že uvedený děj se odehrává nezávisle na mně, tak je jisté, že pojmový proces se nemůže odehrát bez mého přispění.

Zdali je tato moje činnost skutečně projevem mé samostatné bytosti, nebo mají-li pravdu moderní fyziologové, kteří praví, že nemůžeme myslit, jak chceme, nýbrž musíme myslit, jak to určují myšlenky a myšlenková spojení, která jsou právě v našem vědomí (srov. Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie – Příručka fyziologické psychologie, Jena, 1893, str. 171), bude předmětem pozdějšího výkladu. Předběžně chceme pouze konstatovat skutečnost, že se stále cítíme nuceni, abychom k předmětům a dějům, které jsou nám dány bez našeho přispění, hledali pojmy a pojmová spojení, která jsou k nim v jistém vztahu. Zdali je toto jednání vsutku naším jednáním, nebo zdali je provádíme z nezměnitelné nutnosti, ponecháváme zatím nerozhodnuto. Že se nám zprvu jeví jako naše jednání, je samozřejmé. Víme zcela přesně, že s předměty nám nejsou zároveň dány jejich pojmy. Že jsem já ten, kdo je zde činný, může být jen zdánlivé; bezprostřednímu pozorování se v každém případě věc tak jeví. Nyní je otázka: Co získáme tím, že k ději najdeme pojmový doplněk?

Je pronikavý rozdíl mezi způsobem, jakým se mi jeví vzájemný vztah částí nějakého děje před nalezením příslušných pojmů a po něm. Pouhé pozorování může sledovat průběh částí nějakého děje; jejich souvislost však před použitím pojmů zůstává temná. Vidím, jak se první kulečnicková koule pohybuje v jistém směru a určitou rychlostí ke druhé; co se stane po nárazu, na to musím čekat a pak to také mohu opět jen sledovat očima. Předpokládejme, že v okamžiku nárazu mi někdo zakryje pole, v němž se děj odehrává, pak – jako pouhému pozorovateli – mi nebude známo, co se potom stane. Jinak je tomu, jestliže jsem našel příslušné pojmy pro konstelaci, která tu byla před zakrytím. V tom případě mohu uvést, co se stane, i když možnost pozorování zanikne. Děj či předmět pouze pozorovaný neříká sám o sobě nic o své souvislosti s jinými ději nebo předměty. Tato souvislost se stane zřejmou, teprve spojí-li se pozorování s myšlením.

Pozorování a myšlení jsou obě prvotní východiska všeho duchovního úsilí člověka, pokud je si ho vědom. Úkony obyčejného lidského rozumu i nejsložitější vědecká zkoumání spočívají na obou těchto základních sloupech našeho ducha. Filozofové vycházeli z různých základních protikladů: idea a skutečnost, subjekt a objekt, jev a věc o sobě, já a ne-já, idea a vůle, pojem a hmota, síla a látka, vědomí a nevědomí. Lze však snadno ukázat, že před všemi těmito protiklady nutně předchází protiklad pozorování a myšlení jakožto protiklad pro člověka nejdůležitější.

Nechť stanovíme jakýkoliv princip: musíme buď dokázat, že jsme jej někde pozorovali, nebo jej musíme vyslovit ve formě jasné myšlenky, kterou každý může myšlenkově uchopit tak jako my. Každý filosof, který začíná mluvit o svých základních principech, musí užívat pojmové formy, a tím myšlení. Tím nepřímou přiznává, že pro svou činnost již předpokládá myšlení. Je-li myšlení či něco jiného hlavním prvkem světového vývoje, o tom se zde ještě nevyslovujeme. Že však bez myšlení nemůže filosof o tom získat žádnou vědomost, je předem jasné. Při vzniku světových jevů nechť hraje myšlení vedlejší úlohu, při vzniku názoru o tom mu však jistě přísluší úloha hlavní.

Pokud se týká pozorování, je dáno naší organizací, že je potřebujeme. Naše myšlení o koni a předmět kůň jsou dvě věci, které pro nás vystupují odděleně. A tento předmět je nám přístupný pouze pozorováním. Jako si nemůžeme pouhým upřeným pohledem na koně utvořit jeho pojem, stejně nejsme s to vytvořit pouhým myšlením příslušný předmět.

Časově dokonce pozorování předchází před myšlením. Neboť i myšlení musíme nejprve poznat pozorováním. Byl to v podstatě popis pozorování, když jsme vylíčili na začátku této kapitoly, jak se myšlení zažehuje určitým dějem a jak překračuje okruh toho, co nám bylo dáno bez jeho součinnosti. Všechno, co vstupuje do okruhu našich zážitků, si uvědomujeme nejprve pozorováním. Obsah počítků, vjemů, názorů, city, volní akty, útvary snové a fantazijní, představy, pojmy a ideje, všechny iluze a halucinace jsou nám dány pozorováním.

Jenže myšlení jako předmět pozorování se přece jenom podstatně odlišuje od všech ostatních věcí. Stůl, strom začínám pozorovat, jakmile se tyto předměty vynoří na obzoru mých zážitků. Ale myšlení o těchto předmětech nepozorují současně. Stůl pozorují, myšlení o stolu uskutečňují, ale nepozorují je v témže okamžiku. Musím se nejprve přenést na stanovisko mimo svoji vlastní činnost, chci-li vedle stolu pozorovat také své vlastní myšlení o stolu. Zatímco pozorování předmětů a dějů a myšlení o nich jsou docela všední stavy, které vyplňují můj běžný život, je pozorování myšlení v jistém smyslu výjimečným stavem. K této skutečnosti musíme přiměřeným způsobem přihlídnout, jde-li o to, abychom určili poměr myšlení ke všem ostatním obsahům pozorování. Musí nám být jasno, že při pozorování myšlení používáme vůči myšlení postupu, který je sice při zkoumání celého ostatního světového obsahu normálním stavem, který však v průběhu tohoto normálního stavu pro myšlení jako takové nenastává.

Někdo by mohl namítnout, že totéž, co jsem zde poznamenal o myšlení, se týká také citění a ostatních duchovních činností. Máme-li například pocit radosti, který se také rozvíjí na nějakém předmětu, pak sice pozorujeme předmět, ne však pocit radosti. Tato námitka však spočívá na omylu. Radost naprosto nemá stejný poměr ke svému předmětu jako pojem, který je vytvářen myšlením. Jsem si naprosto určitě vědom, že pojem věci se vytváří mou činností, kdežto radost je ve mně vyvolávána nějakým předmětem podobným způsobem, jako například změna, kterou působí padající kámen v předmětu, na který dopadne. Pro pozorování je radost dána přesně tímž způsobem, jako děj, který ji vyvolal. Totéž neplatí pro pojem. Mohu se tázat: Proč ve mně vyvolává nějaký děj pocit radosti? Ale naprosto se nemohu tázat: Proč ve mně vyvolává nějaký děj určitý souhrn pojmů? To by prostě nemělo smysl. Jestliže přemýšlím o nějakém ději, nejde vůbec o účinek na mě. Nemohu se dovědět nic o sobě tím, že budu znát příslušné pojmy pro pozorovanou změnu, kterou způsobí v okenní tabuli kámen hozený proti ní. Avšak zajisté se dovím něco o své osobnosti, znám-li pocit, který ve mně vyvolá určitý děj. Řeknu-li o pozorovaném předmětu: toto je růže, neříkám naprosto nic o sobě samém; řeknu-li však o témže předmětu, že mi působí pocit radosti, pak jsem charakterizoval nejen růži, ale také sebe sama ve vztahu k růži.

Že bychom mohli vzhledem k pozorování postavit myšlení na roveň s citěním, o tom se tedy nedá mluvit. Totéž by se dalo snadno vyvodit také pro ostatní činnosti lidského ducha. Ve srovnání s myšlením patří do jedné řady s ostatními pozorovanými předměty a ději. Patří

právě ke zvláštní povaze myšlení, že je to činnost, která směřuje pouze k pozorovanému předmětu, a nikoliv k myslící osobnosti. To se odráží již ve způsobu, jak vyjadřujeme své myšlenky o nějaké věci v protikladu ke svým citům nebo volným aktům. Vidím-li nějaký předmět a poznávám-li v něm stůl, pak zpravidla neřeknu: myslím o stole, nýbrž: toto je stůl. Zato však nepochybně řeknu: Těším se ze stolu. V prvním případě mi právě vůbec nezáleží na tom, abych vyslovil, že sám vstupuji ve vztah ke stolu; v druhém případě jde však právě o tento vztah. Jakmile řeknu: myslím o stole, vstupuji již do výše charakterizovaného výjimečného stavu, v němž se činí předmětem pozorování něco, co je vždy spoluobsaženo v naší duchovní činnosti, avšak nikoliv jako pozorovaný předmět.

V tom je ona zvláštní povaha myšlení, že myslící zapomíná na myšlení, zatímco je vykonává. Nezaměstnává ho myšlení, nýbrž předmět myšlení, který pozoruje.

První, co pozorujeme na myšlení je tedy to, že to je nepozorovaný prvek našeho obyčejného duchovního života.

Důvod, proč nepozorujeme myšlení ve všedním duchovním životě, je právě jenom ten, že myšlení se zakládá na naší vlastní činnosti. Co sám nevytvářím, vstupuje do pole mého pozorování jako něco předmětného. Vidím, že je mi to dáno, aniž jsem se sám o to přičinil; přistupuje to ke mně; musím to přijmout jako předpoklad svého myšlenkového pochodu. Zatímco přemýšlím o předmětu, zaměstnávám se jím, můj pohled je k němu obrácen. Má myšlenková úvaha je právě tímto zaměstnáním. Nikoliv k mé činnosti, ale k předmětu této činnosti je zaměřena moje pozornost. Jinými slovy: zatímco myslím, nedívám se na své myšlení, které sám vytvářím, nýbrž na předmět myšlení, který nevytvářím.

Stejně je tomu dokonce i tehdy, přivedím-li onen výjimečný stav a přemýšlím-li o samotném svém myšlení. Své přítomné myšlení nemohu nikdy pozorovat; ale pouze zkušenosti, které jsem získal o svém myšlenkovém pochodu, mohu později učinit předmětem svého myšlení. Musel bych se rozštěpit ve dvě osobnosti: v jednu, která myslí, a v druhou, která při tomto myšlení pohlíží sama na sebe, kdybych chtěl pozorovat své přítomné myšlení. To nemohu. Mohu to provést pouze ve dvou oddělených aktech. Myšlení, jež má být pozorováno, není nikdy myšlení, které je přítom v činnosti, nýbrž jiné. Pozoruji-li za tím účelem své vlastní dřívější myšlení nebo sleduji-li myšlenkový pochod jiné osoby, nebo konečně, předpokládám-li fingovaný myšlenkový pochod, jako v uvedeném případě s pohybem kulečnickových koulí, na tom nezáleží.

Dvě věci se nesnesou: činné vytváření a pozorující postoj vůči věci. To ví už první kniha Mojžíšova. V prvních šesti vesmírných dnech nechává Boha tvořit svět, a teprve když svět je stvořen, je dána možnost, aby na něj pohlédl: „A viděl Bůh všechno, co učinil, a aj, bylo to velmi dobré.“ Tak je tomu také s naším myšlením. Nejprve zde musí být, jestliže je chceme pozorovat.

Důvod, který nám znemožňuje, abychom pozorovali myšlení, které probíhá právě teď, v přítomnosti, je tíž, který nám umožňuje, abychom je poznali bezprostředněji a intimněji než každý jiný světový děj. Právě protože je sami vytváříme, známe charakteristické vlastnosti jeho průběhu, způsob, jak se uskutečňuje ono dění, které přítom přichází v úvahu. Co můžeme najít v ostatních oblastech pozorování pouze nepřímým způsobem: věcně odpovídající souvislost a vztah jednotlivých předmětů, to víme u myšlení zcela bezprostředně. Proč pro mé pozorování následuje po blesku hrom, nevím z pouhého pozorování; proč mé myšlení spojuje pojem hromu s pojmem blesku, vím bezprostředně z obsahu obou pojmů. Nezáleží ovšem vůbec na tom, mám-li o hromu a blesku správné pojmy. Souvislost těch pojmů, které mám, je mi jasná, a to sama sebou.

Tato průhledná jasnost procesu myšlení je zcela nezávislá na naší znalosti fyziologických základů myšlení. Mluvím zde o myšlení, jak to vyplývá z pozorování naší duchovní činnosti. Jak nějaký hmotný děj v mém mozku vyvolává nebo ovlivňuje jiný děj, zatímco vykonávám jistou myšlenkovou operaci, k tomu není vůbec třeba přihlížet. Při myšlení nepozoruji, jaký

děj v mém mozku spojuje pojem blesku s pojmem hromu, nýbrž co mi dává podnět, abych oba pojmy uvedl do určitého vztahu. Mé pozorování ukazuje, že pro mé spojování myšlenek neexistuje nic, čím se řídím, než obsah mých myšlenek; neřídím se hmotnými ději v mém mozku. Pro méně materialistickou dobu než je naše, byla by tato poznámka přirozeně zcela zbytečná. Ale v době, kdy existují lidé, kteří se domnívají: jestliže víme, co je hmota, budeme také vědět, jak hmota myslí – musíme přece konstatovat, že je možné mluvit o myšlení, aniž bychom se hned dostali do rozporu s fyziologií mozku. Pro mnoho lidí je dnes obtížné, aby pochopili pojem myšlení v čisté podobě. Kdo proti představě, kterou jsem zde o myšlení rozvinul, postaví ihned Cabanisovu větu: „Mozek vylučuje myšlenky jako játra žluč, slinná žláza sliny atd.“, ten prostě neví, o čem mluvím. Snaží se, aby našel myšlení pouhým pochodem pozorování stejným způsobem, jako postupujeme u jiných předmětů obsahu světa. Touto cestou je však nemůžeme najít, protože jak jsem dokázal, právě zde uniká normálnímu pozorování. Kdo nemůže překonat materialismus, tomu chybí schopnost, aby v sobě přivodil vyličený výjimečný stav, jímž si uvědomuje, co zůstává nevědomé při každé jiné duchovní činnosti. Kdo nemá dobrou vůli, aby se šzil s tímto stanoviskem, s tím bychom nemohli mluvit o myšlení, stejně jako nemůžeme mluvit se slepým o barvách. Jen ať se ovšem nedomnívá, že za myšlení pokládáme fyziologické pochody. Takový člověk nemůže vysvětlit myšlení, protože je vůbec nevidí.

Ale pro každého, kdo má schopnost pozorovat myšlení – a při dobré vůli ji má každý normálně organizovaný člověk – je to nejdůležitější pozorování, které může vykonat. Neboť pozoruje něco, co sám vytváří; nevidí se postaven vůči předmětu zprvu cizímu, nýbrž tváří v tvář své vlastní činnosti. Ví, jak se uskutečňuje to, co pozoruje. Vidí do poměrů a vztahů. Získal pevný bod, z něhož může s odůvodněnou nadějí hledat vysvětlení ostatních světových dějů.

Pocit, že má takový pevný bod, přiměl zakladatele novější filosofie, René Descarta, aby veškeré lidské vědění založil na větě: Myslím, tedy jsem. Všechny ostatní věci, všechno ostatní dění je zde beze mne; nevím, zdali jako pravda či jako přelud a sen. Jen jedno znám zcela bezpodmínečně s jistotou, neboť tomuto jednomu dávám sám jisté bytí: své myšlení. Necht' má ještě jiný původ svého bytí, necht' přichází od Boha nebo odjinud; že je zde v tom smyslu, v němž je sám vytvářím, tím jsem si jist. Aby své větě podkládal jiný smysl, k tomu nebyl Descartes zprvu oprávněn. Mohl pouze tvrdit že ve světovém obsahu chápu sebe ve svém myšlení jakožto své nejvlastnější činnosti. Co má znamenat k tomu přivěšené: tedy jsem, o tom bylo mnoho sporů. Smysl to však může mít pouze pod jednou podmínkou. Nejjednodušší výpověď, kterou mohu vyslovit o nějaké věci, je výpověď, že je, že existuje. Jak bude potom třeba blíže určit toto bytí, to nemohu v první chvíli říci u žádné věci, která vstoupí do okruhu mých zážitků. Bude zapotřebí, abych nejprve zkoumal každý předmět v poměru k jiným předmětům, abych na základě toho určil, v jakém smyslu je možné mluvit o jeho existenci. Děj, který jsem prožil, může být souhrnem vjemů, ale také snem, halucinací atd., zkrátka – nemohu říci, v jakém smyslu existuje. To nepoznám ze samotného děje, nýbrž dovím se to, když jej budu zkoumat ve vztahu k jiným věcem. Tu však zase nemohu zvědět více, než v jakém je vztahu k jiným věcem. Mé hledání přijde na pevnou půdu teprve tehdy, najdu-li předmět, u něhož mohu čerpat smysl jeho bytí z něho samého. To však jsem já sám jako myslící bytost, neboť já dávám svému bytí určitý, v sobě spočívající obsah: totiž obsah myšlenkové činnosti. Z toho mohu nyní vyjít a tázat se: Existují ostatní věci ve stejném smyslu anebo v jiném?

Učiním-li myšlení předmětem pozorování, připojuji k ostatnímu pozorovanému obsahu světa něco, co jinak uniká pozornosti; neměním však způsob, jak se člověk chová také vůči ostatním věcem. Rozmnožím počet předmětů pozorování, nikoliv však metodu pozorování. Zatím co pozorujeme ostatní věci, vplývá do světového dění – k němuž nyní počítám i pozorování – proces, který uniká pozornosti. Je zde něco odlišného od všeho ostatního dění,

k čemu se přitom nepřihlíží. Zkoumám-li však své myšlení, není zde takový nepozorovaný prvek. Neboť co se nyní vznášá v pozadí, je zase jen myšlení. Pozorovaný předmět je kvalitativně stejný jako činnost, která se k němu obrací. A to je zase charakteristická zvláštnost myšlení. Učiníme-li je předmětem zkoumání, necítíme se nuceni zkoumat je pomocí něčeho kvalitativně odlišného, nýbrž můžeme zůstat v jednom a témže živlu.

Zapředu-li do svého myšlení předmět, který je dán bez mého přispění, pak vycházím nad okruh svého pozorování, a půjde o to: co mi k tomu dává právo? Proč nenechávám prostě předmět na sebe působit? Jakým způsobem je možné, že mé myšlení má k předmětu vztah? To jsou otázky, které si musí položit každý, kdo přemýšlí o svých vlastních myšlenkových pochodech. Odpadají, přemýšlíme-li o samotném myšlení. Zde nepřipojujeme k myšlení nic cizího, nemusíme se tedy ospravedlňovat ani z takového připojování.

Schelling praví: „Poznat přírodu znamená přírodu stvořit.“ Kdo vezme slova tohoto smělého přírodního filosofa doslova, musí se asi na celý život zřítí všeho poznání přírody. Neboť příroda je již zde, a abychom ji vytvořili podruhé, musíme poznat zásady, podle nichž vznikla. Pro přírodu, kterou bychom chtěli teprve vytvořit, museli bychom od přírody již existující odpozorovat podmínky jejího bytí. Toto odpozorování, které by muselo předcházet vytvoření, by však bylo poznáním přírody, a to dokonce i tehdy, kdyby po provedeném odpozorování k vytvoření vůbec nedošlo. Pouze dosud neexistující přírodu bychom mohli vytvořit, aniž bychom ji předem poznali.

Co je u přírody nemožné: vytvoření před poznáním – to uskutečňujeme u myšlení. Kdybychom s ním chtěli čekat, až je poznáme, nikdy bychom se k myšlení nedostali. Musíme se dát nejprve bez okolků do myšlení, abychom je mohli dodatečně poznat pozorováním toho, co jsme sami činili. Chceme-li pozorovat myšlení, musíme proto sami nejprve vytvořit předmět. O existenci všech jiných předmětů je postaráno bez našeho přispění.

Proti mému tvrzení, že musíme myslit dříve, než můžeme myšlení zkoumat, mohl by snadno někdo postavit stejně oprávněné tvrzení: Také se zažíváním nemůžeme čekat, až jeho průběh podrobíme pozorování. To by byla námitka podobná námitce Pascalově, se kterou se obrátil proti Descartovi, když tvrdil, že bychom mohli také říci: Procházím se, tedy jsem. Zcela jistě musím bez okolků zažívat, nežli mohu studovat fyziologický pochod zažívání. Ale s pozorováním myšlení by se to dalo srovnávat jen tehdy, kdybych zažívání nechtěl později zkoumat myšlením, nýbrž chtěl jen jíst a zažívat. To přece právě není bez důvodu, že zažívání sice nemůže být předmětem zažívání, ale myšlení může být velice dobře předmětem myšlení.

Je tedy nepochybné: při myšlení držíme světové dění za cípek, kde musíme být při tom, má-li se něco uskutečnit. To je právě důvod, proč jsou mi ty věci tolik záhadné: že jsem bez účasti na jejich vytváření. Mohu jen konstatovat, že tu jsou; u myšlení však vím, jak k němu dochází. Proto neexistuje prvotnější východisko pro zkoumání všeho světového dění než myšlení.

Chtěl bych se nyní ještě zmínit o velmi rozšířeném omylu, týkajícím se myšlení. Spočívá v tom, že se říká: Myšlení, jaké je samo o sobě, nám není nikde dáno. Myšlení, které spojuje jednotlivá pozorování našich zkušeností a protkává je sítí pojmů, není prý vůbec totožné s myšlením, které pak zase vylupujeme z předmětů pozorování a z něhož děláme předmět svého zkoumání. Co nejprve nevědomě vetkáváme do věcí, je prý něco zcela jiného, než co pak zase vědomě z nich vyjímáme.

Kdo tak usuzuje, nechápe, že tímto způsobem naprosto nemůže vyklouznout z myšlení. Chci-li zkoumat myšlení, nemohu z něho vůbec vyjít ven. Odlišuje-li se myšlení předvědomé od myšlení dodatečně uvědomeného, nemělo by se přece zapomínat, že toto rozlišení je zcela vnější a nemá s věcí samou vůbec nic společného. Z nějaké věci vůbec nedělám nic jiného, jestliže ji zkoumám myšlením. Mohu si myslit, že bytost se zcela jinak uzpůsobenými smyslovými orgány a jinak fungující inteligencí má o koni docela jinou představu než já, ale nemohu si myslit, že se mé vlastní myšlení změní tím, že je pozoruji. Sám pozoruji, co sám

vykonávám. Jak se jeví mé myšlení jiné inteligenci, než je moje, o tom teď není řeč, nýbrž o tom, jak se jeví mně. V žádném případě nemůže být obraz mého myšlení v jiné inteligenci pravdivější než můj vlastní. Pouze kdybych sám nebyl myslící bytostí, nýbrž kdyby myšlení předstoupilo přede mne jako činnost bytosti mně cizí, mohl bych mluvit o tom, že můj obraz tohoto myšlení sice vystupuje určitým způsobem; jaké však je myšlení této bytosti samo o sobě, to že nemohu vědět.

Abych se na své vlastní myšlení díval z jiného hlediska, k tomu zatím nemám sebemenší příčinu. Vždyť celý ostatní svět zkoumám pomocí myšlení. Jak bych měl u svého myšlení udělat výjimku?

Tím pokládám za dostatečně ospravedlněné, jestliže ve svém zkoumání světa vycházím z myšlení. Když Archimédés vynalezl páku, domníval, se, že by s její pomocí mohl vyzvednout celý vesmír z jeho stěží, jen kdyby našel bod, o který by mohl svůj nástroj opřít. Potřeboval něco, co nese samo sebe a není neseno ničím jiným. V myšlení máme princip, který trvá sám sebou. Pokusme se odtud pochopit svět. Myšlení můžeme uchopit jím samým. Je jen otázka, můžeme-li jím uchopit také ještě něco jiného.

Doposud jsem mluvil o myšlení, aniž bych byl přihlížel k jeho nositeli, lidskému vědomí. Většina filosofů přítomnosti mi namítne: Dříve než je zde myšlení, musí existovat vědomí. Proto je třeba vycházet z vědomí a nikoliv z myšlení. Neexistuje myšlení bez vědomí. Na to musím odpovědět: Chci-li si objasnit, jaký je poměr mezi myšlením a vědomím, musím o tom přemýšlet. Tím nutně předpokládám existenci myšlení. Na to lze ovšem odpovědět: Chce-li filosof pochopit vědomí, pak k tomu použije myšlení; potud je tedy předpokládá; v obyčejném průběhu života však vzniká myšlení ve vědomí, a proto je vědomí předpokladem pro myšlení. Kdyby tato odpověď byla dána stvořiteli světa, který chce stvořit myšlení, byla by nepochybně oprávněná. Není přirozeně možné dát vzniknout myšlení, jestliže předtím nevytvoříme vědomí. Filosofu však nejde o tvoření světa, nýbrž o chápání světa. Proto také nemusí hledat východiska pro stvoření, nýbrž pro pochopení světa. Zdá se mi velmi podivné, vytýká-li někdo filosofu, že se stará především o správnost svých principů, nikoliv však ihned o předměty, které chce pochopit. Stvořitel světa musel především vědět, jak najde nositele pro myšlení, filosof však musí hledat bezpečný základ, z něhož může pochopit to, co existuje. Co je nám platné, vyjdeme-li z vědomí a podrobíme-li je myšlenkovému zkoumání, nevíme-li předem, zdali je možné, abychom myšlenkovou úvahou získali vysvětlení věcí?

Nejprve musíme zkoumat myšlení zcela neutrálně, bez vztahu k myslícímu subjektu nebo myšlenému objektu. Neboť v subjektu a objektu už máme pojmy, které jsou vytvořeny myšlením. Nelze popřít: dříve než můžeme pochopit něco jiného, musíme pochopit myšlení. Kdo to popírá, přehlíží, že jakožto člověk není počátečním článkem stvoření, nýbrž článkem koncovým. Proto nemůžeme pro pojmové vysvětlení světa vyjít z časově prvních prvků bytí, nýbrž z toho, co je nám dáno jako nejbližší, nejintimnější. Nemůžeme se skokem přenést na počátek světa, abychom tam počali svoje zkoumání, nýbrž musíme vyjít od přítomného okamžiku a podívat se, můžeme-li od pozdějšího vystoupit k dřívějšímu. Pokud geologie mluvila o vymyšlených převratech, aby vysvětlila přítomný stav Země, potud tápala v temnotě. Teprve když začala tím, že zkoumala, jaké děje se ještě v přítomné době odehrávají na Zemi, a z nich usuzovala na minulost, získala bezpečnou půdu. Dokud bude filosofie předpokládat všechny možné principy, jako atom, pohyb, hmotu, vůli, nevědomí, bude se vznášet ve vzduchu. Teprve když filosof bude pokládat to, co je absolutně poslední, za své první, může dojít k cíli. Toto absolutně poslední, k němuž dospěl světový vývoj, je však myšlení.

Existují ovšem lidé, kteří praví: Je-li naše myšlení samo o sobě správné či ne, to přece nemůžeme bezpečně zjistit; potud tedy zůstává takové východisko za všech okolností pochybné. To je řečeno právě tak rozumně, jako když někdo pochybuje, je-li strom sám o sobě správný či ne. Myšlení je skutečnost; a nemá smysl mluvit o tom, zdali nějaká

skutečnost je sama správná či nesprávná. Nanejvýše mohu mít pochybnost, zdali je myšlení správně používáno, jako mohu pochybovat, dáva-li jistý strom vhodné dřevo pro účelné nářadí. Bude právě úkolem tohoto spisu, aby ukázal, do jaké míry užíváme na svět myšlení správně či nesprávně. Mohu chápat, jestliže někdo pochybuje, že myšlením lze něco vypátrat o světě; ale je mi nepochopitelné, jak může někdo pochybovat o správnosti myšlení jako takového.

Doplňk k novému vydání (1918).

V předchozím výkladu se poukazuje na významný rozdíl mezi myšlením a všemi ostatními duševními činnostmi jako na skutečnost, která vyplývá z opravdu nezaujatého pozorování. Kdo neusiluje o toto nezaujaté pozorování, bude v pokušení, aby proti mým výkladům měl námitky jako je tato: Přemýšlím-li o růži, je tím přece také vyjádřen pouze vztah mého „já“ k růži, jako když pocítuji její krásu. Mezi „já“ a předmětem tedy existuje při myšlení právě tak vztah, jako například při cítění nebo při vnímání. Kdo činí tuto námitku, nebere v úvahu, že „já“ ví pouze při myšlenkové činnosti, že tvoří jedinou podstatu s tím, co je při tom činné, až do všech rozvětvení činnosti. Při žádné jiné duševní činnosti tomu tak beze zbytku není. Cítíme-li například radost, může jemnější pozorování velmi dobře rozlišit, do jaké míry „já“ ví o své jednotě s něčím, co je při tom činné, a do jaké míry se v něm projevuje něco pasivního, takže se radost pro „já“ pouze dostavuje, vynořuje. A tak je tomu i při ostatních duševních činnostech. Jen bychom neměli zaměňovat: „mít myšlenkové obrazy“ a zpracovávat myšlenky myšlením. Myšlenkové obrazy se mohou objevovat v duši jako sen, jako neurčitá vnuknutí. Toto však není myšlení. – Nyní by ovšem mohl někdo říci: Je-li myšlení chápáno takto, vězí v něm chtění, a pak už nejde pouze o myšlení, ale také o vůli k myšlení. To však by jen opravňovalo k výroku: Skutečné myšlení musíme vždy chtít. Jenže to nemá nic společného s charakteristikou myšlení, jak byla podána v našem výkladu. Necht' podstata myšlení vskutku vyžaduje, aby bylo chtěné: záleží na tom, že nechceme nic, co se našemu „já“, jakmile se tato činnost začne uskutečňovat, nebude jevit beze zbytku jako jeho vlastní činnost, o které má plný přehled. Musíme dokonce říci, že právě protože je podstata myšlení taková, jak to zde zdůrazňujeme, jeví se myšlení pozorovateli jako něco veskrze chtěného. Kdo se snaží, aby skutečně pronikl všechno, co přichází v úvahu pro posouzení myšlení, nebude moci jinak, než si všimnout, že této duševní činnosti náleží právě onen charakteristický ráz, o němž se zde mluví.

Jistá osobnost, které si pisatel této knihy jako myslitele velice váží, mu namítla, že se nemůže mluvit o myšlení, jak se to zde děje, protože prý je jen zdání, co se domníváme pozorovat jako činné myšlení. Ve skutečnosti pozorujeme jen výsledky neuvědomené činnosti, která je základem myšlení. Jen tím, že právě nepozorujeme tuto neuvědomovanou činnost, vzniká klam, že pozorované myšlení má svou existenci samo v sobě, asi jako když se při rychle po sobě následujícím osvětlování elektrickými záblesky domníváme, že vidíme pohyb. Také tato námitka se zakládá pouze na nepřesném pozorování povahy věci. Kdo ji činí, nepřihlíží k tomu, že je to samo „já“, které působí uvnitř myšlení a přitom pozoruje svoji činnost. „Já“ by muselo být mimo myšlení, kdyby mohlo podlehnout podobnému klamu, jako při rychle po sobě následujícím osvětlování elektrickými záblesky. Spíše bychom mohli říci: Kdo takto věci srovnává, klame se násilně – asi jako někdo, kdo by chtěl za každou cenu tvrdit o světle, které se pohybuje, že neznámá ruka je vždy znovu rozsvěcuje na každém místě, na němž se objeví. – Ne, kdo chce vidět v myšlení něco jiného než to, co se vytváří v samotném „já“ jako zcela přehledná činnost, musí se nejprve oslepit pro jednoduchou povahu věci, danou pozorováním, aby pak mohl učinit základem myšlení nějakou hypotetickou činnost. Kdo se tak neoslepi, nutně pozná, že všechno, co si tímto způsobem „přimýšlí“ k myšlení, ho odvádí od podstaty myšlení. Z nezaujatého pozorování vyplývá, že

nelze počítat k podstatě myšlení to, co nenajdeme v myšlení samém. Nemůžeme dojít k ničemu, čím by bylo myšlení vyvoláváno, opustíme-li jeho oblast.

IV

Svět jako vjem

Myšlením vznikají pojmy a ideje. Co je pojem, nelze říci slovy. Slova mohou člověka jen upozornit, že má pojmy. Vidí-li někdo strom, pak jeho myšlení reaguje na jeho pozorování, k předmětu se připojuje ideový doplněk, a člověk vidí, že předmět a ideový doplněk patří k sobě. Zmizí-li předmět z pole jeho pozorování, zůstane z něho pouze tento ideový doplněk. To je pojem předmětu. Čím více se rozšiřuje naše zkušenost, tím více se zvětšuje souhrn našich pojmů. Pojmy se však v nás naprosto nevyskytují osamoceně. Spojují se v zákonitý celek. Pojem „organismus“ se například připojuje k jiným: „zákonitý vývoj, růst“. Jiné pojmy vytvořené při pozorování jednotlivých věcí zcela splynou. Všechny pojmy, které si utvořím o lvech, splynou v obecný pojem „lva“. Tímto způsobem se spojují jednotlivé pojmy v uzavřený pojmový systém, v němž má každý své zvláštní místo. Ideje se neliší kvalitativně od pojmů. Jsou to pouze pojmy obsažnější, nasycenější a mají větší rozsah. Zvláštní důraz musím klást na to, abychom si na tomto místě povšimli, že jsem za své východisko označil myšlení, a nikoliv pojmy a ideje, které získáváme teprve myšlením. Pojmy a ideje myšlení již předpokládají. Není tedy možno jednoduše přenést na pojmy, co jsem řekl o povaze myšlení, které má základ samo v sobě a ničím není určováno. Výslovně to zde poznamenávám, protože v tom je rozdíl mezi mnou a Hegelem. Hegel vychází z pojmu jako z prvního a původního.

Pojem není možno získat z pozorování. To vyplývá již z té okolnosti, že člověk si v dětství teprve pomalu a postupně tvoří pojmy k předmětům, které ho obklopují. Pojmy jsou k pozorování připojovány.

Mnoho čtený filosof přítomnosti, Herbert Spencer, líčí duchovní proces, který uskutečňujeme při pozorování, takto:

„Slyšíme-li v zářijovém dnu při procházce polem několik kroků před sebou šelest a vidíme-li vedle příkopu, z něhož, jak se zdá, šelest vycházel, pohyb trávy, půjdeme pravděpodobně k tomu místu, abychom se dozvěděli, co způsobilo šelest a pohyb. Když se přiblížíme, vzlétne z příkopu koroptev, a tím je naše zvědavost uspokojena: máme to, co nazýváme vysvětlením jevu. Toto vysvětlení, všimněme si toho dobře, vyplývá jen a jen z tohoto: protože jsme v životě nesčetněkrát zjistili, že porušení klidné polohy malých těles bývá provázáno pohybem jiných těles, která jsou mezi nimi, a poněvadž jsme proto zobecnili vztahy mezi takovým porušením a takovými pohyby, pokládáme toto zvláštní porušení za vysvětlené, jakmile shledáme, že podává příklad právě tohoto vztahu.“ Jestliže se však podíváme na věc přesněji, ukazuje se nám zcela jinak, než jak je zde popisována. Slyším-li šelest, hledám předně pojem pro toto pozorování. Teprve tento pojem mně poukazuje od šelestu k něčemu dalšímu. Kdo dále nepřemýšlí, slyší prostě šelest a spokojí se s tím. Přemýšlím-li však, je mi jasné, že šelest musím chápat jako účinek. Tedy teprve spojím-li pojem účinku s vjemem šelestu, pokládám za nutné, abych se nespokojil jednotlivým pozorováním, nýbrž hledal jeho příčinu. Pojem účinku vyvolává pojem příčiny a já pak hledám předmět, který je příčinou, a nacházím jej v podobě koroptve. Tyto pojmy, příčina a účinek, nemohu však nikdy získat pouhým pozorováním, i kdyby se týkalo jakkoliv mnoha případů. Pozorování vyvolává myšlení, a teprve myšlení mi ukazuje cestu, abych jednotlivý zážitek připojil k jinému.

Žádá-li se po „přísně objektivní vědě“, aby svůj obsah přijala jen z pozorování, je nutné zároveň žádat, aby se zřekla myšlení, neboť ono svojí povahou přesahuje pozorovanou věc.

Nyní je na místě, abychom od myšlení přešli k myslící bytosti, protože ta spojuje myšlení s pozorováním. Lidské vědomí je jevištěm, na němž se setkávají pojem a pozorování a na

němž se navzájem spojují. Tím však je toto (lidské) vědomí zároveň charakterizováno. Je prostředníkem mezi myšlením a pozorováním. Pokud člověk pozoruje nějaký předmět, jeví se mu předmět jako daný; pokud myslí, jeví se sám sobě jako činný. Zkoumá předmět jako objekt, sebe sama jako myslící subjekt. Protože zaměřuje své myšlení k pozorování, má vědomí o objektech; protože zaměřuje své myšlení k sobě, má vědomí o sobě samém či sebevědomí. Lidské vědomí musí být nutně zároveň sebevědomím, protože je myslícím vědomím. Neboť jestliže myšlení zaměřuje pohled na svou vlastní činnost, pak jeho předmětem – jeho objektem – je jeho nejvlastnější bytost, tedy jeho subjekt.

Nesmíme však přehlédnout, že pouze pomocí myšlení můžeme určit sebe jako subjekt a postavit se naproti objektům. Proto nesmíme nikdy chápat myšlení jako činnost pouze subjektivní. Myšlení je mimo subjekt a objekt. Vytváří oba tyto pojmy právě tak jako všechny ostatní. Jestliže tedy jako myslící subjekt vztahujeme pojem k určitému objektu, nesmíme tento vztah chápat jako něco pouze subjektivního. Není to subjekt, který uskutečňuje tento vztah, nýbrž myšlení. Subjekt nemyslí proto, že je subjektem, nýbrž jeví se sobě jako subjekt, protože dovede myslit. Činnost, kterou člověk vykonává jako myslící bytost, není tedy pouze subjektivní, nýbrž je to činnost, která není ani subjektivní, ani objektivní, činnost, která přesahuje oba tyto pojmy. Nesmím nikdy tvrdit, že můj individuální subjekt myslí, nýbrž můj subjekt žije sám z milosti myšlení. Proto je myšlení prvek, který mě vyvádí nad mé „já“ a spojuje mne s objekty. Ale zároveň mě od nich odděluje tím, že mě staví jako subjekt naproti nim.

Na tom se zakládá dvojí přirozenost člověka: myslí, a tím obepíná sebe sama a ostatní svět; ale zároveň musí tímto myšlením určit sebe jako jedince, stojícího naproti věcem.

Pokusme se nyní o další krok v našem zkoumání. Položme si otázku: Jak přichází do vědomí onen druhý prvek, který jsme dosud označili pouze jako předmět pozorování a který se ve vědomí setkává s myšlením?

Abychom odpověděli na tuto otázku, musíme vyloučit z pole svého pozorování všechno, co jsme do něho již vnesli myšlením. Neboť každý obsah našeho vědomí je vždy již proniknut pojmy nejrůznějším způsobem.

Musíme si představit, že by bytost s dokonale rozvitou lidskou inteligencí vznikla z ničeho a předstoupila před svět. Co by zde postřehla, dříve než uvede v činnost myšlení, to je čistý obsah pozorování. Svět by pak této bytosti ukazoval jen pouhý nesouvislý shluk počitkových objektů: barvy, tóny, počitky tlakové, tepelné, chuťové a čichové; dále city libosti a nelibosti. Tento shluk je obsahem čistého pozorování, oproštěného od myšlení. Proti němu stojí myšlení, které je připraveno rozvinout svoji činnost, najde-li se bod, v němž by zasáhl. Zkušenost nás brzy poučí, že se najde. Myšlení je s to spřádat vlákna od jednoho prvku pozorování ke druhému. Spojuje s těmito prvky jisté pojmy, a tím vytváří mezi nimi vztah. Viděli jsme již výše, jak se může spojit šelest, s nímž jsme se setkali, s jiným pozorováním tím, že šelest označíme jako účinek onoho druhého pozorování.

Vzpomeneme-li si nyní, že činnost myšlení naprosto nemáme chápat jako něco subjektivního, pak nebudeme ani v pokušení, abychom se domnívali, že takové vztahy, které byly vytvořeny myšlením, mají pouze subjektivní platnost.

Nyní půjde o to, abychom myšlenkovou úvahou hledali vztah, jaký má výše uvedený, bezprostředně daný obsah pozorování k našemu vědomému subjektu.

Při kolísání jazykových zvyklostí jeví se mi vhodné, abych se dorozuměl se svým čtenářem o užívání slova, jehož musím v dalším používat. Bezprostřední počitkové objekty, které jsem výše jmenoval, pokud se o nich vědomý subjekt dovídá pozorováním, budu nazývat vjemy. Tedy nikoliv pochod pozorování, nýbrž předmět pozorování označuji tímto jménem.

Nevolím výraz počitek, protože má ve fyziologii určitý význam, který je užší než význam mého pojmu vjem. Cít v sobě samém mohu sice označit za vjem, ale ne za počitek ve

fyziologickém smyslu. Také o svém citu se dovídám tím, že se pro mě stane vjemem. A způsob, jak se pozorováním dovídáme o svém myšlení, je toho druhu, že i myšlení, jak se nejprve objevuje v našem vědomí, můžeme nazývat vjemem.

Naivní člověk považuje své vjemy v tom smyslu, jak se mu bezprostředně jeví, za věci, které mají existenci na něm zcela nezávislou. Vidí-li strom, domnívá se zprvu, že tento strom stojí na tom místě, kam zaměřuje svůj pohled, v té podobě, jak jej vidí, s barvami, které mají jeho části atd. Vidí-li týž člověk, jak se Slunce objevuje ráno na obzoru jako kotouč a sleduje-li pohyb tohoto kotouče, domnívá se, že to všechno existuje a děje se tímto způsobem (o sobě), jak on to pozoruje. Na této víře lpí, dokud se nesetká s jinými vjemy, které oněm prvním odporují. Dítě, které ještě nemá zkušenosti o vzdálenostech, sahá po Měsíci a opraví svůj dojem, jež pokládalo podle prvního zdání za skutečnost, teprve v tom případě, když druhý vjem bude s prvním v rozporu. Každé rozšíření okruhu mých vjemů mě nutí, abych opravil svůj obraz světa. To se ukazuje stejně v každodenním životě jako v duchovním vývoji lidstva. Obraz, který si tvořili předkové o vztahu Země ke Slunci a ostatním nebeským tělesům, musel Koperník nahradit jiným, protože nesouhlasil s vjemy, které byly dříve neznámé. Když dr. Franz operoval člověka od narození slepého, řekl tento člověk, že si před operací utvořil na základě hmatových vjemů docela jiný obraz o velikosti předmětů. Své hmatové vjemy musel opravit vjemy zrakovými.

Čím to, že jsme nuceni k takovým stálým opravám našich pozorování?

Jednoduchá úvaha odpoví na tuto otázku. Stojím-li na jednom konci stromořadí, jeví se mi stromy na druhém, ode mne vzdáleném konci, menší a blíže u sebe než zde, kde stojím. Můj vjemový obraz bude jiný, změním-li místo, z něhož konám pozorování. Podoba, v níž ke mně přistupuje, je tedy závislá na určení, které nezávisí na předmětu, nýbrž které přísluší mně, vnímajícímu. Pro stromořadí je docela lhostejné, kde stojím. Ale obraz, který o něm získám, je na tom podstatně závislý. Stejně je lhostejné pro Slunce a planetární soustavu, že lidé se na ně dívají právě ze Země. Ale vjemový obraz, který se jim naskytuje, je určen jejich bydlištěm. Tuto závislost vjemového obrazu na místě našeho pozorování prohlédneme poměrně snadno. Věc se už stává obtížnější, seznámíme-li se se závislostí našeho vjemového světa na naší tělesné a duchovní organizaci. Fyzik nám ukazuje, že v prostoru, v němž slyšíme zvuk, existuje kmitání vzduchu a že také těleso, v němž hledáme původ zvuku, vykazuje kmitavý pohyb svých částí. Tento pohyb vnímáme jako zvuk jenom tehdy, máme-li normálně ustrojené ucho. Bez něho by pro nás zůstal celý svět věčně němý. Fyziologie nás poučuje, že existují lidé, kteří nevnímají nic z velkolepé nádhery barev, která nás obklopuje. Jejich vjemový obraz vykazuje pouze odstíny světla a tmy. Jiní nevnímají jen určitou barvu, například červenou. Jejich obrazu světa chybí tento barevný odstín, a je proto skutečně jiný než obraz průměrného člověka. Závislost mého vjemového obrazu na stanovišti pozorování bychom mohli nazvat matematickou, závislost na mé organizaci kvalitativní. První určuje poměry velikostí a vzájemné vzdálenosti mých vjemů, druhá jejich kvalitu. Že vidím červenou plochu červeně – toto kvalitativní určení – závisí na organizaci mého oka.

Mé vjemové obrazy jsou tedy zprvu subjektivní. Poznání subjektivního charakteru našich vjemů může snadno vést k pochybnostem, jestliže mají za základ vůbec něco objektivního. Víme-li, že vjem, například červené barvy nebo určitého tónu, není možný bez určitého zařízení našeho organismu, můžeme dojít k domněnce, že tento vjem, nepřihlížíme-li k našemu subjektivnímu organismu, ani neexistuje, že bez aktu vnímání, jehož je objektem, nemá žádný druh jsočnosti. Tento názor našel klasického zástupce v George Berkeleyovi, který se domníval, že člověk od okamžiku, kdy si uvědomil význam subjektu pro vjem, nemůže věřit ve svět, který by existoval bez vědomého ducha. Praví: „Některé pravdy jsou tak očividné a tak jasné, že je třeba pouze otevřít oči, abychom je viděli. Za takovou pravdu pokládám důležitou větu, že celý nebeský chór a všechno, co patří k Zemi, jedním slovem, všechna tělesa, která skládají mohutnou stavbu světa, nemají žádnou subsistenci mimo ducha,

že jejich bytí spočívá v tom, že jsou vnímána nebo poznávána, že tedy, pokud je skutečně nevnímám nebo pokud neexistují v mém vědomí či ve vědomí jiného stvořeného ducha, buď vůbec nemají existenci nebo existují ve vědomí věčného ducha.“ Pro tento názor nezůstalo z vjemu nic, jestliže nepřihlížíme k tomu, že je vnímán. Neexistuje barva, není-li viděna, neexistuje tón, není-li slyšen. Stejně jako barva a tón, neexistují mimo vjemový akt ani rozměr, tvar a pohyb. Nikde nevidíme pouhý rozměr nebo tvar, nýbrž vidíme je vždycky spojeny s barvou nebo s jinými vlastnostmi, které nesporně závisí na naší subjektivitě. Zmizí-li tyto druhé vlastnosti s naším vjemem, nutně se to stane i s prvními, které jsou na ně vázány.

Námítce, že přece musí existovat věci, které jsou zde bez vědomí a jimž jsou vědomé vjemové obrazy podobné, i když podoba, barva, tón atd. nemají jinou existenci mimo vjemový akt, čelí vyličený názor tím, že praví: barva může být podobná pouze barvě, tvar tvaru. Naše vjemy mohou být podobné pouze našim vjemům, ale žádným jiným věcem. Také to, co nazýváme předmětem, není nic jiného, než skupina vjemů, které jsou jistým způsobem spojeny. Odejmu-li stolu tvar, rozměr, barvu atd., zkrátka všechno, co je pouze mým vjemem, pak nezbyvá nic. Tento názor, důsledně sledován, vede k tvrzení: Předměty mých vjemů existují pouze mým prostřednictvím, a to jen potud, pokud je vnímám; mizí s vnímáním a bez něho nemají smysl. Mimo své vjemy nevím však o žádných předmětech a nemohu o nich vědět.

Proti tomuto tvrzení nelze nic namítat potud, pokud pouze obecně přihlížím k okolnosti, že vjem je spoluurčován organizací mého subjektu. Podstatně jinak by se však věc jevila, kdybychom byli s to uvést, jaká je funkce našeho vnímání při vzniku vjemu. Pak bychom věděli, co se děje s vjemem v průběhu vnímání, a mohli bychom také určit, co už v něm musí být, než je vnímán.

Tím odvádíme své zkoumání z vjemového objektu na jeho subjekt. Nevnímám pouze jiné věci, nýbrž vnímám také sebe samého. Obsahem vjemu mne samého je zprvu to, že jsem něčím trvalým vůči stále přicházejícím a odcházejícím vjemovým obrazům. Vjem „já“ může se vždy dostavit v mém vědomí, zatímco mám jiné vjemy. Jsem-li ponořen do vjemu daného předmětu, pak mám prozatím vědomí pouze o něm. K tomu pak může přistoupit vjem mého já. Nyní si už neuvědomuji pouze předmět, nýbrž také svoji osobnost, která stojí naproti předmětu a pozoruje ho. Nevidím pouze strom, nýbrž vím také, že jsem to já, kdo jej vidí. Poznávám také, že se něco děje ve mně, zatímco pozoruji strom. Když strom zmizí z mého zorného pole, zůstává pro mé vědomí zbytek tohoto děje – obraz stromu. Tento obraz se spojil v průběhu pozorování s mým já. Mé já se obohatilo; jeho obsah přijal do sebe nový prvek. Tento prvek nazývám svojí představou stromu. Nikdy bych se nedostal do situace, abych mluvil o představách, kdybych je neprožíval při vnímání svého já. Vjemy by přicházely a odcházely; nechal bych je míjet. Pouze tím, že vnímám své já a pozoruji, že s každým vjemem se mění také jeho obsah, cítím nezbytnost, abych pozorování předmětu uvedl v souvislost se změnou svého vlastního stavu a mluvil o své představě.

Představu vnímám jako součást svého vlastního já v tom smyslu, jako barvu, tón atd. vnímám na jiných předmětech. Nyní mohu také činit rozdíl, že tyto jiné předměty, které se staví naproti mně, budu nazývat vnějším světem, kdežto obsah vnímání svého já označím za vnitřní svět. Chybné chápání vztahu mezi představou a předmětem způsobilo v novější filosofii řadu největších nedorozumění. Vjem změny v nás, modifikace, kterou prožívá mé já, byla vysunuta do popředí, kdežto předmět, který modifikaci způsobil, se zcela ztratil z dohledu. Řeklo se: Nevnímáme předměty, nýbrž pouze své představy. Nevím prý nic o stolu o sobě, který je předmětem mého pozorování, nýbrž pouze o změně, která nastává se mnou samým, když vnímám stůl. Tento názor nesmíme zaměňovat s dříve uvedeným názorem Berkeleyovým. Berkeley tvrdí, že mé vjemové obsahy mají subjektivní povahu, ale neříká, že mohu vědět pouze o svých představách. Omezuje mé vědění pouze na mé představy, protože

se domnívá, že mimo představování předměty vůbec neexistují. Co pokládám za stůl, neexistuje ve smyslu Berkeleyově, jakmile už na něj nepohlížím. Proto, podle Berkeleye, vznikají mé vjemy bezprostředně z Boží moci. Vidím stůl, protože Bůh ve mně vyvolává tento vjem. Proto Berkeley nezná žádné jiné reálné bytosti než Boha a lidské duchy. Co nazýváme světem, existuje pouze v nitru duchů. Co nazývá naivní člověk vnějším světem, tělesnou přírodou, pro Berkeleye neexistuje. Proti tomuto názoru stojí nyní vládnoucí názor Kantův, který naše poznání světa neomezuje na naše představy, protože by byl přesvědčen, že mimo tyto představy nemohou existovat žádné věci, nýbrž proto, že se domnívá, že jsme organizováni takovým způsobem, že se můžeme dovídat pouze o změnách svého vlastního já, nikoliv o věcech o sobě, které tyto změny způsobují. Z okolnosti, že znám pouze své představy, nevyvozuje, že zde není existence nezávislá na těchto představách, nýbrž pouze, že subjekt nemůže do sebe přijmout takovou existenci bezprostředně, že si ji nemůže „představovat, fingovat, myslet, poznávat či snad i nepoznávat jinak, než prostřednictvím svých subjektivních myšlenek“ (O. Liebmann, „Zur Analysis der Wirklichkeit“ – „K analýze skutečnosti“, str. 28). Tento názor se domnívá, že říká něco bezpodmínečně jistého, něco, co je bezprostředně zřejmé beze všech důkazů. „První základní věta, kterou si filosof musí jasně uvědomit, spočívá v poznání, že naše vědění se zprvu netýká ničeho jiného než našich představ. Naše představy jsou to jediné, o čem se bezprostředně dovídáme, co bezprostředně prožíváme; a právě protože se o nich bezprostředně dovídáme, nemůže nám ani nejradikálnější pochybnost vyrvat vědění o nich. Naproti tomu není chráněno před pochybností vědění, které vychází nad naše představování – tento výraz zde všude míním v nejširším smyslu, takže sem spadá všechno psychické dění. Proto je nutné, abychom na počátku filosofování pokládali všechno vědění přesahující představy výslovně za takové, o němž je možno pochybovat,“ tak začíná Volkelt svou knihu „Immanuel Kants Erkenntnistheorie“ („Teorie poznání Immanuela Kanta“). Co se zde uvádí tak, jako by to byla bezprostřední a samozřejmá pravda, je ve skutečnosti výsledek myšlenkové operace, která probíhá takto: Naivní člověk se domnívá, že předměty, jak je vnímá, existují také vně jeho vědomí. Fyzika, fyziologie a psychologie však, jak se zdá, učí, že pro naše vjemy je nutná naše organizace, že tedy nemůžeme vědět o ničem jiném, než o tom, co nám o věcech sděluje naše organizace. Naše vjemy jsou tedy modifikacemi naší organizace, nikoliv věcmi o sobě. Zde naznačený myšlenkový pochod vskutku charakterizoval Eduard von Hartmann jako pochod, který nutně vede k přesvědčení o větě, že přímé vědění můžeme mít pouze o svých představách (srovnej jeho „Grundproblem der Erkenntnistheorie“ – „Základní problém teorie poznání“, str. 16 – 40). Protože mimo svůj organismus nacházíme chvění těles a vzduchu, které se nám jeví jako zvuk, vyvozujeme z toho, že to, co nazýváme zvuk, není nic jiného než subjektivní reakce našeho organismu na ony pohyby ve vnějším světě. Stejným způsobem shledáme, že i barva a teplo jsou pouze modifikace našeho organismu; neboť věda se domnívá, že oba tyto druhy vjemů jsou v nás vyvolávány působností dějů ve vnějším světě, které jsou naprosto odlišné od toho, co prožíváme jako teplo či barvu. Jestliže takové děje podráždí kožní nervy mého těla, mám subjektivní vjem tepla, zasáhnou-li takové děje zrakový nerv, vnímám světlo a barvu. Světlo, barva a teplo jsou tedy něco, čím odpovídají mé smyslové nervy na vnější podráždění. Také hmat mi nepodává předměty vnějšího světa, nýbrž pouze mé vlastní stavy. Ve smyslu moderní fyziky bychom si mohli například myslet, že tělesa se skládají z nekonečně malých částic, molekul a že tyto molekuly k sobě bezprostředně nepřiléhají, nýbrž mají mezi sebou jisté vzdálenosti. Je tedy mezi nimi prázdný prostor. Těmito vzdálenostmi působí navzájem na sebe přitažlivými a odpudivými silami. Jestliže přiblížíme svou ruku k nějakému tělesu, pak se molekuly mé ruky nijak nedotýkají molekul tělesa, nýbrž mezi tělesem a rukou zůstává jistá vzdálenost, a co pociťuji jako odpor tělesa, není nic jiného než odpudivé síly, jimiž působí molekuly tělesa na mou ruku. Jsem zcela mimo těleso, vnímám pouze jeho působení na svůj organismus.

Jako doplněk přistupuje k těmto úvahám nauka o takzvaných specifických smyslových energiích, kterou vybudoval J. Müller (1801 – 1858). Spočívá v tom, že každý smysl má tu zvláštní povahu, že na všechny vnější popudy odpovídá určitým, jediným způsobem. Působíme-li na zrakový nerv, pak vzniká vjem světla, lhostejno, děje-li se podráždění tím, čemu říkáme světlo nebo působí-li na nerv mechanický tlak či elektrický proud. Na druhé straně vyvolávají stejné vnější popudy v různých smyslech různé vjemy. Zdá se, že z toho vyplývá, že naše smysly mohou tlumočit pouze to, co se děje v nich samých, ale nic z vnějšího světa. Určují vjemy podle své povahy.

Fyziologie ukazuje, že nemůže být řeč ani o přímé znalosti toho, co způsobují předměty v našich smyslových orgánech. Sleduje-li fyziolog děje v našem vlastním těle, shledává, že účinky vnějšího pohybu se nejrůznějším způsobem přeměňují už ve smyslových orgánech. Nejjasněji to vidíme na oku a uchu. Obojí jsou velmi složité orgány, které podstatně přeměňují vnější popud, než jej dovedou k odpovídajícímu nervu. Od periferního konce nervu je pak už pozměněný popud veden dále k mozku. Zde zase musí dojít k podráždění ústředních orgánů. Z toho usuzujeme, že vnější děj prochází řadou proměn, než dospěje do vědomí. Co se přitom odehrává v mozku, je spojeno s vnějším dějem tolika mezičlánky, že už není možno ani pomyslit na to, že by se to podobalo vnějšmu ději. Co nakonec mozek tlumočí duši, nejsou ani vnější děje, ani děje ve smyslových orgánech, nýbrž pouze děje v mozku. Ale ani ty nevnímá ještě duše bezprostředně. Co máme nakonec ve vědomí, nejsou už vůbec děje v mozku, nýbrž počítky. Můj počitek červeně není vůbec podobný ději, který se odehrává v mozku, vnímám-li červeně. Červeně se zase objevuje teprve jako účinek v duši a je pouze vyvolána mozkovým dějem. Proto praví Hartmann („Grundproblem der Erkenntnistheorie“ – „Základní problém teorie poznání“, str. 37): „Co subjekt vnímá, jsou tedy vždy jen modifikace jeho vlastních duševních stavů a nic jiného.“ Mám-li počítky, pak ale ještě dlouho nejsou seskupeny v to, co vnímám jako věci. Vždyť mozek mi může zprostředkovat jen jednotlivé počítky. Počítky tvrdosti a měkkosti mi zprostředkuje hmat, počítky barev a světla zrak. Ale tyto počítky jsou pro mne spojeny v jednom a témže předmětu. Toto spojení musí tedy nejprve provést sama duše. To znamená, že duše skládá jednotlivé počítky, zprostředkované mozkem, v tělesa. Mozek mi předává jednotlivé počítky zrakové, hmatové a sluchové, a to zcela různými cestami, z nichž pak duše složí představu trubky. Co je pro mé vědomí dáno hned zpočátku (představa trubky), je vlastně koncovým článkem celého tohoto dlouhého pochodu. V tomto koncovém článku už nelze najít nic z toho, co je mimo mne a co původně zapůsobilo na mé smysly. Vnější předmět se docela ztratil cestou k mozku a mozkem k duši.

Bude obtížné najít v dějinách lidského duchovního života druhou myšlenkovou konstrukci, která by byla sestavena s větším důvtipem a která se přece při přesnějším prozkoumání rozpadne v nic. Podívejme se tedy blíže, jak vzniká. Zprvu vycházíme z toho, co je dáno naivnímu vědomí, z vnímané věci. Pak ukážeme, že všechno, co nacházíme na této věci, by pro nás neexistovalo, kdybychom neměli smysly. Bez oka neexistuje barva. Barva tedy ještě není obsažena v tom, co působí na oko. Vzniká teprve vzájemným působením oka a předmětu. Předmět je tedy bezbarvý. Ale ani v oku není ještě barva; neboť zde nacházíme chemický či fyzikální děj, který je teprve nervem veden k mozku, kde vyvolává jiný děj. Tento děj stále ještě není barvou. Barvu vyvolává mozkový děj teprve v duši. Ale zde mi stále ještě nevstupuje do vědomí, nýbrž duše ji teprve přenáší ven na těleso. Nyní se konečně domnívám, že ji na tělese vnímám. Prošli jsme úplným kruhem. Uvědomili jsme si barevné těleso. To je první krok. Pak začíná myšlenková operace. Kdybych neměl oči, bylo by pro mě těleso bezbarvé. Nemohu tedy barvu přisoudit tělesu. Dávám se do pátrání po ní. Hledám ji v oku: marně; v nervu: marně; v mozku: stejně marně; v duši: zde ji sice nalézám, ale ne ve spojení s tělesem. Barevné těleso nacházím teprve opět tam, odkud jsem vyšel. Kruh se

uzavřel. Domnívám se, že to, o čem naivní člověk myslí, že to existuje venku, v prostoru, poznávám jako výtvar své duše.

Pokud se zde ve svém uvažování zastavíme, zdá se všechno v nejlepší pořádku. Ale s věcí musíme začít ještě jednou od začátku. Doposud jsem se zabýval jednou věcí: vnějším vjemem, o němž jsem měl dříve, jako naivní člověk, docela nesprávný názor. Domníval jsem se, že má objektivní existenci, tak jak jej vidím. Nyní pozoruji, že mizí s mým představováním, že je pouze modifikací mých duševních stavů. Mám nyní vůbec ještě právo, abych z něho vycházel ve svých úvahách? Mohu o něm tvrdit, že působí na mou duši? Od nynějška musím pokládat za představu sám stůl, o němž jsem dříve věřil, že na mě působí a že vyvolává ve mně o sobě představu. A mám-li být důsledný, musím potom prohlásit i své smyslové orgány a pochody v nich za pouze subjektivní. Nemám právo, abych mluvil o skutečném oku, nýbrž jen o své představě oka. Stejně je tomu i s nervovým vedením a mozkovým pochodem, a neméně s dějem v samotné duši, jímž se mají z chaosu rozmanitých počitků vytvářet věci. Projdu-li – za předpokladu správnosti prvního myšlenkového okruhu – ještě jednou články onoho aktu poznání, jímž jsem si uvědomil trubku, ukáže se tento akt jako předivo pouhých představ, které přece jako představy nemohou na sebe vzájemně působit. Nemohu říci: Moje představa předmětu působí na moji představu oka a z tohoto vzájemného působení vzniká představa barvy. Ale také to nepotřebuji. Neboť jakmile je mi jasné, že mi mé smyslové orgány a jejich činnosti, můj nervový a duševní proces mohou být dány také pouze prostřednictvím vjemu, ukazuje se celá nemožnost vylíčeného myšlenkového pochodu. Je správné: bez příslušného smyslového orgánu mi není dán žádný vjem. Ale stejně mi není dán bez vjemu smyslový orgán. Od svého vjemu stolu mohu přejít k oku, které ho vidí, ke kožním nervům, které ho hmatají; ale co se v nich děje, mohu opět zjistit jen vjemem. A tu brzy zpozoruji, že v pochodu, který se odehrává v oku, není ani stopa podobnosti s tím, co vnímám jako barvu. Svůj vjem barvy nemohu zničit tím, že poukážu na pochod v oku, který se v něm odehrává během tohoto vjemu. Stejně se neshledám s barvou v pochodech nervových a mozkových; spojuji pouze nové vjemy ve svém organismu s oním prvním, jež naivní člověk přemísťuje mimo svůj organismus. Přecházím pouze od jednoho vjemu k jinému.

Mimoto obsahuje celá argumentace skok. Jsem s to sledovat děje ve svém organismu až k pochodu v mozku, i když se mé domněnky stávají stále hypotetičtějšími, čím více se blížím centrálním nervovým dějům. Cesta vnějšího pozorování končí dějem v mém mozku, a to tím, který bych vnímal, kdybych mohl mozek vyšetřovat fyzikálními, chemickými atd. pomůckami a metodami. Cesta vnitřního pozorování začíná počitkem a dosahuje až k sestrojení věci z počitkového materiálu. Při přechodu od mozkového děje k počitku je cesta pozorování přerušena.

Charakterizovaný způsob myšlení, který sám sebe označuje za kritický idealismus – v protikladu ke stanovisku naivního vědomí, kterému říká naivní realismus – chybuje v tom, že jeden vjem charakterizuje jako představu, ale jiné přijímá právě v tom smyslu, jak to dělá jím zdánlivě vyvrácený naivní realismus. Chce dokázat představový charakter vjemů tím, že naivním způsobem přijímá vjemy vlastního organismu jako objektivně platné skutečnosti, a ke všemu ještě přehlíží, že směšuje dvě oblasti pozorování, mezi nimiž nemůže nalézt zprostředkování.

Kritický idealismus může vyvrátit naivní realismus jenom za předpokladu, že si sám představuje naivně realistickým způsobem, že jeho vlastní organismus objektivně existuje. V tomtéž okamžiku, kdy si uvědomí úplnou stejnorodost vjemů vlastního organismu s vjemy, o nichž se naivní realismus domnívá, že objektivně existují, nemůže se už o ně opírat jako o bezpečný základ. Musel by pokládat také svoji subjektivní organizaci za pouhý komplex představ. Tím však ztrácí možnost, aby si myslil, že obsah vnímaného světa je vyvoláván duchovními organizacemi. Musel by se domnívat, že představa „barvy“ je pouze modifikací

představy „oka“. Takzvaný kritický idealismus není možno dokázat bez výpůjčky od naivního realismu. Vyvrací naivní realismus jen tím, že v jiné oblasti ponechává jeho vlastní předpoklady bez ověření v platnosti.

Tolik tedy můžeme s jistotou prohlásit: Zkoumáním ve vjemové oblasti není možné dokázat kritický idealismus a proto ani zbavit vjem jeho objektivního charakteru.

Ještě méně však smíme prohlásit větu: „Vnímaný svět je mou představou“ za tak samozřejmou, že vůbec nepotřebuje důkaz. Schopenhauer začíná své hlavní dílo „Die Welt als Wille und Vorstellung“ („Svět jako vůle a představa“) slovy: „Svět je má představa; to je pravda, která platí pro každou žijící a poznávající bytost; ačkoliv jedině člověk ji může uvést do reflektujícího abstraktního vědomí a dělá-li to skutečně, pak u něho nastoupila filosofická rozvaha. Pak se mu stane zřejmým a jistým, že nezná Slunce, ani Zemi, nýbrž vždy jen oko, které vidí Slunce, ruku, která se dotýká Země; že svět, který jej obklopuje, je zde pouze jako představa, to znamená zcela jen ve vztahu k něčemu jinému, k subjektu, který si představuje a kterým je on sám. – Může-li být vyslovena nějaká pravda apriorně, pak je to tato; neboť vyjadřuje onu formu veškeré možné a myslitelné zkušenosti, která je obecnější než všechny jiné, než čas, prostor a kauzalita, neboť tyto všechny ji právě už předpokládají...“ Celá věta ztroskotává na okolnosti, kterou jsem výše uvedl, že oko a ruka jsou právě tak vjemy jako Slunce a Země. A mohli bychom ve smyslu Schopenhauerově, opírajíce se o jeho způsob vyjadřování, postavit proti jeho větám tuto jinou: Mé oko, jež vidí Slunce, a má ruka, jež se dotýká Země, jsou mé představy právě tak jako samo Slunce a sama Země. Že však tím celou větu zase zruším, je bez dalšího zřejmé. Neboť pouze mé skutečné oko a má skutečná ruka by mohly obsahovat představy Slunce a Země jako své modifikace, ne však moje představy oka a ruky. Pouze o těchto představách smí však mluvit kritický idealismus.

Kritický idealismus je zcela nezpůsobilý, aby získal názor o vztahu mezi vjemem a představou. Nemůže provést rozlišení, naznačené na str. 53 ad., mezi tím, co se děje s vjemem v průběhu vnímání, a co už v něm musí být dříve, než je vnímán. K tomu bude tedy nutné se vydat jinou cestou.

V

Poznávání světa

Z předchozích úvah vyplývá, že je nemožné dokázat zkoumáním obsahu našeho pozorování, že naše vjemy jsou představami. Kritický idealismus se snaží podat tento důkaz tím, že uvažuje: probíhá-li vjemový proces takovým způsobem, jak si ho představujeme podle naivně realistických předpokladů o psychologické a fyziologické konstituci naší osoby, pak nemáme co činit s věcmi o sobě, nýbrž pouze s našimi představami o věcech. Jestliže pak naivní realismus, důsledně sledován, vede k výsledkům, které ukazují pravý opak jeho předpokladů, pak je nutné označit tyto předpoklady za nezpůsobivé, aby na nich mohl být vybudován světový názor, a vzdát se jich. V každém případě je nepřipustné zavrhnout předpoklady a uznávat jejich důsledky, jako to dělá kritický idealista, který své tvrzení: svět je má představa, zakládá na uvedené argumentaci. (Eduard von Hartmann ve svém spise – „Das Grundproblem der Erkenntnistheorie“ – „Základní problém teorie poznání“ – rozpracovává obšírně tuto argumentaci.)

Něco jiného je správnost kritického idealismu, něco jiného přesvědčivost jeho důkazů. Jak je tomu se správností, vyplyne později ze souvislosti našeho výkladu. Přesvědčivost jeho důkazu se však rovná nule. Jestliže stavíme dům a při budování prvního patra se zhroutí přízemí, pak se spolu s ním zřítí i první patro. Naivní realismus a kritický idealismus jsou k sobě ve stejném poměru jako toto přízemí k prvnímu patru.

Kdo je toho mínění, že vnímaný svět je pouze představovaný a že je to účinek mně neznámých věcí na moji duši, pro toho se přirozeně vlastní otázka po poznání světa nevztahuje na představy, které jsou pouze v duši, nýbrž na věci, které existují mimo naše vědomí a jsou na nás nezávislé. Táže se: Jak mnoho z těchto věcí můžeme poznat nepřímo, nejsou-li přímo přístupné našemu pozorování? Kdo stojí na tomto stanovisku, nestará se o vnitřní souvislost svých vědomých vjemů, nýbrž o jejich neuvědomované příčiny, které existují nezávisle na něm, kdežto vjemy podle jeho názoru zmizí, jakmile odvrátí své smysly od věcí. Naše vědomí působí z tohoto hlediska jako zrcadlo, jehož obrazy určitých věcí také zmizí v tom okamžiku, kdy jeho zrcadlicí plocha k nim už není obrácena. Kdo však nevidí samotné věci, nýbrž jen jejich zrcadlové obrazy, musí se o povaze věcí poučit nepřímo, usuzováním z chování obrazů. Na tomto stanovisku stojí novější přírodní věda, která používá vjemu pouze jako posledního prostředku, aby získala vysvětlení o pochodech ve hmotě, které jsou za vjemy a které jediné skutečně existují. Uznává-li filosof, jenž je kritickým idealistou, vůbec něco jsoucího, pak jeho úsilí o poznání bude směřovat s nepřímým využitím představ pouze k tomuto jsoucímu. Jeho zájem přeskočí subjektivní svět představ a bude mířit k tomu, čím jsou tyto představy vytvářeny.

Kritický idealista však může jít dokonce tak daleko, že řekne: Jsem uzavřen do světa svých představ a nemohu z něho ven. Myslím-li si nějakou věc za svými představami, pak přece ani tato myšlenka není ničím jiným než mojí představou. Takový idealista bude pak věc o sobě buď zcela popírat nebo alespoň bude o ní prohlašovat, že pro nás lidi nemá vůbec význam, to znamená, jakoby zde nebyla, protože o ní nemůžeme nic vědět.

Kritickému idealistovi toho druhu se celý svět jeví jako sen, vůči němuž každé úsilí o poznání by bylo prostě nesmyslné. Pro něho mohou existovat pouze dva druhy lidí: zaujatí, kteří považují své vlastní snové přeludy za skutečné věci, a moudří, kteří prohlédli nicotnost tohoto světa snů a postupně nutně ztratí všechnu chuť, aby se o něj dále starali. Pro toto stanovisko se může stát také vlastní osobnost pouhým snovým obrazem. Právě tak jako se mezi obrazy snu ve spánku objevuje náš vlastní snový obraz, tak přistupuje v bdělém vědomí

představa vlastního já k představě vnějšího světa. Ve vědomí nám pak není dáno naše skutečné já, nýbrž pouze představa o našem já. Kdo popírá, že existují věci, nebo alespoň že o nich můžeme něco vědět, musí popírat i existenci, popřípadě poznání vlastní osobnosti. Kritický idealista pak dospívá k tvrzení: „Všechna realita se mění v podivuhodný sen, bez života, o němž by se snilo a bez ducha, kterému se takový sen zdá; v sen, jenž svou souvislost získává ve snu o sobě samém“ (srov. Fichte, „Die Bestimmung des Menschen“ – „Určení člověka“).

Ať už ten, kdo se domnívá, že v bezprostředním životě poznává sen, nepředpokládá za tímto snem nic dalšího, nebo ať vztahuje své představy na skutečné věci: v obou případech nutně ztrácí všechn vědecký zájem o samotný život. Zatímco však pro toho, kdo se domnívá, že celý nám přístupný vesmír není nic než sen, veškerá věda je cosi nesmyslného, bude pro druhého, který se cítí oprávněn, aby z představ usuzoval na věci, věda spočívat ve zkoumání těchto „věcí o sobě“. První světový názor můžeme označit jménem absolutní iluzionismus, druhému říká jeho nejdůležitější zástupce, Eduard von Hartmann, transcendentální realismus.

*

* Transcendentálním se ve smyslu tohoto světového názoru nazývá poznání, které se domnívá, že ví, že o věcech o sobě nelze přímo nic vypovědět, nýbrž činí pouze nepřímé závěry ze známé subjektivity o neznámém, ležícím mimo subjektivitu (o transcendentnu). Věc o sobě je podle tohoto názoru mimo oblast světa, který můžeme bezprostředně poznat, tj. je transcendentní. Náš svět je však možné transcendentálně vztahovat na toto transcendentní. Realismus se nazývá Hartmannův názor proto, že směřuje přes to, co je subjektivní, ideální, k tomu, co je transcendentní, reálné.

Oba tyto názory mají s naivním realismem společné to, že se snaží najít oporu ve světě zkoumáním vjemů. Uvnitř této oblasti však nemohou nikde najít pevný bod.

Jedna z hlavních otázek pro vyznavače transcendentálního realismu by musela znít: Jak vytváří já ze sebe sama svět představ? O svět představ, nám daný, který však zmizí, jakmile uzavřeme své smysly vnějšímu světu, může vážné úsilí o poznání získat poněkud vřelejší zájem potud, že tento svět představ je prostředkem, aby člověk mohl nepřímo zkoumat svět o sobě existujícího já. Kdyby věci naší zkušenosti byly představy, podobal by se náš každodenní život snu, a poznání pravé skutečnosti, probuzení. Také naše snové obrazy nás zajímají potud, pokud sníme, tedy pokud neprohlédáme jejich snovou povahu. V okamžiku probuzení se už neptáme po vnitřní souvislosti snových obrazů, nýbrž po fyzikálních, fyziologických a psychologických dějích, které jsou jejich základem. Stejně se nemůže zajímat filosof, který pokládá svět za svou představu, o vnitřní souvislosti jeho jednotlivostí. Jestliže vůbec uznává existenci já, nebude se ptát, jak souvisí jedna z jeho představ s jinou, nýbrž co se děje v duši na něm nezávislé, zatímco v jeho vědomí probíhají určité představy. Jestliže sním, že pijí víno, které mi působí pálení v hrdle, a probudím se pak s drážděním ke kašli (srov. Weygandt „Entstehung der Träume“ – „Vznik snů“, 1893), pak mě děj snu v okamžiku probuzení přestane zajímat. Moje pozornost pak bude směřovat již jen k fyziologickým a psychologickým procesům, jež způsobily, že se dráždění ke kašli symbolicky vyjadřovalo ve snovém obraze. Podobně musí filosof, jakmile je přesvědčen o představovém charakteru daného světa, ihned od něho přeskočit ke skutečné duši, která vězí kdesi za ním. Horší situace ovšem nastává, jestliže iluzionismus zcela popírá já o sobě, které je za představami, nebo je alespoň pokládá za nepoznatelné. K takovému názoru může velice snadno vést pozorování, že sice oproti snění existuje stav bdění, v němž máme příležitost, abychom sny prohlédli a vztahovali je na reálné okolnosti, že však nemáme žádný stav, který by byl v podobném poměru k bdělému vědomému životu. Kdo se hlásí k tomuto názoru, tomu uniká pochopení, že vskutku existuje něco, co je k pouhému vnímání v podobném poměru jako zkušenost v bdělém stavu ke snění. Toto něco je myšlení.

Naivnímu člověku nelze přičítat nedostatek pochopení, který zde naznačujeme. Oddává se životu a pokládá věci za tak skutečné, jak se mu ve skutečnosti naskytují. Ale první krok, jímž bychom vykročili nad toto stanovisko, může spočívat jen v otázce: Jak se mají k sobě myšlení a vjem? Zcela lhostejno, existuje-li vjem v podobě mně dané ještě i před představováním a po něm, nebo neexistuje-li; chci-li o vjemu něco vypovědět, může se tak stát jen pomocí myšlení. Říkám-li: svět je má představa, vyslovil jsem výsledek myšlenkového pochodu, a není-li mé myšlení použitelné na svět, pak je tento výsledek mylný. Mezi vjem a každý druh výpovědi o něm se vsouvá myšlení.

Důvod, proč zpravidla přehlízíme myšlení při pozorování věcí, jsme již uvedli (srov. str. 34 ad.). Spočívá v okolnosti, že svoji pozornost zaměřujeme pouze k předmětu, o němž myslíme, ne však zároveň k myšlení. Naivní vědomí zachází tedy s myšlením jako s něčím, co nemá s věcmi nic společného, nýbrž co stojí zcela stranou a uvažuje o světě. Obraz, který načrtává myslitel o jevech světa, neplatí za něco, co patří k věcem, nýbrž za něco, co existuje pouze v hlavě člověka; svět je hotov i bez tohoto obrazu. Svět je zcela a naprosto hotov se všemi svými substancemi a silami; a člověk načrtává obraz tohoto hotového světa. Těch, kteří tak uvažují, se musíme ovšem otázat: Jakým právem prohlašujete, že svět je hotov bez myšlení? Nevytváří svět v hlavě člověka myšlení se stejnou nutností, jako vytváří květ na rostlině? Zasadte semínko do země. Vyžene kořen a stonek. Rozvíjí se v listy a květy. Postavte rostlinu proti sobě samému. Spojuje se ve vaší duši s určitým pojmem. Proč by tento pojem patřil k celé rostlině méně než list a květ? Říkáte: listy a květy jsou zde bez vnímajícího subjektu; pojem se objeví teprve tehdy, postaví-li se člověk proti rostlině. Budiž. Ale také květy a listy vznikají na rostlině jen tehdy, je-li zde země, do níž lze vložit zárodek, jsou-li zde světlo a vzduch, v nichž se mohou rozvíjet listy a květy. Právě tak vzniká pojem rostliny, přistupuje-li k rostlině myslící vědomí.

Je docela svévolné pokládat souhrn toho, co se o věci dovídáme pouhým vjemem, za totalitu, za celek, a to, co vyplývá z myšlenkové úvahy, za něco, co se k věci dodatečně připojuje a se samotnou věcí nemá nic společného. Dostanu-li dnes růžové poupě, pak je obraz, který se naskytuje mému vnímání, jen prozatímně ukončený. Dám-li poupě do vody, dostanu zítra docela jiný obraz svého objektu. Neodvrátím-li oko od růžového poupěte, vidím jak dnešní stav přechází nesčetnými mezistupni plynule v zítřejší. Obraz, který se mi naskytá v určitém okamžiku, je pouze náhodným, okamžitým zobrazením předmětu, který je v neustálém vývoji. Nedám-li poupě do vody, pak nerozvine celou řadu stavů, které v něm byly uloženy jako možné. Stejně mi může být zítra znemožněno, abych květ dále pozoroval, a tím mohu mít obraz neúplný.

Je to mínění zcela nevěčné, upínající se k náhodným okolnostem, které prohlašovalo o obraze, jevícím se v určitém čase: to je ona věc.

Stejně není na místě, abychom souhrn vjemových znaků prohlašovali za věc. Bylo by velice dobře možné, že by nějaký duch mohl zároveň a neodděleně od vjemu přijmout i pojem. Takovému duchu by vůbec nenapadlo, aby pokládal pojem za něco, co k věci nepatří. Nutně by mu připisoval existenci nerozlučně spojenou s věcí.

Pokusím se objasnit věc ještě příkladem. Hodím-li kámen vzduchem ve vodorovném směru, pak ho vidím postupně na různých místech. Spojím tato místa linií. V matematice se seznámím s různými tvary linií, mezi nimi i s parabolou. Parabola je mi známa jako linie, která vzniká tím, že se bod pohybuje jistým zákonitým způsobem. Zkoumáme-li podmínky, za nichž se pohybuje hozený kámen, shledáme, že linie jeho pohybu je totožná s linií, kterou známe jako parabolou. Že se kámen pohybuje právě v parabole, je následek daných podmínek a nutně z nich plyne. Tvar paraboly patří k celému vjemu, jako všechno ostatní, co při ní přichází v úvahu. Výše popsanému duchu, který by nemusel jít oklikou myšlení, by nebyl dán pouze souhrn zrakových počitků na různých místech, nýbrž neodděleně od jevu také parabolický tvar linie hodů, který my připojujeme k jevu teprve myšlením.

Nezáleží to na věcech, že jsou nám zprvu dány bez odpovídajících pojmů, nýbrž na naší duchovní organizaci. Celá naše bytost funguje takovým způsobem, že jí u každé skutečné věci přitékají prvky, které pro věc přicházejí v úvahu, ze dvou stran: ze strany vnímání a ze strany myšlení.

Nemá nic společného s povahou věci, jak já jsem organizován, abych ji poznal. Řez mezi vnímáním a myšlením je zde teprve v okamžiku, v němž já, pozorovatel, předstupuji před věcí. Které prvky k věci patří a které nepatří, nemůže však naprosto záviset na tom, jakým způsobem dosáhnou znalosti těchto prvků.

Člověk je omezená bytost. Je především bytostí mezi jinými bytostmi. Jeho bytí náleží prostoru a času. Tím mu také může být dána vždy jen omezená část celého vesmíru. Tato omezená část se však připojuje jak časově, tak prostorově kolem dokola k dalším částem. Kdyby naše bytí bylo spojeno s věcmi tak, že by každé světové dění bylo zároveň naším děním, pak by neexistoval rozdíl mezi námi a věcmi. Všechno dění by přecházelo spojitě vzájemně do sebe. Vesmír by byl jednotou a v sebe uzavřeným celkem. Proud dění by nebyl nikde přerušen. V důsledku naší omezenosti se nám jeví jako jednotlivost to, co v pravdě jednotlivostí není. Nikde například neexistuje odděleně pro sebe jednotlivá kvalita červeně. Je ze všech stran obklopena jinými kvalitami, k nimž patří a bez nichž by nemohla být. Pro nás je však nutné vyjmout a osamostatnit jisté úseky ze světa, abychom je pozorovali zvlášť. Naše oko může zachytit pouze jednotlivé barvy po sobě z mnohočlenného barevného celku, náš rozum jen jednotlivé pojmy ze souvislé pojmové soustavy. Toto vyčleňování je subjektivní akt, podmíněný okolnostmi, že nejsme totožní se světovým procesem, nýbrž bytost mezi jinými bytostmi.

Nyní záleží všechno na tom, abychom určili postavení bytosti, kterou jsme sami, vůči jiným bytostem. Toto určení musíme odlišit od pouhého uvědomení si sebe sama. Uvědomení se zakládá na vnímání, tak jako uvědomení si každé jiné věci. Vjem sebe sama mi ukazuje souhrn vlastností, které shrnuji v celek své osobnosti právě tak, jako vlastnosti žlutý, kovově lesklý, tvrdý atd., shrnuji v celek „zlato“. Vjem sebe sama mě nevyvádí z oblasti toho, co patří ke mně. Toto vnímání sebe sama je nutno odlišit od myšlenkového sebeurčení. Jako včleňuji myšlením jednotlivý vjem vnějšího světa do světové souvislosti, tak včleňuji myšlením vjemy, které mám o sobě samém, do světového procesu. Mé vnímání sebe sama mě uzavírá uvnitř určitých hranic; mé myšlení nemá s těmito hranicemi nic společného. V tomto smyslu jsem dvojitá bytost. Jsem uzavřen do oblasti, kterou vnímám jako oblast své osobnosti, ale jsem nositelem činnosti, která určuje mé ohraničené bytí z vyšší sféry. Naše myšlení není individuální jako naše počítky a citění. Je univerzální. Individuální ráz dostává v každém jednotlivém člověku jen tím, že se vztahuje k individuálním citům a počítkům. Tímto zvláštním zabarvením univerzálního myšlení liší se vzájemně od sebe jednotliví lidé. Trojúhelník má jen jediný pojem. Pro obsah tohoto pojmu je lhostejné, uchopí-li jej nositel lidského vědomí A nebo B. Ale každý z těchto dvou nositelů vědomí jej uchopí individuálním způsobem.

Proti této myšlence se staví těžko překonatelný předsudek. Zaujatost nedospívá až k pochopení, že pojem trojúhelníka, který uchopí moje hlava, je totožný s pojmem, který zachytí hlava mého bližního. Naivní člověk se pokládá za tvůrce svých pojmů. Proto se domnívá, že každá osoba má své vlastní pojmy. Je základním požadavkem filosofického myšlení, aby člověk překonal tento předsudek. Jeden jednotlivý pojem trojúhelníka se nestane mnohostí tím, že jej myslí mnozí. Neboť myšlení mnoha lidí je samo jednotou.

V myšlení je nám dán prvek, který spojuje naši zvláštní individualitu v celek s vesmírem. Tím, že cítíme a vnímáme, jsme jednotliví lidé, tím, že myslíme, jsme jedinou, jednotnou bytostí, která všechno proniká. V tom je hlubší základ naší rozdvojené přirozenosti. Vidíme, že se v nás uskutečňuje síla doslova absolutní, síla, která je univerzální. Jenomže my ji nepoznáváme tam, kde prýští z centra světa, nýbrž v určitém bodě na obvodu. Kdybychom

stáli sami v centru, prohlédali bychom v tomtéž okamžiku, kdy přicházíme k vědomí, celou záhadu světa. Protože však stojíme v bodě na obvodu a shledáváme, že naše vlastní bytí je uzavřeno do určitých hranic, musíme poznávat oblast, ležící mimo naši vlastní bytost, pomocí myšlení, které do nás proniká ze všeobecného světového bytí.

Tím, že myšlení v nás přesahuje naše zvláštní bytí a vztahuje se ke všeobecnému světovému bytí, vzniká v nás popud k poznání. Bytosti bez myšlení tento popud nemají. Předstupují-li před ně jiné věci, nejsou tím dány žádné otázky. Tyto jiné věci zůstávají pro takové bytosti něčím vnějším. U myslících bytostí se tváří v tvář vnější věci vynořuje pojem. Je tím, co z věci nepřijímáme zvenčí, nýbrž zevnitř. Vyrovnání, sjednocení obou prvků, vnitřního a vnějšího, má poskytnout poznání.

Vjem tedy není nic hotového, uzavřeného, nýbrž jedna stránka úplné skutečnosti. Druhou stránkou je pojem. Akt poznání je syntézou vjemu a pojmu. Vjem a pojem určité věci však teprve dohromady tvoří celou věc.

Předchozí výklad podává důkaz, že je nesmyslné, abychom hledali v jednotlivých bytostech světa něco jiného společného než ideový obsah, který nám poskytuje myšlení. Musí ztroskotat všechny pokusy, které usilují o jinou jednotu světa, než je tento ideový obsah, který má souvislost už sám v sobě a který si osvojujeme myšlenkovým zkoumáním svých vjemů. Ani lidsky-osobní Bůh, ani síla či hmota, ani bezideová vůle (Schopenhauer) nemohou pro nás zastávat úlohu univerzální jednoty světa. Tyto předpokládané světové podstaty patří všechny pouze do omezené oblasti našeho pozorování. Lidsky ohraničenou osobnost vnímáme pouze na sobě, sílu a hmotu na vnějších věcech. Co se týká vůle, může být jen projevem činnosti naší ohraničené osobnosti. Schopenhauer se chce vyhnout tomu, aby učinil z „abstraktního“ myšlení nositele jednoty světa, a hledá místo toho něco, co se mu bezprostředně nabízí jako realita. Tento filosof se domnívá, že se nikdy nepřiblížíme světu, chápeme-li jej jako vnější svět. „Ve skutečnosti by nikdy nebylo možno najít hledaný význam světa, který stojí přede mnou jen a jen jako moje představa, nebo přechod od něho jakožto pouhé představy poznávajícího subjektu k tomu, čím by mohl být kromě toho, kdyby badatel sám nebyl ničím jiným než čistým poznávacím subjektem (okřídlenou andělskou hlavou bez těla). Ale i sám badatel je zakořeněn v tomto světě, nachází se v něm totiž jako individuum, tj. jeho poznávání, které je podmiňujícím nositelem celého světa jakožto představy, je přece jenom veskrze zprostředkováno tělem, jehož afekce, jak jsme ukázali, jsou pro rozum východiskem nazírání na tento svět. Toto tělo je pro čistě poznávající subjekt (jako takový) představou jako každá jiná, objektem mezi objekty: jeho pohyby, jeho akce mu potud nejsou známé jinak než změny všech ostatních názorných objektů, a byly by mu stejně cizí a nesrozumitelné, kdyby snad jejich význam se mu nevyluštil docela jiným způsobem... Poznávajícímu subjektu, který tím, že je totožný s tělem, vystupuje jako individuum, je toto tělo dáno dvojím zcela různým způsobem: jednou jako představa v rámci rozumového nazírání, jako objekt mezi objekty, podrobený jejich zákonům; pak ale zároveň ještě docela jiným způsobem, totiž jako to, co je každému bezprostředně známé a co se označuje slovem vůle. Každý pravý volní akt je ihned a nevyhnutelně také pohybem jeho těla: nemůže akt skutečně chtít, aniž by zároveň nevnímal, že se jeví jako pohyb těla. Volní akt a akce těla nejsou dva poznávané různé stavy, spojené poutem kauzality, nejsou v poměru příčiny a účinku, nýbrž jsou jedno a totéž, jenomže dané dvojím dočista různým způsobem: jednou zcela bezprostředně a jednou pro rozumové nazírání.“ Schopenhauer se domnívá, že tato argumentace ho opravňuje k tomu, aby v lidském těle spatřoval „objektivitu“ vůle. Má za to, že v akcích těla vycitňuje bezprostředně realitu, věc o sobě in concreto. Proti těmto výkladům je nutno namítnout, že akce svého těla si uvědomujeme jen vnímáním sebe sama a jako takové nemají žádnou přednost před jinými vjemy. Chceme-li poznat jejich podstatu, můžeme to učinit leda myšlenkovou úvahou, to znamená tím, že je včleníme do ideové soustavy našich pojmů a idejí.

Nejhloběji je v naivním lidském vědomí zakořeněno mínění, že myšlení je abstraktní, že nemá žádný konkrétní obsah. Že může podat nanejvýše „ideový“ doplněk jednoty světa, nikoliv snad jednotu samu. Kdo tak usuzuje, nikdy si neujasnil, čím je vjem bez pojmu. Podívejme se jen na tento svět vjemů: jeví se jako jejich pouhé seřazení vedle sebe v prostoru a po sobě v čase, jako seskupení nesouvislých jednotlivostí. Žádná z věcí, které zde vstupují na jeviště vjemů a zase z něho odcházejí, nemá s ostatním, co lze vnímat, bezprostředně nic společného. Svět je zde mnohostí předmětů stejné ceny. Žádný nehraje ve světovém dění větší roli než jiný. Má-li se nám objasnit, že tato či ona skutečnost má větší význam než jiná, pak se musíme otázat svého myšlení. Bez fungujícího myšlení se nám bude zdát rudimentální orgán zvířete, který je bez významu pro jeho život, stejně cenný, jako nejdůležitější články těla. Jednotlivé skutečnosti vystupují ve svém významu pro sebe a pro ostatní části světa teprve tehdy, táhne-li myšlení svá vlákna od jedné bytosti ke druhé. Tato činnost myšlení je prodchnuta obsahem, neboť jen prostřednictvím zcela určitého konkrétního obsahu mohu vědět, proč je hlemýžď na nižším stupni tělesné organizace než lev. Pouhý pohled, vjem, mi nedává obsah, který by mě mohl poučit o dokonalosti organizace.

Tento obsah přináší myšlení vstříc vjemu z pojmového a ideového světa člověka. V protikladu k obsahu vjemu, který je nám dán zvenčí, objevuje se myšlenkový obsah v nitru. Formu, v níž zprvu vystupuje, nazveme intuicí. Pro myšlení je tím, čím je pozorování pro vjem. Intuice a pozorování jsou prameny našeho poznání. Vůči pozorované věci ve světě stojíme tak dlouho jako cizinci, dokud nemáme ve svém nitru odpovídající intuici, která nám doplní onu část skutečnosti, která ve vjemu chybí. Kdo nemá schopnost, aby nacházel k věcem jim odpovídající intuice, tomu zůstává nedostupna plná skutečnost. Jako barvoslepý vidí jen rozdíly světlosti bez barevných kvalit, tak může člověk bez intuicí pozorovat jen nesouvislé úlomky vjemů.

Vysvětlit věc, učinit ji srozumitelnou, neznamená nic jiného, než zasadit ji do souvislosti, z níž byla vytržena uspořádáním naší organizace, jak jsme ji výše vylíčili. Neexistuje věc, která by byla oddělena od světového celku. Všechno oddělování má pouze subjektivní platnost pro naši organizaci. Pro nás se světový celek rozkládá v nahoře a dole, před a po, příčinu a účinek, předmět a představu, látku a sílu, objekt a subjekt atd. Co vystupuje vůči nám při pozorování jako jednotlivosti, spojuje se článek po článku prostřednictvím souvislého, jednotného světa našich intuicí; a myšlením znovu spojujeme v jednotu všechno, co jsme vnímáním oddělili.

Záhadnost předmětu spočívá v jeho odděleném bytí. Ale to jsme sami vyvolali a můžeme je, v souvislostech pojmového světa, také zase zrušit.

Nic nám není přímo dáno jinak než myšlením a vnímáním. Nyní však vzniká otázka: Jak je tomu podle našich výkladů s významem vjemu? Poznali jsme sice, že důkaz, který podává kritický idealismus o subjektivní povaze vjemů, se rozpadá sám v sobě; ale zjištění, že důkaz je nesprávný, ještě neznamená, že sama věc se zakládá na omylu. Kritický idealismus nevychází ve své argumentaci z absolutní povahy myšlení, nýbrž opírá se o to, že naivní realismus, důsledně sledován, vyvrací sám sebe. Jak je tomu, poznáme-li absolutnost myšlení?

Předpokládejme, že se v mém vědomí objeví určitý vjem, například červeně. Při dalším zkoumání se ukáže, že tento vjem souvisí s jinými vjemy, například určitého tvaru, s jistými vjemy tepelnými a hmatovými. Tuto souvislost označím jako předmět smyslového světa. Nyní si mohu položit otázku: Co se ještě vyskytuje, kromě uvedeného, v tomto úseku prostoru, v němž se mi zjevují zmíněné vjemy? V této části prostoru najdu ještě děje mechanické, chemické a jiné. Nyní mohu jít dále a zkoumat děje, které nacházím cestou od předmětu ke svému smyslovému orgánu. Mohu najít pohybové děje v pružném prostředí, které ve své podstatě nemají naprosto nic společného s původními vjemy. Stejný výsledek dostanu, budu-li zkoumat další zprostředkující postup od smyslového orgánu k mozku.

V každé z těchto oblastí mám nové vjemy; co však protkává tyto prostorově a časově oddělené vjemy jako prostředek, který je spojuje, to je myšlení. Chvění vzduchu, které přináší zvuk, je mi dáno právě tak jako vjem, jako sám zvuk. Pouze myšlení seřazuje všechny tyto vjemy a ukazuje je ve vzájemných vztazích. Nemůžeme mluvit o tom, že kromě toho, co bezprostředně vnímáme, existuje ještě něco jiného než to, co poznáváme prostřednictvím ideových souvislostí mezi vjemy, tj. souvislostí, které musíme odhalovat myšlením. Vztah vjemových objektů k subjektu vnímání, přesahující to, co může být pouze vnímáno, je tedy čistě ideový, to znamená, že jej lze vyjádřit jen pomocí pojmů. Pouze v tomto případě, kdybych mohl vnímat, jak vjemový objekt působí na subjekt vnímání, nebo naopak, kdybych mohl pozorovat, jak subjekt buduje vjemový útvar, bylo by možné mluvit tak, jak mluví moderní fyziologie a na ní vybudovaný kritický idealismus. Tento názor zaměňuje ideový vztah (objektu a subjektu) s procesem, o němž by se mohlo mluvit pouze tehdy, kdyby jej bylo možno vnímat. Věta: „neexistuje barva bez oka, které ji vnímá“ nemůže tedy znamenat, že oko vytváří barvu, nýbrž pouze, že existuje myšlením poznatelná ideová souvislost mezi vjemem barvy a vjemem oka. Empirická věda bude mít za úkol zjistit, jak se k sobě vzájemně chovají vlastnosti oka a barev; jakým zařízením zprostředkovává zrakový orgán vjemy barev atd. Mohu sledovat, jak jeden vjem následuje předcházející, jak je v prostorovém vztahu s jinými, a to pak vyjádřit pojmově; ale nemohu vnímat, jak vjem vzniká z něčeho, co nelze vnímat. Všechny snahy, hledat mezi vjemy jiné vztahy než myšlenkové, musí nutně ztroskotat.

Co je tedy vjem? Tato otázka, položena obecně, je absurdní. Vjem se vyskytuje vždycky jako něco zcela určitého, jako konkrétní obsah. Tento obsah je bezprostředně dán a vyčerpává se v tom, co je dáno. Pokud jde o toto dané, můžeme se pouze tázat, čím je mimo vjem, tj. pro myšlení. Otázka, co je vjem, může tedy být zaměřena jen k pojmové intuici, která jí odpovídá. Z tohoto hlediska nemůže být otázka o subjektivitě vjemu ve smyslu kritického idealismu vůbec položena. Za subjektivní smíme označit pouze to, co vnímáme jakožto něco, co patří k subjektu. Vytvářet spojující pouto mezi subjektivním a objektivním nepřísluší procesu v naivním smyslu reálnému, tj. jakémukoliv vnímatelnému dění, nýbrž pouze myšlení. Je tedy pro nás objektivní, co se pro vjem jeví jako něco, co leží mimo subjekt vnímání. Subjekt mého vnímání zůstává pro mě vnímatelný, jestliže stůl, který stojí právě přede mnou, zmizí z okruhu mého pozorování. Pozorování stolu vyvolalo změnu ve mně, rovněž trvalou. Uchovávám si schopnost, že mohu později opět vytvořit obraz stolu. Tato schopnost vytváření obrazu zůstává se mnou spojena. Psychologie označuje tento obraz jako vzpomínkovou představu. Je to však to, co jediné lze právem nazývat představou stolu. Odpovídá to totiž vnímatelné změně mého vlastního stavu, způsobené přítomností stolu v mém zorném poli. Navíc to neznamená změnu nějakého „já o sobě“, stojícího za subjektem vnímání, nýbrž změnu samotného vnímatelného subjektu. Představa je tedy subjektivní vjem v protikladu k objektivnímu vjemu, podmíněnému přítomností předmětu na obzoru vnímání. Nerozlišování subjektivního a objektivního vjemu vede k nedorozumění idealismu, že svět je mou představou.

Nyní půjde především o to, abychom blíže určili pojem představy. Co jsme o ní doposud vyslovili, není její pojem, nýbrž ukazuje pouze cestu, kde ji nalézt v oblasti vnímání. Přesný pojem představy nám pak také umožní, abychom získali uspokojivé vysvětlení o vztahu představy k předmětu. To nás pak také převede přes hranici, kde už vztah mezi lidským subjektem a objektem patřícím světu budeme moci přesadit z čistě pojmové oblasti poznávání do konkrétního individuálního života. Víme-li zprvu, co máme soudit o světě, pak bude lehké, abychom se také podle toho zařídili. S plnou silou můžeme působit tehdy, známe-li onen předmět v oblasti světa, jemuž věnujeme svoji činnost.

Doplňěk k novému vydání (1918).

Názor, který jsme zde charakterizovali, můžeme pokládat za názor, k němuž je člověk zprvu jakoby přirozeně puzen, začíná-li přemýšlet o svém vztahu ke světu. Vidí, že je zde zapleten do myšlenkového postupu, který se mu opět rozpadne, když jej dobuduje až do konce. Tento myšlenkový postup je toho druhu, že jsme neučinili všechno, co je pro něj nutné, když jej pouze teoreticky vyvrátíme. Musíme jej prožít, abychom pochopili zdánlivě bezvýchodný omyl, k němuž vede, a tímto pochopením našli východisko. Tento omyl je třeba zahrnout do výkladu o poměru člověka ke světu nikoliv proto, že chceme vyvracet jiné, o nichž se domníváme, že mají o tomto poměru nesprávný názor, nýbrž protože je nutno poznat, do jakého zmatení se může dostat každé první přemýšlení o takovém poměru. Musíme pochopit, že musíme vyvrátit sami sebe v našem vlastním prvním přemýšlení. Z takového hlediska je míněn uvedený výklad.

Kdo si chce vypracovat názor o poměru člověka ke světu, uvědomuje si, že alespoň část tohoto poměru vytváří tím, že si o věcech a dějích ve světě tvoří představy. Tím se jeho pohled odvrací od toho, co je venku ve světě, a obrací se k jeho vnitřnímu světu, k tomu, co prožívá v představách. Začíná si říkat: Nemohu mít vztah k žádné věci a k žádnému ději, neobjeví-li se ve mně představa. Jakmile zpozoruje tuto skutečnost, má pak už jen krok k mínění: Vždyť ale prožívám jen své představy; o vnějším světě vím jen potud, pokud je ve mně jako představa. Tímto míněním opouští naivní stanovisko ke skutečnosti, které člověk zaujímá před veškerým přemýšlením o svém vztahu ke světu. Z tohoto stanoviska se domnívá, že má co činit se skutečnými věcmi. Zamyšlení nad sebou ho nutí opustit toto stanovisko. Toto zamyšlení člověku nedovoluje, aby pohlížel na skutečnost, jakou se domnívá mít před sebou naivní vědomí. Vede ho k tomu, aby pohlížel pouze na své představy; tyto představy se vsouvají mezi vlastní bytost a onen svět, o němž se naivní stanovisko domnívá, že jej smí pokládat za skutečný. Vsunutým světem představ se už člověk nemůže dívat na takovouto skutečnost. Musí se domnívat, že je pro tuto skutečnost slepý. Tak vzniká myšlenka o „věci o sobě“, která se zdá být pro poznání nedosažitelná. – Pokud se zarazíme u pohledu na tento vztah ke světu, do něhož, jak se zdá, vstupuje člověk svým představovým životem, nebudeme moci uniknout tomuto postupu myšlenek. Na naivním stanovisku vůči skutečnosti nemůžeme zůstat, nechceme-li se uměle uzavřít před úsilím o poznání. Že popud k tomuto úsilí o poznání vztahu člověka ke světu existuje, to je známkou, že je nutno opustit naivní stanovisko. Kdyby naivní stanovisko dávalo něco, co je možné uznat za pravdu, nebylo by možné pociťovat popud k takovémuto úsilí. – Jenomže k něčemu jinému, co bychom mohli pokládat za pravdu, nedojdeme, opustíme-li pouze naivní stanovisko, avšak – aniž bychom to pozorovali – ponecháme si způsob myšlení, který nám vnucuje. Do takové chyby upadáme, řekneme-li si: Prožívám pouze své představy, a zatímco se domnívám, že mám co činit se skutečnostmi, uvědomuji si pouze své představy o skutečnostech; musím proto předpokládat, že pravé skutečnosti existují teprve mimo okruh mého vědomí; to jsou pak „věci o sobě“, o nichž bezprostředně nevím vůbec nic, které ke mně nějak, nevím jak, přistupují a působí na mě tak, že ve mně ožívá můj představový svět. Kdo takto uvažuje, připojuje v myšlenkách ke světu ležícímu před ním ještě jiný svět; ale pokud jde o tento svět, musel by vlastně začít se svou myšlenkovou prací zase znovu. Neboť o neznámé „věci o sobě“ a jejím vztahu k vlastní bytosti člověka přitom neuvažuje nijak jinak, než o známé věci naivního stanoviska ke skutečnosti. – Unikneme jen tehdy zmatku, do něhož upadneme kritickým zamyšlením nad naivním stanoviskem, pozorujeme-li, že uvnitř toho, co můžeme vnímáním prožít ve svém nitru a venku ve světě, existuje něco, co vůbec nemůže propadnout osudu, že by se mezi děj a zkoumajícího člověka vsunula představa. A toto něco je myšlení. Vůči myšlení může člověk zůstat na naivním stanovisku ke skutečnosti. Nedělá-li to, děje se to jen proto, poněvadž zpozoroval, že pro jiné věci musí toto stanovisko opustit, ale neuvědomuje si, že takto získaný myšlenkový postoj není použitelný na myšlení. Uvědomí-li si to, pak se mu otevře přístup k onomu jinému poznatku, že v myšlení a skrze myšlení je třeba rozpoznat to, vůči čemu se,

jak se zdálo, sám oslepil, když musel mezi sebe a svět vsunout představový život. – Ze strany, které si pisatel této knihy velice cení, bylo mu vytknuto, že se svým výkladem o myšlení zůstává u naivního realismu myšlení, neboť o naivní realismus jde pokaždé, když pokládáme skutečný a představovaný svět za totéž. Avšak pisatel těchto vývodů se právě domnívá, že v nich dokázal, že platnost tohoto „naivního realismu“ pro myšlení nutně vyplývá z nepředpojatého pozorování myšlení; a že naivní realismus, neplatný pro jisté věci, je možné překonat právě poznáním pravé podstaty myšlení.

VI

Lidská individualita

Hlavní obtíž při vysvětlování představ vidí filosofové v okolnosti, že my nejsme sami vnějšími věcmi a naše představy přece mají mít vzhled věcem odpovídající. Při přesnějším přihlédnutí se však ukáže, že tato obtíž vůbec neexistuje. Vnějšími věcmi ovšem nejsme, avšak patříme s vnějšími věcmi k jednomu a témuž světu. Úsekem světa, který vnímám jakožto svůj subjekt, prochází proud všeobecného světového dění. Pro své vnímání jsem zprvu uzavřen v hranicích kůže svého těla. Ale co zde vězí v této tělesné kůži, patří ke kosmu jako celku. Aby tedy existoval vztah mezi mým organismem a předmětem mimo mne, není vůbec zapotřebí, aby něco z předmětu vklouzlo do mne nebo se otisklo do mého ducha jako pečetní prsten do vosku. Otázka: jak dostanu zprávu o stromu, který stojí ve vzdálenosti deseti kroků ode mne, je položena naprosto nesprávně. Vzniká z názoru, že hranice mého těla jsou absolutní překradou, skrze kterou do mne vstupují zprávy o věcech. Síly, které působí uvnitř kůže mého těla, jsou tytéž jako síly, které jsou vně. Jsem tedy skutečně věcmi; ne ovšem já, pokud jsem subjektem vnímání, ale já, pokud jsem částí všeobecného světového dění. Vjem stromu je spolu s mým já v témže celku. Toto všeobecné světové dění vyvolává stejnou měrou tam vjem stromu, jako zde vjem mého já. Kdybych nebyl bytostí poznávající svět, nýbrž jeho tvůrcem, pak by subjekt a objekt (vjem a já) vznikaly jedním aktem. Neboť oba se vzájemně podmiňují. Jako bytost, která svět poznává, mohu najít, co je oběma – jako dvěma sounáležitým stránkám téže podstaty – společného, pouze myšlením, které pojmově obě vzájemně k sobě vztahuje.

Nejobtížněji lze asi vyvrátit takzvané fyziologické důkazy o subjektivitě našich vjemů. Vykonávám-li tlak na kůži svého těla, vnímám jej jako počitek tlaku. Týž tlak mohu vnímat okem jako světlo, uchem jako tón. Elektrickou ránu vnímám okem jako světlo, uchem jako zvuk, kožními nervy jako úder, čichovým orgánem jako fosforový zápach. Co plyne z této skutečnosti? Pouze toto: vnímám elektrickou ránu (případně tlak) a vzápětí světelnou kvalitu nebo tón, případně nějaký zápach atd. Kdyby zde nebylo oko, nepřidružil by se k vjemu mechanického otřesu v okolí vjem světelné kvality, bez přítomnosti sluchového orgánu vjem tónu atd. Jakým právem může někdo tvrdit, že by bez vnímacích orgánů celý děj neexistoval? Kdo z okolnosti, že elektrický děj vyvolává v oku světlo, usuzuje: tedy je to, co postřehujeme jako světlo, mimo náš organismus pouze mechanický pohybový děj – zapomíná, že jenom přechází od jednoho vjemu k jinému, a vůbec ne k něčemu mimo vjem. Právě tak, jako můžeme říci: oko vnímá mechanický pohybový děj svého okolí jako světlo, právě tak můžeme tvrdit: zákonitou změnu předmětu vnímáme jako pohybový děj. Jestliže na obvodě rotujícího kotouče namaluji dvanáctkrát koně, a to přesně v podobách, kterých postupně nabývá jeho tělo při běhu, mohu rotací kotouče vyvolat zdání pohybu. Potřebuji se jen dívat otvorem, a to tak, abych v příslušných časových intervalech viděl jednotlivá po sobě následující postavení koně. Neuvidím dvanáct obrazů koně, nýbrž obraz běžícího koně.

Zmíněná fyziologická skutečnost tedy nemůže vrhnout světlo na vztah vjemu a představy. Musíme si pomoci jinak.

V okamžiku, kdy se vjem vynoří na obzoru mého pozorování, uvádím v činnost také myšlení. Určitý člen mé myšlenkové soustavy, určitá intuice, pojem, se spojí s vjemem. Jestliže pak vjem zmizí z mého zorného pole: co zbývá? Má intuice se vztahem k určitému vjemu, která se utvořila v okamžiku vnímání. Jak živě si mohu později opět vyvolat tento vztah, to závisí na způsobu, jak funguje můj duchovní a tělesný organismus. Představa není nic jiného než intuice, vztahující se k určitému vjemu, pojem, který byl jednou s vjemem

spojen a jemuž vztah k tomuto vjemu zůstal. Můj pojem lva není utvořen z mých vjemů lva. Jistě však je má představa lva utvořena na základě vjemu. K pojmu lva mohu přivést i někoho, kdo lva nikdy neviděl. Ale abych ho přivedl k živé představě, to se mi bez jeho vlastního vnímání nepodaří.

Představa je tedy individualizovaný pojem. A nyní bude pro nás pochopitelné, že věci skutečnosti mohou být pro nás reprezentovány představami. Plná skutečnost věci vyplývá pro nás v okamžiku pozorování ze splynutí pojmu a vjemu. Pojem dostane vjemem individuální podobu, vztah k tomuto určitému vjemu. V této individuální podobě, která v sobě nese jako charakteristickou zvláštnost vztah k vjemu, žije v nás pojem dále a stává se představou příslušné věci. Setkáme-li se s druhou věcí, s níž se spojuje též pojem, pak poznáme, že patří s první věcí k témuž druhu; setkáme-li se podruhé s toutéž věcí, pak nenajdeme ve své pojmové soustavě jen všeobecně jí odpovídající pojem, nýbrž pojem individualizovaný, se zvláštním vztahem k témuž předmětu, a předmět znovu poznáme.

Představa tedy stojí mezi vjemem a pojmem. Je to pojem určitý, poukazující na určitý vjem.

Souhrn toho, o čem si mohu vytvořit představy, smím nazývat svou zkušeností. Člověk, který má větší počet individualizovaných pojmů, bude mít bohatší zkušenost. Člověk, jemuž chybí jakákoliv schopnost intuice, není způsobilý, aby získával zkušenost. Ztrácí předměty zase ze svého zorného pole, protože mu scházejí pojmy, které má s nimi uvést do vztahu. Člověk s dobře vyvinutou schopností myšlení, ale se špatně fungujícím vnímáním v důsledku hrubých smyslových nástrojů, bude moci nasbírat právě tak málo zkušenosti. Může si sice nějakým způsobem získávat pojmy; ale jeho intuicím bude chybět živý vztah k určitým věcem. Bezmyšlenkovitý cestovatel a učenec žijící v abstraktních pojmových systémech jsou stejně neschopní, aby získali bohatou zkušenost.

Jako vjem a pojem se nám zjevuje skutečnost, jakožto představa se nám objevuje subjektivní reprezentace této skutečnosti.

Kdyby se naše osobnost projevovala pouze poznáváním, pak by souhrn všeho objektivního byl dán vjemem, pojmem a představou.

My se však nespokojeme tím, že vztahujeme vjem pomocí myšlení k pojmu, nýbrž vztahujeme jej také ke své zvláštní subjektivitě, ke svému individuálnímu já. Výrazem tohoto individuálního vztahu je cit, který se vyžívá libostí nebo nelibostí.

Myšlení a cítění odpovídají podvojně povaze naší bytosti, o níž jsme již uvažovali. Myšlení je prvek, kterým se účastníme všeobecného kosmického dění; cítění je prvek, jímž se můžeme stáhnout do úzké oblasti vlastní bytosti.

Naše myšlení nás spojuje se světem; naše cítění nás vede zpět do nás samotných, dělá z nás teprve jedince. Kdybychom byli bytostmi pouze myslícími a vnímajícími, pak by náš celý život nutně plynul v nerozlišené lhostejnosti. Kdybychom se mohli jako já jen poznávat, byli bychom si docela lhostejní. Teprve tím, že se sebezpoznáním prožíváme i sebecit, s vjemem věcí radost a bolest, žijeme jako individuální bytosti, jejichž bytí se nevyčerpává pojmovým vztahem, který mají k ostatnímu světu, nýbrž které mají ještě zvláštní hodnotu samy pro sebe.

Mohli bychom být v pokušení spatřovat v citovém životě prvek, který je bohatěji prosycen skutečností než myšlenkové zkoumání světa. Na to je třeba odpovědět, že citový život má přece tento větší význam právě jen pro moji osobnost. Pro světový celek může můj citový život získat význam jen tehdy, jestliže se cit jakožto vjem, pozorovaný v mém já, spojí s pojmem a touto oklikou se včlení do kosmu.

Náš život je neustálé kolísání mezi spoluprožíváním všeobecného světového dění a naším individuálním bytím. Čím výše vystoupíme k všeobecné povaze myšlení, kde nás nakonec individuálnost zajímá už jen jako příklad, jako určitý exemplář pojmu, tím více se v nás ztrácí charakter zvláštní bytosti, zcela určité jednotlivé osobnosti. Čím výše sestupujeme do hlubin

vlastního života a dáme svým citům souznít se zkušenostmi vnějšího světa, tím více se oddělujeme od všeobecného bytí. Opravdovou individualitou bude člověk, který svými city dosáhne nejvýše do ideové oblasti. Existují lidé, u nichž i nejobecnější ideje, které jim utkví v hlavě, mají ještě ono zvláštní zabarvení, ukazující nepopíratelnou souvislost s jejich nositelem. Existují jiní, jejichž pojmy k nám přistupují tak beze stopy nějaké osobitosti, jako by vůbec nebyly vznikly v člověku z masa a krve.

Už samo představování dává našemu pojmovému životu individuální ráz. Každý má přece vlastní stanovisko, z něhož pozoruje svět. K jeho vjemům se přidružují jeho pojmy. Myslí obecné pojmy svým zvláštním způsobem. Tato zvláštní určenost je výsledkem stanoviska ve světě, té vjemové oblasti, která se pojí k našemu místu v životě.

Naproti této určenosti stojí jiná, která závisí na naší zvláštní organizaci. Naše organizace je přece speciální, plně určená jednotlivost. Každý spojujeme se svými vjemy zvláštní city, a to v nejrůznějších stupních síly. To je individualnost naší vlastní osobnosti. Zůstává jako zbytek, když jsme už uvážili všechny určenosti životního jeviště.

Úplně bezmyšlenkovitý citový život by nutně pozvolna ztrácel jakoukoliv souvislost se světem. Poznání světa půjde u člověka, který je zaměřen k totalitě, ruku v ruce s vytvářením a rozvojem citového života.

Cit je prostředkem, jímž pojmy získávají první stupeň konkrétního života.

VII

Existují hranice poznání?

Zjistili jsme, že prvky pro vysvětlení skutečnosti musíme vzít z obou oblastí: z vnímání a z myšlení. Naše organizace podmiňuje, jak jsme viděli, že se nám plná, totální skutečnost, včetně našeho vlastního subjektu, projevuje zprvu rozdvojeně. Poznání překonává tuto rozdvojenost tím, že z obou prvků skutečnosti – z vjemu a z pojmu, vypracovaného myšlením, sestavuje celou věc. Pojmenujme způsob, jak svět před nás předstupuje, dříve než získá poznáním svou pravou podobu, světem jevů, v protikladu k podstatě světa složené jednotně z vjemu a z pojmu. Pak můžeme říci: Svět je nám dán jako dvojnost (dualisticky) a poznání jej zpracovává v jednotu (monisticky). Filosofii, která vychází z tohoto základního principu, je možné označit za filosofii monistickou či monismus. Proti ní stojí teorie dvou světů neboli dualismus. Dualismus tyto světy nechápe jako dvě stránky jednotné skutečnosti, oddělované od sebe pouze naší organizací, nýbrž jako dva světy, rozdílné od sebe absolutně. Pak hledá vysvětlující principy pro jeden svět v druhém.

Dualismus se zakládá na nesprávném chápání toho, co nazýváme poznáním. Rozděluje veškeré bytí ve dvě oblasti, z nichž každá má své vlastní zákony, a staví tyto oblasti zevně proti sobě.

Z takového dualismu pochází rozlišování objektu vnímání a věci o sobě, které zavedl do vědy Kant a které z ní dodnes není odstraněno. Podle našeho výkladu spočívá v povaze naší duchovní organizace, že oddělená věc může být dána pouze jako vjem. Myšlení pak překonává toto oddělení tím, že každému vjemu přiděluje zákonité místo ve světovém celku. Pokud jsou oddělené části světového celku určeny jako vjemy, řídíme se při jejich vyčleňování zákonem své subjektivity. Jestliže však považujeme souhrn všech vjemů za jednu část a postavíme proti ní druhou část ve „věcech o sobě“, pak filosofujeme do větru. Jde potom o pouhou pojmovou hru. Sestrojujeme umělý protiklad, nemůžeme však pro jeho druhý článek získat žádný obsah, neboť obsah můžeme pro oddělenou věc čerpat pouze z vjemu.

Každý způsob existence, který předpokládáme mimo oblast vjemu a pojmu, je nutno odkázat do sféry neoprávněných hypotéz. Do této kategorie patří „věc o sobě“. Je pouze zcela přirozené, že dualistický myslitel nemůže nalézt souvislost mezi hypoteticky předpokládaným světovým principem a tím, co je dáno zkušeností. Pro takový hypotetický světový princip lze získat obsah jen tehdy, vypůjčíme-li si ho ze světa zkušenosti, aniž si tuto skutečnost přiznáme. Jinak zůstane pojmem bez obsahu, prázdnotou, která má jen tvar pojmu, ale pojmem není. Dualistický myslitel pak obvykle tvrdí: Obsah tohoto pojmu je nepřístupný našemu poznání; můžeme pouze vědět, že takový obsah existuje, ale nemůžeme vědět, co tady existuje. Ať tak nebo tak, překlenutí dualismu je v každém případě nemožné. Můžeme sice vnést několik abstraktních prvků ze světa zkušenosti do pojmu věci o sobě, ale i pak zůstává stále nemožné, abychom bohatý konkrétní život zkušenosti převedli na několik vlastností, které jsou samy převzaty pouze z téže oblasti vjemu. Du Bois-Reymond myslí, že nevnímátné atomy hmoty vytvářejí svojí polohou a pohybem počitek a cit, aby pak došel k závěru: Nemůžeme nikdy dojít k uspokojivému vysvětlení, jak hmota a pohyb vytvářejí počitky a cit, neboť „je naprosto a provždy nepochopitelné, že by nějakému počtu atomů uhlíku, vodíku, dusíku, kyslíku atd. nemělo být lhostejné, jak jsou položeny a jak se pohybují, jak byly položeny a jak se pohybovaly, jak budou položeny a jak se budou pohybovat. Žádným způsobem nemůžeme pochopit, jak by z jejich společného působení mohlo vzniknout vědomí.“ Takový závěr je charakteristický pro celý tento směr myšlení. Z bohatého světa

vjemů vyčleníme polohu a pohyb. Přeneseme je na vymyšlený svět atomů. A pak se divíme, že z tohoto principu, který jsme sami vytvořili a vypůjčili si ho ze světa vjemů, nejsme s to vyvodit konkrétní život.

Že dualista, který pracuje s naprosto bezobsažným pojmem „věci o sobě“, nemůže dospět k vysvětlení světa, plyne již z výše uvedené definice jeho principu.

V každém případě je dualista nakonec nucen, aby naši poznávací schopnosti stanovil nepřekročitelné hranice. Stoupenec monistického světového názoru ví, že všechno, co potřebuje k vysvětlení jevu, který je mu dán ve světě, musí být k dispozici v oblasti tohoto světa. Co mu brání, aby k němu dospěl, mohou být jen náhodné meze časové nebo prostorové, nebo nedostatek jeho organizace. A to nikoliv lidské organizace vůbec, nýbrž jenom jeho zvláštní, individuální organizace.

Plyne z pojmu poznání, jak jsme ho určili, že nelze mluvit o hranicích poznání. Poznání není všeobecná záležitost světa, nýbrž věc, kterou člověk musí vyřídit sám se sebou. Věci nežádají vysvětlení. Existují a působí na sebe vzájemně podle zákonů, které lze najít myšlením. Existují v nerozlučné jednotě s těmito zákony. Tu před ně předstoupí naše jáství a zachytí z nich zprvu jen to, co jsme označili jako vjem. Ale v nitru tohoto jáství je přítomna síla, schopná najít i druhou část skutečnosti. Teprve když jáství také pro sebe sjednotí oba prvky skutečnosti, které jsou ve světě nerozlučně spojeny, je potřeba poznání uspokojena: já dospělo znovu ke skutečnosti.

Předpoklady pro vznik poznání jsou tedy dány skrze já a pro já. Já si samo klade otázky poznání. Vyjímá je z myšlenkového živlu, který je sám v sobě naprosto jasný a průhledný. Klademe-li si otázky, na něž nemůžeme odpovědět, pak nemůže být obsah otázky ve všech svých částech jasný a zřetelný. Otázky nám neklade svět, nýbrž klademe je my sami.

Mohu si představit, že mi chybí jakákoliv možnost, abych zodpověděl otázku, kterou najdu někde napsanou, aniž bych znal oblast, z níž je vzat její obsah.

Při našem poznání jde o otázky, které jsou nám ukládány tím, že proti vjemové oblasti, podmíněné místem, časem a subjektivní organizací, stojí pojmová oblast, poukazující k světovému celku. Můj úkol spočívá ve vyrovnání obou mně dobře známých oblastí. O hranici poznání zde není možno mluvit. V určité době může zůstat to či ono nevyjasněno, protože nám životní jeviště brání vnímat věci, které jsou přítom ve hře. Co jsme však nenašli dnes, můžeme najít zítra. Takto podmíněné meze jsou pouze dočasné a mohou být překonány dalším postupem vnímání a myšlení.

Dualismus se dopouští té chyby, že protiklad objektu a subjektu, který má význam jen uvnitř vjemové oblasti, přenáší na dočista vymyšlená jsoucna mimo tuto oblast. Protože však věci, jež se uvnitř vjemového obzoru jeví odděleně, jsou odděleny jen potud, pokud se vnímající zdržuje myšlení (které ruší všechno oddělování a ukazuje, že je podmíněno pouze subjektivně), přenáší dualista některá určení na jsoucna za vjemy, přičemž tato určení nemají ani pro tato jsoucna platnost absolutní, nýbrž jen relativní. Tím rozkládá ony dva faktory, které přicházejí v úvahu pro proces poznání, totiž vjem a pojem, ve čtyři: 1. objekt o sobě; 2. vjem, který má subjekt o objektu; 3. subjekt; 4. pojem, jímž se vjem vztahuje k objektu o sobě. Vztah mezi objektem a subjektem je reálný; subjekt je skutečně (dynamicky) ovlivňován objektem. Tento reálný proces prý nespadá do našeho vědomí. Ale vyvolává prý v subjektu reakci na působení vycházející z objektu. Výsledkem této reakce je prý vjem. A ten teprve spadá do vědomí. Objekt prý má realitu objektivní (na subjektu nezávislou), vjem realitu subjektivní. Tuto subjektivní realitu prý subjekt vztahuje k objektu. Tento vztah je tudíž ideový. Dualismus tím rozkládá proces poznání ve dvě části. Jedna, vytvoření vjemového objektu z věci o sobě, se podle něho odehrává mimo vědomí, druhá, spojení vjemu s pojmem a vztahení pojmu k objektu, uvnitř vědomí. Za těchto předpokladů je jasné, že se dualista domnívá, že ve svých pojmech získává pouze subjektivní představitele toho, co leží před jeho vědomím. Objektivně reálný děj v subjektu, kterým se uskutečňuje vjem, a tím spíše

objektivní vztahy věcí o sobě zůstávají pro takového dualistu přímo nepoznatelné; podle jeho mínění si může člověk opatřit pouze pojmové představitele objektivní reality. Jednotné spojení věcí, které váže věci mezi sebou a objektivně s naším individuálním duchem (jakožto věcí o sobě), je mimo vědomí v jakési podstatě o sobě, o níž bychom ve svém vědomí mohli mít také jen pojmového představitele.

Dualismus se domnívá, že by se celý svět vypařil v abstraktní pojmové schéma, kdyby vedle pojmových souvislostí mezi předměty nestanovil ještě souvislosti reálné. Jinými slovy: dualistovi se jeví ideální principy, které můžeme najít myšlením, příliš vzdušné a hledá ještě principy reálné, jimiž by je mohl podepřít.

Podívejme se tedy blíže na tyto reálné principy. Naivní člověk (naivní realista) pokládá předměty vnější zkušenosti za realitu. Okolnost, že tyto věci může svými rukama uchopit, svými očima vidět, je pro něho svědectvím skutečnosti. „Neexistuje nic, co nemůžeme vnímat,“ to lze považovat přímo za první axiom naivního člověka, který pro něho platí stejně, je-li obrácen: „Všechno, co lze vnímat, existuje.“ Nejlepším důkazem tohoto tvrzení je víra naivního člověka v nesmrtelnost a v duchy. Představuje si duši jako jemnou smyslovou látku, která může být za zvláštních okolností pro obyčejného člověka dokonce viditelná (naivní víra ve strašidla).

Proti tomuto reálnému světu je pro naivního realistu vše ostatní, zejména svět idejí, nereálné, „pouze ideové“. Co k předmětům přimýšlíme, představuje pouhou myšlenku „o věcech“. Myšlenka nepřidává k vjemu nic skutečného.

Ale nejen vzhledem k bytí věcí pokládá naivní člověk smyslový vjem za jediné svědectví skutečnosti, ale také vzhledem k dění. Nějaká věc může, podle jeho názoru, působit na jinou jen tehdy, jestliže z ní vychází síla, existující pro smyslové vnímání, a uchopí onu jinou věc. Starší fyzika se domnívala, že z těles proudí velice jemné látky a vnikají našimi smyslovými orgány do duše. Skutečné vidění těchto látek je nemožné pro hrubost našich smyslů ve srovnání s jemností těchto látek. Zásadně se přiznávala těmto látkám skutečnost z téhož důvodu, pro který se přiznává předmětům smyslového světa, totiž pro formu jejich bytí, chápanou analogicky s formou bytí u smyslové skutečnosti.

V sobě spočívající jsoucnost toho, co lze ideově prožít, není pro naivní vědomí skutečná ve stejném smyslu jako to, co lze prožít smyslově. Předmět chápaný v „pouhé ideji“ je tak dlouho pokládán za pouhou chiméru, pokud smyslové vnímání nemůže přesvědčit o jeho skutečnosti. Naivní člověk prostě k ideovému svědectví svého myšlení žádá ještě reálné svědectví smyslů. V této potřebě naivního člověka je příčina vzniku primitivních forem víry ve zjevení. Bůh, který je dán myšlením, zůstává pro naivní vědomí stále jen „myšleným“ Bohem. Naivní vědomí žádá projev prostředky, které jsou přístupné smyslovému vnímání. Bůh se musí zjevit tělesně; člověk málo věří svědectví myšlení, jenom například tomu, že se božství prokáže smyslově zjistitelnou proměnou vody ve víno.

Také samo poznání si naivní člověk představuje jako pochod analogický procesům smyslovým. Věci se otisknou do duše nebo vysílají obrazy, které pronikají smysly a tak dále.

Co může naivní člověk vnímat smysly, pokládá za skutečné, a to, o čem nemá takové vjemy (Bůh, duše, poznání atd.), si představuje analogicky s věcmi vnímanými.

Chce-li naivní realismus založit vědu, může ji vidět pouze v přesném popise vjemového obsahu. Pojmy jsou pro něho jen prostředkem k účelu. Jsou zde, aby opatřily vjemům ideové doplňky. Pro samotné věci neznamenaají nic. Za skutečné pokládá naivní realista pouze jednotlivé tulipány, které vidíme či můžeme vidět; ideu tulipánu pokládá za abstraktum, za neskutečný myšlenkový obraz, který si duše sestavila ze znaků společných všem tulipánům.

Naivní realismus se zásadou, že všechno vnímané je skutečné, je vyvrácen zkušeností, která učí, že obsah vjemů má pomíjivou povahu. Tulipán, který vidím, je dnes skutečný, po roce z něho nezůstane nic. Co se udrželo, je druh tulipánu. Tento druh je však pro naivního realistu „pouze“ idea, není to skutečnost. Tak se tento světový názor dostává do situace, že

vidí své skutečnosti přicházet a mizet, kdežto to, co je podle jeho mínění neskutečné, se proti skutečnému udržuje. Naivní realismus musí tedy přece uznávat kromě vjemů také ještě něco ideového. Musí do sebe přijmout cosi jsoucího, co nemůže vnímat smysly. Vyrovnává se sám se sebou tím, že si formu tohoto jsoucna představuje analogicky jako formu bytí smyslových objektů. Takovými hypoteticky předpokládanými skutečnostmi jsou neviditelné síly, jimiž na sebe vzájemně působí věci vnímané smysly. Takovou věcí je dědičnost, jejíž působnost přesahuje život jedince a je příčinou, že se z jedince vyvine nový jedinec jemu podobný, čímž se udržuje druh. Takovou věcí je životní princip, pronikající organické tělo, duše, pro niž v naivním vědomí vždy nalzáme pojem tvořený podle analogie se smyslovými skutečnostmi, a konečně božská bytost naivního člověka. Tuto božskou bytost si představuje činnou takovým způsobem, že to zcela odpovídá tomu, co lze vnímat jako způsob činnosti samého člověka: tedy antropomorfně.

Moderní fyzika odvozuje smyslové počítky od pohybů nejmenších částic těles a nekonečně jemné látky, éteru nebo něčeho podobného. Co například pociťujeme jako teplo, je v prostoru, který zaujímá těleso způsobující teplo, pohybem jeho částic. Také zde se myslí něco nevnímání analogicky s vnímatelným. Smyslová analogie pojmu „těleso“ je v tomto smyslu asi vnitřek ze všech stran uzavřeného prostoru, v němž se všemi směry pohybují pružné koule, které na sebe vzájemně narážejí, vrážejí do stěn, odrážejí se od nich a tak dále.

Bez takových předpokladů by se naivnímu realismu svět rozpadl v nesouvislý shluk vjemů bez vzájemných vztahů, který se nespojuje v žádnou jednotu. Je však jasné, že naivní realismus může k tomuto předpokladu dojít jenom nedůsledností. Jestliže chce zůstat věrný své zásadě – skutečné je jen to, co vnímáme, pak přece nesmí předpokládat něco skutečného tam, kde nic nevnímá. Nevnímání síly, které působí z vnímatelných věcí, jsou vlastně ze stanoviska naivního realismu neoprávněné hypotézy. A protože nezná jiné skutečnosti, vybavuje své hypotetické síly vjemovým obsahem. Užívá tedy určité formy bytí (bytí vjemového) pro oblast, v níž mu chybí prostředek, který jediný je oprávněn vypovídat o této formě bytí: smyslové vnímání.

Tento světový názor s vnitřními rozpory vede k meta-fyzickému realismu. Ten pak sestruje vedle vnímatelné skutečnosti ještě skutečnost nevnímání, kterou si myslí podle analogie s první. Metafyzický realismus je tedy nutně dualismem.

Kde metafyzický realismus upozoruje vztah mezi vnímatelnými věcmi (přiblížení se pohybem, uvědomění si něčeho objektivního atd.), tam předpokládá skutečnost. Vztah, který upozoruje, může však vyjádřit jenom myšlením, nemůže jej vnímat. Udělá tedy z ideového vztahu svévolně vztah podobný vztahu vnímatelnému. Tak se pro tento směr myšlení skutečný svět skládá z předmětů vnímání, které pro něho věčně vznikají, přicházejí a mizí, a z nevnímání sil, z nichž se tvoří předměty vnímání, a které jsou trvalé.

Metafyzický realismus je rozporuplnou směsí naivního realismu s idealismem. Jeho hypotetické síly jsou nevnímání jsoucna s vjemovými kvalitami. Rozhodl se, že kromě oblasti světa, pro jejíž formu existence má ve vnímání poznávací prostředek, bude uznávat ještě jednu oblast, pro niž tento prostředek selhává a kterou lze zjistit jen myšlením. Nemůže se však zároveň také rozhodnout, aby formu existence, kterou mu zprostředkuje myšlení, tj. pojem (ideu), uznal za rovnoprávného činitele vedle vjemu. Chceme-li se vyhnout rozporu nevnímání vjemu, pak musíme přiznat, že pro vztahy mezi vjemy zprostředkované myšlením neexistuje pro nás jiná forma bytí než forma pojmu. Jako souhrn vjemů a jejich pojmových (ideových) vztahů se jeví svět, vyřadí-li z metafyzického realismu jeho neoprávněnou složku. Tak vplývá metafyzický realismus do světového názoru, který žádá pro vjem zásadu vnímatelnosti, pro vztahy mezi vjemy myslitelnost. Tento světový názor nemůže vedle světa vjemů a pojmů uznávat ještě třetí oblast světa, pro kterou by současně platily oba principy, takzvaný princip reality a princip ideovosti.

Tvrdí-li metafyzický realismus, že vedle ideového vztahu mezi vjemovým objektem a jeho vjemovým subjektem musí existovat ještě reálný vztah mezi „věcí o sobě“ vjemu a „věcí o sobě“ vnímatelného subjektu (tzv. individuálního ducha), pak se toto tvrzení zakládá na nesprávném předpokladu, že existuje jakýsi nevnímatelný proces ve sféře jsoucnosti, analogický procesům ve smyslovém světě. Právě-li dále metafyzický realismus: se svým vjemovým světem přicházím do vědomě ideového vztahu; se skutečným světem však mohu přijít jen do vztahu dynamického (silového) – pak se právě tak dopouští téže chyby, kterou jsme již vytkli. O silovém vztahu lze mluvit jen uvnitř vjemového světa (v oblasti hmatu), nikoliv mimo něj.

Výše charakterizovaný světový názor, do něhož nakonec ústí metafyzický realismus, když se zbaví svých rozporných prvků, nazveme monismem, protože spojuje jednostranný realismus s idealismem ve vyšší jednotu.

Pro naivní realismus je skutečný svět souhrnem vjemových objektů; pro metafyzický realismus přísluší realita kromě vjemům ještě také nevnímatelným silám; monismus klade na místo sil ideové souvislosti, které získává myšlením. Takovými souvislostmi jsou však přírodní zákony. Vždyť přírodní zákon není nic jiného než pojmové vyjádření pro souvislosti mezi určitými vjemy.

Monismus se vůbec nedostává do situace, aby se tázal po jiných vysvětlujících principech skutečnosti mimo vjem a pojem. Ví, že v celém oboru skutečnosti se k tomu nenajde žádný důvod. Ve světě vjemů, jak je bezprostředně dán našemu vnímání, vidí skutečnost poloviční; v jeho spojení s pojmovým světem nachází plnou skutečnost. Metafyzický realista může namítnout stoupenci monismu: Je možné, že pro tvoji organizaci je tvé poznání v sobě úplné, že nechybí žádný článek; nevíš však, jak se svět zrcadlí v inteligenci, která je organizována jinak než tvoje. Odpověď monismu bude znít: Existují-li jiné inteligence než lidské a mají-li jejich vjemy jinou podobu než naše, pak pro mne bude mít význam pouze to, co z nich dospěje ke mně prostřednictvím vjemu a pojmu. Svým vnímáním, a to tímto svým specificky lidským vnímáním, jsem postaven jako subjekt proti objektu. Souvislost věcí je tím přerušena. Subjekt tuto souvislost obnovuje myšlením. Tím se zase zařadil do světového celku. Protože se tento celek jeví pouze vlivem našeho subjektu rozříznut v místě mezi naším vjemem a naším pojmem, je také ve spojení obou dáno pravé poznání. Bytostem s jiným vjemovým světem (např. s dvojnásobným počtem smyslových orgánů), jevila by se souvislost přerušena na jiném místě, a její obnovení by proto muselo mít podobu specifickou pro tyto bytosti. Jen pro naivní a metafyzický realismus, který vidí v obsahu duše pouze ideovou reprezentaci světa, existuje otázka po hranicích poznání. Pro něj je totiž to, co existuje mimo subjekt, něčím absolutním, spočívajícím v sobě, a obsah subjektu jeho obrazem, který je naprosto mimo toto absolutno. Dokonalost poznání se zakládá na větší či menší podobnosti obrazu s absolutním objektem. Bytost, která má menší počet smyslů než člověk, bude vnímat ze světa méně, bytost s větším počtem smyslů bude vnímat více. První tedy bude mít méně dokonalé poznání, než druhá.

Pro monismus je tomu jinak. Organizací vnímající bytosti je určena podoba předělu, jímž se světová souvislost jeví roztržena v subjekt a objekt. Objekt není absolutní, nýbrž jen relativní, vzhledem k tomuto určitému subjektu. K překlenutí protikladu proto také může dojít pouze specifickým způsobem, vlastním právě lidskému subjektu. Jakmile se já, které je ve vnímání odděleno od světa, zase včlení myslící úvahou do světové souvislosti, přestávají všechny další otázky, které byly jen důsledkem rozdělení.

Jinak uzpůsobená bytost by měla docela jinak uzpůsobené poznání. Naše poznání postačuje, aby odpovědělo na otázky kladené naší vlastní bytostí.

Metafyzický realismus se musí tázat: Jak dochází k tomu, že je nám něco dáno jako vjem; co působí na subjekt?

Pro monismus je vjem určen subjektem. Ale subjekt má zároveň v myšlení prostředek, aby zase zrušil určenost, kterou sám vyvolal.

Metafyzický realismus stojí před další obtíží, chce-li vysvětlit podobnost obrazů světa u různých lidských jedinců. Musí se tázat: Jak to, že obraz světa, který vystavím ze svého subjektivně určeného vjemu a ze svých pojmů, je stejný jako obraz, který vystaví jiný lidský jedinec z týchž dvou subjektivních faktorů? Jak vůbec mohu usuzovat ze svého subjektivního obrazu světa na obraz jiného člověka? Z toho, že lidé spolu navzájem vycházejí, domnívá se metafyzický realista, že může soudit na podobnost jejich subjektivních obrazů světa. Z podobnosti těchto obrazů světa usuzuje pak dále na stejnost individuálních duchů, kteří jsou podkladem jednotlivých lidských vjemových subjektů, či na stejnost „já o sobě“, která jsou základem subjektů.

Tento závěr je tedy závěrem ze souhrnu účinků na charakter příčin, které jsou jejich základem. Domníváme se, že z dostatečně velkého počtu případů poznáváme vztah věcí tak, že můžeme vědět, jak se budou příčiny, k nimž jsme dospěli, chovat v jiných případech. Takový úsudek nazýváme induktivní. Budeme se cítit nuceni, abychom jeho výsledky modifikovali, jestliže se v dalším pozorování vyskytne něco neočekávaného, protože povaha výsledku je přece určena jen individuální podobou pozorování, která jsme mohli vykonat. Toto podmíněné poznání příčin prý však pro praktický život zcela dostačuje, tvrdí metafyzický realista.

Induktivní úsudek je metodickým základem moderního metafyzického realismu. Byla doba, v níž se lidé domnívali, že z pojmů mohou vyvozovat něco, co už není pojmem. Domnívali se, že z pojmů mohou poznávat reálná metafyzická jsoucna, bez nichž se metafyzický realismus zajisté neobejde. Tento způsob filosofování je dnes překonán. Zato se však lidé domnívají, že z dostatečně velkého počtu vjemových zkušeností mohou usuzovat na povahu věci o sobě, která je základem těchto zkušeností. Jako se lidé dříve pokoušeli vyvodit metafyzickou podstatu z pojmu, tak se ji dnes pokoušejí vyvodit z vjemů. Protože pojmy máme před sebou s průzračnou jasností, domnívali se lidé, že z nich mohou odvodit s naprostou jistotou i metafyzickou podstatu. Vjemy nemají stejnou průzračnou jasnost, každý další se projevuje zase poněkud jinak než předchozí vjemy stejného druhu. V zásadě bude proto potřeba úsudek, který jsme získali z předchozích vjemů, vždy trochu modifikovat s každým následujícím. Podobu, kterou tímto způsobem získáme pro metafyzickou podstatu, musíme nazývat jen relativně správnou; podléhá opravám podle příštích případů. Touto metodickou zásadou je určen ráz metafyziky Eduarda von Hartmanna, který na titulní list svého prvního hlavního díla uvedl jako motto: „Spekulativní výsledky podle induktivní přírodovědecké metody.“

Podoba, kterou dnes dává metafyzický realismus svým věcem o sobě, je získána induktivními úsudky. O existenci objektivně-reálné souvislosti světa vedle souvislosti „subjektivní“, kterou lze poznat vjemem a pojmem, je přesvědčen na základě úvah o procesu poznání. Domnívá se, že může určit induktivními úsudky ze svých vjemů, jakého druhu je tato objektivní realita.

Doplňk k novému vydání (1918).

Na nepředpojaté pozorování našeho prožívání ve vjemu a pojmu, jak jsem se pokusil je vyličit v předchozích úvahách, budou vždy znovu rušivě působit jisté představy, které vznikají na půdě úvah o přírodě. Stojíme-li na této půdě, říkáme si, že okem vnímáme ve světelném spektru barvy od červené až k fialové. Ale dále za fialovou leží v prostoru spektrálního záření síly, kterým neodpovídá barevný vjem zrakový, ale jistá chemická působnost; právě tak leží za hranicí působnosti infračervené záření, které má jen tepelné účinky. Úvahami, které jsou zaměřeny na takové a podobné jevy, přicházíme k názoru: rozsah lidského vjemového světa je určen rozsahem lidských smyslů a člověk by měl před sebou

zcela jiný svět, kdyby měl ke svým smyslům ještě jiné, nebo kdyby měl vůbec jiné smysly. Kdo se chce vyžívat v bujných fantaziích, k nimž v tomto směru dávají značně svůdný podnět zejména skvělé objevy novějšího přírodovědeckého bádání, mohl by asi dojít k přiznání: do pole lidského pozorování spadá přece jen to, co může působit na smysly vyplývající z jeho organizace. Nemá právo, aby pokládal to, co vnímá a co je omezeno jeho organizací, za jakkoliv rozhodující pro skutečnost. Každý nový smysl by ho nutně stavěl před jiný obraz skutečnosti. – Toto všechno je, pokud přitom naše uvažování zůstává v příslušných mezích, mínění naprosto oprávněné. Připustí-li však někdo, aby ho toto mínění uvedlo ve zmatek v nezaujatém pozorování poměru mezi vjemem a pojmem, jak byl uplatněn i v tomto výkladu, tu si zatarasí cestu k jakémukoliv poznání světa a člověka, které by vycházelo ze skutečnosti. Prožívání podstaty myšlení, tedy činné vytváření pojmového světa, je něco docela jiného, než prožívání něčeho vnímatelného smysly. Necht' by člověk měl jakékoliv smysly: žádný by mu nepodával skutečnost, kdyby jím zprostředkované vjemy nezpracoval myšlením a neprostoupil je pojmy; a každý, jakkoliv utvářený smysl, dává při takovémto myšlenkovém prostoupení člověku možnost, aby žil uvnitř skutečnosti. S otázkou: jaké je postavení člověka ve skutečném světě, nemá fantazie o možném zcela jiném vjemovém obraze, který by vznikl při jiných smyslech, nic společného. Musíme právě pochopit, že každý vjemový obraz dostává svou podobu od organizace vnímající bytosti, že však vjemový obraz proniknutý prožívanou myšlenkovou aktivitou vede člověka do skutečnosti. Fantastické vylíčení, jak jinak by musel vypadat svět pro jiné smysly než lidské, nemůže dát člověku podnět, aby z něho hledal poznání o svém poměru ke světu; podnět k takovému poznání mu však dá pochopení, že každý vjem podává jen část skutečnosti, která v něm vězí, že tedy odvádí od své vlastní skutečnosti. K tomuto pochopení pak přistupuje ještě ono jiné, že myšlení vede do té části skutečnosti, kterou vjem v sobě skrývá. Rušivě také může působit na nepředpojaté pozorování zde vylíčeného vztahu mezi vjemem a pojmem jakožto výsledkem myšlenkové aktivity, jestliže v oblasti fyzikální zkušenosti se objeví nutnost, aby se vůbec nemluvilo o bezprostředně a názorně vnímatelných prvcích, ale o nenázorných veličinách, jako o elektrických či magnetických silokřivkách atd. Může se zdát, jako by prvky skutečnosti, o nichž mluví fyzika, neměly nic společného ani s tím, co lze vnímat, ani s pojmem, vydobytým v aktivním myšlení. Takové mínění by však bylo sebeklamem. Zprvu jde o to, že všechno, co bylo vypracováno ve fyzice, pokud by to nebyly neoprávněné hypotézy, které by měly zůstat vyloučeny, bylo získáno prostřednictvím vjemu a pojmu. Co je zdánlivě nenázorný obsah, přenáší fyzik na základě správného instinktu pro poznání zcela do pole, v němž se vyskytují vjemy, a myslí o tom v pojmech, které i jinak uplatňuje na tomto poli. Velikosti sil v elektrickém a magnetickém poli atd. nezískáme, pokud jde o jejich podstatu, jiným poznávacím pochodem než tím, který se odehrává mezi vnímáním a myšlením. – Rozmnožení či jiné utváření lidských smyslů by podávalo jiný vjemový obraz, obohacení či jiné utváření lidské zkušenosti; ale skutečné poznání by bylo nutno získat i vůči této zkušenosti vzájemným působením pojmu a vjemu. Prohloubené poznání závisí na silách intuice (srov. str. 74), které se vyžívají v myšlení. Tato intuice se může v onom prožívání, které se utváří v myšlení, nořit do hlubších či méně hlubokých základů skutečnosti. Rozšířením vjemového obrazu může toto ponoření dostávat podněty a může tak být nepřímo podporováno. Ale nikdy by toto intuitivní ponoření do hloubky, jakožto prostředek k dosažení skutečnosti, nemělo být zaměňováno s postavením před širší nebo užší vjemový obraz, v němž je vždy pouze poloviční skutečnost, jak je podmíněna poznávající organizací. Kdo se neztrácí v abstrakcích, měl by nahlédnout, jak i pro poznání lidské bytosti je na místě uvážit skutečnost, že pro fyziku je nutno ve vjemovém poli vyvodit myšlením prvky, pro něž není přímo vyladěn žádný smysl jako pro barvu nebo tón. Konkrétní lidská bytost není určena jen tím, co staví vlivem své organizace proti sobě jako bezprostřední vjem, nýbrž také tím, že jiné věci z tohoto bezprostředního vjemu vylučuje. Jako je pro život vedle vědomého stavu bdění

nutný nevědomý stav spánku, tak je pro sebepožívání člověka vedle okruhu jeho smyslových vjemů nutný – dokonce mnohem větší – okruh smysly nevnímatelných prvků v témže poli, z něhož pocházejí smyslové vjemy. Toto vše je nepřímě vysloveno již v původním textu tohoto spisu. Autor připojuje toto rozšíření obsahu na základě zkušenosti, že mnohý čtenář nečetl dosti přesně. – Měli bychom také uvážit, že ideu vjemu, jak je zde rozvinuta, nesmíme zaměňovat s ideou vnějšího smyslového vjemu, která je jen jejím zvláštním případem. Poznáme už z toho, co bylo dosud vysloveno, ale ještě více z toho, co bude vyloženo dále, že zde chápeme jako vjem všech, co přistupuje k člověku smyslově nebo duchově, dříve než to uchopí aktivně získaný pojem. Abychom měli vjemy duševního či duchového rázu, k tomu nepotřebujeme smysly obvykle míněného druhu. Dalo by se říci, že takové rozšíření jazykové zvyklosti je nemístné. Avšak je naprosto nutné, nechceme-li se v jistých oborech právě jazykovou zvyklostí dát poutat k rozšiřování poznání. Kdo mluví o vjemu pouze ve smyslu smyslového vjemu, nedojde ani pro tento smyslový vjem k pojmu upotřebitelnému pro poznání. Někdy je nutné rozšířit určitý pojem, aby dostal v užším oboru smysl, který je mu přiměřený. Někdy také musíme k tomu, co se zprvu myslilo nějakým pojmem, připojit něco jiného, aby to, co takto myslíme, bylo ospravedlněno či posunuto na správné místo. Tak stojí např. na str. 82 této knihy: „Představa je tedy individualizovaný pojem.“ Proti tomu byla vyslovena námitka, že je to neobvyklé použití slova. Ale toto užití slova je nutné, chceme-li přijít na to, co je vlastně představa. Co by se stalo s pokrokem poznání, kdyby se namítalo každému, kdo je nucen posunout pojmy novým směrem: „To je neobvyklé užití slova.“?

Skutečnost svobody

VIII

Činitelé života

Zopakujme, co jsme získali v předchozích kapitolách. Svět předstupuje před člověka jako mnohost, jako souhrn jednotlivostí. Jednou z těchto jednotlivostí, jednou bytostí mezi jinými, je on sám. Tuto podobu světa označujeme prostě jako danou, a pokud ji nerozvineme vědomou činností, nýbrž pokud se nám naskýtá bez našeho přičinění, jako vjem. Uvnitř světa vjemů vnímáme sami sebe. Tento vjem sebe sama by zůstal prostě jedním mezi mnoha jinými vjemy, kdyby se ze středu tohoto vjemu sebe sama nevyanořovalo něco, o čem se ukazuje, že je s to spojovat vjemy jakéhokoliv druhu, tedy také souhrn všech ostatních vjemů, s vjemem nás samých. Toto vynořující se „něco“ už není pouhý vjem; také se nám nenaskýtá bez našeho přičinění jako vjemy. Je vytvářeno činností. Zprvu se jeví vázáno k tomu, co vnímáme jako své já. Svým vnitřním významem však toto já přesahuje. K jednotlivým vjemům připojuje ideové určenosti, které však jsou ve vzájemných vztazích a které mají základ v nějakém celku. Toto „něco“ určuje ideově i to, co jsme získali vjemem sebe sama, stejně jako ostatní vjemy a staví to jako subjekt či „já“ proti objektům. Toto „něco“ je myšlení, a ideové určenosti jsou pojmy a ideje. Myšlení se tedy zprvu projevuje ve spojitosti s vjemem naší osobnosti; není však pouze subjektivní, neboť já označuje samo sebe jako subjekt teprve pomocí myšlení. Tento myšlenkový vztah k sobě samému určuje trvale naši osobnost. Jím získáváme čistě ideovou existenci. Cítíme se jím jako myslící bytosti. Toto životní určení by zůstalo čistě pojmové (logické), kdyby k němu nepřistoupila jiná určení naší osobnosti. Byli bychom pak bytostmi, jejichž život by se vyčerpával vytvářením čistě ideových vztahů mezi jednotlivými vjemy a mezi vjemy a námi samotnými. Jestliže nazýváme vytváření takového myšlenkového vztahu poznání a jím získaný stav našeho já vědění, pak bychom se při splnění uvedeného předpokladu museli pokládat za bytosti pouze poznávající nebo vědoucí.

Tento předpoklad je však nesprávný. Vjemy nevztahujeme na sebe samé pouze ideově, pojmem, nýbrž také ještě citem, jak jsme viděli. Nejsme tedy bytosti s pouze pojmovým obsahem života. Naivní realista vidí dokonce v citovém životě skutečnější život osobnosti než v čistě ideovém prvku vědění. A má také ze svého stanoviska docela pravdu, když si věc takto hodnotí. Cit je zprvu na straně subjektivní zcela totéž, čím je vjem na straně objektivní. Podle zásady naivního realismu: skutečné je všechno, co je možno vnímat – je tedy cit zárukou skutečnosti vlastní osobnosti. Monismus, jak je zde míněn, musí však poskytnout stejné doplnění citu, jaké pokládá za nutné pro vjem, má-li se stát dokonalou skutečností. Pro tento monismus je cit neúplnou skutečností, která v první formě, v níž je nám dána, ještě neobsahuje svého druhého činitele – pojem nebo ideu. Proto se také v životě vyskytuje všude cítění – stejně jako vnímání – před poznáním. Nejprve cítíme, že existujeme; a teprve v průběhu pozvolného vývoje se proboujeme k bodu, kde v nejasně pociťovaném vlastním bytí nám vzejde pojem našeho „já“. Co pro nás vystoupí teprve později, je však původně s citem nerozlučně spojeno. Touto okolností se naivní člověk dostává k víře, že se mu v cítění

projevuje bytí přímo, ve vědění nepřímo. Pěstování citového života se mu proto bude jevit důležitým před všemi ostatními věcmi. Domnívá se, že souvislost světa uchopil teprve tehdy, když ji zachytil do svého cítění. Nesnaží se učinit prostředkem poznání vědění, nýbrž cit. Protože cit je něco docela individuálního, něco rovnajícího se vjemu, dělá filosof citu z principu, který má význam jen v rámci jeho osobnosti, světový princip. Snaží se, aby celý svět pronikl svým vlastním já. Co zde míněný monismus usiluje zachytit pojmem, toho se snaží filosof citu dosáhnout citem a pokládá tuto svoji souvislost s objekty za bezprostřednější.

Tento charakterizovaný směr, filosofie citu, bývá často označován slovem mystika. Omyl mystického způsobu nazírání vybudovaného pouze na citu spočívá v tom, že chce prožít, co má vědět, že chce něco individuálního – cit, vychovat v něco univerzálního.

Cítění je čistě individuální akt, je to vztah vnějšího světa k našemu subjektu, pokud se tento vztah vyjadřuje pouze v subjektivním prožívání.

Existuje ještě jiný projev lidské osobnosti. Já spoluprožívá prostřednictvím svého myšlení všeobecný světový život; myšlením vztahuje vjemy čistě ideově (pojmově) na sebe, sebe na vjemy. V citu prožívá vztah objektů ke svému subjektu; ve vůli je tomu naopak. Ve chtění máme před sebou také vjem, totiž vjem individuálního vztahu svého já k objektivnímu světu. Co u chtění není čistě ideovým činitelem, to je stejně pouze předmětem vnímání, tak jako je tomu u nějaké věci vnějšího světa.

Nicméně se naivní realismus domnívá, že i zde má před sebou mnohem skutečnější jsoucnost, než jakou by mohl dosáhnout myšlením. Ve vůli pozoruje prvek, v němž bezprostředně postřehuje dění, působnost, v protikladu k myšlení, které pak teprve zachytí dění v pojmech. Co já uskutečňuje svojí vůlí, je pro takový způsob nazírání pochodem, který je přímo prožíván. O vůli se domnívá vyznačovat této filosofie, že v ní skutečně chytí světové dění za šos. Kdežto jiné události může sledovat pouze zvenčí pomocí vjemů, domnívá se, že ve svém chtění prožívá reálné dění docela bezprostředně. Forma bytí, v níž se mu vůle zjevuje uvnitř jeho já, stává se pro něho reálným principem pro všechnu skutečnost. Jeho vlastní chtění se mu jeví jako zvláštní případ obecného světového dění; a toto světové dění tedy jako všeobecné chtění. Vůle se stává světovým principem, tak jako v citové mystice se cit stává principem poznání. Tento způsob nazírání je filosofie vůle (thelismus). Co lze prožít pouze individuálně, stává se pro filosofa vůle činitelem konstituujícím svět.

Jako nemůžeme nazývat citovou mystiku vědou, nemůžeme tak nazývat ani filosofii vůle. Neboť obě tvrdí, že s pojmovým proniknutím světa nemohou vystačit. Obě žádají vedle ideového principu bytí ještě princip reálný. Žádají to určitým právem. Protože si však tyto tzv. reálné principy můžeme osvojit pouze vnímáním, je tvrzení citové mystiky a filosofie vůle totožné s názorem: Máme dva zdroje poznání – myšlení a vnímání – přičemž vnímání se v citu a vůli jeví jako individuální prožívání. Protože tyto světové názory nemohou přijmout projevy jednoho zdroje, tj. zážitky, přímo do projevů druhého zdroje, tj. myšlení, zůstávají oba způsoby poznání – vnímání a myšlení – vedle sebe bez vyššího zprostředkování. Vedle ideového principu, dosažitelného vědění, má existovat ještě reálný princip světa, který lze sice prožít, ne však zachytit myšlením. Jinými slovy: citová mystika a filosofie vůle jsou naivním realismem, protože holdují větě: co bezprostředně vnímáme, je skutečné. Vůči původnímu naivnímu realismu se dopouštějí jen ještě té nedůslednosti, že z určité formy vnímání (cítění, popř. chtění) dělají jediný prostředek k poznání jsoucna, přičemž toto přece mohou dělat zase jen tehdy, holdují-li obecně zásadě: co vnímáme, je skutečné. Museli by tedy připisovat stejnou poznávací hodnotu také vnějšímu vnímání.

Filosofie vůle se stává metafyzickým realismem, přenáší-li vůli také do těch oblastí bytí, v nichž ji není možné bezprostředně prožívat tak, jak ji prožíváme ve vlastním subjektu. Předpokládá hypoteticky mimo subjekt jistý princip, pro který je subjektivní prožívání

jediným kritériem skutečnosti. Jako metafyzický realismus podléhá filosofie vůle kritice uvedené v předchozí kapitole, kde jsme překonali rozporný moment každého metafyzického realismu a došli k uznání, že vůle je všeobecným světovým děním jen potud, pokud se vztahuje ideově k ostatnímu světu.

Doplněk k novému vydání (1918).

Obtíž, abychom pozorováním zachytili myšlení v jeho podstatě, spočívá v tom, že tato podstata až příliš snadno už unikla pozorující duši ve chvíli, kdy ji chce přivést do směru své pozornosti. Pak jí zbývá jen mrtvá abstrakce, mrtvé pozůstatky živého myšlení. Budeme-li se dívat jen na tuto abstrakci, může se snadno stát, že tváří v tvář její odumřelosti budeme unášeni do živlu citové mystiky nebo také metafyziky vůle, který se nám bude jevit „plným života“. Bude se nám zdát podivné, že někdo chce uchopit podstatu skutečnosti v „pouhých myšlenkách“. Kdo se však dopracuje k tomu, aby opravdu měl život v myšlení, začne chápat, že s vnitřním bohatstvím a v sobě spočívající, ale zároveň v sobě pohyblivou zkušeností uvnitř tohoto života, nelze vůbec srovnávat splývání v pouhých citech nebo pohlížení na živel vůle, natož aby mohly být myšlení nadřazovány. Je to právě důsledek tohoto bohatství, této plnosti vnitřního prožívání, že jeho protějšek v obyčejném duševním rozpoložení vypadá mrtvě, abstraktně. U žádné jiné duševní činnosti se nám nestane tak snadno, abychom ji zneuznali, jako u myšlení. Chtění, cítění zahřívají lidskou duši také ještě tehdy, když si opětovně vybavujeme jejich původní stav. Myšlení nás až příliš snadno při takovém opětovném prožívání zanechává chladným – zdá se, jako by vysušovalo duševní život. To však je právě jen silně se uplatňující stín jeho světlem protkané skutečnosti, která se hřejivě noří do světových jevů. Toto ponořování se děje silou, proudící samotnou myšlenkovou činností, jež je silou lásky duchovního druhu. Nebylo by na místě namítat, že ten, kdo takto vidí lásku v činném myšlení, do něho vkládá cit, tj. lásku. Neboť tato námitka je vpravdě potvrzením toho, co zde máme na mysli. Kdo se totiž obrací ke skutečnému, bytostnému myšlení, najde v něm jak cit, tak i vůli, obojí také v plné hloubce jejich skutečnosti; kdo se odvrací od myšlení a obrací se jen k „pouhému“ cítění a chtění, ztrácí z nich pravou skutečnost. Kdo chce v myšlení intuitivně prožívat, učiní zadost také citovému a volnímu prožívání; ale intuitivně-myšlenkovému pronikání jsoucna nemůže činit zadost citová mystika a metafyzika vůle. Obě dojdou příliš snadno k závěru, že ony tkví ve skutečnosti, kdežto filosof intuitivně myslící že utváří bezcitně a daleko od skutečnosti, v „abstraktních myšlenkách“, stínový, studený obraz světa.

IX

Idea svobody

Pojem stromu je pro poznání podmíněn vjemem stromu. Vůči určitému vjemu mohou ze všeobecné soustavy pojmů vyzvednout pouze zcela určitý pojem. Souvislost pojmu a vjemu je určována myšlením na základě vjemu nepřímou a objektivně. Spojení vjemu s jeho pojmem poznáváme až po vjemovém aktu; jejich sounáležitost je však určena věcí samou.

Jinak se bude jevit tento děj, budeme-li uvažovat přímo o poznání a v něm se projevujícím vztahu člověka ke světu. V předchozích výkladech jsme učinili pokus ukázat, že objasnění tohoto vztahu je možné, budeme-li jej nepředpojatě pozorovat. Porozumíme-li správně tomuto pozorování, dospějeme k pochopení, že myšlení si můžeme bezprostředně uvědomovat jako něco v sobě uzavřeného. Kdo shledává, že pro vysvětlení myšlení jako takového je nutné přibrat něco jiného, jako snad fyzické mozkové děje nebo nevědomé duchovní děje ležící za pozorovaným vědomým myšlením, brání se uznat, co mu dává nepředpojaté pozorování. Kdo pozoruje myšlení, žije během pozorování přímo v bytostné duchovní aktivitě, v bytostném spojování a rozlučování, jež nese samo sebe. Můžeme dokonce říci: Kdo chce zachytit podstatu duchovna v podobě, v níž se člověku nejprve nabízí, může to učinit v zážitku myšlení, jež spočívá cele samo v sobě.

Zkoumáme-li samo myšlení, spadá přitom v jedno, co jinak musí vždy vystupovat odděleně: pojem a vjem. Kdo to neprohlédne, bude moci vidět v pojmech, získaných z vjemů, jen stínová napodobení těchto vjemů a vjemy budou pro něho představovat pravou skutečnost. Podle vzoru vnímaného světa si vybuduje i metafyzický svět; nazve jej světem atomů, světem vůle, nevědomým duchovým světem atd., podle způsobu, jak si věci představuje. A unikne mu, že si tím vším jen vybuďoval metafyzický svět hypoteticky podle vzoru svého vnímaného světa. Kdo však prohlédne to, co je dáno v myšlení, pozná, že ve vjemu je dána pouze část skutečnosti a že druhou, k ní příslušnou část, skrze ni se první teprve začne jevit jako plná skutečnost, prožíváme v myšlenkovém proniknutí vjemu. V tom, co vystupuje ve vědomí jako myšlení, nebude vidět stínovou napodobeninu skutečnosti, nýbrž v sobě spočívající reálnou duchovnou podstatu. A o ní může říci, že se mu ve vědomí zpřítomňuje intuicí. Intuice je vědomé prožívání čistě duchovního obsahu, které probíhá v ryzím duchovnu. Pouze intuicí je možné uchopit podstatu myšlení.

Jen tehdy, jestliže jsme v nepředpojatém pozorování pronikli až k uznání této pravdy o intuitivní podstatě myšlení, podaří se nám, abychom si uvolnili cestu k názoru o lidské tělesně-duševní organizaci. Poznáme, že tato organizace nemůže mít vliv na podstatu myšlení. Zprvu se zdá, že tomu odporuje zjevná skutková podstata. Lidské myšlení se pro obyčejnou zkušenost vyskytuje pouze v této organizaci a skrze ni. Tento výskyt se uplatňuje tak silně, že jeho pravý význam může proniknout pouze ten, kdo poznal, že v podstatě myšlení nespolutpůsobí nic z této organizace. Ale takový člověk si pak nepochybně také povšimne, jaký zvláštní ráz má vztah lidské organizace k myšlení. Tato organizace totiž nijak nezasahuje do podstaty myšlení, nýbrž ustupuje, dostaví-li se činnost myšlení; ruší svou vlastní činnost, uvolňuje místo; a na uvolněném místě se objevuje myšlení. Bytostný živel, který působí v myšlení, musí splnit dvojí úkol, kdykoliv má člověk začít myslit – předně zatlačit vlastní činnost lidské organizace a za druhé se postavit sám na její místo. Neboť i první z obou projevů, zatlačení tělesné organizace, je důsledkem myšlenkové činnosti. A to té její části, která připravuje, že se myšlení objeví. Z toho poznáme, v jakém smyslu myšlení nachází v tělesné organizaci svůj protějšek. A poznáme-li to, nebudeme už moci nesprávně soudit o významu tohoto protějšku pro samo myšlení. Jde-li někdo po rozměklé půdě, vtisknou se

jeho stopy do půdy. Nebudeme v pokušení tvrdit, že tvary stop byly vyhnány zesponu silami půdy. Těmto silám nepřisoudíme podíl na vzniku tvaru stop. Stejně nepřisoudí ten, kdo nepředpojatě pozoruje podstatu myšlení, stopám v tělesném organismu, které vznikají tím, že myšlení připravuje prostřednictvím těla své objevení, podíl na této podstatě.*

Ale zde se vynořuje významná otázka. Nemá-li lidská organizace podíl na podstatě myšlení, jaký význam má tato organizace v celkové bytosti člověka? Nuže: co se děje v této organizaci zásahem myšlení, nemá sice nic společného s podstatou myšlení, zato však se vznikem vědomí o vlastním já z tohoto myšlení. Ve vlastní podstatě myšlení spočívá sice skutečně „já“, nikoliv však vědomí o něm. To pozná člověk, který, jak požadujeme, bude nepředpojatě pozorovat myšlení. „Já“ lze nalézt v oblasti myšlení; „vědomí o já“ se dostavuje tím, že se do obecného vědomí vtiskují stopy myšlenkové činnosti ve výše naznačeném smyslu. (Tělesnou organizací v nás tedy vzniká vědomí o našem já. Nezaměňujme to však s tvrzením, že by snad jednou vzniklé vědomí o já zůstávalo závislé na tělesné organizaci. Jakmile jednou vznikne, je přijato do myšlení a sdílí od této chvíle jeho duchovní podstatu.)

„Vědomí o já“ se opírá o lidskou organizaci. Z ní také vyplývají volní jednání. Ve směru předchozích výkladů nahlédneme do souvislosti myšlení s vědomím já a volním jednáním jen tehdy, jestliže budeme nejprve pozorovat, jak vzhází volní jednání z lidské organizace.*

Pro jednotlivý akt přichází v úvahu: motiv a impuls**. Motiv je činitel pojmový či představový; impuls je činitel vůle přímo podmíněný lidskou organizací. Pojmový činitel čili motiv určuje naše chtění v daném okamžiku; impuls je trvalý určující podnět každého jedince. Motívem chtění může být čistý pojem nebo pojem s určitým vztahem k vnímání, tj. představa. Obecné a individuální pojmy (představy) se stávají motivy chtění tím, že působí na lidského jedince a určují jeho jednání jistým směrem. Jeden a týž pojem, případně jedna a táž představa, působí však různě na různé jedince. Pohnou různé lidi k různému jednání. Chtění tedy není jenom důsledkem pojmu nebo představy, nýbrž také individuálního uzpůsobení člověka. Toto individuální uzpůsobení – můžeme v této věci následovat Eduarda von Hartmanna – budeme nazývat charakterologickou vlohou. Způsob, jak pojem a představa působí na charakterologickou vlohu člověka, vtiskuje jeho životu určitý morální či etický ráz.

Charakterologická vloha je vytvářena více či méně trvalým životním obsahem našeho subjektu, to jest obsahem představ a citů v nás. Zdali mě představa, která se ve mně právě objevuje, podnítkem ke chtění, závisí na tom, jaký má vztah k ostatnímu obsahu představ ve mně a také k mým citovým zvláštěnostem. Obsah mých představ je však zase podmíněn souhrnem pojmů, které v průběhu mého individuálního života přišly ve styk s vjemy, to znamená staly se představami. Tento souhrn opět závisí na mé větší či menší schopnosti intuice a na okruhu mých pozorování, to znamená na subjektivním a objektivním činiteli zkušeností, na vnitřním určení a na životním jevišti. Obzvláště silně je moje charakterologická vloha určována mým citovým životem. Pociťuji-li při určité představě nebo pojmu radost nebo bolest, na tom bude záviset, učiním-li ji motivem svého jednání nebo ne. – To jsou prvky, které přicházejí v úvahu při volním aktu. Bezprostředně přítomná představa nebo pojem, které se stávají motivem, určují cíl, účel mého chtění; má charakterologická vloha působí určujícím vlivem na mne, abych zaměřil svoji činnost k tomuto cíli. Představa, abych v následující půlhodině šel na procházku, určuje cíl mého jednání. Tato představa však bude povýšena na motiv chtění jen tehdy, jestliže se setká s vhodnou charakterologickou vlohou, to jest, jestliže se mým dosavadním životem ve mně například vytvořily představy o účelnosti procházek, o ceně zdraví, a dále, jestliže se s představou procházky ve mně spojuje cit zalíbení.

Je tedy třeba rozlišovat: 1. možné subjektivní vlohy, způsobilé, aby z jistých představ a pojmů učinily motivy. 2. možné představy a pojmy, které jsou s to ovlivnit moji charakterologickou vlohu tak, aby z toho vyplynulo chtění. V prvním případě jde o impulsy, v druhém o cíle mravnosti.

Impulsy mravnosti můžeme najít tím, že se porozhlédneme, z jakých prvků se skládá individuální život.

První stupeň individuálního života je vnímání, a to smyslové vnímání. Zde jsme v té oblasti svého individuálního života, v níž se vnímání přímo přeměňuje v chtění, aniž by mezi nimi zprostředkoval cit nebo pojem. Impuls člověka, který zde přichází v úvahu, se označuje jako pud v nejvlastnějším smyslu tohoto slova. Uspokojení našich nižších, čistě živočišných potřeb (hlad, pohlavní styk atd.) se uskutečňuje touto cestou. Charakteristický ráz pudového života spočívá v bezprostřednosti, s níž jednotlivý vjem vyvolává chtění. Tento způsob impulzace chtění, který je původně vlastní pouze nižšímu smyslovému životu, může se rozšířit také na vjemy vyšších smyslů. Po vjemu nějakého dění ve vnějším světě jednáme, aniž bychom dále přemýšleli a aniž se k vjemu připojí nějaký zvláštní cit; děje se tak zejména například v konvenčním styku s lidmi. Impuls tohoto jednání označujeme jako takt nebo mravní vkus. Čím častěji takto vjem vyvolává bezprostředně jednání, tím způsobilější bude dotyčný člověk, aby jednal čistě pod vlivem taktu, to znamená – takt se stává jeho charakterologickou vlohou.

Druhá oblast lidského života je cítění. K vjemům vnějšího světa se připojují určité city; tyto city se mohou stát impulsy jednání. Vidím-li hladovějícího člověka, může se stát můj soucit s ním impulsem pro mé jednání. Takové city jsou například: stud, pýcha, cit pro čest, pokora, lítost, soucit, cit pomsty a vděčnosti, věrnost, cit lásky a povinnosti.*

Konečně třetím stupněm života je myšlení a představování. Pouhou úvahou se může představa nebo pojem stát motivem jednání. Z představ se stávají motivy tím, že v průběhu života neustále spojujeme jisté cíle chtění s vjemy, které se stále vracejí ve více či méně modifikované podobě. Tím se stává, že u lidí, kteří nejsou zcela bez zkušeností, stále vstupují s určitými vjemy do vědomí také představy jednání, které v podobném případě buď sami vykonali, nebo viděli, jak je vykonává někdo jiný. Tyto představy jim tanou na mysli jako určující vzory při všech pozdějších rozhodnutích, stávají se články jejich charakterologické vlohy. Takto vyznačené impulsy chtění můžeme nazvat praktickou zkušeností. Praktická zkušenost může pozvolna přejít v čistě taktní jednání. Jestliže se určité typické obrazy činnosti tak pevně spojily v našem vědomí s představami jistých životních situací, že v daném případě přeskočíme všechny úvahy, které se zakládají na zkušenosti a bezprostředně po vjemu přejdeme ke chtění, pak je to tento případ.

Nejvyšším stupněm individuálního života je pojmové myšlení bez ohledu na určitý vjemový obsah. Obsah pojmu určujeme čistou intuící z ideové sféry. Takový pojem pak zprvu neobsahuje vztah k určitým vjemům. Jestliže vstupujeme do chtění pod vlivem pojmu, který poukazuje k vjemu, tj. představy, pak je to tento vjem, který určuje naše chtění oklikou přes pojmové myšlení. Jednáme-li pod vlivem intuící, pak je impulsem našeho jednání čisté myšlení. Protože je zvykem označovat ve filosofii schopnost čistého myšlení za rozum*, je jistě také oprávněné, nazveme-li morální impuls charakterizovaný na tomto stupni praktickým rozumem. Nejjasněji pojednal o tomto volním impulsu Kreyenbühl („Die ethische Freiheit bei Kant“ – „Etická svoboda u Kanta“, Philosophische Monatshefte, sv. XVIII, seš. 3). Článek, který o tom napsal, řadím mezi nejvýznamnější výtvořky současné filosofie, zejména etiky. Kreyenbühl označuje zmíněný impuls za praktické apriori, tj. popud k jednání, který plyne bezprostředně z mé intuíce.

Je jasné, že takový popud už není možno počítat v přísném smyslu slova k oboru charakterologických vloh. Neboť co zde působí jako impuls, není už něco pouze individuálního ve mně, nýbrž ideový, a tedy obecný obsah mé intuíce. Jakmile nahlédnu oprávněnost tohoto obsahu jako základu a východiska jednání, vstupuji do chtění, lhostejno, byl-li pojem v mém vědomí časově již dříve, nebo vchází-li do něho bezprostředně před jednáním, to jest – lhostejno, byl-li již ve mně jako vloha či ne.

Ke skutečnému volnímu aktu dochází jen tehdy, jestliže okamžitý popud k jednání ve formě pojmu nebo představy zapůsobí na charakterologickou vlohu. Takový popud se pak stává motivem chtění.

Motivy mravnosti jsou představy a pojmy. Jsou etikové, kteří vidí motiv mravnosti také v citu; tvrdí například, že cílem mravního jednání je rozvoj co největšího množství radosti v jednajícím individu. Radost sama však nemůže být motivem, nýbrž jen představená radost. Představa budoucího citu, ne však sám cit, může působit na moji charakterologickou vlohu. Neboť cit sám zde v okamžiku jednání ještě není, nýbrž má být jednáním teprve vyvolán.

Představa vlastního či cizího blaha se však právem pokládá za motiv chtění. Princip, abychom svým jednáním vyvolali největší množství vlastní radosti, to jest, abychom dosáhli individuální blaženosti, se nazývá egoismus. Této individuální blaženosti se lidé snaží dosáhnout buď tím, že myslí bezohledným způsobem jen na vlastní blaho a usilují o ně i na úkor štěstí cizích individualit (čistý egoismus), nebo tím, že podporují cizí blaho, protože si pak slibují nepřímo od šťastných cizích individualit příznivý vliv na vlastní osobu, nebo proto, že se obávají, že poškození cizích jedinců by ohrozilo i jejich vlastní zájem (morálka chytrosti). Zvláštní obsah egoistických mravních principů bude záviset na tom, jakou představu si člověk tvoří o své vlastní či cizí blaženosti. Podle toho, co pokládá za nejvýznačnější hodnotu života (blahobyť, naději na blaženost, vysvobození z různého zla atd.), určí obsah svého egoistického úsilí.

Za další motiv pak můžeme pokládat čistě pojmový obsah jednání. Tento obsah se nevztahuje jako představa vlastní radosti na jednotlivé jednání jako takové, nýbrž na odůvodnění tohoto jednání ze soustavy mravních principů. Tyto morální principy mohou řídit formou abstraktních pojmů mravní život, aniž by se jedinec staral o původ těchto pojmů. Pociťujeme pak prostě jako mravní nutnost podrobit se mravnímu pojmu, který se vznáší jako příkaz nad naším jednáním. Odůvodnění této nutnosti přenecháváme tomu, kdo mravní podrobení žádá, to jest mravní autoritě, kterou uznáváme (hlava rodiny, stát, společenský mrav, církevní autorita, božské zjevení). Se zvláštním druhem těchto mravních principů se setkáváme tehdy, když k nám příkaz nedoléhá prostřednictvím vnější autority, nýbrž z našeho vlastního nitra (mravní autonomie). Slyšíme pak hlas, jemuž se máme podrobit, ve svém vlastním nitru. Výrazem tohoto hlasu je svědomí.

Znamená to mravní pokrok, neučiní-li člověk motivem svého jednání prostě příkaz vnější či vnitřní autority, nýbrž snaží-li se pochopit důvod, proč v něm nějaké pravidlo jednání má působit jako motiv. Je to pokrok od autoritativní morálky k jednání z mravního poznání. Člověk na tomto stupni mravnosti bude vyhledávat potřeby mravního života a jejich poznáním se dá usměrňovat ke svým činům. Takovými potřebami jsou: 1. největší možné blaho všeho lidstva pouze pro toto blaho; 2. kulturní pokrok či mravní vývoj lidstva ke stále větší dokonalosti; 3. uskutečnění čistě intuitivně pojatých individuálních cílů mravnosti.

Největší možné blaho všeho lidstva budou ovšem různí lidé chápat různým způsobem. Uvedené pravidlo se nevztahuje na určitou představu tohoto blaha, nýbrž na to, že každý jednotlivec, který uznává tento princip, usiluje, aby dělal to, co podle jeho názoru co nejvíce podporuje blaho všeho lidstva.

Kulturní pokrok se bude tomu, u něhož se s kulturními hodnotami spojuje pocit radosti, jevit jako zvláštní případ předešlé morální zásady. Musí přitom ovšem počítat se zánikem a zničením leckterých věcí, které také přispívají k blahu lidstva. Je však také možné, že někdo spatřuje v kulturním pokroku mravní nutnost, bez ohledu na pocit radosti, který s ním může být spojen. Pak se pro něho kulturní pokrok stává zvláštní morální zásadou vedle předešlé.

Jak zásada obecného blaha, tak i kulturního pokroku spočívá na představě, to jest na vztahu, který dáváme obsahu mravních idejí k určitým zážitkům (vjemům). Nejvyšší myslitelný mravní princip je však ten, který předem neobsahuje žádný takový vztah, nýbrž tryská z pramene čisté intuice a teprve potom hledá vztah k vjemu (k životu). Určení, co

máme chtít, vychází zde z jiné instance než v předchozích případech. Kdo holduje mravnímu principu obecného blaha, bude se u všeho svého jednání nejprve tázat, čím přispívají jeho ideály k tomuto obecnému blahu. Kdo se přiznává k mravnímu principu kulturního pokroku, bude si počínat obdobně. Existuje však vyšší princip, který v jednotlivém případě nevychází z určitého jednotlivého mravního cíle, nýbrž přikládá všem mravním zásadám jistou hodnotu a v daném případě se bude vždy tázat, zdali je zde důležitější ten či jiný morální princip. Může se stát, že někdo bude v daných poměrech považovat za správné podporovat kulturní pokrok, za jiných okolností obecné blaho, v třetím případě podporovat vlastní blaho a učinit z toho motiv svého jednání. Jestliže však se všechny ostatní pohnutky ocitají až na druhém místě, pak přichází v úvahu v první řadě sama pojmová intuice. Tím ustupují ostatní motivy z vedoucího místa a jako motiv jednání působí jen jeho ideový obsah.

Když jsme si ujasňovali stupně charakterologické vlohy, označili jsme za nejvyšší ten, který působí jako čisté myšlení, jako praktický rozum. Mezi motivy jsme nyní označili za nejvyšší pojmovou intuici. Při přesnější úvaze se brzy ukáže, že na tomto stupni mravnosti se impuls a motiv ztotožňují, to jest, že na naše jednání nepůsobí ani nějaká předem určená charakterologická vlohá, ani vnější normativně přijatý mravní princip. Jednání tedy už není šablonovité, není už vykonáváno podle nějakých pravidel, a také není toho druhu, že by je člověk uskutečňoval automaticky na vnější popud, nýbrž je určováno jen a jen svým ideovým obsahem.

Předpokladem takového jednání je schopnost morálních intuicí. Komu chybí schopnost, aby pro jednotlivý případ použil určitou zvláštní mravní zásadu, ten nedojde také nikdy ke skutečně individuálnímu chtění.

Pravým opakem tohoto mravního principu je Kantovo: Jednej tak, aby zásady tvého jednání mohly platit pro všechny lidi. Tato věta znamená smrt všech individuálních podnětů pro jednání. Nemůže být pro mě směrodatné, jak by jednali všichni lidé, nýbrž co mám dělat já v tomto individuálním případě.

Povrchní úsudek by snad mohl namítnout proti tomuto výkladu: Jak se může jednání zaměřit zároveň zcela individuálně na zvláštní případ a zvláštní situaci, a přece být určováno čistě ideově z intuice? Tato námitka spočívá na záměně mravního motivu a vnímatelného obsahu jednání. Tento obsah může být motivem a také jím je například u kulturního pokroku, u jednání z egoismu atd.; u jednání na základě čistě mravní intuice jím není. Mé já přirozeně zaměřuje pohled na tento vjemový obsah, určovat se jím ale nedá. Tohoto obsahu užívá jen, aby si o něm utvořilo pojem pro své poznání, příslušný morální pojem však nepřijímá z objektu. Pojem, který si z určité situace, v níž jsem, tvořím pro své poznání, je jen tehdy zároveň pojmem morálním, stojím-li na stanovisku určitého morálního principu. Kdybych chtěl stát pouze na půdě morálky všeobecného kulturního vývoje, chodil bych světem v přesně předepsaném směru. Z každého dění, které vnímám a které mě může zaměstnávat, by zároveň vyplývala mravní povinnost; totiž, abych i já přispěl svou troškou, aby příslušné dění bylo postaveno do služby kulturního vývoje. Mimo pojem, který mi odhaluje souvislost nějakého dění nebo věci ve smyslu přírodních zákonitostí, by každé dění a každá věc měly také ještě přivěšenou mravní etiketu, která by pro mě, morální bytost, obsahovala etický návod, jak se mám chovat. Tato mravní etiketa je ve svém oboru oprávněná, ale na vyšším stanovisku splývá s ideou, která mne napadá vzhledem ke konkrétnímu případu.

Schopností intuice se lidé od sebe liší. Někomu ideje tryskají jedna za druhou, jiný je získává namáhavě. Situace, v nichž lidé žijí a které poskytují jeviště pro jejich jednání, jsou neméně různé. Jak člověk jedná, bude tedy závislé na způsobu, jak bude působit jeho schopnost intuice v určité situaci. Souhrn idejí, jež v nás mohou působit, reálný obsah našich intuicí, je tvořen tím, co má v každém člověku individuální ráz přes všechnu obecnost ideového světa. Pokud tento intuitivní obsah směřuje k jednání, je to morální obsah jednotlivce. Umožnit vyžití tomuto obsahu je nejvyšším morálním impulsem a zároveň

nejvyšším motivem pro toho, kdo poznal, že všechny ostatní morální principy se nakonec v tomto obsahu sjednocují. Toto stanovisko můžeme nazvat etickým individualismem.

Pro intuitivně určené jednání je v konkrétním případě rozhodující, abychom našli příslušnou, zcela individuální intuici. Na tomto stupni mravnosti je možno mluvit o obecných mravních pojmech (normách, zákonech) jen potud, pokud vyplývají ze zobecnění individuálních popudů. Obecné normy předpokládají vždy konkrétní skutečnosti, z nichž je možné je odvodit. Lidským jednáním se však takové skutečnosti teprve vytvářejí.

Vyhledáme-li, co je zákonitého (uchopitelného obecnými pojmy) v jednání jednotlivců, národů a období, dostaneme etiku, ale ne jako vědu o mravních normách, nýbrž jako přírodovědu mravnosti. Teprve takto získané zákony jsou k lidskému jednání v takovém poměru, jako přírodní zákony k určitému zvláštnímu jevu. Naprosto však nejsou totožné s popudy, které přijímáme za základ svého jednání. Chceme-li vystihnout, jak určité jednání člověka tryská z jeho mravní vůle, pak musíme nejprve přihlídnout ke vztahu této vůle k jednání. Nejprve je třeba si povšimnout činů, u nichž tento vztah je určujícím činitelem. Přemýšlím-li později já sám nebo někdo jiný o takovém jednání, může z toho vysvitnout, jaká mravní pravidla při něm přicházela v úvahu. Když jedním, působí ve mně mravní pravidlo, pokud může ve mně žít intuitivně; je spojeno s láskou k objektivnímu cíli, který chci svým jednáním uskutečnit. Netáži se žádného člověka a také žádného pravidla: Mám toto jednání provést? – nýbrž provedu je, jakmile jsem pojal jeho ideu. Jenom tím je to moje jednání. Jedná-li někdo jen proto, že uznává určité mravní normy, pak jeho jednání je výsledkem principů, obsažených v jeho morálním kodexu. Sám je pouze jejich vykonavatelem. Je vyšším autorem. Vhodíte do jeho vědomí podnět k jednání a ihned se uvede do pohybu soukolí jeho morálních principů a proběhne zákonitým způsobem, aby uskutečnilo jednání křesťanské, humánní, jednání, které pokládá za nezištné, nebo jednání pro kulturně-historický pokrok. Pouze tehdy, následuji-li svou lásku k předmětu a k objektivnímu cíli, pak jsem to já sám, kdo jedná. Na tomto stupni mravnosti nejednám proto, že uznávám pána nad sebou či vnější autoritu nebo tzv. vnitřní hlas. Neuznávám žádný vnější princip svého jednání, protože jsem našel v sobě samém důvod činnosti, lásku k jednání. Nezkoumám rozumově, je-li mé jednání dobré či zlé; vykonávám je, protože je miluji. Bude „dobré“, jestliže má intuice, ponořená do lásky, spočívá správným způsobem v intuitivně prožívané světové souvislosti; bude „špatné“, není-li tomu tak. Netáži se také sám sebe: Jak by jednal v mém případě jiný člověk? – nýbrž jedním, jak já, tato zvláštní individualita, pokládám za přiměřené chtít. Nevede mě bezprostředně to, co je obecně vžité, obecný mrav, obecné lidské pravidlo, mravní norma, nýbrž moje láska k činu. Necítím nátlak, ani nátlak přírody, která řídí mé pudy, ani nátlak mravních příkazů, nýbrž chci prostě provést to, co spočívá ve mně.

Obháječi obecných mravních norem mohli by snad poznamenat k takovému výkladu: Usiluje-li každý člověk jen o to, aby se vyžil a dělal, co je mu libo, pak není rozdíl mezi dobrým jednáním a zločinem; každé darebáctví, které je ve mně, má stejný nárok, aby se vyžilo, jako snaha sloužit obecnému prospěchu. Pro mne, jako mravního člověka, nemůže být rozhodující okolnost, že jsem se rozhodl pro určité jednání na základě určité ideje, nýbrž prozkoumání, je-li toto jednání dobré či zlé. Pouze v prvním případě je provedu.

Moje odpověď na tuto námitku – sice snadno pochopitelnou, a přece plynoucí jen z nepochopení toho, co je zde míněno – je tato: Kdo chce poznat podstatu lidského chtění, musí rozlišovat mezi cestou, která vede vůli až k určitému vývojovému stupni a zvláštním rázem, jehož chtění nabývá, když se blíží k tomuto cíli. Na cestě k tomuto cíli hrají normy oprávněnou úlohu. Cíl spočívá v uskutečňování čistě intuitivně uchopených cílů mravnosti. Člověk dosáhne těchto cílů do té míry, v níž je schopen se vůbec pozvednout k intuitivnímu ideovému obsahu světa. V jednotlivém chtění bude zpravidla přimíseno k takovým cílům něco jiného, ať už jako impuls nebo jako motiv. Avšak intuice může v lidském chtění přece rozhodovat nebo spolurozhodovat. Co jsme povinni dělat, to děláme; poskytujeme jeviště, na

němž se povinnost mění v čin; naším vlastním činem je to, čemu při jednání dáváme vzniknout ze sebe. Popud zde může být jen zcela individuální. A jen volní jednání vznikající z intuice může být vpravdě individuální. Že se čin zločincův, že se zlo označuje ve stejném smyslu za vyžití individuality jako ztělesnění čisté intuice je možné jen tehdy, jestliže počítáme slepé pudy k lidské individualitě. Ale slepý pud, který dohání ke zločinu, nepochází z intuice a nepatří k individualitě člověka, nýbrž k tomu, co je v něm nejobecnějšího, k tomu, co se uplatňuje ve stejné míře u všech jedinců a z čeho se člověk postupně vyprošťuje svou individualitou. Individuální není ve mně můj organismus se svými pudy a city, nýbrž je to jednotný svět idejí, který se v tomto organismu rozzařuje. Mé pudy, instinkty, vášně nezakládají ve mně nic jiného, než že patřím k obecnému druhu člověk; okolnost, že se v těchto pudech, vášních a citech vyžívá zvláštním způsobem něco ideového, zakládá moji individualitu. Svými instinkty, pudy jsem člověk, jakých existuje dvanáct do tuctu; zvláštní formou ideje, jíž označuji sám sebe v tomto tuctu za já, jsem individuum. Podle odlišnosti mé živočišné povahy by mě mohla od jiných odlišit pouze bytost mně cizí; svým myšlením, tj. činným uchopením toho, co se v mém vlastním organismu vyžívá v ideové podobě, odlišuji sám sebe od ostatních. O jednání zločince není tedy vůbec na místě tvrdit, že vychází z ideje. Je to dokonce charakteristický rys všech zločinných jednání, že se odvozují z mimoideových prvků člověka.

Jednání pociťujeme jako svobodné, pokud jeho důvod vzniká z ideové části mé individuální bytosti; každá jiná část jednání, lhostejno, dochází-li k ní na základě přírodní nutnosti či na základě nátlaku mravní normy, je pociťována jako nesvobodná.

Člověk je svobodný, jen pokud je v každém okamžiku svého života s to, aby následoval sám sebe. Mravní čin je pouze tehdy mým činem, lze-li ho v tomto pojetí nazvat svobodným. Zde je zatím řeč o tom, za jakých předpokladů pociťujeme chtěné jednání jako svobodné; jak se tato čistě eticky pojatá idea svobody uskutečňuje v lidské osobnosti, ukáže se v dalším výkladu.

Jednání plynoucí ze svobody nevyklučuje mravní zákony, nýbrž je zahrnuje; projevuje se jen jako vyšší vůči jednání, které je diktováno pouze těmito zákony. Pročpak by mělo mé jednání sloužit méně obecnému blahu, vykonal-li jsem je z lásky, než kdybych je byl vykonal pouze z toho důvodu, že pociťuji jako povinnost sloužit obecnému blahu? Pouhý pojem povinnosti vylučuje svobodu, protože neuznává nic individuálního, nýbrž požaduje, aby se všechno individuální podrobilo všeobecné normě. Svoboda jednání je myslitelná pouze ze stanoviska etického individualismu.

Jak je však možný společný život lidí, bude-li se každý pouze snažit, aby uplatňoval svoji individualitu? Tím je charakterizována námitka špatně pochopeného moralismu. Tento moralismus se domnívá, že společnost lidí je možná jen tehdy, jsou-li všichni sjednoceni společně stanoveným mravním řádem. Jenomže tento moralismus nerozumí jednotě ideového světa. Nechápe, že ideový svět, který působí ve mně, není jiný, než ideový svět působící v mém bližním. Tato jednota je ovšem pouze výsledkem, k němuž dospívá naše zkušenost při prožívání světa. Ale tak tomu musí být. Neboť kdybychom ji mohli poznat něčím jiným než pozorováním, pak by v jejím oboru neplatilo individuální prožívání, nýbrž všeobecná norma. Individualita je možná jenom tehdy, jestliže každá individuální bytost ví o druhé pouze individuálním pozorováním. Rozdíl mezi mnou a mým bližním vůbec není v tom, že bychom žili ve dvou naprosto různých duchových světech, nýbrž že on přijímá ze společného světa idejí jiné intuice než já. On chce využívat své intuice, já také své. Čerpáme-li oba skutečně z ideje a nenásledujeme vnější (fyzické nebo duchovní) podněty, můžeme se setkávat jen ve stejném úsilí, v týchž záměrech. Mravní nedorozumění, vzájemné srážky jsou u svobodných lidí vyloučeny. Pouze mravně nesvobodný člověk, který se řídí přírodním pudem nebo přijatým příkazem povinnosti, odmítá bližního, neřídí-li se stejným instinktem a stejným příkazem. Žít v lásce k jednání a nechat žít v porozumění pro cizí vůli je základní pravidlo

svobodných lidí. Neznají jinou povinnost než tu, s níž se uvádí jejich chtění v intuitivní souzvuk; jak budou v konkrétním případě chtít, to jim řekne jejich ideová schopnost.

Kdyby v lidské bytosti nebyl uložen nehlubší důvod ke snášenlivosti, nebylo by možno ji člověku naočkovat žádnými vnějšími zákony! Jen proto, že lidská individua mají jednoho a téhož ducha, mohou se také vyžívat vedle sebe. Svobodný člověk žije v důvěře, že druhý svobodný člověk patří s ním k jednomu duchovému světu a že se s ním ve svých záměrech setká. Svobodný člověk nežádá od svých bližních souhlas, ale očekává je, protože je založen v lidské přirozenosti. Tím nepoukazujeme na nutnosti, které existují pro ta či ona vnější zařízení, nýbrž na smýšlení, na duševní rozpoložení, jímž člověk, když prožívá sám sebe mezi druhými lidmi, kterých si váží, nejspíše vyhoví lidské důstojnosti.

Najdou se mnozí, kteří říkají: Pojem svobodného člověka, který zde kreslíš, je chiméra, není nikde uskutečněn; my však máme co dělat se skutečnými lidmi a u nich je možné doufat v mravnost pouze tehdy, jsou-li poslušni mravního příkazu, chápou-li své mravní poslání jako povinnost a neřídí-li se svobodně svými sklony a svou láskou. – Nijak to nepopírám. To by mohl jen slepý. Ale pak také pryč se vši předstíranou mravností, kdyby toto mělo být posledním poznáním. Řekněte pak rovnou: Lidská přirozenost musí být ke svému jednání donucována, pokud není svobodná. Zde překonáváme nesvobodu fyzickými prostředky či mravními zákony; zda je člověk nesvobodný, protože sleduje svůj bezuzdný pohlavní pud či proto, že je sešněrován pouty konvenční mravnosti, je pro jisté hledisko zcela lhostejné. Jenom však netvrďme, že takový člověk označuje právem nějaké jednání za své, když je k němu přece poháněn cizí mocí. Ale z tohoto řádu, založeného na nesčíslném donucování, se pozvedají lidé, svobodní duchové, kteří nacházejí sebe sama ve změní mravních zvyklostí, nátlaku zákona, náboženských úkonů atd. Jsou svobodní, pokud poslouchají jen sebe, nesvobodní, pokud se podrobují. Kdo z nás může říci, že by byl skutečně svobodný ve veškerém svém jednání? Ale v každém z nás přebývá hlubší podstata, z níž může promlouvat svobodný člověk.

Z jednání svobodných a nesvobodných se skládá náš život. Ale pojem člověka nemůžeme domyslet do konce, aniž bychom dospěli ke svobodnému duchu jako nejčistšímu výrazu lidské přirozenosti. Opravdovými lidmi jsme přece jen potud, pokud jsme svobodni.

To je ideál, říkají mnozí. Nepochybně, ale takový, který se v naší bytosti propracovává na povrch jako reálný živel. Není to ideál vymyšlený či vysněný, nýbrž ideál, jenž má život a jenž se zřetelně ohlašuje i v té nejméně dokonalé formě svého bytí. Kdyby člověk byl pouhou přírodní bytostí, pak by bylo nesmyslné vyhledávat ideály, to jest ideje, které jsou v tomto okamžiku neúčinné, jejichž uskutečnění se však žádá. U věci vnějšího světa je idea určena vjemem; učinili jsme, co jsme mohli, jestliže jsme poznali souvislost ideje a vjemu. U člověka tomu tak není. Souhrn jeho bytí není určen bez něho samého. Jeho pravý pojem jakožto mravního člověka (svobodného ducha) není s vjemovým útvarem „člověk“ předem objektivně spojen, aby byl pouze dodatečně zjišťován. Člověk musí svůj pojem spojit vlastní činností s vjemem „člověk“. Pojem a vjem se zde kryjí jen potud, přivede-li je sám člověk ke krytí. Může to však učinit jen tehdy, jestliže našel pojem svobodného ducha, tj. svůj vlastní pojem. V objektivním světě vede naše organizace hraniční čáru mezi vjemem a pojmem; poznání překonává tuto hranici. V subjektivní přirozenosti existuje tato hranice neméně zřetelně; člověk ji překonává v průběhu svého vývoje tím, že ve své zjevné podobě postupně utváří svůj pojem. Tak nás vede jak intelektuální, tak mravní život člověka k jeho dvojí přirozenosti: k vnímání (bezprostřednímu prožívání) a k myšlení. Intelektuální život překonává tuto rozdvojenost poznáním, mravní život reálným uskutečňováním svobodného ducha. Každá bytost má svůj vrozený pojem (zákon svého bytí a působení); ale ve vnějších věcech je nerozlučně spojen s vjemem a pouze v našem duchovním organismu je od sebe oddělen. Jen u člověka jsou pojem a vjem zprvu skutečně odděleny, aby jím byly stejně skutečně sjednoceny. Můžeme namítnout: Našemu vjemu člověka odpovídá v každém

okamžiku jeho života určitý pojem, tak jako také každé jiné věci. Mohu si utvořit pojem šablonovitého člověka a takový mi může být dán také jako vjem; přidám-li k němu také pojem svobodného ducha, pak mám dva pojmy pro týž objekt.

To je myšleno jednostranně. Jako vjemový objekt podléhám neustále změně. Jako dítě jsem byl jiný, jiný jako mladík a jako muž. Dokonce i v každém okamžiku je můj vjemový obraz jiný než v předchozím. Tyto změny mohou probíhat v tom smyslu, že se v nich bude projevovat vždy pouze týž (šablonovitý) člověk, nebo že budou výrazem svobodného ducha. Těmto změnám podléhá vjemový objekt mého jednání. Ve vjemovém objektu „člověk“ je dána možnost, aby se přetvářel podobně, jako v rostlinném zárodku spočívá možnost, aby se stal celou rostlinou. Rostlina se přetváří v důsledku objektivní zákonitosti, jež v ní spočívá; člověk zůstává ve svém nehotovém stavu, neuchopí-li v sobě samém látku k přetvoření a nepřetvoří-li se vlastní silou. Příroda učiní z člověka pouze přírodní bytost; společnost bytost jednající zákonitě; svobodnou bytost může ze sebe učinit jen sám. Příroda propustí člověka ze svých pout v jistém stadiu jeho vývoje; společnost vede tento vývoj až k dalšímu bodu; poslední vybroušení si může dát pouze člověk sám.

Stanovisko svobodné mravnosti tedy netvrdí, že svobodný duch je jediná podoba, v níž může člověk existovat. Vidí ve svobodné duchovosti jen poslední vývojové stadium člověka. Tím nepopíráme, že jednání podle norem má své oprávnění jako vývojový stupeň. Jenom je nemůžeme uznat za absolutní mravní stanovisko. Svobodný duch však přemáhá normy v tom smyslu, že nepocituje jako motivy jen příkazy, nýbrž zařizuje své jednání podle svých podnětů (podle svých intuicí).

Praví-li Kant o povinnosti: „Povinnosti, ty vznešené, velké jméno, které v sobě nezahrnuješ nic, co se líbí, nic, co by se vlichocovalo, nýbrž žádáš podrobení“, které „stanovíš zákon..., před nímž umlkají všechny náklonnosti, i když potají působí proti němu“, pak odpovídá člověk z vědomí svobodného ducha: „Svobodo!, ty přátelské, lidské jméno, které v sobě zahrnuješ všechno mravně oblíbené, čeho si mé lidství nejvíce váží a nečiníš ze mně ničího služebníka, jež nestanovíš jen zákon, nýbrž vyčkáváš, co moje mravní láska sama pozná jako zákon, protože vůči každému pouze vnucenému zákonu se cítí nesvobodná.“

To je protiklad mravnosti pouze zákonitě a mravnosti svobodné.

Šosák, který vidí v něčem, co je zjevně stanoveno, ztělesněnou mravnost, bude snad dokonce vidět ve svobodném duchu nebezpečného člověka. Ale bude si tak počínat jen proto, poněvadž jeho pohled je sevřen do určitého časového období. Kdyby se mohl podívat za jeho hranice, nutně by brzy shledal, že svobodný duch má stejně málo zapotřebí překračovat zákony svého státu jako sám šosák, nikdy však s nimi nemusí přicházet do skutečného rozporu. Neboť zákony státu vzešly vesměs z intuicí svobodných duchů stejně jako všechny ostatní objektivní mravní zákony. Rodinná autorita neuplatňuje žádný zákon, který by nebyl kdysi jako takový intuitivně uchopen a stanoven nějakým předkem; také konvenční zákony mravnosti byly nejprve stanoveny určitým člověkem; a státní zákony vznikají vždy v hlavě státníkově. Tito duchové ustanovili zákony nad jinými lidmi a nesvobodným se stává pouze ten, kdo zapomíná na jejich původ a činí z nich buď mimolidské příkazy, tj. objektivní – na člověku nezávislé – mravní pojmy povinnosti, nebo zase rozkazující hlas vlastního nitra, o němž se nesprávně mysticky domnívá, že má jakousi donucující moc. Kdo však nepřehlédne tento původ, nýbrž jej hledá v člověku, bude se všemi těmito zákony počítat jako s článkem téhož ideového světa, z něhož získává také on své mravní intuice. Jestliže se domnívá, že má lepší, bude usilovat, aby je uplatnil namísto nynějších; shledá-li, že jsou oprávněné, bude jednat podle nich, jako by byly jeho vlastní.

Není na místě razit heslo, že člověk je tady proto, aby uskutečňoval od něho odloučený mravní řád světa. Kdo by to tvrdil, stál by vzhledem k vědě o lidstvu ještě na témže stanovisku, na němž stála přírodní věda, když se domnívala, že býk má rohy, aby mohl trkat. Přírodovědci pojem takovéto účelnosti šťastně pohřbili. Etika se od něho oprošťuje obtížněji.

Ale jako rohy tu nejsou kvůli trkání, nýbrž trkání je tu jako důsledek rohů, tak člověk tu není pro mravnost, nýbrž mravnost je projevem člověka. Svobodný člověk jedná mravně, protože má mravní ideu; ale nejedná proto, aby tím vznikala mravnost. Lidská individua se svými mravními ideami, neoddělitelnými od jejich bytosti, jsou předpokladem mravního řádu světa.

Lidské individuum je pramenem veškeré mravnosti a středem pozemského života. Stát, společnost jsou zde pouze proto, poněvadž vyplývají jako nutný důsledek z individuálního života. Že tak stát a společnost zase působí nazpět na individuální život, je stejně pochopitelné jako okolnost, že trkání, které je zde jako důsledek býkových rohů, působí zase zpětně na jejich další vývoj, neboť při delším nepoužívání by zakrněly. Stejně by nutně zakrněl jedinec, kdyby vedl odloučený život daleko od lidské společnosti. Vždyť právě proto se tvoří společenský řád, aby zpětně zase působil příznivě na jedince.

X

Filosofie svobody a monismus

Naivní člověk, který uznává za skutečné pouze to, co může vidět očima a uchopit rukama, žádá také pro svůj mravní život pohnutky, které jsou vnímatelné smysly. Žádá si bytost, která mu tyto pohnutky sděluje způsobem srozumitelným jeho smyslům. Od člověka, kterého pokládá za moudřejšího a mocnějšího než je sám, nebo kterého uznává z jiného důvodu jako mocnost stojící nad ním, dává si tyto pohnutky nařizovat jako příkazy. Tímto způsobem vyplynou jako mravní principy již dříve jmenované principy autority rodinné, státní, společenské, církevní a božské. Člověk nejzaujatější bude ještě věřit některému jinému jednotlivci; poněkud pokročilejší si dá své mravní chování předpisovat od většiny (státu, společnosti). Vždycky jsou to vnímatelné síly, na nichž staví. Ten, v němž konečně vzklíčí přesvědčení, že jsou to v podstatě lidé stejně slabí jako on sám, bude hledat poučení u vyšší moci, u božské bytosti, kterou si však vybaví smyslově vnímatelnými vlastnostmi. Touto bytostí si dá zprostředkovat pojmový obsah svého mravního života opět vnímatelným způsobem, ať už se Bůh zjeví v hořícím keři nebo putuje v tělesné lidské podobě mezi lidmi a způsobem pro jejich uši slyšitelným praví, co mají a co nemají dělat.

Nejvyšší vývojový stupeň naivního realismu v oboru mravnosti je ten, pro nějž mravní příkaz (mravní idea) je oddělen od jakékoliv cizí bytosti a hypoteticky myšlen jako absolutní síla ve vlastním nitru. Co člověk zprvu slyšel jako vnější hlas Boží, to slyší nyní jako samostatnou moc ve vlastním nitru a mluví o tomto vnitřním hlase tak, že jej ztotožňuje se svědomím.

Ale tím jsme již opustili stupeň naivního realismu a vstoupili do oblasti, v níž se mravní zákony stávají samostatnými normami. Nemají pak už nositele, nýbrž stávají se z nich metafyzická jsoučna, která existují sama sebou. Jsou analogické neviditelně-viditelným silám metafyzického realismu, který skutečnost nehledá prostřednictvím účasti, jež má lidská bytost na této skutečnosti tím, že myslí, nýbrž který ji hypoteticky přimýšlí k tomu, co prožívá. Mimolidské mravní normy se dostávají také vždy jako průvodní jev tohoto metafyzického realismu. Tento metafyzický realismus musí také hledat původ mravnosti v oblasti mimo lidskou skutečnost. Existují zde různé možnosti. Je-li předpokládána podstata světa myšlena jako něco o sobě bezmyšlenkovitého, působícího podle čistě mechanických zákonů, jak to žádá od světové podstaty materialismus, pak také vytvoří čistě mechanickou nutností ze sebe lidského jedince se vším, co v něm je. Vědomí svobody pak může být jen iluzí. Neboť zatímco se pokládám za tvůrce svého jednání, působí ve mně hmota, z níž se skládám, a její pohybové děje. Pokládám se za svobodného; všechna má jednání jsou však ve skutečnosti jen výsledky hmotných dějů, které jsou základem mého tělesného a duševního organismu. Jen proto, že neznáme motivy, které nás nutí, máme pocit svobody, míní tento názor. „Musíme zde opět zdůraznit, že tento pocit svobody se zakládá na nepřítomnosti vnějších nutících motivů.“ „Naše jednání vyplývá z nutnosti stejně jako naše myšlení.“ (Ziehen, „Leitfaden der physiologischen Psychologie“ – „Rukověť fyziologické psychologie“, 1. vyd., str. 207 ad.)*

* O způsobu, jak se zde mluví o „materialismu“, a o oprávnění, že se tak o něm mluví, srovnej „doplňek“ na konci této kapitoly.

Jiná možnost je ta, že někdo vidí ono mimolidské absolutno, vězící za jevy, v duchové podstatě. Pak bude také hledat popud k jednání v příslušné duchové síle. Bude pokládat mravní principy, které může najít ve svém rozumu, za projev tohoto jsoučna o sobě, které má

s člověkem své zvláštní úmysly. Mravní zákony se dualistovi tohoto směru budou jevit jako diktovány absolutnem a člověk bude mít za úkol, aby svým rozumem prostě zkoumal a prováděl tyto úradky absolutní podstaty. Mravní řád světa se jeví dualistovi jako vnímatelný odlesk vyššího řádu, stojícího za ním. Pozemská mravnost je projevem mimolidského světového řádu. Není to člověk, na němž v tomto mravním řádu záleží, nýbrž jsoucno o sobě, mimolidská podstata. Člověk má konat to, co tato podstata chce. Eduard von Hartmann, který si tuto podstatu o sobě představuje jako božstvo, pro něž je jeho vlastní bytí utrpením, se domnívá, že tato božská podstata vytvořila svět, aby jím byla vysvobozena ze svého nekonečně velkého utrpení. Tento filosof proto pokládá mravní vývoj lidstva za proces, který je zde k tomu, aby vykoupil božstvo. „Pouze vybudováním mravního řádu světa rozumnými, o sobě věducími jedinci, může být tento světový proces doveden ke svému cíli... Reálné bytí je inkarnací božstva, světový proces je pašijemi vtěleného Boha a zároveň cestou, aby Bůh v těle ukřižovaný byl vykoupen; mravnost je však spoluprací na zkrácení této cesty utrpení a vykopení.“ (Hartmann, „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins“ – „Fenomenologie mravního vědomí“, str. 871) Zde člověk nejedná, protože chce, nýbrž má za úkol jednat, protože Bůh chce být vykoupen. Jako materialistický dualista dělá z člověka automat, jehož jednání je pouze výsledkem čistě mechanické zákonitosti, tak z něho spiritualistický dualista (to je ten, který absolutno, podstatu o sobě, vidí v duchovém jsoucnu, na němž člověk nemá svým vědomým prožíváním podíl) dělá otroka vůle tohoto absolutna. Svoboda je vyloučena jak v materialismu, tak v jednostranném spiritualismu, vůbec v jakémkoliv metafyzickém realismu, který usuzuje na něco mimolidského jako na pravou skutečnost, aniž ji prožívá.

Naivní realismus i tento metafyzický realismus musí důsledně popírat svobodu z jednoho a téhož důvodu, protože v člověku vidí pouze vykonavatele či uskutečňovatele principů, které jsou mu zákonitě vnuceny. Naivní realismus ubíjí svobodu tím, že ji podrobuje autoritě vnímatelné bytosti či bytosti myšlené podle analogie vjemů, nebo konečně abstraktnímu vnitřnímu hlasu, který se snaží vyložit jako „svědomí“; metafyzik, jehož usuzování je zaměřeno pouze na něco mimolidského, nemůže uznat svobodu, protože určuje člověka mechanicky či morálně z „podstaty o sobě“.

Monismus bude muset uznat částečnou oprávněnost naivního realismu, protože uznává oprávněnost světa vjemů. Kdo není schopen utvářet intuicí mravní ideje, musí je přijímat od jiných. Pokud člověk přijímá své mravní principy zvenčí, je skutečně nesvobodný. Ale monismus připisuje vedle vjemu stejný význam ideji. A idea se může projevit v lidském jedinci. Pokud člověk následuje popudy z této strany, cítí se svobodný. Monismus však upírá jakékoliv oprávnění metafyzice opírající se o pouhé hypotetické úsudky, a proto také popudům jednání, které pocházejí od tzv. „podstaty o sobě“. Podle monistického pojetí může člověk jednat nesvobodně, následuje-li vnímatelný vnější nátlak; může jednat svobodně, poslouchá-li jen sám sebe. Nevědomý nátlak, vězící kdesi za vjemem a pojmem, nemůže monismus uznat. Tvrdí-li někdo o jednání druhého člověka, že je vykonáno nesvobodně, musí ve vnímatelném světě prokázat věc nebo člověka nebo zařízení, které někoho pohnulo k jednání; odvolává-li se člověk, který to tvrdí, na příčiny jednání mimo smyslově a duchově skutečný svět, nemůže brát monismus takové tvrzení za bernou minci.

Podle monistického pojetí jedná člověk zčásti nesvobodně, zčásti svobodně. Nachází sám sebe ve vjemovém světě jako bytost nesvobodnou a uskutečňuje v sobě svobodného ducha.

Mravní příkazy, které musí hypotetizující metafyzik pokládat za projevy vyšší moci, jsou pro vyznače monismu myšlenky lidí; mravní řád světa není pro něho ani otiskem čistě mechanického přírodního řádu, ani mimolidského světového řádu, nýbrž je to veskrze svobodné lidské dílo. Člověk není povinen uplatňovat ve světě vůli bytosti existující mimo něho, nýbrž svoji vlastní; neuskutečňuje usnesení a úmysly jiné bytosti, nýbrž své vlastní. Za jednajícími lidmi nevidí monismus účely skrytého řízení světů, jemu cizího, které lidem určuje směr jejich jednání podle své vůle, nýbrž lidé sledují, pokud uskutečňují intuitivní

ideje, pouze své vlastní lidské účely. Přitom sleduje každý jedinec své zvláštní účely. Neboť svět idejí se nevyžívá ve společenství lidí, nýbrž pouze v lidských jedincích. Co vyplývá jako společný cíl lidského celku, to je pouze následek jednotlivých volných činů jedinců, a to většinou několika málo vybraných, které ostatní následují jako své autority. Každý z nás je povolán, aby se stal svobodným duchem, jako každý zárodek růže je povolán, aby se stal růží.

Monismus je tedy v oboru skutečně mravního jednání filosofií svobody. Protože je filosofií skutečnosti, odmítá právě tak metafyzická, neskutečná omezení svobodného ducha, jako uznává fyzická a historická (naivně skutečná) omezení naivního člověka. Protože nepokládá člověka za ukončený výtvar, který v každém okamžiku svého života rozvíjí svou plnou bytost, jeví se mu spor, je-li člověk jako takový svobodný či ne, nicotným. V člověku vidí vyvíjející se bytost a táže se, je-li možno na této vývojové dráze dosáhnout také stupně svobodného ducha.

Monismus ví, že příroda nepropouští člověka ze své náruče zcela hotového jako svobodného ducha, nýbrž že ho vede až k jistému stupni, od něhož se dále vyvíjí stále ještě jako bytost nesvobodná, až dojde k bodu, v němž najde sám sebe.

Monismu je jasné, že bytost, která jedná pod fyzickým či morálním nátlakem, nemůže být skutečně mravná. Průchod automatickým jednáním (podle přirozených pudů a instinktů) a poslušným jednáním (podle mravních norem) pokládá za nutné předstupně mravnosti, ale uznává možnost, aby obě přechodná stadia byla překonána svobodným duchem. Monismus osvobozuje skutečně mravní světový názor všeobecně z pout naivních mravních zásad, odvozených z vnímaného světa a od mravních zásad spekulujících metafyziků, které odkazují na oblast mimo svět. Ony první nemůže sprovodit ze světa, jako nemůže sprovodit ze světa vjem, druhé odmítá, protože hledá všechny vysvětlující principy k objasnění světových jevů ve světě, a nikoliv mimo něj. Stejně tak jako monismus odmítá byť jen pomýšlet na jiné principy poznání než principy platné pro lidi (srov. str. 97 ad.), tak rozhodně odmítá i myšlenku na jiné mravní zásady než zásady platné pro lidi. Lidská mravnost je jako lidské poznání podmíněna lidskou přirozeností. A jako jiné bytosti budou poznáním rozumět něco zcela jiného než my, budou mít jiné bytosti i jinou mravnost. Pro stoupence monismu je mravnost specificky lidskou vlastností a svoboda lidskou formou, jak být mravný.

1. doplněk k novému vydání (1918).

Obtíž při posouzení toho, co bylo vylíčeno v obou předchozích kapitolách, může vzniknout tím, že se domníváme, že jsme postaveni před rozpor. Na jedné straně se mluví o prožitku myšlení, u něhož pociťujeme, že má význam všeobecný, stejně platný pro každé lidské vědomí; na druhé straně se zde poukazuje na to, že ideje, které uskutečňujeme v mravním životě a které jsou téhož druhu jako ideje vypracované myšlením, se vyžívají v každém lidském vědomí individuálním způsobem. Kdo se cítí nucen, aby se u tohoto protikladu zastavil jako u „rozporu“, a kdo nepozná, že právě v živém pohledu na tento skutečně existující protiklad se odhaluje kus podstaty lidského bytí, tomu se nebude moci objevit v pravém světle ani idea poznání, ani svobody. Pro názor, který si myslí, že své pojmy odtahuje (abstrahuje) od smyslového světa a který tak upírá intuici její práva, zůstane myšlenka, již zde naznačujeme jistou skutečností, „pouhým rozporem“. Pro názor, který poznal, jak jsou ideje intuitivně prožívány jako něco bytostného spočívajícího v sobě samém, bude stále jasnější, že se člověk v okruhu světa idejí při poznávání vžívá do něčeho pro všechny lidi jednotného, že však, když přejímá ze světa idejí intuice pro své volní akty, individualizuje článek tohoto světa idejí toutéž činností, kterou v duchovně-ideovém ději při poznávání rozvíjí jako činnost všeobecně lidskou. Co se jeví jako logický rozpor – všeobecný ráz idejí poznání a individuální ráz mravních idejí – stane se, pohlížíme-li na věc v její skutečnosti, právě živým pojmem. V tom je charakteristická známka lidství, že to, co je třeba uchopit intuitivně, se v člověku pohybuje jako živé kyvadlo sem a tam mezi všeobecně

platným poznáním a individuálním prožíváním této obecnosti. Kdo nemůže vidět první výkyv v jeho skutečnosti, pro toho zůstane myšlení pouze subjektivní lidskou činností, kdo nemůže zachytit druhý, tomu se bude zdát, že s činností člověka v myšlení je ztracen všechn individuální život. Pro myslitele prvního druhu je neproniknutelnou skutečností poznání, pro druhého mravní život. Oba budou uvádět pro vysvětlení jednoho nebo druhého rozmanité představy, které vesměs nebudou vystihovat skutečnost, protože oba vlastně buď vůbec nechápou, že myšlení je možno prožít, nebo tuto možnost podceňují jako pouze abstrahující činnost.

2. doplněk k novému vydání (1918).

Na str. 134 se mluví o materialismu. Je mi dobře známo, že existují myslitelé jako právě uvedený Th. Ziehen, kteří se sami rozhodně neoznačují za materialisty, které je však z hlediska uplatněného v této knize třeba tímto pojmem označit. Nezáleží na tom, zdali někdo řekne, že pro něho svět nepozůstává pouze z hmotného bytí a že proto není materialistou, nýbrž záleží na tom, rozvíjí-li pojmy, které jsou použitelné jenom na hmotné bytí. Kdo vysloví: „Naše jednání vyplývá z nutnosti stejně jako naše myšlení,“ vytyčil tím pojem, který je použitelný pouze na hmotné děje, ale ani na jednání, ani na bytí; a musel by, kdyby svůj pojem domyslíl do konce, myslet právě materialistickým způsobem. Že to nedělá, plyne jen z nedůslednosti, která je tak často následkem myšlení nedovedeného do konce. Často nyní slyšíme, že materialismus 19. století je vědecky odbyt. Vpravdě tomu tak naprosto není. V přítomnosti jen často nepozorujeme, že nemáme jiné ideje než takové, jimiž můžeme uchopit jedině hmotné jevy. Tím se nyní materialismus maskuje, kdežto v druhé polovině 19. století se projevoval otevřeně. Vůči názoru, který chápe svět duchovně, je maskovaný materialismus přítomnosti neméně nesnášenlivý, než byl doznávaný materialismus předchozího století. Jenže klame mnohé, kteří se domnívají, že smějí odmítnout chápání světa směřující k duchovnu, protože přece přírodovědecké chápání světa „materialismus dávno opustilo“.

XI

Účel světa a účel života (Poslání člověka)

Mezi rozmanitými proudy v duchovním životě lidstva můžeme sledovat proud, který lze nazvat překonáváním pojmu účelnosti v oborech, do nichž nepatří. Účelnost je určitý druh následnosti jevů. Opravdu reálná je účelnost jen tehdy, jestliže v protikladu ke vztahu příčiny a účinku, v němž předchozí událost určuje pozdější, působí naopak následující událost určujícím vlivem na dřívější. S tím se pro začátek setkáváme jen u lidského jednání. Člověk vykoná čin, který si předem představí, a touto představou si dává určovat jednání. To, co je pozdější jednání – působí pomocí představy na to, co je dřívější – na jednajícího člověka. Tato oklika přes představování je však pro účelnou souvislost naprosto nutná.

V pochodu, který se rozpadá na příčinu a účinek, je nutno rozlišovat vjem od pojmu. Vjem příčiny předchází před vjemem účinku; příčina a účinek by zůstaly v našem vědomí prostě vedle sebe, kdybychom je nemohli vzájemně spojit prostřednictvím pojmů, které jim odpovídají. Vjem účinku může následovat vždy jen po vjemu příčiny. Má-li účinek reálný vliv na příčinu, může to být jen prostřednictvím pojmového činitele. Neboť vjemový činitel účinku prostě vůbec neexistuje před vjemovým činitelem příčiny. Kdo tvrdí, že květ je účelem kořene, jinými slovy, že květ má vliv na kořen, může to u květu tvrdit pouze o činiteli, který na něm zjistí svým myšlením. Vjemový činitel květu ještě neexistuje v době, v níž vzniká kořen. K účelné souvislosti není však nutná pouze ideová, zákonitá souvislost pozdějšího s dřívějším, nýbrž pojem (zákon) účinku musí reálně vnímatelným procesem ovlivňovat příčinu. Vnímatelný vliv pojmu na něco jiného můžeme však pozorovat jen u lidského jednání. Zde tedy je pojem účelu jedině použitelný. Naivní vědomí, které uznává jen vnímatelné věci, snaží se – jak jsme opětovně poznamenali – zavést něco vnímatelného i tam, kde lze poznat jen něco ideového. Ve vnímatelném dění hledá vnímatelné souvislosti, nebo, nenachází-li je, přibíjí si je do něho. Pojem účelu, který má platnost v subjektivním jednání, je vhodným prvkem pro takové vybájené souvislosti. Naivní člověk ví, jak uskutečňuje nějaké dění, a vyvozuje z toho, že příroda to asi dělá právě tak. V čistě ideových přírodních souvislostech vidí nejen neviditelné síly, ale i nevnímatelné reálné účely. Člověk vyrábí své nástroje účelně; podle téhož receptu dává naivní realista stvořiteli světa stavět organismy. Jen velice poznenáhlu mizí z věd tento falešný pojem účelu. Ve filosofii tropí i dnes ještě dosti zlou neplechu. Zde se setkáváme s otázkami po mimosvětovém účelu světa, po mimolidském poslání (tedy i účelu) člověka a tak dále.

Monismus odmítá pojem účelnosti ve všech oblastech s jedinou výjimkou lidského jednání. Hledá přírodní zákony, ale nehledá přírodní účely. Přírodní účely jsou libovolné domněnky, tak jako nevnímatelné síly (str. 95 ad.). Ale také životní účely, které si neklade člověk sám, jsou ze stanoviska monismu neoprávněné domněnky. Účelné je pouze to, čemu člověk stanovil účel, neboť něco účelného vzniká jen uskutečněním ideje. Ale reálně účinnou se idea stává pouze v člověku. Proto má lidský život pouze ten účel a to poslání, které mu člověk dá. Na otázku: jaký úkol má člověk v životě – může monismus pouze odpovědět: ten, který si sám určí. Mé poslání ve světě není předem určeno, nýbrž je vždycky takové, jaké si zvolím. Svoji životní cestu nenastupuji s předepsaným cestovním příkazem.

Ideje jsou účelně uskutečňovány pouze člověkem. Není tedy na místě mluvit o ztělesňování idejí dějinami. Všechny takové obraty jako: „dějiny jsou vývojem člověka ke svobodě“ nebo „uskutečňováním mravního světového řádu“ a tak dále jsou z monistických hledisek neudržitelné.

Přivrženci pojmu účelnosti se domnívají, že zároveň s ním by se museli vzdát veškerého řádu a jednoty světa. Slyšme například Roberta Hamerlinga („Atomistik des Willens“ – „Atomistika vůle“, II. sv., str. 201): „Pokud existují v přírodě pudy, je pošetilé popírat v ní účely.“

„Jako utváření určitého článku lidského těla není určeno a podmíněno jeho ideou, vznášející se ve vzduchu, nýbrž souvislostí s větším celkem, s tělem, jemuž tento článek náleží, tak není utváření kterékoliv přírodní bytosti, ať je to rostlina, zvíře, člověk určeno a podmíněno její ideou, vznášející se ve vzduchu, nýbrž formujícím principem většího přírodního celku, účelně se vyžívajícího a dotvářejícího.“ A na straně 191 téhož svazku: „Teorie účelnosti tvrdí pouze, že přes tisíce nepohodlí a trýzní tohoto života ve stvořeném světě existuje v útvarech a ve vývojových dějích přírody zřejmě vysoká účelnost a plánovitost, která se však uskutečňuje pouze v rámci přírodních zákonů a která nemůže směřovat ke světu rajské bezstarostnosti, v němž by proti životu nestála smrt, proti vznikání zánik se všemi více či méně neradostnými, ale naprosto nevyhnutelnými mezistupni.

Jestliže odpůrci pojmu účelnosti staví proti světu plnému zázraků účelnosti, jak je příroda vykazuje ve všech oblastech, pracně shrabanou hromádku z polovičních nebo celých, domnělých či skutečných neúčelností, zdá se mi to právě tak legrační.“

Čemu se tady říká účelnost? Sladění vjemů v celek. Protože však podkladem všech vjemů jsou zákony (ideje), které nacházíme svým myšlením, není plánovité sladění článků vjemového celku ničím jiným než ideovým sladěním článků celku ideového, obsažených v tomto vjemovém celku. Řekne-li se, že zvíře nebo člověk nejsou určeni ideou, vznášející se ve vzduchu, je to zkreslené vyjádření a odsuzovaný názor ztrácí při opravě tohoto výrazu sám sebou absurdní ráz. Zvíře ovšem není určeno ideou vznášející se ve vzduchu, ale jistě ideou, která je mu vrozena a tvoří jeho zákonitou podstatu. Právě proto, že idea není vně věci, nýbrž působí v ní jako její podstata, nelze mluvit o účelnosti. Právě ten, kdo popírá, že přírodní bytost je určena zvenčí (zdali ve vzduchu se vznášející ideou nebo ideou existující vně tvora v duchu stvořitele světa, je v tomto ohledu zcela lhostejné), musí připustit, že tato bytost není určena účelně a plánovitě zvenčí, nýbrž příčinně a zákonitě zevnitř. Stroj utvořím účelně tehdy, uvedu-li součástky v souvislost, kterou od přírody nemají. Účelnost zařízení pak spočívá v tom, že jsem způsob činnosti položil stroji za základ jako jeho ideu. Stroj se tak stal vjemovým objektem s příslušnou ideou. Takovými bytostmi jsou také přírodní bytosti. Kdo nazývá věc účelnou, protože je utvořena zákonitě, nechť si tímto výrazem označuje i přírodní bytosti. Jenom nesmí tuto zákonitost zaměňovat se zákonitostí subjektivního lidského jednání. K účelu je právě naprosto nutné, aby působící příčinou byl pojem, a to pojem účinku. V přírodě však nelze nikde doložit pojmy jakožto působící příčiny; pojem se vždycky jeví pouze jako ideová souvislost příčiny a účinku. Příčiny existují v přírodě pouze ve formě vjemů.

Dualismus nechť mluví o účelech světa a přírody. Kde se našemu vjemu projevuje zákonité spojení příčiny a účinku, může dualista předpokládat, že vidíme otisk souvislosti, v níž absolutní světová bytost uskutečnila své účely. Pro monismus odpadá s absolutní světovou podstatou, kterou nelze prožít, nýbrž na niž lze jen hypoteticky usuzovat, také důvod předpokládat světové a přírodní účely.

Doplňk k novému vydání (1918).

Při nepředpojatém promýšlení toho, co zde bylo uvedeno, nebudeme moci dojít k názoru, že pisatel tohoto pojednání, když odmítá pojem účelnosti pro mimolidské skutečnosti, stojí na půdě těch myslitelů, kteří si zavržením tohoto pojmu vytvářejí možnost chápat všechno, co existuje mimo lidské jednání – a pak i toto samo – jako dění pouze přírodní. Před tím by měla chránit už ta okolnost, že v této knize je myšlenkový děj vylíčen jako čistě duchovní. Jestliže se zde odmítá myšlenka účelu i pro duchový svět, ležící mimo lidské jednání, děje se tak

proto, že v tomto světě se projevuje něco vyššího než účel, jak se uskutečňuje v lidském životě. A mluví-li se o účelném poslání lidského pokolení, myšleném podle vzoru lidské účelnosti, jako o mylné myšlence, pak je tím míněno, že jednatel si vytyčuje účely a z nich se skládá výsledek celkového působení lidstva. Tento výsledek je pak něco vyššího než jeho články, lidské účely.

XII

Morální fantazie (Darwinismus a mravnost)

Svobodný duch jedná podle svých impulsů, to jsou intuice, které jsou myšlením zvoleny z celku jeho ideového světa. Pro nesvobodného ducha spočívá důvod, proč vybere ze svého ideového světa určitou intuici, aby ji položil za základ jednání, ve vjemovém světě, který je mu dán, to znamená v jeho dosavadních zážitcích. Dříve než dospěje k rozhodnutí, vzpomíná si, co učinil někdo v obdobném případě jako je jeho, nebo jaké jednání doporučil, nebo co nařídil Bůh pro tento případ atd., a podle toho jedná. Pro svobodného ducha nejsou tyto předpoklady jedinými podněty jednání. Je s to pojmout naprosto první rozhodnutí. Při tom se nestará ani o to, co v tomto případě dělali jiní, ani co pro něj přikázali. Má čistě ideové důvody, které ho pohnou, aby ze souhrnu svých pojmů vyzvedl právě jeden určitý a převedl ho v jednání. Jeho jednání však bude patřit vnímatelné skutečnosti. Co vykoná, bude tedy totožné se zcela určitým vjemovým obsahem. Bude třeba, aby se pojem uskutečnil v konkrétní jednotlivé události. Jakožto pojem nebude moci tento jednotlivý případ obsahovat. Bude se moci k němu vztahovat jen tím způsobem, jak se vůbec vztahuje pojem k vjemu, například pojem lva k jednotlivému lvu. Středním článkem mezi pojmem a vjemem je představa (srov. str. 84 ad.). Nesvobodnému duchu je tento střední článek předem dán. Motivy se v jeho vědomí vyskytují jako předem dané představy. Chce-li něco vykonat, udělá to tak, jak to viděl, nebo jak je mu to v jednotlivém případě přikázáno. Autorita proto působí nejlépe prostřednictvím příkladů, to znamená dodáním zcela určitých jednotlivých činů do vědomí nesvobodného ducha. Křesťan jedná méně podle nauky Spasitelovy, jako spíše podle jeho vzoru. Pravidla mají menší cenu, chceme-li něco pozitivně vykonat, než máme-li od určitých jednání upustit. Zákony nabývají obecné pojmové formy jen tehdy, jestliže určitá jednání zakazují, nikoliv, jestliže je přikazují. Zákony o tom, co se má dělat, musí být nesvobodnému duchu dány zcela konkrétní formou: Vyčisti ulici před domovními vraty! Plat své daně v této určité výši u berního úřadu X! a tak dále. Pojmovou formu mají zákony, které zabraňují určitému jednání: Nepokradeš! Nezcizoložíš! Tyto zákony působí však na nesvobodného ducha také jen poukazem na konkrétní představy, například na představu příslušných pozemských trestů nebo mučivých výčitek svědomí nebo věčného zatracení a tak dále.

Jakmile podnět k jednání se vyskytuje v obecné pojmové formě (například: Čiň svému bližnímu dobro! Žij tak, abys co nejvíce podporoval své blaho!), tak je nutno v každém jednotlivém případě teprve najít konkrétní představu jednání (vztah pojmu k určitému vjemovému obsahu). U svobodného ducha, kterého nepohání ani vzor, ani strach před trestem atd., je vždycky nutné toto převedení pojmu do představy.

Konkrétní představy tvoří člověk ze souhrnu svých idejí v první řadě fantazií. Co potřebuje svobodný duch, aby uskutečnil své ideje, aby se prosadil, je tedy morální fantazie. Ona je pramenem jednání svobodného ducha. Proto jsou vlastně také jen lidé s morální fantazií mravně produktivní. Pouzí hlasatelé mravnosti, to jest lidé, kteří si vymýšlejí mravní pravidla, aniž by je dovedli zhustit do konkrétní představy, jsou morálně neproduktivní. Podobají se kritikům, kteří dovedou rozumně vyložit, jaké má být umělecké dílo, ale sami nedovedou vytvořit ani to nejmenší.

Aby morální fantazie uskutečnila svoji představu, musí zasáhnout do určité oblasti vjemu. Lidské jednání nevytváří vjemy, nýbrž přetváří vjemy, které už existují, dává jim novou podobu. Abychom mohli určitý vjemový objekt nebo souhrn vjemových objektů přetvořit

podle morální představy, je nutno nejprve pochopit zákonitý obsah tohoto vjemového obrazu (dosavadní způsob činnosti, kterému chceme dát novou podobu nebo nový směr). Dále je nutno najít způsob, podle něhož lze tuto zákonitost proměnit v novou. Tato část morálního působení se zakládá na znalosti světa jevů, o který se jedná. Je tedy nutné ji hledat obecně v odvětví vědeckého poznání. Morální jednání tedy předpokládá vedle morální ideové schopnosti* a mravní fantazie schopnost přetvářet svět vjemů bez porušení jeho souvislosti, ovládané přírodními zákony. Tato schopnost je morální technika. Lze se jí naučit v tom smyslu, jako se lze naučit vědě vůbec. Všeobecně jsou totiž lidé způsobilější, aby nacházeli pojmy pro svět již hotový, než aby fantazií produktivně určovali ještě neexistující budoucí jednání. Proto je velice dobře možné, že lidé bez morální fantazie přijmou morální představy od jiných a obratně je budou vštěpovat do skutečnosti. Ale může se vyskytnout i opačný případ, že lidé s mravní fantazií budou postrádat technickou obratnost, a k uskutečnění svých představ pak budou muset užívat jiných lidí.

Pokud je k morálnímu jednání nutná znalost objektů oboru našeho jednání, bude se naše jednání opírat o tuto znalost. Co zde přichází v úvahu, jsou přírodní zákony. Jde tu o přírodní vědu, nikoliv o etiku.

Morální fantazie a morální ideová schopnost se mohou stát předmětem vědění teprve tehdy, když je jedinec vytvořil. Ale pak už neusměrňují život, nýbrž už ho usměrnily. Musíme je chápat jako působící příčiny, tak jako všechny ostatní (účelem jsou pouze pro subjekt). Zabýváme se jimi ve smyslu přírodovědy morálních představ.

Etika jako normativní věda nemůže vedle této nauky existovat.

Normativní charakter morálních zákonů chtěli filosofové zachovat alespoň potud, že chápali etiku ve smyslu dietetiky, jež z životních podmínek organismu vyvozuje všeobecná pravidla, na jejichž základě by bylo možno ovlivňovat ve zvláštním případě tělo (Paulsen, „System der Ethik“ – „Systém etiky“). Toto přirovnání je nesprávné, protože náš morální život nelze srovnávat se životem organismu. Působení organismu je zde bez našeho přičinění; jeho zákony nacházíme ve světě hotové, můžeme je tedy hledat a nalezených použít. Morální zákony však teprve sami tvoříme. Nemůžeme jich použít, dokud nejsou vytvořeny. Omyl vzniká tím, že morální zákony nejsou obsahově nově vytvářeny v každém okamžiku, nýbrž že se dědí. Zákony přejaté od předků se nám tak jeví jako něco daného, jako přírodní zákony organismu. Pozdější generace jich však vůbec nepoužívá stejným právem, jako používáme dietetických pravidel. Neboť se týkají individua a nikoliv jako přírodní zákon každého exempláře druhu. Jako organismus jsem takovým exemplářem druhu a budu žít přirozeně, budu-li ve svém zvláštním případě užívat přírodních zákonů týkajících se příslušného druhu; jako mravní bytost jsem individuum a mám své zcela vlastní zákony.*

* Praví-li Paulsen (str. 15 uvedené knihy): „Různé přirozené vlohy a životní podmínky žádají různou dietu, jak tělesnou, tak i duchovně-morální“, pak je zcela blízko správnému poznání, ale přece nevystihuje rozhodující bod. Pokud jsem individuem, nepotřebuji dietu. Dietetika je umění uvést ve shodu zvláštní exemplář s obecnými zákony druhu. Jako individuum však nejsem exemplářem druhu.

Zde zastávaný názor se zdá být v rozporu s onou základní naukou moderní přírodovědy, která je označována za vývojovou teorii. Ale je to jen zdání. Vývojem se rozumí reálné vznikání pozdějšího z dřívějšího podle přírodních zákonů. Vývojem v organickém světě se rozumí ta okolnost, že pozdější (dokonalejší) organické formy jsou reálnými potomky dřívějších (nedokonalých) a vznikly z nich podle přírodních zákonů. Vyznavač organické vývojové teorie by si vlastně musel představovat, že jednou bylo na Zemi období, kdy nějaká bytost by byla mohla očima sledovat pozvolné vznikání plazů z pra-amniotů, kdyby se tehdy byla mohla zúčastnit jako pozorovatel a byla vybavena přiměřeně dlouhým trváním života. Podobně by si museli stoupenci vývojové teorie představovat, že by nějaká bytost byla mohla

pozorovat vznikání sluneční soustavy z Kant-Laplaceovy pramlhoviny, kdyby se byla mohla po onu nekonečně dlouhou dobu volně zdržovat na vhodném místě v oblasti světového éteru. Že by při takové představě bylo nutno jak podstatu pra-amniotů, tak i podstatu Kant-Laplaceovy světové mlhoviny chápat jinak, než to činí materialističtí myslitelé, o to zde nejde. Žádnému stoupenci vývojové teorie by však nemělo napadnout, aby tvrdil, že ze svého pojmu pra-amniota může vydedukovat pojem plaza se všemi vlastnostmi, i když nikdy plaza neviděl. Stejně by se z pojmu Kant-Laplaceovy pramlhoviny neměla vyvozovat sluneční soustava, je-li určení tohoto pojmu pramlhoviny myšleno přímo jen na základě vjemu pramlhoviny. To znamená jinými slovy: stoupenec vývojové teorie musí tvrdit, pokud myslí důsledně, že z dřívějších vývojových fází reálně vyplývají pozdější, takže můžeme pochopit souvislost, jsou-li nám dány pojmy nedokonalého a k tomu i dokonalého; naprosto by však neměl připustit, že pojem získaný z dřívějšího stačí, abychom z něho vyvinuli pozdější. Pro etika z toho plyne, že sice může pochopit souvislost pozdějších morálních pojmů s dřívějšími; ale neplyne z toho, že lze získat třeba jen jedinou novou morální ideu z dřívější. Jako morální bytost vytváří jedinec svůj obsah. Tento vytvořený obsah je pro etika něčím stejně daným, jako jsou pro přírodovědce něčím daným plazi. Plazi vznikli z pra-amniotů; ale přírodovědec nemůže pojem plazů získat z pojmu pra-amniota. Pozdější morální ideje se vyvíjejí z dřívějších; etik však nemůže získat z mravních pojmů dřívějšího kulturního období mravní pojmy pozdějšího období. Zmatek je vyvolán tím, že jako přírodovědci máme skutečnosti již před sebou a teprve potom pozorujeme a poznáváme; kdežto při mravním jednání nejprve sami vytváříme skutečnosti, které potom poznáváme. U vývojového procesu mravního řádu světa vykonáváme sami to, co na nižším stupni vykonává příroda – měníme něco vnímatelného. Etickou normu nelze poznat z něčeho daného jako přírodní zákon, nýbrž je nutno ji nejprve vytvořit. Teprve když je zde, může se stát předmětem poznání.

Ale nemůžeme tedy posuzovat nové podle starého? Není každý člověk nucen, aby to, co vytvořil svou morální fantazií, poměřoval podle zděděných mravních nauk? Pro to, co se má projevit jako něco mravně produktivního, je to právě tak nesmyslné, jako by bylo, kdybychom chtěli novou přírodní formu měřit podle staré a řekli: Protože se plazi neshodují s pra-amnioty, jsou neoprávněným (chorobným) útvarům.

Etický individualismus není tedy v protikladu k správně pochopené vývojové teorii, nýbrž přímo z ní vyplývá. Haeckelův rodokmen od prazvířat až vzhůru k člověku jako organické bytosti by jistě bylo možno sledovat bez přerušení přirozené zákonitosti a bez porušení jednotného vývoje až vzhůru k jedinci jako k mravní bytosti v určitém smyslu. Ale nikde by se nedala z podstaty druhu předků odvodit podstata následujícího druhu. Jako je však pravdivé, že mravní ideje jedince vzešly vnímatelně z mravních idejí jeho předků, je také pravdivé, že jedinec je mravně neplodný, nemá-li sám morální ideje.

Týž etický individualismus, který jsem rozvinul na základě předchozích názorů, by se také dal odvodit z vývojové teorie. Konečné přesvědčení by bylo totéž; jen cesta, kterou bychom ho dosáhli, by byla jiná.

Vznikání zcela nových mravních idejí z morální fantazie je pro vývojovou teorii právě tak málo zázračné, jako vznik nového zvířecího druhu z jiného. Je pouze třeba, aby tato teorie – jakožto monistický světový názor – odmítla v životě mravním, stejně jako v přírodním, každý pouze vydedukovaný zásvětní (metafyzický) vliv, který nelze ideově prožít. Řídí se přitom týž principem, který ji vede při hledání příčin pro nové organické formy, kdy se také neodvolává na zásahy mimosvětové bytosti, která dává vznik každému novému druhu podle nové tvůrčí myšlenky nadpřirozeným vlivem. Jako monismus nemůže k vysvětlení živé bytosti potřebovat nadpřirozenou tvůrčí myšlenku, je pro něj také nemožné, aby mravní řád světa odvozoval z příčin, které nejsou uvnitř prožitelného světa. Nemůže uznat, že by podstata chtění, jako něčeho mravního, byla vyčerpána tím, že bude vyplývat z trvalého nadpřirozeného vlivu na mravní život (božská vnější vláda nad světem) nebo ze zvláštního

zjevení v čase (udělení deseti přikázání) nebo ze zjevení Boha (Krista) na Zemi. Co se tím vším děje s člověkem i v člověku, stává se mravní záležitostí teprve tehdy, stane-li se to v lidském zážitku individuálním vlastnictvím. Mravní pochody jsou pro monismus výtvořeny světa jako všechny jiné existující věci a jejich příčiny musíme hledat ve světě, což znamená – protože člověk je nositelem mravnosti – v člověku.

Etický individualismus je tedy korunou budovy, o níž pro přírodní vědu usilovali Darwin a Haeckel. Je zduchovnělou vývojovou naukou, přenesenou na mravní život.

Kdo pojmu něčeho přirozeného z myšlenkové úzkoprsosti předem vykáže libovolně ohraničenou oblast, snadno pak dojde k tomu, že v ní nenajde prostor pro svobodné individuální jednání. Důsledně postupující stoupenec vývojové teorie nemůže propadnout takové úzkoprsosti. Nemůže ukončit přirozený způsob vývoje u opice a člověku přiznat „nadpřirozený“ původ; musí hledat ducha už v přírodě, i když hledá přirozené předky člověka; také není možné, aby se zastavil u organických úkonů člověka a pouze takové úkony uznal za přirozené, nýbrž musí také pokládat morálně svobodný život za duchovní pokračování organického života.

Stoupenec vývojové teorie může podle svého základního názoru pouze tvrdit, že současné mravní jednání vzniká z jiných druhů světového dění; charakteristiku tohoto jednání, to jest jeho určení jako svobodného jednání, musí přenechat bezprostřednímu pozorování jednání. Vždyť také jen tvrdí, že lidé se vyvinuli z předků, kteří ještě nebyli lidmi. Jak jsou lidé uzpůsobeni, to je nutno zjistit pozorováním samotných lidí. Výsledky tohoto pozorování se nemohou dostat do rozporu se správně chápanými dějinami vývoje. Pouze tvrzení, že výsledky jsou takové, že vylučují přirozený řád světa, by se nedalo uvést v souhlas s novějším směrem přírodní vědy.*

Od přírodní vědy, která sama sobě rozumí, se etický individualismus nemá čeho obávat – z pozorování vyplývá, že charakteristickým znakem dokonalé formy lidského jednání je svoboda. Tuto svobodu musíme přisoudit lidskému chtění, pokud uskutečňuje čistě ideové intuice. Neboť intuice nejsou výsledkem nutnosti, která by na ně působila zvenčí, nýbrž něčím, co se opírá samo o sebe. Shledá-li člověk, že jednání je odleskem takové ideové intuice, pak je pociťuje jako svobodné. V tomto znaku jednání spočívá svoboda.

Jakpak je tomu – z tohoto hlediska – s dříve zmíněným (na str. 15 a 19) rozlišováním mezi oběma větami: „Být svobodný znamená moci dělat, co chceme“ a druhou: „Podle libosti moci žádat a nežadat je vlastní smysl dogmatu o svobodné vůli“? Hamerling založil svůj názor o svobodné vůli právě na tomto rozlišení, když prohlašuje první za správné, druhé za absurdní tautologii. Praví: „Mohu dělat, co chci. Ale říci: mohu chtít, co chci, je prázdná tautologie.“ Mohu-li dělat, to znamená převést ve skutečnost, co jsem si předsevzal jako ideu svého jednání, to závisí na vnějších okolnostech a na mé technické obratnosti (srov. str. 147 ad.). Být svobodný znamená moci určovat představy (pohnutky), které jsou základem mého jednání, morální fantazií sám ze sebe. Svoboda je nemožná, jestliže mé morální představy určuje něco mimo mne (mechanický proces nebo jen hypoteticky vyvozený mimosvětový Bůh). Svobodný jsem pouze tehdy, jestliže tyto představy vytvářím já sám, nikoliv, mohu-li uskutečnit pohnutky, které do mne vložila jiná bytost. Svobodná je ta bytost, která může chtít, co sama pokládá za správné. Kdo dělá něco jiného, než co chce, je k tomu jinému nutně poháněn motivy, které nejsou v něm. Takový člověk jedná nesvobodně. Moci podle libosti chtít to, co pokládáme za správné či nesprávné, znamená tedy moci být podle libosti svobodní či nesvobodní. To je ovšem stejně absurdní, jako vidět svobodu v možnosti dělat něco, co chtít musíme. Toto však tvrdí Hamerling, praví-li: „Je zcela pravdivé, že vůle je vždy určena pohnutkami, ale je absurdní říkat, že proto je nesvobodná; neboť větší svobodu si pro ni nelze ani přát ani myslit, než tu, uskutečňovat sebe podle míry své vlastní síly a rozhodnosti.“ Ó ano – lze si přát větší svobodu, a to je teprve pravá svoboda. Totiž svobodu – určovat sám důvody svého chtění.

Aby upustil od provedení toho, co chce, k tomu se dá člověk dle okolností pohnout. Aby si dal předpisovat, co má dělat, to jest, aby chtěl, co pokládá za správné někdo jiný a nikoliv on, pro to je možné ho získat jen potud, pokud se necítí svobodný.

Vnější síly mně mohou bránit, abych dělal, co chci. Pak mě jednoduše odsoudí k nečinnosti nebo k nesvobodě. Teprve když chtějí zotročit mého ducha a vyhnat mi z hlavy mé pohnutky a na jejich místo dosadit své, pak zamýšlejí moji nesvobodu. Církev se proto neobrací pouze proti jednání, nýbrž zejména proti nečistým myšlenkám, to jest proti pohnutkám mého jednání. Nesvobodným mě učiní tehdy, jestliže se jí budou jevit jako nečisté všechny pohnutky, které sama neudává. Církev nebo jiná společnost vytváří nesvobodu tehdy, jestliže její kněží nebo učitelé chtějí vykonávat vládu nad svědomím, to jest, musí-li věřící od nich (ze zpovědnice) přijímat pohnutky svého jednání.

Doplňek k novému vydání (1918).

V těchto úvahách o lidské vůli je vylíčeno, co může člověk prožít při svém jednání, aby na základě tohoto zážitku došel k vědomí – má vůle je svobodná. Zvláštní význam má to, že oprávnění, abychom jisté chtění označili za svobodné, dosáhneme zážitkem: v mém chtění se uskutečňuje ideová intuice. To může být jen výsledkem pozorování; je jím však v tom smyslu, v němž člověk pozoruje své chtění ve vývojovém proudu, směřujícím k tomu, aby dosáhl možnosti, že jeho chtění bude neseno čistě ideovou intuicí. Této možnosti může dosáhnout, protože v ideové intuici nepůsobí nic jiného než její vlastní podstata, opřena jen o sebe sama. Je-li taková intuice přítomna v lidském vědomí, pak se nevyvinula z organických dějů (viz str. 113 ad.), nýbrž organická činnost ustoupila, aby uvolnila místo činnosti ideové. Pozoruji-li chtění, které je odleskem intuice, pak ustoupila organicky nutná činnost i z tohoto chtění. Chtění je svobodné. Tuto svobodu vůle nebude moci pozorovat ten, kdo není ochoten vidět, že svobodná vůle spočívá v tom, že nejprve je intuitivním živlem ochromeno, zatlačeno nutné působení lidského organismu a na jeho místo že je dosazena duchovní činnost vůle, naplněná ideou. Pouze člověk, který není s to takto pozorovat dvojčlennost svobodného chtění, bude věřit v nesvobodu každého chtění. Kdo je s to takto pozorovat, probojuje se k pochopení, že člověk je nesvobodný, pokud nemůže dovést do konce proces zatlačování organické činnosti; že však tato nesvoboda směřuje ke svobodě a že tato svoboda vůbec není abstraktním ideálem, ale silou patřící k podstatě člověka a dávající směr lidskému vývoji. Svobodný je člověk do té míry, pokud umí ve své vůli realizovat totéž duševní rozpoložení, jež v něm žije, uvědomuje-li si vytváření čistě ideových (duchovních) intuicí.

XIII

Hodnota života (Pesimismus a optimismus)

Protějškem otázky po účelu nebo poslání života (srov. str. 142 ad.) je otázka po jeho hodnotě. Setkáváme se v tomto ohledu se dvěma protikladnými názory a mezi nimi ještě se všemi myslitelnými pokusy o zprostředkování. Jeden názor praví: Svět je ten myslitelně nejlepší, jaký může existovat, a žít a jednat v něm je něco, co má neocenitelnou hodnotu. Všechno se v něm jeví jako harmonické a účelné spolupůsobení a zaslouží si obdiv. Také ve zdánlivé špatnosti a zlu lze z vyššího stanoviska rozpoznat dobro; tvoří to totiž blahodárný protiklad k dobru; dobro můžeme ocenit tím lépe, když se odráží od zla. Zlo také není něco vpravdě skutečného; jako zlo pociťujeme jen menší stupeň dobra. Zlo je nepřítomnost dobra; nic, co by mělo význam o sobě.

Druhý názor je ten, který tvrdí: Život je plný utrpení a bídy, nelibost všude převládá nad zalíbením, bolest nad radostí. Bytí je břemeno a nebytí by se měla dát za všech okolností přednost před bytím.

Jako hlavní zástupce prvního názoru, optimismu chápeme Shaftesburyho a Leibnize, jako zástupce druhého názoru, pesimismu Schopenhauera a Eduarda von Hartmanna.

Leibniz míní, že svět je ten nejlepší, jaký může existovat. Lepší svět není možný. Neboť Bůh je dobrý a moudrý. Dobrý Bůh chce stvořit nejlepší ze světů; moudrý Bůh jej zná; může jej odlišit od všech jiných možných horších světů. Pouze zlý nebo nemoudrý Bůh by mohl stvořit horší svět než nejlepší možný.

Kdo vychází z tohoto hlediska, bude moci snadno předznačit lidskému jednání směr, kterým se musí dát, aby přispělo svým podílem k prospěchu světa. Člověk bude jen muset prozkoumat úradky Boží a počínat si podle nich. Ví-li, jaké úmysly má Bůh se světem a lidským pokolením, pak bude také jednat správně. A bude se cítit šťastný, že k ostatnímu dobru může přidat i své. Z optimistického stanoviska stojí tedy život za to, aby byl prožíván. Musí nás podněcovat ke spolupůsobící účasti.

Jinak si věc představuje Schopenhauer. Základ světa si nemyslí jako bytost nanejvýš moudrou a neskonale dobrotivou, nýbrž jako slepý pud či vůli. Věčné úsilí a neustálé prahnutí po uspokojení, kterého nelze beztak nikdy dosáhnout, to je základní rys všeho chtění. Neboť dosáhneme-li cíle, o který jsme usilovali, vzniká nová potřeba, a tak dále. Uspokojení může mít vždy jen mizivě krátké trvání. Celý ostatní obsah našeho života je neuspokojené dychtění čili nespokojenost, utrpení. Když se konečně slepý pud otupí, chybí nám jakýkoliv obsah; nekonečná nuda plní náš život. Proto je poměrně nejlepší udusit v sobě všechna přání a potřeby, umrtvit vůli. Schopenhauerův pesimismus vede k nečinnosti, jeho mravním cílem je univerzální lenost.

Podstatně jiným způsobem se snaží odůvodnit pesimismus Hartmann a využít ho pro etiku. Hartmann se snaží, podle oblíbeného úsilí naší doby odůvodnit svůj světový názor zkušeností. Pozorováním života chce získat objasnění, převládá-li ve světě zalíbení či nelibost. Co se člověku jeví jako dobro a štěstí, nechává procházet před přehlížejším rozumem, aby ukázal, že se všechno domnělé uspokojení při přesnějším přihlédnutí jeví jako iluze. Je to iluze, domníváme-li se, že ve zdraví, mládí, svobodě, slušné existenci, v lásce (pohlavním požitku), soucitu, v přátelství a rodinném životě, v pocitu cti, v počtách, slávě, vládě, náboženském povznesení, v činnosti vědecké a umělecké, v naději na život na onom světě, v účasti na kulturním pokroku máme prameny štěstí a uspokojení. Při střízlivém pozorování přináší do světa každý požitek více zla a bídy než radosti. Nepříjemnost

kocoviny je vždy větší než příjemnost opojení. Nelibost ve světě zdaleka převládá. Žádný člověk, ani člověk poměrně nejšťastnější, by nechtěl, kdyby byl tázán, prožít svůj bídný život podruhé. Protože však Hartmann nepopírá přítomnost něčeho ideového (moudrosti) ve světě, nýbrž přiznává mu stejné oprávnění vedle slepého pudu (vůle), může své prabytosti přiřknout stvoření světa jen tehdy, nechá-li bolest světa vyústit v moudrý účel světa. Bolest bytostí ve světě není však podle něho nic jiného než bolest samotného Boha, neboť život světa jako celku je totožný s životem Božím. Nejvýše moudrá bytost může však vidět svůj cíl pouze ve vysvobození z bolesti, a protože všechno bytí je bolest, ve vysvobození z bytí. Převést bytí v mnohem lepší nebytí je účelem stvoření světa. Světové dění je neustálý boj proti Boží bolesti, který posléze končí zničením všeho bytí. Mravní život člověka tedy znamená účast na zničení bytí. Bůh stvořil svět, aby se jím vysvobodil ze své nekonečné bolesti. Svět máme „pokládat za jakousi svědivou vyrážku na absolutnu“, kterou se jeho nevědomá léčivá síla osvobozuje od vnitřní nemoci, „nebo také za bolestivou náplast“, kterou si všejediná bytost sama přikládá, aby vnitřní bolest nejprve odvedla navenek a v dalším vývoji ji odstranila. Lidé jsou články světa. V nich trpí Bůh. Stvořil je, aby svou nekonečnou bolest rozdobil. Bolest, kterou trpí každý jednotlivec z nás, je pouze kapkou v nekonečném moři bolesti Boží (Hartmann, „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins“ – „Fenomenologie mravního vědomí“, str. 866 ad.).

Člověk se má prodchnout poznáním, že honička za individuálním uspokojením (egoismus) je pošetilost a má se dát vést jedině úkolem, aby se s nezištnou oddaností vůči světovému dění věnoval vykoupení Boha. V protikladu k pesimismu Schopenhauerovu vede nás Hartmannův pesimismus k oddané činnosti pro vznešený úkol.

Ale jak je tomu s odůvodněním ze zkušenosti?

Úsilí o uspokojení znamená přesahování životní činnosti nad daný životní obsah. Nějaká bytost je hladová, to znamená, že usiluje o nasycení, jestliže její organické funkce si žádají ke svému dalšímu průběhu dodání nového životního obsahu ve formě potravy. Úsilí o čest spočívá v tom, že člověk pokládá všechno své osobní konání a nekonání za cenné až teprve tehdy, přibude-li k jeho činnosti uznání zvenčí. Úsilí o poznání vzniká, jestliže člověku ke světu, který může vidět, slyšet atd., něco chybí tak dlouho, pokud ho nepochopil. Naplnění úsilí vytváří v usilujícím jedinci pocit libosti, neuspokojení nelibosti. Přitom je důležité, abychom si povšimli, že libost nebo nelibost závisí teprve na naplnění nebo nenaplnění mého úsilí. Úsilí samo nemůžeme v žádném případě pokládat za nelibost. Jestliže se tedy ukáže, že v okamžiku naplnění určitého úsilí se ihned dostaví zase nové, pak nesmím říci, že libost pro mě zrodila nelibost, protože požitek vytváří za všech okolností žádost po jeho opakování nebo po nové libosti. Teprve když tato žádost narazí na nemožnost naplnění, mohu mluvit o nelibosti. Ba i tehdy, jestliže prožitý požitek vyvolá ve mně žádost po větším nebo rafinovanějším zážitku libosti, mohu mluvit o nelibosti vyvolané první libostí teprve v okamžiku, jestliže nemám k dispozici prostředky, abych prožil onu větší nebo rafinovanější libost. V požitku mohu nacházet původce bolesti jen tehdy, jestliže po požitku musí podle přírodních zákonů nastoupit nelibost, jako například při pohlavním požitku ženy, když pak následuje utrpení šestinedělí a námaha při péči o děti. Kdyby úsilí jako takové vyvolávalo nelibost, muselo by být každé odstranění úsilí doprovázeno libostí. Ale je tomu právě naopak. Nedostatek úsilí v našem životním obsahu vytváří nudu, a ta je spojena s nelibostí. Protože však úsilí může přirozeně trvat dlouhou dobu, než se mu dostane splnění, a pak se předběžně spokojuje nadějí na toto splnění, je nutno uznat, že nelibost nemá vůbec nic společného s úsilím jako takovým, nýbrž závisí pouze na jeho nenaplnění. Schopenhauer se tedy za všech okolností mylí, pokládá-li žádost jako takovou nebo úsilí (vůli) o sobě za pramen bolesti.

Ve skutečnosti je dokonce správný opak. Úsilí (žádost) o sobě působí člověku radost. Kdo nezná požitek, který připravuje naděje na vzdálený, ale silně žádaný cíl? Tato radost je průvodkyní práce, jejíž plody budeme sklízet až teprve v budoucnosti. Tato libost není nijak

závislá na dosažení cíle. Je-li potom cíle dosaženo, pak k libosti úsilí přistupuje jako něco nového libost z naplnění. Kdo by však chtěl tvrdit, že k nelibosti z neuspokojeného cíle přistupuje ještě navíc nelibost ze zklamané naděje a činí nakonec nelibost z nesplnění přece jenom větší než případnou libost ze splnění, tomu odpovíme, že může nastat také opak; že totiž ohlédnutí za požitkem v době neuspokojené žádosti může stejně často zmírnit nelibost z nesplnění. Kdo při pohledu na zklamané naděje zvolá: Udělal jsem, co jsem mohl! je důkazem pro toto tvrzení. Oblažující pocit, že člověk přece podle svých sil chtěl to nejlepší, přehlížejí ti, kteří na každou nesplněnou žádost navěšují tvrzení, že se nejen nedostavila radost z naplnění, ale že je zničen i požitek ze žádosti.

Splnění žádosti vyvolává libost a její nesplnění nelibost. Z toho nesmíme usuzovat, že libost je uspokojení žádosti, nelibost neuspokojení. Jak libost, tak i nelibost se mohou dostavit u nějaké bytosti také, aniž by byly následkem žádosti – nemoc je nelibost, které nepředchází žádost. Kdo by chtěl tvrdit, že nemoc je neuspokojená žádost po zdraví, dopouštěl by se chyby, že by pokládal samozřejmé přání nebýt nemocen, které nedospělo do vědomí, za pozitivní žádost. Dědí-li někdo po bohatém příbuzném, o jehož existenci neměl nejmenší tušení, naplní jej tato skutečnost radostí bez předchozí žádosti.

Kdo tedy chce zkoumat, najdeme-li přebytek na straně libosti nebo nelibosti, musí zanést do účtu: libost ze žádosti, libost ze splnění žádosti a libost, která se nám dostává bez úsilí. Na druhou stranu účetní knihy pak přijde: nelibost z nudy, nelibost z nenaplněného úsilí a konečně nelibost, která k nám přistupuje bez naší žádosti. K poslednímu druhu patří také nelibost, kterou nám způsobuje vnucená, nikoliv námi samými zvolená práce.

Nyní vzniká otázka: Jaký je správný prostředek, abychom získali bilanci z tohoto „má dáti a dal“? Eduard von Hartmann míní, že je to uvažující rozum. Práví sice („Philosophie des Unbewußten“ – „Filosofie nevědomého“, 7. vyd., II. sv., str. 290): „Bolest a radost existují jen potud, pokud je cítíme.“ Z toho plyne, že pro radost neexistuje žádné jiné měřítko, než subjektivní měřítko citu. Musím pocíťovat, zdali součet mých pocitů nelibosti v porovnání s mými pocity libosti udává ve mně přebytek radosti či bolesti. Nedbaje toho tvrdí Hartmann: „Můžeme-li hodnotu života každé bytosti ocenit pouze podle jejího vlastního subjektivního měřítka, přece tím není nijak řečeno, že každá bytost stanoví ze všech dojmů svého života správný algebraický součet, čili jinými slovy, že její celkový úsudek o jejím vlastním životě vzhledem k jejím subjektivním zážitkům je správný.“ Tím se však odhadcem stává zase rozumové posouzení citu.*

* Kdo chce vypočítat, zdali převládá celkový souhrn libosti nebo nelibosti, nedbá právě toho, že sestavuje účet o něčem, co nikdo neprožívá. Cit nepočítá, a pro skutečné hodnocení života přichází v úvahu skutečný zážitek, nikoliv výsledek vybájeného výpočtu.

Kdo se více či méně přesně připojí ke směru, jímž zaměřují své představy takoví myslitelé, jako je Eduard von Hartmann, může se domnívat, že musí, aby došel ke správnému hodnocení života, odstranit činitele, kteří zkreslují náš úsudek o bilanci libosti a nelibosti. Může se snažit, aby toho docílil dvoji cestou. Předně tím, že bude dokazovat, že naše žádost (pud, vůle) se rušivě vměšuje do našeho střízlivého posouzení hodnoty citu. Zatímco bychom si například museli říci, že pohlavní požitek je pramenem zla, svádí nás okolnost, že pohlavní pud v nás je silný k tomu, abychom si vykouzlili libost, která zde v té míře vůbec není. Chceme mít požitek; proto si nepřiznáváme, že požitkem trpíme. – Za druhé tím, že city podrobí kritice a bude se snažit dokázat, že předměty, k nimž se city pojí, se rozumovému poznání musí jevit jako iluze a že se rozplynou v okamžiku, kdy naše stále rostoucí inteligence iluze prohlédne.

Může si věc myslit asi takto. Chce-li si ctižádnostivý člověk ujasnit, zdali měla až k okamžiku, v němž uvažuje, převažující podíl v jeho životě libost nebo nelibost, pak se musí při svém hodnocení oprostít od dvou zdrojů chyb. Protože je ctižádnostivý, bude mu tento

základní znak jeho povahy ukazovat radosti z uznání jeho výkonů zvětšovací sklem, příkoří způsobená ponižováním však zmenšovací sklem. Tehdy, když byl ponižován, pociťoval příkoří, právě protože je ctižádostivý; ve vzpomínce se mu jeví v mírnějším světle, kdežto radosti z uznání, jimž je tak přístupný, vtiskují se mu o to hlouběji. Pro ctižádostivého člověka je to sice pravé dobrodiní, že je tomu tak. Klam zmenšuje v okamžiku sebezpozorování jeho pocit nelibosti. Přesto je jeho hodnocení nesprávné. Všechna utrpení, přes která se mu rozprostírá závoj, musel skutečně prožít v plné síle, a tak je nyní zanáší do účetní knihy svého života vskutku nesprávně. Aby došel ke správnému úsudku, musel by se ctižádostivec pro okamžik své úvahy zbavit své ctižádosti. Musel by posuzovat svůj uplynulý život bez brýlí před svým duchovním zrakem. Jinak je jako kupec, který při uzávěrce svých knih zapisuje na stranu příjmů i svoji obchodní horlivost.

Může však jít ještě dále. Může říci: Ctižádostivec si také ujasní, že ona uznání, za nimiž se žene, jsou bezcenná. Dojde sám k pochopení nebo ho k němu přivedou jiní, že rozumnému člověku nemůže záležet na uznání lidí, neboť „ve všech takových věcech, které nejsou životními otázkami vývoje nebo nejsou dokonce vědou definitivně rozřešeny“, je přece vždycky možné odpřisáhnout, „že většiny nemají pravdu a menšiny ji mají“. „Takovému soudu dává své životní štěstí do rukou ten, kdo si zvolí ctižádost za svou vůdčí hvězdu.“ („Philosophie des Unbewußten“ – „Filosofie nevědomého“, II. sv., str. 332) Řekne-li si ctižádostivec toto všechno, pak musí označit za iluzi, co mu jeho ctižádost předváděla jako skutečnost, tudíž i city, které se pojí k příslušným iluzím jeho ctižádosti. Z toho důvodu by se pak dalo říci: Z účtu životních hodnot je nutno škrtnout také ještě city libosti vyplývající z iluzí; co pak zbývá, je skutečný součet životních radostí bez iluzí, a ten je proti součtu nelibostí tak malý, že život není požitkem a že je třeba dát nebytí přednost před bytím.

Ale zatímco je bezprostředně jasné, že klam způsobený vměšováním ctižádostivého pudu zaviňuje při sestavování bilance libosti falešný výsledek, je nutno popřít, co bylo řečeno o poznání iluzorní povahy předmětů libosti. Vyloučení všech pocitů libosti, které se pojí ke skutečným nebo domnělým iluzím z životní bilance libosti by ji přímo zfalšovalo. Neboť ctižádostivec měl skutečně radost z uznání davu, zcela lhostejno, zdali později on sám nebo zdali někdo jiný uzná toto uznání za iluzi. Tím se prožitý radostný pocit nestane ani o trochu menším. Vyloučení všech takových „iluzorních“ pocitů z životní bilance nekoriguje snad náš úsudek o citech, nýbrž vymazává ze života city skutečně existující.

A proč se mají tyto city vylučovat? Kdo je má, tomu právě působí potěšení; kdo je přemohl, u toho se dostavuje zážitkem jejich přemožení (nikoliv ješitným pocitem – jaký jsem to přece člověk – nýbrž vlivem objektivních pramenů libosti, spočívajících v onom přemožení) libost sice zduchovělá, ale proto nikoliv méně významná. Vyloučíme-li z bilance libosti city, protože se pojí k předmětům, z nichž se vyklubaly iluze, činíme tím hodnotu života závislou nikoliv na množství libosti, nýbrž na kvalitě libosti, a tuto kvalitu na hodnotě věcí, které libost působí. Chci-li však hodnotu života určit nejprve podle množství libosti či nelibosti, které mi přináší, pak nesmím předpokládat něco jiného, čím budu zase nejprve určovat cenu či bezcennost libosti. Řeknu-li: Chci porovnat množství libosti s množstvím nelibosti a zjistit, čeho je víc, pak musím počítat také s veškerou libostí a nelibostí v jejich skutečných velikostech, bez ohledu na to, je-li jejich podkladem iluze či ne. Kdo připisuje libosti zakládající se na iluzi menší hodnotu pro život než libosti, kterou lze ospravedlnit rozumem, ten nechť si uvědomí, že činí hodnotu života závislou ještě na jiných faktorech než na libosti.

Kdo oceňuje libost méně, protože se pojí k nicotnému předmětu, podobá se obchodníku, jež z velkého výtěžku továrny na hračky zaznamená do svého účtu jen čtvrtinu celé částky, s odůvodněním, že v ní vyrábí věci pro pouhou dětskou zábavu.

Jde-li jen o to, abychom vzájemně porovnali množství libosti a nelibosti, musíme tedy zcela vyloučit ze hry iluzorní povahu předmětů některých pocitů libosti.

Hartmannem doporučená cesta, abychom rozumně posoudili životem vytvořené množství libosti a nelibosti, dovedla nás tedy doposud tak daleko, že víme, jak máme sestavit účet, co máme psát na jednu, co na druhou stranu naší účetní knihy. Jak však máme nyní provést vyúčtování? Je rozum také způsobilý, aby rozhodl o bilanci?

Obchodník se dopustil chyby ve svém výpočtu, nekryje-li se vypočítaný zisk s hodnotami, které svým obchodem prokazatelně získal nebo ještě získá. Také filosof se nepochybně dopustil chyby ve svém hodnocení, nemůže-li svůj vyspekulovaný přebytek libosti, případně nelibosti prokázat.

Nechci zatím kontrolovat účet pesimistů, opírající se o rozumové hodnocení světa; kdo se však má rozhodnout, má-li či nemá-li vést dále podnik svého života, bude nejprve žádat důkaz, kde vězí onen vypočítaný přebytek nelibosti.

Tím jsme se dotkli bodu, kde rozum není schopen určit sám ze sebe přebytek libosti či nelibosti, nýbrž kde musí tento přebytek prokázat v životě jako vjem. Skutečnost není pro člověka dosažitelná pouhým pojmem, nýbrž vzájemným sepětím pojmu a vjemu (a cit je vjem), jak nám je umožňuje myšlení (srov. str. 71 ad.). Obchodník se přece také vzdá obchodu teprve tehdy, když se mu ztráta majetku vypočítaná účetním potvrdí skutečností. Nestane-li se to, pak uloží účetnímu, aby účet přepočítal ještě jednou. Přesně stejným způsobem to učiní člověk v životě. Chce-li mu filosof dokázat, že nelibost je mnohem větší než libost, on to však nepocítuje, pak řekne: Zmýlil ses ve svém hloubání, promysli si tu věc ještě jednou. Dojde-li však v obchodě v určitém okamžiku skutečně k takovým ztrátám, že už žádný úvěr nepostačuje, aby uspokojil věřitele, pak dojde k úpadku i tehdy, vyhýbá-li se obchodník tomu, aby si vedením knih zjednal jasno o svých záležitostech. Stejně by muselo vést k úpadku životního podnikání, kdyby u nějakého člověka množství nelibosti bylo v určitém okamžiku tak veliké, že by ho žádná naděje (úvěr) na budoucí libost nemohla přenést přes bolest.

Počet sebevrahů je však přece poměrně malý v poměru k množství těch, kdo žijí statečně dále. Jen velice málo lidí přeruší své životní podnikání pro existující nelibost. Co z toho plyne? Buď že není správné, řekneme-li, že množství nelibosti je větší než množství libosti, nebo že svůj další život vůbec nečiníme závislým na pocíťovaném množství libosti a nelibosti.

Zcela zvláštním způsobem dochází pesimismus Eduarda von Hartmanna k tomu, aby sice prohlásil život za bezcenný, protože v něm převládá bolest, ale aby přesto hájil nutnost jej prožít. Nutnost spočívá v tom, že výše (str. 158 ad.) uvedeného účelu světa lze dosáhnout pouze neúnavnou, obětavou lidskou prací. Pokud však lidé jdou ještě za svými egoistickými choutkami, jsou nezpůsobilí pro takovou nezištnou práci. Teprve když se přesvědčili zkušeností a rozumem, že životní požitky, za nimiž se žene egoismus, jsou nedosažitelné, věnují se svému vlastnímu úkolu. Tímto způsobem má být pesimistické přesvědčení pramenem nesobeckosti. Výchova založená na pesimismu má vymýtiti sobectví tím, že mu staví před oči jeho beznadějnost.

Podle tohoto názoru je tedy úsilí o libost založeno od přírody v lidské povaze. Teprve když si člověk uvědomí nemožnost naplnění, vzdá se toto úsilí své funkce ve prospěch vyšších lidských úkolů.

O mravním světovém názoru, který si slibuje, že z uznání pesimismu vzejde oddanost nesobeckým životním cílům, nelze říci, že v pravém smyslu slova přemáhá egoismus. Mravní ideály podle něho získávají dostatečně velkou sílu, aby ovládly vůli, až když člověk uzná, že sobecké úsilí o potěšení nemůže vést k uspokojení. Člověk, jehož sobectví dychtí po hroznech radosti, je začne považovat za kyselé, protože na ně nemůže dosáhnout; opouští je tedy a věnuje se nesobeckému životu. Mravní ideály nejsou, podle mínění pesimistů, dosti silné, aby přemohly egoismus; avšak zakládají svoji váhu na půdě, kterou jim předem uvolnilo poznání o beznadějnosti sobectví.

Kdyby lidé podle své přirozené vlohy usilovali o libost, aniž jí mohou dosáhnout, pak by bylo zničení existence a vysvobození nebytím jediným rozumným cílem. A zastáváme-li názor, že vlastním nositelem vesmírné bolesti je Bůh, pak by si lidé museli uložit za úkol, aby přivodili vykoupení Boha. Sebevražda jednotlivce nepodporuje dosažení tohoto cíle, nýbrž je poškozuje. Bůh mohl mít pro stvoření lidí jediné ten rozumný důvod, aby svým jednáním přivodili jeho vykoupení. Jinak by bylo stvoření bezúčelné. A světový názor toho druhu myslí na účely jiné než lidské. Každý musí vykonat v obecném díle vykoupení svoji určitou práci. Vyhne-li se jí sebevraždou, pak musí jemu určenou práci vykonat někdo jiný. Ten musí místo něho snášet útrapy bytí. A protože v každé bytosti vězí Bůh jako vlastní nositel bolesti, nezmenšil sebevrah ani v nejmenším množství Boží bolesti, naopak, naložil na Boha novou obtíž – stvořit za něho náhradníka.

Toto všechno předpokládá, že libost je měřítkem pro hodnotu života. Život se projevuje souhrnem pudů (potřeb). Kdyby hodnota života závisela na tom, přináší-li nám více libosti nebo nelibosti, pak bychom museli označit pud, který svému nositeli přináší přebytek nelibosti, za bezcenný. Podívejme se tedy na pud a libost v tom směru, je-li možné měřit první druhým. Abychom nevzbudili podezření, že pro nás život začíná teprve s oblastí „duchovní aristokracie“, začneme „čistě živočišnou“ potřebou, hladem.

Hlad vzniká, nemohou-li naše orgány nadále fungovat přiměřeně ke své podstatě bez nového přísunu potravy. Čeho se hladový v první řadě domáhá, je nasycení. Jakmile byla potrava dodána v té míře, že hlad přestane, je dosaženo všeho, čeho se domáhá pud výživy. Požitek, který se pojí k nasycení, spočívá předně v odstranění bolesti, kterou způsobuje hlad. K pouhému pudu výživy přistupuje ještě jiná potřeba. Člověk nechce přijetím potravy jen uvést zase do pořádku porušené funkce svých orgánů, tj. přemoci bolest hladu; snaží se to provést také za doprovodu příjemných chuťových počitků. Dokonce se může, má-li hlad a zbývá-li půl hodiny do chutného jídla, vyhnout tomu, aby si méněcennou stravou, která by ho mohla uspokojit dříve, nezkazil chuť na něco lepšího. Potřebuje hlad, aby měl ze svého jídla plný požitek. Tím se mu hlad stává zároveň původcem libosti. Kdyby mohl být ukojen všechen hlad vyskytující se ve světě, vyplynulo by z toho plné množství požitků, za něž lidstvo vděčí tomu, že potřebuje potravu. K tomu bychom měli připočítat ještě zvláštní požitek, jehož dosahují mlsné jazyky tím, že své chuťové nervy pěstují nad obvyklou míru. Myslitelně největší hodnotu by mělo toto množství požitků, kdyby nezůstala neuspokojena žádná potřeba směřující k příslušnému druhu požitků a kdybychom zároveň s požitkem nemuseli počítat s jistým množstvím nelibosti.

Moderní přírodní věda je toho mínění, že příroda vytváří více života, než může udržovat, to znamená, že vytváří také více hladu, než je s to uspokojit. Přebytek života, který je vytvořen, nutně zaniká v bolestech při boji o život. Připusťme tedy, že životní potřeby jsou v každém okamžiku světového dění větší, než odpovídá existujícím prostředkům k jejich uspokojení, a požitek ze života se tím snižuje. Ale skutečně existující jednotlivý požitek ze života se tím nijak nezmenšuje. Kde dochází k uspokojení žádosti, tam se objevuje příslušné množství požitku, i když v žádostivé bytosti samé nebo v jiné vedle ní snad zůstane velký počet neuspokojených pudů. Co se tím však zmenšuje, je hodnota životního požitku. Je-li uspokojena jen část potřeb nějaké živé bytosti, pak má tato bytost požitek tomu odpovídající. Ten má hodnotu o to menší, čím menší je v poměru k celkovému požadavku života v oblasti příslušných žádostí. Můžeme si představit, že by se tato hodnota dala znázornit zlomkem, jehož čitatelem by byl skutečný požitek a jmenovatelem souhrn potřeb. Zlomek má hodnotu 1, jsou-li čítec a jmenovatel stejné, to znamená, jsou-li všechny potřeby vskutku uspokojeny. Je větší než 1, má-li živá bytost více potěšení, než její žádosti požadují; a je menší než 1, jestliže množství požitků zůstává za souhrnem žádostí. Zlomek se však nikdy nemůže stát nulou, pokud má čítec třeba jen sebemenší hodnotu. Kdyby nějaký člověk dělal před smrtí účetní uzávěrku a rozdělil by si v duchu množství požitků připadající na určitý pud (například

hlad) i se všemi požadavky tohoto pudu na celou dobu života, pak by prožitá libost snad měla jen malou hodnotu; bez hodnoty však nemůže být nikdy. Zůstává-li množství požitků stejné, snižuje se při zvětšení potřeb u živé bytosti celková hodnota radosti ze života. Totéž platí pro souhrn veškerého života v přírodě. Čím větší je počet živých tvorů v poměru k počtu těch, kteří mohou nalézt plné uspokojení svých pudů, tím menší je průměrná hodnota radosti ze života. Směnky na životní požitek, které nám byly vystaveny v našich pudech, se prostě stávají lacinějšími, jestliže nemůžeme doufat, že nám budou proplaceny v plné ceně. Mám-li po tři dny dost jídla a zato pak musím další tři dny hladovět, nezmenší se proto požitek ze tří dnů jídla. Musím jej však myslet rozdělený na šest dnů, čímž se jeho hodnota pro můj pud výživy zmenší na polovinu. Právě tak je tomu s velikostí potěšení v poměru ke stupni mé potřeby. Mám-li hlad na dva chleby s máslem a mohu-li dostat jeden, má požitek z jednoho jen polovinu hodnoty, kterou by měl, kdybych po požití byl nasycen. To je způsob, jak se v životě určuje hodnota potěšení. Měří se životními potřebami. Naše žádosti jsou měřítkem; naše potěšení je to, co měříme. Požitek z nasycení dostává hodnotu jen tím, že existuje hlad; a hodnotu určité velikosti dostává poměrem, v němž je k velikosti určitého hladu.

Nesplněné požadavky našeho života vrhají stíny také na uspokojené žádosti a snižují hodnotu hodin, kdy jsme byli zahrnováni požitky. Lze však mluvit též o přítomné hodnotě určitého pocitu libosti. Tato hodnota je o to menší, čím menší je libost v poměru k trvání a síle naší žádosti.

Plnou hodnotu má pro nás množství libosti, které trváním i stupněm přesně souhlasí s naší žádostí. Množství libosti, které je menší než naše žádost, snižuje hodnotu libosti; větší množství vytváří nežádoucí nadbytek, který pocítujeme jen tak dlouho jako libost, pokud můžeme při požívání zvětšovat svoji žádost. Nejsme-li s to, abychom ve zvětšování žádosti udrželi krok s přibývajícím libostí, promění se potěšení v nelibost. Předmět, který by nás jinak uspokojoval, doráží na nás, aniž to chceme, a my tím trpíme. To je důkaz, že libost má pro nás hodnotu jen potud, pokud ji můžeme měřit svou žádostí. Přemíra příjemného citu se obrací v bolest. Můžeme to pozorovat zvláště u lidí, u nichž žádost nějakého druhu potěšení je velice malá. Lidem, u nichž pud výživy je otupen, stává se jídlo snadno něčím odporným. I z tohoto vyplývá, že žádost je měřítkem hodnoty libosti.

Nyní může pesimismus říci: neuspokojený pud výživy nepřináší jen nelibost z postrádaného požitku, nýbrž vnáší do světa pozitivní bolesti, utrpení a bídu. Může se přitom odvolávat na nevýslovnou bídu lidí postižených starostmi o obživu; na souhrn nelibosti, která takovým lidem vzniká nepřímou z nedostatku potravy. A chce-li svého tvrzení užít na mimolidskou přírodu, může poukázat na utrpení zvířat, která v jistých ročních obdobích hynou hlady z nedostatku potravy. O těchto útrapách tvrdí pesimista, že daleko převažují množství požitků vyvolané ve světě pudem výživy.

Pravda – je nepochybné, že libost a nelibost můžeme spolu srovnávat a určit přebytek jednoho či druhého, jako se to děje u zisku a ztráty. Domnívá-li se však pesimismus, že na straně nelibosti vyplývá přebytek, a míní, že z toho může usuzovat na bezcennost života, mylí se už potud, že účtuje způsobem, kterým se ve skutečném životě neúčtuje.

Naše žádost je v jednotlivém případě zaměřena na určitý předmět. Hodnota libosti z uspokojení je, jak jsme viděli, tím větší, čím větší je množství libosti v poměru k velikosti naší žádosti.* Na velikosti naší žádosti však také závisí, jak veliké je množství nelibosti, s nímž jsme ochotni počítat, abychom dosáhli libosti. Množství nelibosti nesrovnáváme s množstvím libosti, nýbrž s velikostí naší žádosti. Kdo má velkou radost z jídla, ten se pro požitek v lepších časech přenesne snáze přes období hladu než jiný, jemuž chybí radost v uspokojení pudu výživy. Žena, která chce mít dítě, nesrovnává libost, která jí vzejde z jeho vlastnictví, s množstvím nelibosti, které vyplývá z těhotenství, šestinedělí, péče o děti atd., nýbrž se svou žádostí, aby měla dítě.

Nikdy neusilujeme o absolutní libost určité velikosti, nýbrž o konkrétní uspokojení docela určitým způsobem. Jestliže usilujeme o nějakou libost, kterou je nutno uspokojit určitým předmětem nebo určitým pocitem, nemůžeme být uspokojeni tím, že dostaneme jiný předmět nebo jiný pocit, který nám připraví libost stejné velikosti. Usiluje-li někdo o nasycení, nelze mu nahradit potěšení z něho jiným potěšením sice stejně velikým, ale vyvolaným procházkou. Pouze kdyby naše žádost usilovala zcela obecně o určité množství libosti, pak by musela ihned umlknout, kdybychom této libosti nemohli dosáhnout bez množství nelibosti, které by ji velikostí převyšovalo. Protože však usilujeme o uspokojení určitým způsobem, dostaví se se splněním libost i tehdy, musíme-li kvůli ní prožít nelibost, která ji převažuje. Tím, že se pudy živých bytostí pohybují v určitém směru a jdou ke konkrétnímu cíli, přestává možnost, abychom s množstvím nelibosti, které se na cestě k tomuto cíli staví proti nám, počítali jako s činitelem stejného významu. Je-li žádost dosti silná, aby po překonání nelibosti – necht' je, vzato absolutně, jakkoliv velká – trvala ještě v jakémkoliv stupni, pak je možno vychutnat libost z uspokojení přece ještě v plné velikosti. Žádost tedy neuvádí nelibost přímo do vztahu k dosažené libosti, nýbrž nepřímou tím, že uvádí ve vztah svou vlastní velikost (v poměru) k velikosti nelibosti. Nejde o to, je-li větší libost, které máme dosáhnout či nelibost, nýbrž o to, je-li větší žádost cíle, o který usilujeme nebo odpor nelibosti, která se člověku staví do cesty. Je-li tento odpor větší než žádost, pak se žádost tváří v tvář nutnosti vzdává, ochabuje a dále už neusiluje. Tím, že si žádáme uspokojení určitého druhu, nabývá libost, jež s ním souvisí, pro nás významu, který umožňuje, abychom, když se dostaví uspokojení, započítali nutné množství nelibosti do bilance jen potud, pokud zmenšilo víru naší žádosti. Jsem-li vášnivým přítelem dalekých rozhledů, pak nikdy nepočítám, kolik radosti mi způsobí pohled z vrcholu hory, kdybych ho přímo srovnával s nelibostí namáhavého výstupu a sestupu. Uvažuji však, zdali bude moje žádost krásného rozhledu po překonání potíží ještě dosti živá. Pouze nepřímou, přes velikost žádosti, mi mohou libost a nelibost podat dohromady výsledek. Netážeme se tedy vůbec, převládá-li libost nebo nelibost, nýbrž zdali je naše chtění, upřené na libost, dosti silné, aby překonalo nelibost.

Důkazem správnosti tohoto tvrzení je okolnost, že hodnotu libosti oceňujeme výše, musí-li být vykoupena velkou nelibostí, než tehdy, spadne-li nám do klína přímo jako dar z nebe. Jestliže utrpení a trýzeň utlumily naši žádost, a pak přece ještě dosáhneme cíle, bude libost v poměru k ještě zbývajícimu množství žádosti tím větší. Tento poměr však představuje hodnotu libosti, jak jsem ukázal (srov. str. 168 ad.). Další důkaz je dán tím, že živé bytosti (včetně člověka) rozvíjejí své pudy tak dlouho, pokud jsou s to, aby snášely bolesti a trýzně, které se stavějí proti nim. A boj o život je pouze důsledek této skutečnosti. Všechny život usiluje o rozvoj, a boje se vzdává pouze ta jeho část, jejíž žádosti jsou udušeny mocí nakupených obtíží. Každý živočich hledá tak dlouho potravu, dokud nedostatek potravy nezničí jeho život. A také člověk si sáhne na život až tehdy, domnívá-li se (právem či neprávem), že nemůže dosáhnout životních cílů, které mu stojí za usilování. Pokud však ještě věří v možnost, že dosáhne toho, co si podle jeho mínění zaslouží jeho úsilí, bojuje proti všem útrapám a bolestem. Teprve filosofie by musela člověka přivést k mínění, že chtění má smysl jen tehdy, je-li libost větší než nelibost; podle své přirozenosti chce dosáhnout předmětů své žádosti, může-li unést nelibost, která přitom nutně vzniká, necht' je pak jakkoliv velká. Taková filosofie by však byla mylná, protože činí lidské chtění závislým na okolnosti (přebytku libosti nad nelibostí), která je člověku od přírody cizí. Původním měřítkem chtění je žádost, a ta se prosazuje, pokud může. Účet, který sestavuje život, nikoliv rozumující filosofie, pokud jde o libost a nelibost při uspokojení určité žádosti, můžeme srovnat s následujícím. Jsem-li nucen, abych při nákupu určitého množství jablek si odnesl dvakrát tolik špatných než dobrých – protože prodavač chce mít prázdný stánek – nebudu se ani chvíli rozmýšlet, abych vzal i špatná jablka, mohu-li hodnotu menšího množství dobrých odhadnout pro sebe tak vysoko, že chci ke kupní ceně vzít na sebe také ještě další výlohy za odstranění

špatného zboží. Tento příklad znázorňuje vztah mezi množstvím libosti a nelibosti, které vyvolává pud. Hodnotu dobrých jablek neurčuji tím, že jejich souhrn odečtu od souhrnu špatných, nýbrž ji určuji podle toho, podrží-li si dobrá jablka ještě nějakou hodnotu, přestože tu jsou i špatná.

Právě tak jako si při požívání dobrých jablek nevšímám špatných, oddávám se uspokojování jakékoliv žádosti, jakmile jsem ze sebe setřásl nutné útrapy.

I kdyby pesimismus měl pravdu se svým tvrzením, že ve světě existuje více nelibosti než libosti – na chtění by to nemělo vliv, neboť živé bytosti usilují přese všechno o zbývající libost. Empirický důkaz, že bolest převládá nad radostí, byl by sice, kdyby se podařil, způsobit, aby ukázal beznadějnost filosofického směru, který vidí hodnotu života v přebytku libosti (eudaimonismus), nikoliv však, aby prokázal, že chtění jako takové je nerozumné; neboť chtění nejde za přebytkem libosti, nýbrž za potěšením, které zbývá po odečtení nelibosti. Toto potěšení se ještě vždycky bude jevit jako cíl, který stojí za úsilí.

Byla snaha vyvrátit pesimismus tím, že se tvrdilo, že je nemožné vypočítat přebytek libosti či nelibosti ve světě. Možnost každého výpočtu spočívá v tom, že lze vzájemně srovnávat věci, uváděné do výpočtu, podle velikosti. Každá nelibost a každá libost má nepochybně určitou velikost (sílu a trvání). Také pocity libosti různého druhu můžeme srovnávat podle velikosti alespoň odhadem. Víme, působí-li nám větší potěšení dobrý doutník nebo dobrý vtíp. Proti srovnatelnosti různých druhů libosti a nelibosti podle velikosti nelze tedy nic namítat. A badatel, který si vytkne úkol, aby určil přebytek libosti či nelibosti ve světě, vychází ze zcela oprávněných předpokladů. Můžeme tvrdit, že pesimistické výsledky jsou mylné, ale nesmíme pochybovat o možnosti vědeckého odhadu množství libosti a nelibosti, a tím o sestavení bilance libosti. Nesprávné však je, tvrdí-li se, že z výsledku tohoto výpočtu vyplývá něco pro lidské chtění. Případy, v nichž hodnotu naší činnosti činíme skutečně závislou na tom, převažuje-li potěšení či nelibost, jsou ty, v nichž předměty, na něž je zaměřeno naše jednání, jsou nám lhotejné. Jde-li o to, abych si po práci připravil potěšení nějakou hrou či lehkou zábavou, a je-li mi docela lhotejné, co podniknu k tomuto účelu, pak se táž: Co mi přinese největší přebytek libosti? A rozhodně zanechám té činnosti, u níž se váhy budou klonit na stranu nelibosti. U dítěte, jemuž chceme koupit hračku, přemýšlíme při výběru, co mu způsobí největší radost. Ve všech ostatních případech se nerozhodujeme výhradně podle bilance libosti.

Mají-li tedy pesimističtí etikové názor, že připraví půdu pro nezištnou oddanost kulturní práci důkazem, že nelibost se vyskytuje ve větším množství než libost, pak nepamatují na to, že lidské chtění se podle své povahy tímto poznáním nedá ovlivnit. Úsilí lidí se řídí podle míry možného uspokojení po překonání všech potíží. Naděje na toto uspokojení je důvodem lidské činnosti. Práce každého jednotlivce a celá kulturní práce pramení z této naděje. Pesimistická etika se domnívá, že musí člověku vyličít honbu za štěstím jako něco nemožného, aby se věnoval svým skutečným mravním úkolům. Ale tyto mravní úkoly nejsou nic jiného než konkrétní přirozené a duchovní pudy člověka; a o jejich uspokojení člověk usiluje navzdory nelibosti, která se přitom objeví. Honba za štěstím, kterou chce pesimismus vyhladit, tedy vůbec neexistuje. Ale úkoly, které má člověk vykonat, vykonává proto, že je podle své povahy chce vykonávat, jestliže skutečně poznal jejich podstatu. Pesimistická etika tvrdí, že člověk se může oddat tomu, co poznává jako svůj životní úkol teprve tehdy, když se vzdal úsilí o potěšení. Ale žádná etika si nemůže vymyslet jiné životní úkoly, než aby člověk uskutečnil všechna uspokojení požadovaná lidskými žádostmi a aby splnil své mravní ideály. Žádná etika mu nemůže vzít libost, kterou má, když takto splňuje to, co si žádá. Jestliže praví pesimista: Neusiluj o potěšení, neboť ho nikdy nemůžeš dosáhnout; usiluj o to, co poznáš jako svůj úkol. Pak je třeba na to odpovědět: Takový už je lidský způsob a je to jen vynález filosofie bloudící po falešných cestách, tvrdí-li někdo, že člověk usiluje pouze o štěstí. Usiluje o uspokojení toho, co si žádá jeho bytost, a má na zřeteli konkrétní předměty tohoto úsilí,

nikoliv abstraktní „štěstí“; a splnění toho, po čem touží, je pro něho potěšením. Žádá-li pesimistická etika: neusiluj o potěšení, nýbrž o dosažení toho, co poznáváš jako svůj životní úkol, pak tím vystihuje to, co člověk podle své povahy chce. Není třeba, aby filosofie člověka nejprve přemodelovala, člověk nemusí odhodit svoji přirozenost, aby byl mravný. Mravnost spočívá v úsilí o cíl, jehož oprávněnost jsme poznali; spočívá v lidské povaze, že následujeme tento cíl, pokud s tím spojená nelibost neochromí naši touhu po něm. A toto je podstata všeho skutečného chtění. Etika nespočívá ve vyhlazování všeho úsilí o radost, aby bezkrevné, abstraktní ideje mohly založit svoji vládu tam, kde proti nim nebude stát žádná silná touha po užívání života, nýbrž v silném chtění, neseném ideovou intuicí, která dosáhne svého cíle, i když cesta k němu bude trnitá.

Mravní ideály vznikají z morální fantazie člověka. Jejich uskutečnění závisí na tom, že si je člověk žádá dostatečně silně, aby dokázal překonat bolesti a utrpení. Jsou to jeho intuice, impulsy uvedené do pohybu jeho duchem; chce je, neboť jejich uskutečnění je jeho nejvyšším potěšením. Nemá zapotřebí, aby mu etika nejprve zakázala usilovat o potěšení a pak mu přikázala, o čem má usilovat. Bude usilovat o mravní ideály, bude-li jeho morální fantazie dosti činná, aby mu vnukla intuice, které propůjčí jeho chtění sílu, aby se prosadilo proti překážkám působícím v jeho organizaci, mezi něž patří i nutná nelibost.

Kdo usiluje o ideály vznešené velikosti, dělá to, protože jsou obsahem jeho bytosti a jejich uskutečnění bude pro něho požitkem, proti němuž potěšení, které má malodušnost z uspokojování všedních pudů, je něčím nepatrným. Při přeměně svých ideálů ve skutečnosti tonou idealisté v nejvyšších duchovních slastech.

Kdo chce vyhladit potěšení pramenící z uspokojení lidské žádosti, musí nejprve udělat z člověka otoka, který nejedná, protože chce, nýbrž pouze, protože má. Neboť dosáhnout toho, co jsme chtěli, působí potěšení. Co nazýváme dobrem, není to, co člověk dělat má, nýbrž to, co chce, když přivede k rozvoji plnou pravou lidskou přirozenost. Kdo to neuznává, musí člověku nejprve vyhnat z hlavy to, co chtěl, a pak mu zvenčí předepsat, jaký má dát svému chtění obsah.

Člověk připisuje splnění své žádosti hodnotu, protože žádost pramení z jeho bytosti. Čeho dosahujeme, má pro nás hodnotu, protože jsme to chtěli. Upíráme-li hodnotu cíli lidského chtění jako takovému, pak musíme brát hodnotné cíle z něčeho, co člověk nechce.

Etika budovaná na pesimismu vzniká z nevážnosti k morální fantazii. Jenom ten, kdo nepokládá individuálního lidského ducha za schopného, aby sám dával obsah svému snažení, může hledat souhrn všeho chtění v touze po libosti. Člověk bez fantazie nevytváří mravní ideje. Musí mu být dány. Jeho fyzická přirozenost se stará o to, že usiluje o uspokojování svých nižších žádostí. Ale k rozvoji celého člověka patří také žádosti pocházející z ducha. Pouze domníváme-li se, že je člověk vůbec nemá, můžeme tvrdit, že je má přijímat zvnějšku. Pak jsme také oprávněni říci, že je povinen dělat něco, co nechce. Každá etika, která žádá od člověka, aby pro splnění úkolů, které nechce, potlačil své chtění, nepočítá s celým člověkem, nýbrž s takovým, jemuž chybí schopnost duchovních žádostí. Pro harmonicky vyvinutého člověka nejsou takzvané ideje dobra vně, nýbrž uvnitř okruhu jeho bytosti. Mravní jednání nespočívá ve vyhlazení jednostranné vlastní vůle, nýbrž v plném rozvoji lidské přirozenosti. Kdo pokládá mravní ideály za dosažitelné jen tehdy, umrtví-li člověk vlastní vůli, neví, že tyto ideály chce člověk stejně, jako uspokojení takzvaných živočišných pudů.

Nelze popírat, že takto charakterizované názory mohou být snadno nesprávně chápány. Nezralí lidé bez morální fantazie rádi pokládají instinkty své poloviční přirozenosti za plný obsah člověka a odmítají všechny mravní ideje, které nevytvořili, aby se mohli nerušeně „vyžít“. Že pro napůl vyvinutou lidskou povahu neplatí, co je správné pro celého člověka, je samozřejmé. Kdo má být výchovou teprve ještě přiveden k tomu, aby jeho mravní povaha prolomila skořápky nižších vášní, od toho nesmíme požadovat to, co platí pro zralého člověka. Zde jsem však nechtěl psát o tom, co je třeba vstřípit nerozvinutému člověku, nýbrž

to, co spočívá v bytosti člověka vyvrátého. Neboť šlo o to, dokázat možnost svobody; ta se však neobjevuje u činů, které vyplývají z nátlaku smyslového nebo duševního, nýbrž u činů nesených duchovními intuicemi.

Tento vyvrátý člověk dává hodnotu sám sobě. Neusiluje o libost, kterou mu podává příroda nebo stvořitel jako dar milosti; také neplní abstraktní povinnost, kterou poznává jako takovou, když se zbavil úsilí o libost. Jedná, jak chce, to jest ve smyslu svých etických intuicí; a dosažení toho, co chce, pociťuje jako svůj opravdový životní požitek. Hodnotu života určuje z poměru toho, čeho dosáhl, k tomu, o čem usiloval. Etika, která klade na místo toho, co člověk chce, pouze to, co by měl, na místo náklonnosti pouhou povinnost, určuje proto důsledně hodnotu člověka z poměru toho, co žádá povinnost, k tomu, co člověk plní. Měří člověka podle měřítka, které je vně jeho bytosti. – Zde rozvinutý názor odkazuje člověka na sebe samého. Uznává za pravou hodnotu života jen to, co za ni pokládá jednotlivec podle míry svého chtění. O hodnotě života, kterou jedinec neuznává, ví právě tak málo, jako o účelu života, který z něho nepochází. V jedinci všestranně poznaném až do jeho skutečné podstaty vidí svého vlastního pána a svého vlastního hodnotitele.

Doplňk k novému vydání (1918).

Je možné neuznat, co bylo vylíčeno v tomto oddíle, budeme-li se zuby nehty držet zdánlivé námitky, že chtění člověka jako takové je právě něco nerozumného, že musíme člověku dokázat tuto nerozumnost, a pak nahlédne, že cíl etického úsilí musí nutně spočívat v konečném osvobození od chtění. Z povolání strany byla proti mně vznesena takováto zdánlivá námitka, když mi bylo řečeno, že je právě věcí filosofa, aby doplnil to, co zameškává bezmyšlenkovitost zvířat a většiny lidí – sestavit skutečnou životní bilanci. Kdo však vznáší tuto námitku, nevidí bohužel hlavní věc: má-li se uskutečnit svoboda, pak musí být chtění v lidské přirozenosti nesené intuitivním myšlením; z toho ale zároveň vyplývá, že chtění může být určováno také něčím jiným než intuicí a že pouze ve svobodném uskutečňování intuice, které vyplývá z lidské podstaty, se může objevit mravní prvek a jeho hodnota. Etický individualismus je způsobilý, aby ukázal mravnost v její plné důstojnosti, neboť se nedomnívá, že je vpravdě mravné, co vede vnějškově k souhlasu chtění s nějakou normou, nýbrž co vzejde z člověka tehdy, když v sobě rozvine mravní chtění jako článek své plné bytosti, takže dělat něco nemorálního by se mu jevilo jako znetvoření, zmrzačení vlastní bytosti.

XIV

Individualita a druh

Názoru, že člověk má přirozené předpoklady, aby se stal úplnou, v sobě ucelenou a svobodnou individualitou, zdánlivě odporují skutečnosti, že vystupuje jako článek v přirozeném celku (rasa, kmen, národ, mužské a ženské pohlaví) a že také působí v rámci určitého celku (stát, církve atd.). Má všeobecné charakterové zvláštnosti lidského společenství, k němuž patří, a dává svému jednání obsah, který je určen místem, jež zaujímá v určitém společenském seskupení.

Je přitom ještě vůbec možná individualita? Můžeme samotného člověka pokládat za svébytný celek, když vyrůstá z jistého celku a včleňuje se do jistého celku?

Článek celku je ve svých vlastnostech a funkcích určován celkem. Národní kmen je celek a všichni lidé patřící k němu nesou na sobě zvláštnosti, které jsou podmíněny základními rysy kmene. To, jak je jedinec uzpůsoben a jakým způsobem je činný, závisí na povaze kmene. Tím dostává fyziognomie a jednání jedince druhové rysy. Jestliže se ptáme po příčině, proč je to a ono u člověka takové nebo onaké, pak jsme odkazováni mimo jednotlivou bytost k druhu. Druh nám vysvětlí, proč se u jedince něco vyskytuje právě ve formě, kterou jsme pozorovali.

Z této druhovosti se však člověk vyprošťuje. Neboť lidská druhovost, je-li člověkem správně prožívána, není nic, co by omezovalo jeho svobodu, a nemělo by ji také omezovat umělými opatřeními. Člověk v sobě vyvíjí vlastnosti a funkce, u nichž důvod, který je určuje, můžeme hledat pouze v něm samém. Druhovost mu přitom slouží jen jako materiál, v němž může vyjádřit svoji osobitou podstatu. Používá zvláštností daných mu přírodou jako podkladu a dává tomuto materiálu tvar přiměřený jeho vlastní bytosti. Marně budeme nyní hledat důvod pro projev této bytosti v zákonech druhu. Máme co činit s jedincem, který může být vysvětlen jen sebou samým. Jestliže člověk pronikl až k tomuto odloučení od druhovosti a my budeme chtít i potom ještě vysvětlovat všechno, co na něm je, povahou druhu, pak nemáme orgán pro individualnost.

Je nemožné, abychom člověku zcela porozuměli, jestliže vycházíme při posuzování z jeho příslušnosti k jistému druhu. Nejtvrdošíjnější v takovém posuzování bývají lidé tam, kde jde o pohlaví člověka. Muž vidí v ženě, žena v muži téměř vždy příliš mnoho z obecného charakteru druhého pohlaví a příliš málo z individuality. V praktickém životě to škodí mužům méně než ženám. Sociální postavení ženy je zpravidla proto tak nedůstojné, protože v mnoha bodech, kde by mělo být podmíněno individuálními zvláštnostmi jednotlivé ženy, je místo toho podmíněno výhradně obecnými představami, které si tvoříme o přirozené úloze ženy a jejich potřebách. Činnost muže v životě se řídí jeho individuálními schopnostmi a sklony, činnost ženy má být podmíněna výhradně okolnostmi, že je to právě žena. Žena má být otrokem druhu, otrokem všeobecně chápaného žensství. Pokud budou muži debatovat o tom, jestli se žena hodí podle „svých přirozených vloh“ k tomu či onomu povolání, potud se nemůže tzv. ženská otázka dostat ze svého elementárního stadia. Co žena může chtít podle své přirozenosti, to přenechme k posouzení ženě. Je-li pravda, že se ženy hodí pouze pro to povolání, které jim nyní připadá, pak samy od sebe sotva dosáhnou jiného. Ale je právě na ženách, aby rozhodly, co je jejich přirozenosti přiměřené. Kdo se obává, že naše sociální poměry budou otřeseny, jestliže ženy nebudou chápány jako lidé druhoví, nýbrž jako jedinci, tomuto člověku je nutno odpovědět, že sociální poměry, v nichž polovina lidstva vede život nedůstojný člověka, právě nezbytně potřebuje zlepšení.*

Kdo posuzuje lidi podle druhových rysů, přichází právě jenom až k hranici, nad níž počínají být bytostmi, jejichž činnost se opírá o svobodné sebeurčení. Co je pod touto hranicí, může být přirozeně předmětem vědecké úvahy. Zvláštnosti ras, kmenů, národů a pohlaví jsou obsahem zvláštních vědních odvětví. Pouze lidé, kteří by chtěli žít výhradně jako exempláře druhu, mohli by se krýt s obecným obrazem, který vzniká takovým vědeckým zkoumáním. Ale žádná z těchto věd nemůže proniknout až k zvláštnímu obsahu jednotlivého individua. Tam, kde začíná oblast svobody (v myšlení a jednání), přestává určování individua podle druhových zákonů. Pojmový obsah, který člověk musí myšlením spojit s vjemem, aby se zmocnil plně skutečnosti (srov. str. 69 ad.), nemůže nikdo stanovit jednou provždy a zanechat jej lidstvu hotový. Individuum musí své pojmy získávat vlastní intuicí. Jak má jedinec myslit, nelze odvodit ze žádného druhového pojmu. O tom rozhoduje jedině a pouze individuum. Stejně nelze z obecných lidských rysů určit, které konkrétní cíle chce individuum vytknout svému chtění. Kdo chce porozumět jednotlivému individuu, musí vniknout až do jeho zvláštní bytosti a nesmí se zastavit u zvláštností typických. V tomto smyslu je každý jednotlivý člověk problémem. A všechna věda, která se zabývá abstraktními myšlenkami a druhovými pojmy, je pouze přípravou k poznání, které získáme, sdělí-li nám lidská individualita svůj způsob, jak se dívat na svět – a k onomu jinému, které získáme z obsahu jejího chtění. Kde máme pocit: zde máme co činit u člověka s tím, co je nezávislé na typickém způsobu myšlení a na druhovém chtění, tam musíme přestat brát na pomoc jakékoliv pojmy z našeho ducha, chceme-li porozumět jeho bytosti. Poznání spočívá ve spojení pojmu a vjemu myšlením. U všech jiných objektů musí pozorovatel získávat pojmy vlastní intuicí; když jde o porozumění svobodné individualitě, jde jen o to, abychom čistě (bez smýšlení s vlastním pojmovým obsahem) převzali do svého ducha její pojmy, ty pojmy, jimiž se přece sama určuje. Lidé, kteří do každého posouzení jiného člověka mísí své vlastní pojmy, nemohou nikdy dospět k chápání individuality. Jako se svobodná individualita osvobozuje od zvláštností druhu, musí se poznání osvobodit od způsobu, jímž je možné chápat druhovost.

Pouze v té míře, jak se člověk uvedeným způsobem oprošťuje od druhovosti, přichází ve společnosti v úvahu jako svobodný duch. Žádný člověk není zcela druhem, žádný úplně individualitou. Ale větší či menší oblast své bytosti odděluje každý člověk pozvolna právě tak od druhových rysů živočišného života, jako od příkazů lidských autorit, které jej ovládají.

Tou částí své bytosti, pro niž si však nemůže vydobýt takovou svobodu, zůstává článkem v organismu přírodním a duchovním. V tomto směru žije, jak to odporoval od jiných, nebo jak mu to příkazují. V pravém smyslu etickou hodnotu má jen ta část jeho jednání, která vzniká z jeho intuicí. A morální instinkty, jež má v sobě jako dědictví instinktů sociálních, stávají se etickými tím, že je přijme mezi své intuice. Z individuálních etických intuicí a z jejich přijetí do lidských společenských seskupení vzniká všechna mravní činnost lidstva. Můžeme také říci: Mravní život lidstva je celkovým souhrnem toho, co vytvořila morální fantazie svobodných lidských individuí. To je výsledek monismu.

Poslední otázky

Důsledky monismu

Jednotný výklad světa neboli monismus, jak je zde míněn, vybírá principy, které potřebuje k vysvětlení světa, z lidské zkušenosti. Prameny jednání hledá rovněž v okruhu pozorovaného světa, totiž v lidské přirozenosti, přístupné našemu sebepozorování, a to v morální fantazii. Odmítá hledat abstraktními úsudky poslední základy světa, daného našemu vnímání a myšlení, mimo tento svět. Pro monismus je jednota, kterou myšlenkové pozorování, tak jak je lze prožít, přidává k rozmanité mnohosti vjemů, zároveň onou jednotou, kterou vyžaduje lidská potřeba poznání a skrze níž hledá přístup do fyzických i duchovních oblastí světa. Kdo hledá za touto jednotou, k níž vede vylíčená cesta, ještě nějakou jinou, dokazuje tím pouze, že nepoznává souhlas toho, co jsme našli myšlením, s tím, co žádá touha po poznání. Jednotlivá lidská bytost není skutečně oddělena od světa. Je jeho částí a z hlediska skutečnosti je tu souvislost mezi ní a kosmickým celkem, která je přerušena pouze pro náš vjem. Zprvu vidíme tuto část jako jsoučno pro sebe existující, protože nevidíme řemeny a lana, jimiž základní síly vesmíru uvádějí do pohybu kola našeho života. Kdo se zastaví na tomto stanovisku, bude tuto část celku považovat za samostatně existující bytost, za monádu, která dostává nějakým způsobem zvenčí zprávu o ostatním světě. Zde zastávaný monismus ukazuje, že v tuto samostatnost můžeme věřit jen potud, pokud to, co vnímáme, není myšlením zapojeno do sítě pojmového světa. Jakmile se to stane, odhalí se dílčí existence jako zdání, jako pouhý vjemový klam. Svoji v sebe uzavřenou totální existenci ve vesmíru může člověk nalézt jen intuitivním myšlenkovým zážitkem. Myšlení ničí vjemový klam a včleňuje naši individuální existenci do života kosmu. Jednota pojmového světa obsahující objektivní vjemy přijímá do sebe také obsah naší subjektivní osobnosti. Myšlení nám dává skutečnost v její pravé podobě jako jednotu v sebe uzavřenou, zatímco rozmanitost vjemů je pouze něco zdánlivého, klam, podmíněný naší organizací (srov. str. 68 ad.). Poznat skutečnost na rozdíl od vjemového klamu bylo ve všech dobách cílem lidského myšlení. Věda usilovala, aby poznala vjemy jako skutečnost tím, že v nich odhalovala zákonitě souvislosti. Kde však lidé měli názor, že souvislost zjištěná lidským myšlením má jen subjektivní význam, hledali pravý základ jednoty v objektu ležícím za hranicemi světa naší zkušenosti (úsudkem vykonstruovaný Bůh, vůle, absolutní duch atd.). – A opírajíce se o toto mínění, usilovali, aby získali ke znalosti souvislostí, které můžeme poznat v okruhu zkušenosti, navíc ještě něco dalšího, co přesahuje okruh zkušenosti a odhaluje její souvislost se jsoučny a podstatami, které už není možné poznat zkušeností (metafyzika, získaná nikoliv prožitkem, nýbrž spekulací). Příčinu, proč chápeme uspořádaným myšlením světové souvislosti, viděli lidé z uvedeného hlediska v tom, že nějaká prvotní prabytost vybudovala svět podle logických zákonů a důvod našeho jednání viděli ve vůli této prabytosti. Nepoznali však, že myšlení obepíná současně i to, co je objektivní, i to, co je subjektivní a že sjednocení vjemu s pojmem nám podává celou skutečnost. Jen pokud pozorujeme zákonitost, která proniká a určuje vjem v abstraktní pojmové formě, potud máme vskutku co dělat s něčím čistě subjektivním. Subjektivní však není obsah pojmu, který k vjemu získáme myšlením. Tento obsah není vzat

ze subjektu, nýbrž ze skutečnosti. Je částí skutečnosti, kterou nemůže postihnout vnímání. Je zkušeností, ale nikoliv zkušeností zprostředkovanou vnímáním. Kdo si nedovede představit, že pojem je něco skutečného, ten myslí jen na abstraktní formu, v níž jej podržuje ve svém duchu. Ale v takovémto odloučení existuje pouze díky naší organizaci, právě tak jako vjem. Také strom, který vnímáme, nemá existenci odděleně sám o sobě. Je pouze článkem ve velkém soukolí přírody a je možný jen v reálné souvislosti s ní. Abstraktní pojem nemá skutečnost sám o sobě, právě tak jako ji nemá vjem sám o sobě. Vjem je částí skutečnosti, danou objektivně, pojem částí, danou subjektivně intuicí (srov. str. 76 ad.). Naše duchovní organizace rozděluje skutečnost v oba tyto činitele. Jeden činitel se zjevuje vnímání, druhý intuicí. Teprve souvislost obou, tj. vjem včleňující se zákonitě do univerza, je plnou skutečností. Pozorujeme-li pouhý vjem o sobě, pak nemáme skutečnost, nýbrž nesouvislý chaos; pozorujeme-li zákonitost vjemů samu o sobě, pak máme co činit pouze s abstraktními pojmy. Abstraktní pojem neobsahuje skutečnost; obsahuje ji myšlenkové pozorování, které nepřihlíží jednostranně ani k pojmu ani k vjemu o sobě, nýbrž k souvislosti obou.

Že žijeme ve skutečnosti (že jsme v ní zakořeněni svou reálnou existencí), nepopře ani nejortodoxnější subjektivní idealista. Popře jen to, že také ideově dosáhneme svým poznáváním toho, co reálně prožíváme. Naproti tomu ukazuje monismus, že myšlení není ani subjektivní ani objektivní, nýbrž že je to princip obepínající obě stránky skutečnosti. Jestliže pozorujeme s myšlenkovou aktivitou, uskutečňujeme postup, který sám patří do řady skutečného dění. Myšlením překonáváme uvnitř samotné zkušenosti jednostrannost pouhého vnímání. Abstraktními pojmovými hypotézami (čistě pojmovým přemýšlením) nemůžeme vyspekulovat podstatu skutečnosti, avšak žijeme ve skutečnosti, jakmile k vjemům nacházíme ideje. Monismus nehledá ke zkušenosti nic zkušeností nepoznatelného (zásvětního), nýbrž vidí skutečnost v pojmu a vjemu. Nekonstruuje metafyziku z pouhých abstraktních pojmů, protože v pojmu o sobě vidí jen jednu stránku skutečnosti, která zůstává skryta pro vnímání a má smysl jen ve spojení s vjemem. Vyvolává však v člověku přesvědčení, že žije ve světě skutečnosti a nemusí hledat kdesi mimo svůj svět pravou, vyšší skutečnost, kterou už nelze prožít. Zdržuje se, aby hledal absolutní skutečnost jinde než ve zkušenosti, protože samotný obsah zkušenosti uznává za skutečnost. A spokojuje se s touto skutečností, neboť ví, že myšlení má sílu, aby ji zaručilo. Co dualismus hledá až za pozorovaným světem, to monismus nalézá v něm samém. Monismus ukazuje, že svým poznáním můžeme uchopit skutečnost v její pravé podobě, ne v subjektivním obraze, který by se vsouval mezi člověka a skutečnost. Pro monismus je pojmový obsah světa též pro všechny lidské jedince (srov. str. 71 ad.). Podle monistických principů pokládá lidský jedinec jiného jedince za sobě rovného, protože je to též světový obsah, který se v něm vyžívá. V jednotném pojmovém světě neexistuje tolik pojmů lva, kolik je jedinců, kteří si lva myslí, nýbrž jen jediný. A pojem, který A připojuje k vjemu lva, je též, jako u B, jen jej chápe jiný subjekt vnímání (srov. str. 71). Myšlení vede všechny subjekty vnímání ke společné ideové jednotě veškeré rozmanitosti. V nich, v mnohosti jedinců, se vyžívá jediný svět idejí. Pokud o sobě člověk ví jen na základě sebevnímání, pokládá se za tohoto zvláštního člověka; jakmile hledí na svět idejí, který se v něm rozzařuje a obepíná všechno zvláštní, vidí, že se v něm živě rozzařuje absolutní skutečnost. Dualismus definuje božskou prabytost jako to, co proniká všechny lidi a ve všech žije. Monismus nalézá tento společný božský život v samotné skutečnosti. Ideový obsah jiného člověka je také mým obsahem a pokládám jej za jiný, jen pokud vnímám, ale už nikoliv, jakmile myslím. Každý člověk obepíná svým myšlením jen část celého světa idejí a potud se jedinci také rozlišují skutečným obsahem svého myšlení. Ale tyto obsahy patří k celku v sobě uzavřenému, který zahrnuje myšlenkové obsahy všech lidí. Společnou prapodstatu, která proniká všechny lidi, tak člověk uchopuje ve svém myšlení. Myšlenkovým obsahem naplněný život je ve skutečnosti zároveň životem v Bohu. Zásvětí*, k němuž lze dojít jen úsudkem, které nelze prožít, spočívá na nedorozumění těch, kteří věří, že tento svět

nemá v sobě základ své existence. Nechápu, že myšlením najdou to, co žádají k vysvětlení vjemu. Proto však také ještě žádná spekulace nevynesla na světlo obsah, který by nebyl vypůjčen ze skutečnosti nám dané. Bůh předpokládaný na základě abstraktního úsudku je pouze člověk přesazený na onen svět; Schopenhauerova vůle je zabsolutněná síla lidské vůle; Hartmannova nevědomá prapodstata, složená z ideje a vůle, je složení dvou abstrakcí ze zkušenosti. Zcela totéž musíme říci o všech jiných zásvětních principech, spočívajících v neprožitém myšlení.

Lidský duch ve skutečnosti nikdy nevychází nad hranice skutečnosti, v níž žijeme, a také to nepotřebuje, neboť v tomto světě je všechno, co potřebuje k jeho vysvětlení. Jestliže filosofové nakonec prohlašují, že se spokojí s odvozením světa z principů, které si vypůjčili ze zkušenosti a přemístili do hypotetického zásvěetí, pak musí být takovéto uspokojení také možné, ponecháme-li týž obsah v tomto světě, tj. tam, kam patří pro myšlení, jež lze prožít. Všechno překračování hranic světa je jen zdánlivé a principy přemístěné mimo tento svět nevysvětlují svět lépe, než principy v něm spočívající. Myšlení, které rozumí samo sobě, ale také vůbec nevybízí k takovému překračování, protože myšlenkový obsah musí hledat onen vjemový obsah, s nímž společně tvoří skutečnost jen uvnitř světa, nikoliv mimo něj. Také objekty fantazie jsou jen obsahy, které mají své oprávnění teprve tehdy, stanou-li se představami, poukazujícími k určitému vjemovému obsahu. Tímto vjemovým obsahem se včleňují do skutečnosti. Pojem, který by měl být naplněn obsahem, jenž má existovat mimo svět nám daný, je abstrakce, jíž neodpovídá žádná skutečnost. Vymyslet si můžeme pouze pojmy skutečnosti; abychom našli tuto skutečnost samu, k tomu potřebujeme také ještě vnímání. Světová prapodstata, pro niž je třeba vymýšlet obsah, je pro myšlení, které rozumí samo sobě, nemožnou domněnkou. Monismus nepopírá ideovou složku, dokonce nepokládá vjemový obsah, k němuž chybí ideový doplněk, za plnou skutečnost; ale nenalézá v celé oblasti myšlení nic, co by nás mohlo nutit, abychom popřeli objektivní duchovní skutečnost myšlení, a proto se snažili vystoupit z oboru toho, co je možno myšlením prožít. Monismus vidí polovičatost ve vědě, která se omezuje na to, že popisuje vjemy, aniž by pokročila k jejich ideovým doplňkům. Ale stejně pokládá za polovičatost všechny abstraktní pojmy, které nenalézají své doplňky ve vjemu a nikde se nezapojují do pojmové sítě, která obepíná pozorovatelný svět. Nezná proto žádné ideje, které poukazují k něčemu objektivnímu, co by mělo ležet mimo naši zkušenost a které mají tvořit obsah metafyziky pouze hypotetické. Všechno, co lidstvo vytvořilo v takových ideách, jsou pro něho abstrakce ze zkušenosti, u nichž původci přehlížejí, že si je odtud vypůjčili.

Stejně nemůžeme podle monistických zásad převzít cíle našeho jednání z mimolidského zásvěetí. Musí pocházet, pokud je myslíme, z lidských intuicí. Člověk nedělá z účelů objektivní (zásvěetní) prabytosti své individuální účely, nýbrž sleduje své vlastní, které mu dává jeho morální fantazie. Ideu, která se uskutečňuje v jednání, vyjímá člověk z jednotného světa idejí a podkládá ji svému chtění. V jeho jednání se tedy nevyžívají příkazy naočkované z onoho světa do tohoto, nýbrž lidské intuice, příslušející tomuto světu. Monismus nezná žádnou bytost, řídicí svět, která by kdesi vně naší bytosti určovala cíl a směr našemu jednání. Člověk nenachází žádný zásvěetní prazáklad bytí, jehož úradky by mohl zkoumat, aby se od něho mohl dozvědět cíle, k nimž má směřovat se svým jednáním. Je odkázán sám na sebe. Sám musí dát obsah svému jednání. Hledá-li určující podněty pro své chtění mimo svět, v němž žije, pak pátrá marně. Chce-li více než jen uspokojovat své přirozené pudy, o něž se stará matka příroda, musí tyto podněty hledat ve své vlastní morální fantazii, pokud snad jeho pohodlnost nedává přednost tomu, aby dala o něm rozhodovat morální fantazii jiných – to znamená: buď musí zanechat všeho jednání, anebo jednat podle pohnutek, které si dává sám ze světa svých idejí, nebo které mu dávají z téhož světa jiní. Jakmile vyjde nad svůj smyslový pudový život a nad provádění rozkazů jiných lidí, není určován ničím, nežli sám sebou. Musí jednat z popudu, který si klade sám, který tedy není určován ničím jiným. Ideově je ovšem

tento popud určen v jednotném světě idejí; ale fakticky může být odtud odvozen a převeden do skutečnosti jen člověkem. Pro aktuální uskutečnění ideje člověkem může monismus nacházet odůvodnění jen v samotném člověku. Člověk nejprve musí chtít, aby se idea změnila ve skutek, teprve potom k tomu může dojít. Takové chtění má tedy důvod pouze v člověku samém. Člověk je pak posledním určujícím činitelem svého jednání. Je svobodný.

1. doplněk k novému vydání (1918).

Ve druhém díle této knihy jsem se pokusil odůvodnit, že svobodu lze nalézt ve skutečnosti lidského jednání. K tomu bylo nutné vybrat z celkové oblasti lidského jednání ty části, u nichž lze při nepředpojatém sebezpozorování mluvit o svobodě. Jsou to ta jednání, která se jeví jako uskutečnění ideových intuicí. Jiná jednání nebude žádná nepředpojatá úvaha označovat za svobodná. Ale při nepředpojatém sebezpozorování si bude muset člověk uvědomit, že má vloh, aby postupoval stále dále na cestě k etickým intuicím a jejich uskutečňování. Toto nepředpojaté pozorování etické bytosti člověka však nemůže samo přinést poslední rozhodnutí o svobodě. Neboť kdyby intuitivní myšlení samo pocházelo z nějaké jiné bytosti, kdyby jeho podstata nespočívala sama v sobě, ukázalo by se, že vědomí svobody, vyplývající z etického prvku u člověka, je klamné. Ale druhý díl této knihy má přirozenou oporu v prvním. První díl líčí intuitivní myšlení jako prožívanou vnitřní duchovní činnost člověka. Chápat tuto podstatu myšlení tím, že ji prožíváme, rovná se však poznání svobody intuitivního myšlení. A víme-li, že toto myšlení je svobodné, pak vidíme také onen okruh chtění, jemuž je třeba přiřknout svobodu. Jednajícího člověka bude pokládat za svobodného ten, kdo je s to připsat na základě vnitřní zkušenosti intuitivnímu prožívání myšlenek podstatu spočívající v sobě samé. Kdo to nedokáže, ten asi nebude moci najít žádnou doopravdy nespornou cestu k tomu, aby mohl mluvit o svobodě. Zde zdůrazňovaná zkušenost nalézá ve vědomí intuitivní myšlení, které přitom nemá skutečnost jen ve vědomí. A tím nalézá svobodu jako charakteristický znak všech jednání, jež plynou z intuicí vědomí.

2. doplněk k novému vydání (1918).

Obsah této knihy je vybudován na intuitivním myšlení, které lze prožít jen čistě duchovně; tímto myšlením včleňujeme při poznávání každý vjem do skutečnosti. Autor se nesnažil vylíčit nic více, než co je možno přehlédnout na základě zážitku intuitivního myšlení. Ale snažil se také naznačit, jaké utváření myšlenek si toto prožívané myšlení žádá. Žádá, abychom je v poznávacím ději nezapírali jako zážitek spočívající v sobě samém. A abychom mu neupírali schopnost prožít společně s vjemem skutečnost, kterou proto nemusíme teprve hledat ve světě ležícím mimo naše prožívání a přístupném pouze teoretickým úvahám, vůči němuž pak je lidská myšlenková činnost pouze něčím subjektivním.

Tím je myšlení charakterizováno jako prvek, jímž se člověk duchovně vžívá do skutečnosti. (A nikdo by vlastně neměl tento světový názor, vybudovaný na prožívaném myšlení, zaměňovat s pouhým racionalismem.) Ale na druhé straně snad přece jen vyplývá z celého ducha těchto úvah, že vjemový prvek může být pro lidské poznání zapojen do skutečnosti teprve tehdy, je-li uchopen myšlením. Mimo oblast myšlení nemůže nic získat znaky skutečnosti. Nesmíme si tedy snad představovat, že nám smyslový způsob vnímání zaručuje jedinou skutečnost. Co vystupuje jako vjem, to může člověk na své životní cestě výhradně očekávat. Bylo by jen možné se tázat: Máme z hlediska, které vyplývá jen z intuitivně prožívaného myšlení, právo očekávat, že by člověk mohl kromě smyslového světa vnímat i duchovno? Toto právo máme. Neboť i když je intuitivně prožívané myšlení na jedné straně činný děj, který se odehrává v lidském duchu, je to na druhé straně zároveň duchovní vjem, zachycený bez smyslového orgánu. Je to vjem, při němž je vnímající sám činný, a je to činnost vlastního já, která je současně vnímána. V intuitivně prožívaném myšlení je člověk zasazen do duchového světa také jako bytost vnímající. Co před něho předstupuje v tomto

světě jako vjem takovým způsobem, jako duchovní svět jeho vlastního myšlení, v tom člověk poznává svět duchových vjemů. K myšlení by měl svět těchto vjemů stejný poměr, jaký má směrem ke smyslové stránce svět vjemů smyslových. Svět duchových vjemů nemůže být člověku, jakmile jej prožívá, něčím cizím, protože v intuitivním myšlení už má zážitek čistě duchového rázu. O světě takových duchových vjemů mluví řada mých spisů, které jsem uveřejnil po této knize. Tato „Filosofie svobody“ je filosofickým základem pro ony pozdější spisy. Neboť v této knize se snažím ukázat, že správně pochopené myšlenkové prožívání už je prožíváním ducha. Proto se pisateli zdá, že ten, kdo může s plnou vážností přijmout stanovisko autora „Filosofie svobody“ za své, se nezastaví před vstupem do světa duchových vjemů. Logicky – usuzováním – nelze ovšem z obsahu této knihy vyvodit to, co je vylíčeno v pozdějších knihách autorových. Z živého pochopení intuitivního myšlení, jak je má na mysli tato kniha, vylpne však přirozenou cestou i další živý vstup do světa duchových vjemů.

První dodatek

(Doplněk k novému vydání 1918)

Námítky, které mi byly vysloveny z filosofické strany ihned, když tato kniha vyšla, jsou mi podnětem, abych k novému vydání připojil tento krátký výklad. Dovedu si snadno představit, že existují čtenáři, kteří mají zájem o ostatní obsah knihy, kteří však budou to, co nyní následuje, pokládat za abstraktní pojmové předitivo, pro ně zbytečné a jim vzdálené. Necht' se tedy tímto výkladem nezabývají. Ve filosofických úvahách o světě se však vynořují problémy, které mají původ spíše v jistých předsudcích myslitelů, než v přirozeném průběhu každého lidského myšlení samého. O čem se jinak pojednává v této knize, to se mi zdá být úkolem, který se týká každého člověka, usilujícího mít jasno o podstatě člověka a jeho poměru ke světu. To, co následuje, je však spíše problém, u něhož jistí filosofové žádají, aby se o něm jednalo, mluví-li se o věcech vylíčených v této knize, protože tito filosofové si svým způsobem představování vytvořili jisté potíže, které se jinak obecně nevyskytují. Pomineme-li zcela takové problémy, pak jisté osobnosti rychle vyrukují s námitkou diletantismu a podobně. Vzniká pak mínění, jako by se pisatel pojednání, jaké přináší například tato kniha, nebyl vypořádal s názory, o nichž v knize samé nemluvil.

Problém, který mám zde na mysli, je tento: Existují myslitelé, kteří se domnívají, že se snad objeví zvláštní potíž, budeme-li chtít pochopit, jak může jiný lidský duševní život působit na vlastní (pozorovatelův). Praví: Můj vědomý svět je ve mně uzavřen; jiný vědomý svět je právě tak v sobě uzavřen. Do světa vědomí jiného člověka nemohu nahlédnout. Jak dojdou k tomu, abych věděl, že jsem s ním ve společném světě? Světový názor, který pokládá za možné, abychom z vědomého světa usuzovali na nevědomý, který si nebudeme nikdy moci uvědomit, pokouší se řešit tuto obtíž následovně. Praví: Svět, který mám ve svém vědomí, je moje vnitřní reprezentace skutečného světa, kterého nemohu vědomě dosáhnout. V tomto světě jsou neznámí činitelé, kteří podněcují svět mého vědomí. Je v něm také moje skutečná podstata, která je v mém vědomí také jen určitým způsobem reprezentována. Je v něm však také podstata druhého člověka, který předstupuje přede mnou. Co prožívá ve vědomí tento druhý člověk, má příslušnou skutečnost, nezávislou na tomto vědomí, rovněž v jeho podstatě. Tato skutečnost působí v oblasti, kterou si nelze uvědomit, na moji zásadně nevědomou podstatu, a tím vytváří v mém vědomí reprezentaci toho, co je právě přítomno ve vědomí zcela nezávislém na mém vědomém prožívání. Vidíme, že se zde ke světu dosažitelnému mým vědomím přimýšlí hypoteticky svět pro mě v prožívání nedosažitelný, protože myslitelé toho druhu se domnívají, že by jinak museli tvrdit, že všechen vnější svět, o němž se domnívám, že ho mám před sebou, je pouze světem mého vědomí, a z toho by vyplývala solipsistická absurdnost, že také všechny jiné osoby žijí pouze v mém vědomí.

O této otázce, vytvořené leckterými novějšími proudy v teorii poznání, můžeme získat jasno, budeme-li se snažit přehlédnout věc opět z hlediska duchovního pozorování, které jsme zaujali ve vylíčeních této knihy. Co mám vlastně zprvu před sebou, stojím-li proti jiné osobnosti? Dívám se na to, co je pro mne nejbližší. Je to smyslový tělesný zjev oné osoby, který je mi dán jako vjem; pak snad ještě sluchový vjem toho, co říká, atd.. Na to všechno nejenom zírám, ale uvádí to do pohybu moji myšlenkovou činnost. Když stojím před druhou osobností a současně myslím, stává se pro mne vjem jakoby duševně průhledným. Jsem nucen, když se vjemu zmocňuji myšlenkově, říci si, že ona osobnost vůbec není tím, čím se zdá být pro vnější smysly. Smyslový jev mi ukazuje v tom, čím je bezprostředně, něco jiného, čím je pouze nepřímé. Že přede mnou předstupuje, znamená zároveň, že vymazává samu sebe jako pouhý smyslový jev. Ale co mi zjevuje v tomto vymazání, to mě nutí jako myslící bytost, abych po dobu jejího působení vymazal své myšlení a na jeho místo dosadil její myšlení. Toto

její myšlení však uchopuji ve svém myšlení jako zážitek stejným způsobem, jako uchopuji své vlastní myšlení. Skutečně jsem vnímal myšlení druhého. Neboť bezprostředního vjemu, který se jakožto smyslový jev vymazává, se zmocňuje mé myšlení a nyní nastává děj, který probíhá zcela v mém vědomí a spočívá v tom, že se na místo mého myšlení dosazuje jiné myšlení. Tím, že se smyslový jev vymazává, ruší se skutečně dělící čára mezi oběma okruhy vědomí. V mém vědomí se projevuje tato skutečnost tím, že v prožívání obsahu vědomí onoho druhého člověka prožívám své vlastní vědomí právě tak málo, jako je prožívám v bezesném spánku. Jako je ve spánku vypojeno mé denní vědomí, tak je při vnímání obsahu cizího vědomí vypojen obsah mého vlastního vědomí. Klam, jako by tomu tak nebylo, pochází pouze z toho, že při vnímání druhé osoby na místo vymazaného obsahu vlastního vědomí nevstupuje bezvědomí jako ve spánku, nýbrž obsah onoho jiného vědomí, a dále, že střídající se stavy mezi vymazáním a znovuzazářením vědomí o mně samém následují příliš rychle za sebou, než abychom si jich obvykle povšimli. – Celý problém, o nějž se zde jedná, nerozřešíme umělými pojmovými konstrukcemi, které usuzují z něčeho vědomého na něco, co nikdy nemůže být uvědomeno, nýbrž pravým prožitím toho, co vyplývá ze spojení myšlení a vjemu. Je tomu tak při velmi mnoha otázkách, které se objevují ve filosofické literatuře. Myslitelé by měli hledat cestu k nepředpojatému duchovnímu pozorování; místo toho vsouvají před skutečnost umělou pojmovou konstrukci.

V pojednání Eduarda von Hartmanna „Die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik“ („Poslední otázky teorie poznání a metafyziky“), „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“, sv. 108, str. 55 ad., je moje „Filosofie svobody“ zařazována do filosofického myšlenkového směru, který se opírá o „noetický monismus“. Takové stanovisko Eduard von Hartmann odmítá jakožto nemožné. V základě přitom jde o toto: Podle způsobu představování, který nachází výraz v uvedeném článku, existují jen tři možná stanoviska v teorii poznání. Buď setrváme na naivním stanovisku, které chápe vnímané jevy jako skutečné věci mimo lidské vědomí. Pak nám chybí kritické poznání. Nenahlížíme, že s obsahem svého vědomí jsme přece stále jen ve vlastním vědomí. Nepoznáváme, že nemáme co činit se „stolem o sobě“, nýbrž pouze s předmětem vlastního vědomí. Kdo zůstává na tomto stanovisku nebo se k němu na základě nějakých úvah zase vrací, je naivní realista. Ale toto stanovisko prý je právě nemožné, protože neuznává, že co je ve vědomí, jsou jen jeho vlastní předměty. – Nebo pochopíme tento stav a plně si jej přiznáme. Tak se zpočátku staneme transcendentálními idealisty. Ale pak musíme odmítnout, že by se v lidském vědomí někdy mohlo objevit něco z „věci o sobě“. Tím však neunikneme absolutnímu iluzionismu, jsme-li přitom jen dost důslední. Neboť svět, který máme před sebou, se promění v pouhý souhrn předmětů vědomí, a to pouze předmětů vlastního vědomí. Také o ostatních lidech jsme pak – což je absurdní – nuceni si myslit, že jsou přítomni jedině a pouze v obsahu vlastního vědomí. – Možné stanovisko je prý pouze třetí, transcendentální realismus. Předpokládá, že existují „věci o sobě“, ale vědomí s nimi nemůže mít v žádném případě nic společného v bezprostředním prožívání. Mimo lidské vědomí a způsobem, o němž vědomí nemůže nic vědět, působí, že se v něm objevují předměty vědomí. K těmto „věcem o sobě“ můžeme dojít pouze úsudkem z toho obsahu vědomí, který jedině prožíváme, ale který si také právě jen představujeme. Eduard von Hartmann tvrdí ve zmíněném článku, že „noetický monismus“, za který označuje mé stanovisko, se musí ve skutečnosti přiznat k jednomu z oněch tří stanovisek; jenomže to nedělá, a to proto, že nevyvozuje reálné důsledky ze svých předpokladů. A pak se v článku praví: „Chceme-li zjistit, ke kterému stanovisku v teorii poznání patří domnělý noetický monista, pak stačí, abychom mu předložili několik otázek a donutili ho, aby na ně odpověděl. Neboť sám od sebe se žádný takový monista neodhodlá k vyjádření o těchto bodech a bude se také snažit, aby se vyhnul všemi prostředky odpovědi na přímé otázky, protože každá odpověď zruší jeho nárok na uznání noetického monismu jako stanoviska odlišného od tří uvedených. Tyto otázky jsou: 1. Jsou věci ve svém trvání

nepřetržité nebo přerušované? Zní-li odpověď: jsou nepřetržité, pak jde o nějakou formu naivního realismu. Zní-li: jsou přerušované, pak jde o transcendentální idealismus. Zní-li však: jsou jednak (jako obsahy absolutního vědomí nebo jako nevědomé představy či jako vjemové možnosti) nepřetržité, jednak (jako obsahy omezeného vědomí) přerušované, je možno konstatovat transcendentální realismus. 2. Sedí-li tři osoby u stolu, kolik je zde exemplářů stolu? Kdo odpoví: jeden, je naivní realista; kdo odpoví: tři, je transcendentální idealista; kdo však odpoví: čtyři, je transcendentální realista. Přitom je ovšem třeba předpokládat, že něco tak nesourodého, jako je stůl jakožto věc o sobě a tři stoly jako vjemové objekty v trojím vědomí smíme shrnout pod společné označení „exempláře stolu“. Komu se to jeví jako příliš velká volnost, musí odpovědět „jeden a tři“ místo „čtyři“. 3. Jsou-li v pokoji pohromadě dvě samotné osoby, kolik je tam exemplářů těchto osob? Kdo odpoví: dva, je naivní realista; kdo odpoví: čtyři (totiž v každém z obou vědomí jedno já a jeden druhý člověk), je transcendentální idealista; kdo však odpoví: šest (totiž dvě osoby jako věci o sobě a čtyři představované objekty osob v obojím vědomí), je transcendentální realista. Kdo by chtěl o noetickém monismu dokázat, že je to stanovisko odlišné od uvedených tří, musel by dát jinou odpověď na každou z těchto tří otázek; nevím však, jak by mohla znít.“

Odpovědi „Filosofie svobody“ by zněly takto: 1. Kdo zachytí z věcí pouze vjemové obsahy a pokládá je za skutečnost, je naivní realista a neujasňuje si, že by vlastně směl tyto vjemové obsahy pokládat za existující jen potud, pokud se na věci dívá, že by tedy musel chápat věci, které má před sebou, jako přerušované. Jakmile si však ujasní, že skutečnost se vyskytuje pouze ve vnímatelné věci prostoupené myšlenkami, dospěje k názoru, že přerušované se vyskytující vjemový obsah, prostoupený tím, co jsme vypracovali myšlením, se bude jevit jako nepřetržitý. Za něco nepřetržitého musí tedy platit vjemový obsah uchopený prožívaným myšlením, jehož složku, která je pouze vnímána, bychom museli chápat jako přerušovanou, kdyby – čemuž tak není – byla skutečná. 2. Sedí-li tři osoby u stolu, kolik exemplářů stolu existuje? Existuje pouze jeden stůl; ale pokud by tyto tři osoby chtěly zůstat jen u svých vjemových obrazů, musely by říci: Tyto vjemové obrazy nejsou vůbec žádnou skutečností. Jakmile přejdou ke stolu, který uchopily svým myšlením, projeví se jim pouze jediná skutečnost stolu; v této skutečnosti jsou sjednoceny s trojím obsahem svého trojího vědomí. 3. Jsou-li v pokoji pohromadě dvě samotné osoby, kolik je tam exemplářů těchto osob? Docela jistě tam není šest exemplářů – ani ve smyslu transcendentálního realisty – nýbrž jen dva. Pouze má každá z osob nejprve jak o sobě, tak o druhém jen neskutečný vjemový obraz. Tyto obrazy jsou čtyři, a pokud jsou přítomny, může se v myšlenkové činnosti obou osob odehrát uchopení skutečnosti. Při této myšlenkové činnosti překračuje každá z osob okruh svého vědomí; ožívá v ní současně okruh vědomí druhé i vlastní osoby. V okamžicích tohoto ožití jsou osoby právě tak málo uzavřeny ve vlastním vědomí jako ve spánku. Pouze se v dalších okamžicích opět dostává vědomí o tomto vnitřním sjednocení s druhým, takže vědomí každé z osob může uchopit v myšlenkovém prožití sebe i druhého. – Víím, že transcendentální realista to označí za návrat k naivnímu realismu. Ale poukázal jsem už v tomto spise na to, že pro prožívané myšlení si naivní realismus podržuje svoji oprávněnost. Transcendentální realista se vůbec nepokouší zabývat se skutečným průběhem poznávacího děje; uzavírá se před ním pomocí myšlenkového přediva a do tohoto se zaplétá. Monismus, který se objevuje ve „Filosofii svobody“, by neměl být nazýván „noetický“, nýbrž, chce-li ho už někdo vybavit přívlastkem, tedy „myšlenkový monismus“. Toto všechno si Eduard von Hartmann nebyl s to ujasnit. Nesnažil se vniknout do specifického obsahu výkladu ve „Filosofii svobody“, nýbrž přišel s tvrzením, že jsem se pokusil spojit Hegelův univerzalistický panlogismus s Humeovým individualistickým fenomenalismem („Zeitschrift für Philosophie“, sv. 108, str. 71, poznámka), kdežto ve skutečnosti „Filosofie svobody“ jako taková nemá vůbec nic společného s těmito dvěma stanovisky, která se prý snaží spojit. (Zde

je také důvod, proč mně bylo vzdálené, abych se například vyrovnával s „noetickým monismem“ Johanna Rehmkeho. Hledisko „Filosofie svobody“ je prostě zcela jiné než to, které Eduard von Hartmann a jiní nazývají noetickým monismem.)

Druhý dodatek

V tomto dodatku je otištěno všechno podstatné, co stálo jako jakási „předmluva“ v prvním vydání této knihy. Protože podává spíše myšlenkovou náladu, z níž jsem před dvaceti pěti lety knihu napsal, než aby přímo souvisela s obsahem knihy, zařazuji ji sem jako dodatek. Zcela vynechat bych ji nechtěl z toho důvodu, že se stále znovu vynořuje názor, že kvůli svým pozdějším duchově vědeckým spisům jsem nucen potlačovat něco ze svých dřívějších spisů.

Naše doba může chtít čerpat pravdu jen z hlubiny lidské bytosti.* Ze známých dvou cest Schillerových:

„Pravdu hledáme oba, ty venku v životě vůkol,
v srdci uvnitř pak já; oba ji najdeme tak.
Oko-li zdravé je, venku Stvořitele si najde;
srdce-li zdrávo, pak v něm uvnitř se zrcadlí svět.“

prospěje přítomnosti především druhá. Pravda, která k nám přichází zvenčí, je vždycky zatížena pečeti nejistoty. Pouze tomu, co se každému z nás projeví jako pravda ve vlastním nitru, jsme ochotni věřit.

Pouze pravda nám může dodat jistotu pro vývoj našich individuálních sil. Koho trýzní pochybnosti, má ochromené síly. Ve světě, který je mu záhadný, nemůže najít cíl pro svou tvořivou práci.

Nechceme už jen věřit; chceme vědět. Víra žádá uznání pravd, které docela nechápeme. Co však plně nechápeme, je v rozporu s individualitou, která chce všechno prožít ve svém nejhlubším nitru. Uspokojuje nás pouze vědění, které se nepodřizuje žádné vnější normě, nýbrž tryská z vnitřního života osobnosti.

Nechceme také takové vědění, které se jednou provždy zformovalo do ztuhlých školských pravidel a je uchováváno v příručkách platných pro všechny časy. Každý si osobujeme právo, abychom vycházeli ze svých nejbližších zkušeností, ze svých bezprostředních zážitků, a odtud pak stoupali k poznání celého univerza. Usilujeme o bezpečné vědění, ale každý svým vlastním způsobem.

Naše vědecké nauky by měly už také přestat vystupovat v podobě, jako by jejich uznání bylo věcí bezvýhradné nutnosti. Nikdo z nás by nechtěl dát vědeckému spisu název jako kdysi Fichte: „Nad slunce jasnější zpráva pro širší veřejnost o skutečné podstatě nejnovější filosofie. Pokus donutit čtenáře k porozumění.“ Dnes nemá být nikdo k porozumění nucen. Koho k nějakému názoru nenutí zvláštní, individuální potřeba, od toho nežádáme ani uznání, ani souhlas. Také člověku ještě nezralému, dítěti, nechceme dnes poznatky vtoukat do hlavy, nýbrž snažíme se rozvíjet jeho schopnosti, aby je už nebylo třeba k porozumění nutit, nýbrž aby samo chtělo rozumět.

Neoddávám se iluzím, pokud jde o tuto charakteristiku mého věku. Víím, kolik neosobní šablonovitosti dnes žije a roztahuje se mezi námi. Ale víím stejně dobře, že mnozí z mých vrstevníků usilují, aby si zařídili život ve smyslu naznačeného směru. Jim bych chtěl věnovat tento spis. Nemá vést k pravdě „jedině možnou“ cestou, ale má vyprávět o cestě, kterou nastoupil někdo, komu jde o pravdu.

Tento spis vede nejprve do abstraktnějších oblastí, kde myšlenka musí nabývat ostrých obrysů, aby došla k bezpečným bodům. Ale vede čtenáře také ven ze suchých pojmů do konkrétního života. Jsem totiž zcela toho názoru, že se musíme pozvedat i do éterické říše pojmů, chceme-li prožít existenci všemi směry. Kdo dovede vychutnávat svět jen svými smysly, nezná lahůdky života. Orientální učenci požadují od svých žáků, aby nejprve strávili léta odříkavého a asketického života, než jim sdělí, co sami vědí. Západ nežádá už pro vědu

zbožná cvičení ani askezi, ale zato žádá dobrou vůli, abychom se na krátký čas vymanili z bezprostředních dojmů života a uchýlili se do oblasti čistého myšlenkového života.

Je mnoho oblastí života. Pro každou z nich se rozvíjejí zvláštní vědy. Ale život sám je jednota, a čím více vědy usilují, aby se nořily do jednotlivých oblastí, tím více se vzdalují od pohledu na živý celek světa. Musí existovat vědění, které by hledalo v jednotlivých vědách sjednocující prvky, jež by opět člověka vedly k plnému životu. Odborný vědecký badatel chce získat svými poznatky vědomí o světě a jeho působnostech. Cíl tohoto spisu je filosofický: věda sama se má stát něčím organicky živým. Jednotlivé vědy jsou předstupně té vědy, o níž zde usilujeme. Podobný poměr vládne v umění. Hudební skladatel pracuje na základě nauky o skladbě. Tato nauka je souhrnem znalostí, jejichž ovládnutí je předpokladem skladatelské práce. V ní slouží zákony nauky o skladbě životu, reálné skutečnosti. Přesně v témže smyslu je filosofie uměním. Všichni skuteční filosofové byli umělci práce s pojmy. Pro ně byly lidské ideje uměleckým materiálem a vědecká metoda uměleckou technikou. Abstraktní myšlení tím získává konkrétní, individuální život. Ideje se stávají silami života. Nemáme pak jen vědění o věcech, nýbrž učinili jsme z vědění reálný, sebe sama ovládající organismus; naše skutečné, činné vědomí se povzneslo nad pouhé pasivní přijímání pravd.

Jaký je vztah filosofie jakožto umění ke svobodě člověka, co je to svoboda, a máme-li nebo můžeme-li mít na ní podíl – to je hlavní otázka mého spisu. Všechny ostatní vědecké vývody jsou zde jen proto, poněvadž nakonec pomáhají objasnit ony otázky, které jsou, podle mého mínění, lidem nejbližší. Co má být podáno na těchto stránkách, je „Filosofie svobody“.

Všechna věda by byla jen uspokojováním plané zvědavosti, kdyby neusilovala o zvýšení hodnoty života lidské osobnosti. Pravou hodnotu dostanou vědy teprve tím, že se ukáže lidský význam jejich výsledků. Zušlechtění jednotlivé duševní schopnosti nemůže být konečným cílem jedince, nýbrž vývoj všech schopností, které v nás dřímají. Vědění má hodnotu jen tím, že podává příspěvek k všestrannému rozvoji celé lidské přirozenosti.

Z toho důvodu nechápe tento spis vztah mezi vědou a životem tak, že by se člověk měl sklonit před ideou a zasvětit své síly jejím službám, nýbrž v tom smyslu, že se zmocňuje ideového světa, aby ho použil pro své lidské cíle, které přesahují pouhé cíle vědecké.

Jde o to, abychom se dovedli postavit ideji tváří v tvář jako bytosti prožívající; jinak se dostaneme do jejího područí.

Doslov

Když vyšlo skoro před 100 lety (1893) 1. vydání „Filosofie svobody“, nemohl o jejím autorovi vědět nikdo o mnoho více než to, že je to nadaný goethovský badatel, editor prvního kritického vydání Goethových přírodovědeckých spisů. Co asi vedlo uznávaného mladého vědce k tomu, aby vydal knihu, o níž musel vědět, že popudí všechny současné univerzitní filosofy? Byla to táž vnitřní nutnost, která ho vedla i k napsání dalších knih, vyvolávajících stále větší bezradnost kritiků. Tehdy jako dnes toužili kritikové zařadit každého autora do určité obecně uznávané duchovní kategorie; co měli činit s autorem, který jednou obhajuje Nietzscheho (Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit – Friedrich Nietzsche, bojovník proti své době, 1895) a Haeckela (Haeckel und seine Gegner – Haeckel a jeho odpůrci, 1900), aby vzápětí tlumočil s nejhlubším porozuměním myšlenky středověkých a raně novověkých mystiků (Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens – Mystika na úsvitu novověkého duchovního života, 1901) a vylíčil podstatu křesťanství na pozadí naprosto reálně chápaných zasvěcovacích dějů ve starověkých mysterijních chrámech (Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums – Křesťanství jako mystická skutečnost a mysteria starověku, 1902)? Když pak vyšla „Theosofie“ (1904) a další Steinerovy spisy, pojednávající o nadmyslovém poznání a jeho výsledcích, odvrátil se od něho celý vědecko-filosofický svět a jednomyslně odkázal jeho dílo – zpravidla bez pokusu o seriózní studium – do oblasti nepodložených mystických spekulací. Je zajímavé, že tento někdejší názor oficiálního vědeckého světa (obrážející se do dnešní doby v textech encyklopedických slovníků) se začíná měnit až po druhé světové válce, kdy se stále výmluvněji prosazují podněty, jimiž Steiner zasáhl převratně do nejrůznějších odvětví kultury a života. Pojednou se ukazuje životnost tzv. waldorfských škol s novými vyučovacími zásadami, osvědčují se výsledky antroposofického lékařství (včetně léčení rakoviny), výsledky tzv. biodynamického zemědělství s nesrovnatelně vyšší kvalitou plodin, stále šířeji se uplatňuje antroposoficky orientované umění od architektury až po nové pohybové umění, tzv. eurytmii. Jak je možné, že z domnělých mystických spekulací se zrodily tak oplodňující podněty pro životní praxi?

Kdo se nezdráhá bojovat proti vlastním předsudkům, vštípeným zpravidla materialistickou školní výchovou, může se přesvědčit, jak přímočará je Steinerova duchovní cesta. Právě proto, že sám od mládí kotvil pevně v nadmyslové realitě, mohl obsáhnout s porozuměním myšlenkové soustavy tak protichůdné, jako jsou středověká mystika a moderní přírodověda a začlenit je do jednotného, ale podivuhodně mnohotvarého a mnohobarevného obrazu světa.

Od počátku je centrem jeho zvěstování člověk jako duchová bytost (odtud název „antroposofie“ pro hnutí, jehož je představitelem). Ve „Filosofii svobody“ už nalezneme myšlenkové základy celého pozdějšího díla jako v kostce, nebo lépe jako v semínku, z něhož se později rozvinuly mnoha směry. Čím tak popudily tehdejší filosofii, byla právě snaha uchopit konkrétně duchovou podstatu člověka, a to tam, kde ji každý člověk může vědomě prožít – v ryzím myšlení, oproštěném od smyslových představ. „Filosofie svobody“ při vší střízlivosti svého jazyka je oslavný hymnus na zázračnou podstatu lidského myšlení a na nedohledné možnosti poznání, jež jsou v něm ukryty. Nikdo z novověkých myslitelů před Steinerem neměl odvahu prohlásit, že myšlení je sice aktivním projevem člověka, žijícího v prostoru a čase, ale přesto kotví svým obsahem mimo prostor a čas, neboť teprve samo vůbec vede k uvědomování a rozlišování kategorií prostoru nebo času. Steiner ukazuje cestu, jak si uvědomit velkou, nedomyšlitelně mnohotvárnou duchovou jednotu všeho bytí, z níž čerpáme své myšlenkové obsahy. Odtud je pak už jen malý krok ke konkrétním představám o nadmyslových světech, jak je Steiner podává v pozdějších knihách. Ale kdo z profesionálních filosofů oné doby by býval ochoten se sžít s tak nepohodlnou představou, že

lidský duch je spjat s jednotou všeho jsoucna a že myšlení poukazuje na oblast mimo čas a prostor?

Svým duchem je člověk na jedné straně bytost individuální, neopakovatelná, ale na druhé straně je jím včleněn do velké duchové jednoty všehomíra – to je motiv prozívající celým životním dílem Steinerovým. Už „Filosofie svobody“ ukazuje, že základní substancí oné všezahrnující jednoty je láska. Uplatnění lidské svobody vyvěrá z této duchovní lásky. Její jiskra, zažehnutá v lidském já, umožňuje člověku – jak to popisuje druhá část knihy – jednat svobodně v jistém jasně poznaném úseku skutečnosti.

Bezprostředním podnětem k napsání „Filosofie svobody“, jejíž základní poznatky vykryštalizovaly v Steinerovi už dva roky dříve, byl jeho vnitřní protest proti mechanistickým představám Spencerovy „Etiky“. Ale tím, že ji napsal, vyjádřil i směr svého celoživotního úsilí – zápas o uznání duchové bytosti člověka a o vytvoření takových vnějších podmínek, v nichž by se mohla svobodně projevit. Každou myšlenkou slouží antroposofie tomuto zápasu. Jeho součástí je právě tak waldorfská pedagogika jakožto cílevědomá výchova ke svobodě, jako na druhé straně vypracování základních idejí o trojčlennosti sociálního organismu, kde svoboda kulturní oblasti (včetně školství a lékařství) by neměla být omezována ani politickou mocí právního státu ani zřeteli hospodářského života. O této spojitosti mluví Steiner například v přednášce z 16. 6. 1919 (citát podle těsnopisného záznamu):

„Domníval jsem se, vážení přítomní, že počátkem devadesátých let svět už na základě tehdejších událostí pochopí, proč je důležité poukázat na hlubiny lidské přirozenosti, z nichž se může poznenáhlu rozvinout nový, osvobozený duchovní život. A pokusil jsem se vyjádřit toto své domnění ve své „Filosofii svobody“, jež vyšla poprvé v roce 1893. Tuto „Filosofii svobody“ jsem nenechal vyjít podruhé, ačkoliv byla dávno rozebrána, protože jsem viděl, že pro myšlenky, které v ní stojí, se zatím v oněch desetiletích, jež předcházela katastrofě světové války, neotvíralo žádné porozumění; zejména pro ně nebylo porozumění ve střední Evropě, kde se ustavičně opakovalo: „Potřebujeme slunce!“, ale kde nikdo nebyl ochoten do tohoto výroku zahrnout i touhu po duchovním slunci. A teprve když se mi zdálo, že na základě poučení ze strašné katastrofy světové války by lidé přece jen mohli získat znova porozumění pro svobodu ducha, pudilo mě to, abych pořídil nové vydání své „Filosofie svobody“, které je dnes k dispozici. ...Přitom se ukázalo především jedno. Lidé se tak snadno tážou a tážali se po staletí stále znovu a přemýšleli o tom filosofové a byla o tom pronesena nespočetná mínění: Je člověk co do své vůle svobodný nebo není? Je pouhou přírodní bytostí, která nemůže jednat jinak než z mechanických popudů svého nitra? Lidé na to šli vždycky znova špatně, protože na Západě se stále více ztrácel pocit o tom, že duchovní život je něco skutečného. Pro Orient nemá otázka po svobodě nebo nesvobodě skoro význam; nehraje tam žádnou úlohu. Na Západě se stala základní otázkou při formování světového názoru a nakonec dokonce základní otázkou života politického, dokonce i trestního práva atd. A na jednu věc nikdo nepřišel. (Co v jednotlivostech vede k tomuto postupu myšlenek, k tomuto poznatku, to si můžete obšírně přečíst v mé knize „Filosofie svobody“.) Na jednu věc nikdo nepřišel: že totiž otázka, zdali člověk je či není svobodný, nemá vlastně vůbec smysl, že je třeba ji klást jinak. Je třeba ji klást takto: Je možné rozvíjet člověka pomocí výchovy, přiměřené jeho bytosti – pomocí výchovy a školního vyučování – už od narození tak, aby se v jeho nitru přes všechny existující vnější právní a hospodářské instituce vynořil zážitek, který ho učiní svobodnou bytostí? A nejen že ho vnitřně učiní svobodnou bytostí, ale dá síle svobody v něm takovou účinnost, že člověk pak bude schopen zařizovat ve smyslu svého lidství i vnější právní život a vnější hospodářský život? To přece vzniklo během vývoje v lidstvu jako základní popud – na jedné straně demokratický ideál stejného práva pro všechny, na druhé straně sociální ideál: Já budu pomáhat tobě, jako ty pomáhej mně! Ale je možné cítit, že takovýto sociální řád se stejným právem pro všechny a s oním: pomáhej mi,

jako i já ti chci a musím pomáhat – takový sociální řád mohou uskutečnit jenom lidé, kteří budou mít k celé skutečnosti vztah opravdu svobodných lidí, svobodných duchovních lidí. Je třeba mít pochopení nejprve pro to, že člověk se nerodí ani k svobodě ani k nesvobodě, že je však možné ho vychovávat a rozvíjet k svobodě, k chápání svobody, k prožitku svobody, obklopíme-li ho takovým duchovním životem, z něhož do něho budou proudit síly, které ho teprve během jeho vývoje jako člověka osvobodí, že je možné dospět prací na sobě až k bodu, na němž naše myšlenky přestanou být abstraktní, neskutečné, ideologické, na němž je bude moci uchopit vůle. To je poznatek, který jsem se snažil postavit před svět ve své „Filosofii svobody“: zasnoubení vůle s vnitřně osvobozenými myšlenkami. Z tohoto zasnoubení vůle s vnitřně osvobozenými myšlenkami je možné doufat, že vzejde člověk, v němž se vyvinou i schopnosti pro přetvoření sociálního společenství.“

Přejeme novému českému vydání „Filosofie svobody“, aby v co nejhojnější míře přispělo k rozvoji právě těchto schopností.

Jan Dostal