

KARDINÁL MIKULÁŠ KUSÁNSKÝ

Rudolf Steiner

Nádherně zářící hvězdou na nebi středověkého duchovního života je Mikuláš Kusánský (1401-1464). Stál na vrcholu vědění své doby. Vynikajících výsledků dosáhl v matematice. V přírodních vědách jej můžeme označit za předchůdce Koperníkova, neboť zaujal stanovisko, že Země je pohyblivé nebeské těleso podobné jiným. Skoncoval již s názorem, o nějž se ještě o sto let později opíral velký astronom Tycho de Brahe, když se ušklíbal nad Koperníkovým učením: „Země je hrubá, těžká a k pohybu nevhodná masa; jak z ní tedy Koperník může dělat hvězdu a prohánět ji povětřím?“ Mikuláš Kusánský, který obsáhl i dále rozvinul vědění své doby, rovněž ve vysoké míře dokázal probouzet toto vědění ke vnitřnímu životu tak, aby nejen vysvětlovalo zevní svět, nýbrž také poskytovalo člověku duchovní život, po němž musí z hloubi své duše toužit. Důležitý náhled nám poskytne srovnání Mikuláše s osobnostmi jako Eckhart či Tauler. Mikuláš je vědecký myslitel, který se chce od zkoumání věcí světa povznést k vyššímu pohledu; Eckhart a Tauler jsou věřící vyznavači, kteří hledají vyšší život na základě obsahu věrouky. Mikuláš nakonec dospívá k témuž vnitřnímu životu jako Mistr Eckhart, jeho vnitřní život však obsahuje bohatší vědění. Plný význam tohoto rozdílu pochopíme, uvědomíme-li si, že ten, kdo se zabývá různými vědami, je v nebezpečí, že neodhadne dosah onoho poznávání, které nám slouží v jednotlivých oborech vědění. Takový člověk může být snadno sveden k víře, že existuje jen jediný způsob poznávání. Ono poznávání, které vede k cíli v předmětech jednotlivých věd, pak bude buď podceňovat, nebo přeceňovat. V prvním případě bude i ku předmětům nejvyššího duchovního života přistupovat jako k fyzikální úloze a bude o nich pojednávat v pojmech, v nichž pojednává o přitažlivosti nebo o elektřině. Podle toho, zda se považuje za více či méně osvíceného, se mu svět stane slepě pracujícím strojem, nebo organismem, nebo účelovou stavbou osobního boha; možná i útvarem, který je řízen a pronikán jakousi více či méně jasně pojatou „světovou duší“. Ve druhém případě si povšimne, že jediné poznání, které zná ze zkušenosti, se hodí toliko pro svět smyslový; pak se stane pochybovačem, který si říká: Nemůžeme vědět nic o věcech, které přesahují smyslový svět. Naše vědění má hranice. Pro potřeby vyššího života se můžeme jediné vrhnout do náruče víry nedotčené vědění. Mikuláš Kusánský jako učený teolog, který byl současně přírodovědcem, stál onomu druhému nebezpečí obzvláště blízko. Jak byl jako učenec vychován, vycházel ze scholastiky, ze způsobu myšlení, jenž ovládal vědecký život uvnitř středověké církve a jenž byl k nejvyššímu rozkvětu přiveden Tomášem Akvinským (1225-1274), „knížetem scholastiků“. Chceme-li vykreslit osobnost Mikuláše Kusánského, musíme si v jeho pozadí uvědomit tento způsob myšlení.

Scholastika je výsledkem lidského ostrovtipu v nejvyšší míře. Logické schopnosti v ní slavily největší triumfy. Kdo chce vypracovávat pojmy v nejostřejších a nejčistších konturách,

ten by měl jít ke scholastikům do učení. Nabízejí vysokou školu techniky myšlení. S nesrovnatelnou obratností se dovedou pohybovat na poli čisté myšlenky. Snadno podceňujeme, co dokázali na tomto poli vykonat. Ve většině vědních oborů je pro lidi čistá myšlenka jen těžko dosažitelná. Většina lidí se k ní zřetelně pozvedá jen v oblasti počítání a při úvahách o souvislostech mezi geometrickými útvary. Můžeme počítat po jedné, když v myšlenkách přidáváme po jednotkách k nějakému číslu, aniž si voláme na pomoc smyslové představy. Výpočty činíme rovněž beze smyslových představ jen čisté v myšlenkách. O geometrických útvarech víme, že jim žádná smyslová představa přesně neodpovídá. Ve smyslové skutečnosti neexistuje (ideální) kruh. Přesto se jím naše myšlení zabývá. Pro věci a děje, které jsou složitější než číselné či prostorové útvary, je těžší najít protějšky mezi idejemi. To vedlo k tomu, že se leckde tvrdí, že v jednotlivých oborech je jen tolik skutečné vědy, nakolik se v nich dá měřit a počítat. Takto vyjádřeno je to nepravda, jako jednostranná tvrzení bývají; leckoho to však obalamutí, jako se často právě jednostranným tvrzením daří. Pravda je, že většina lidí není schopna uchopit čistou myšlenku tam, kde se nedá měřit nebo počítat. Kdo to ve vztahu k vyšším oblastem života a vědění nedokáže, ten se podobá dítěti, které se ještě nenaučilo počítat jinak než přidáváním hrášku ke hrášku. Myslitel, jenž řekl, že v nějakém vědním oboru je tolik skutečné vědy, kolik je v něm matematiky, ještě nenahlédl plnou pravdu. Požadavek musí znít: Se vším ostatním, co se nedá měřit nebo počítat, by se mělo zacházet stejně ideálně, jako s útvary číselnými a prostorovými. A s tímto požadavkem se scholastici nejdokonaleji vyrovnali. Hledali všude myšlenkový obsah věci tak, jako jej hledá matematik v oboru měřitelnosti a vyčíslitelnosti.

Navzdory tomuto dokonalému logickému umění se scholastici dostali jen k jednostrannému a podružnému pojetí poznávání. Byla to představa, že člověk v sobě při poznávání vytváří obraz toho, co má poznat. Je nabíledni, že při takovém pojetí poznávání musíme veškeru skutečnost umístit vně poznávání. Při poznávání pak totiž nemůžeme uchopit věc samu, nýbrž *jen obraz* této věci. Ani sebe sama nemůže člověk ve svém sebepoznání uchopit, nýbrž to, co o sobě pozná, je také jen obraz jeho sva. Zcela v duchu scholastiky říká jeden její zevrubný znalec (K. Werner ve své knize *Francisco de Suárez a scholastika minulých století*, sv. 2, str. 12221): „Člověk nemá v čase žádnou představu o svém já, o tom skrytém základu svého duchovního bytí a žití; ... nikdy se nedostane k tomu, aby pohlédl na sebe sama; neboť buď Bohu navždy odcizen, nalezne v sobě jen temnou bezednou propast, nekonečnou prázdnotu, anebo, v Bohu oblažen, obrátě pohled do nitra, nalezne jedině Boha, jehož milostivé slunce v něm září, jehož *obraz* se odráží v duchovních rysech jeho bytosti.“ Kdo takto uvažuje o veškerém poznávání, ten má pojem jen o *tom* poznávání, jež se dá použít na věci vnější. Smyslová složka věcí pro nás zůstane vždy zevní. Proto můžeme ve své poznání přijímat jen obrazy smyslového světa. Vnímáme-li barvu či kámen, nemůžeme se sami stát barvou či kamenem, abychom poznali podstatu barvy či kamene. Právě tak se barva nebo kámen nemůže proměnit v část naší vlastní bytosti. Můžeme se však ptát, zda je pojetí poznání jako zaměřeného na zevní stránku věcí vyčerpávající. - Pro scholastiku je ovšem všechno lidské poznávání *v podstatě takové*. Jiný přední znalec scholastiky (Otto Willmann ve svých *Dějínách idealismu*, 2. vyd., sv. 2, str. 39622) charakterizuje pojetí poznání, jež přichází v úvahu pro tento myšlenkový směr, takto: „Náš duch, v pozemském životě

přidružený tělu, je v prvé řadě přizpůsoben okolnímu tělesnému světu, ale zaměřen na duchovno v záležitostech podstaty, přirozenosti, formy věcí, kteréžto prvky jsoucna jsou mu příbuzné a nabízejí mu příčky k výstupu do nadsmyslna; pole našeho poznání je tedy oblastí zkušenosti, ale my se máme učit rozumět tomu, co zkušenost nabízí, pronikat až k jejímu smyslu a myšlence a tím si zpřístupňovat myšlenkový svět.“ K jinému pojmu poznávání nemohl scholastik dospět. Bránila mu v tom dogmata jeho teologie. Kdyby býval upjal svůj duchovní pohled na to, co považuje za pouhý obraz, byl by spatřil, že se v tomto domnělém obraze zjevuje sama duchovní stránka věcí; pak by byl shledal, že Bůh se v jeho nitru nejen *obráží*, ale že v něm také *žije* a je bytostně přítomen. Při pohledu ve své nitro by nebyl spatřil temnou propast či bezednou prázdnotu, ale ani pouhý Boží obraz, nýbrž by byl cítil, že v něm pulsuje život, který je božským životem samým, a že jeho vlastní život je právě životem Božím. To scholastik připustit nemohl. Podle jeho názoru Bůh nemohl vstoupit do člověka a promlouvat z něho; mohl v něm být jen jako obraz. Ve skutečnosti musel božství předpokládat vně sva. Muselo se mu tedy *zjevit* nadpřirozeným sdělením zvenčí, nikoli duchovním životem v nitru. Oč tím scholastik usiloval, toho právě dosáhl nejméně. Chtěl dosáhnout co nejvyššího pojmu božství. Ve skutečnosti tím božství ponižil na věc mezi jinými věcmi, až na to, že tyto jiné věci se člověku zjevují přirozeně, skrze zkušenost, zatímco božství se mu mělo zjevovat nadpřirozeně. K rozdílu mezi poznáváním božského a stvořeného pak dochází tím, že u stvořeného je zevní věc přístupna zkušenosti a člověk o ní má *vědění*; u božského není předmět poznání dán zkušeností a člověk ho může dosáhnout jedině *vírou*. Nejvyšší věci tedy pro scholastika nejsou předměty vědění, nýbrž toliko víry. Vztah vědění k víře si ovšem podle scholastického pojetí nesmíme představovat tak, že byv určitým oboru panovalo *jen* vědění, v jiném *jen* víra: „Poznání jsoucna je pro nás možné, protože jsoucno samo pochází z tvůrčího poznávání; věci jsou *pro* ducha, ježto jsou *původem* z ducha; mají nám co říci, protože mají smysl, jež do nich vložila vyšší inteligence.“ (O. Willmann, *Dějiny idealismu*, sv. 2, str. 383). Protože Bůh stvořil svět podle myšlenek, můžeme také, chápající myšlenky světa, pomocí vědeckého uvažování pochopit stopy božského ve světě. Co je však Bůh svou podstatou, můžeme pochopit jen skrze zjevení, jež nám nadpřirozeným způsobem dal a v něž musíme věřit. Co máme soudit o nejvyšších věcech, o tom nerozhoduje lidská věda, ale víra; a „k víře patří vše, co je obsaženo ve spisech nové i staré smlouvy i v božské tradici.“ (Joseph Kleutgen, *Teologie minulosti*, sv. 1, str. 3923). - Naším úkolem zde není podrobně vykládat a odůvodňovat vztah víry k vědění. Po pravdě řečeno, pochází veškerý obsah věrouky ze kdysi učiněné vnitřní lidské zkušenosti, a následně je ve své zevní podobě přechováván bez vědomí, jak byl získán. Tvrdí se o něm, že přišel na svět nadpřirozeným zjevením. Obsah křesťanské věrouky byl scholastiky prostě přijímán z tradice. Věda ani vnitřní prožitek si vůči němu nesměly osobovat žádná práva. Tak jako věda nemůže stvořit strom, nesměla scholastika tvořit pojetí Boha; musela jako hotové přijmout zjevené pojetí, tak jako věda přijímá strom jako hotový. Že duchovní skutečnost sama vysvítá a žije v nitru člověka, to nemohl scholastik nikdy připustit. Proto omezil pravomoc vědy tam, kde přestává oblast zevní zkušenosti. Lidské poznání si nesmělo samo vytvářet pojetí vyšších bytostí. Mělo přijmout pojetí zjevené. Že tím ve skutečnosti přijalo jen pojetí vytvořené na dřívějším stupni lidského duchovního života a to prohlásilo za zjevené, to nemohli scholastici přiznat. - Ze scholastiky proto během jejího vývoje vymizely všechny

ideje, které ještě poukazovaly na způsoby, jak si člověk přirozenou cestou vytvářel pojetí božské skutečnosti. V prvních staletích vývoje křesťanství, v době církevních otců vidíme obsah teologického učení kousek po kousku vznikat přijímáním vnitřních zkušeností. U Jana Scota Eriugeny, který v devátém století stál na vrcholu křesťanské teologické vzdělanosti, nalezneme tento obsah pojednán ještě zcela jako vnitřní prožitek. U scholastiků následujících století se tento charakter vnitřního prožitku zcela ztrácí; dřívější obsah nauky je interpretován jako obsah vnějšího, nadpřirozeného zjevení. - Činnost mystických teologů Eckharta, Taulera, Susa a jejich soudruhů můžeme tedy chápat také tak, že obsahem učení církve, jenž v teologii přetrval, byť byl jinak vykládán, byli podníceni k tomu, aby podobný obsah nanovo zrodili sami ze sebe jako vnitřní prožitek.

Mikuláš Kusánský se vydává na cestu od vědění, jež člověk získává v jednotlivých vědách, k vlastním vnitřním prožitkům. Není pochyb, že znamenitá logická technika, již scholastici vypracovali a pro niž byl Mikuláš vychován, nabízí vynikající prostředek, jak dojít vnitřních zkušeností, byť scholastici sami byli od této cesty odrazováni pozitivní vírou. Dokonale budeme Mikulášovi rozumět jen tehdy, když si uvědomíme, že jeho kněžské povolání, jež ho vyneslo až do hodnosti kardinála, mu nedovolilo dostat se do úplné roztržky s církevní věroukou, která ve scholastické teologii nacházela své dobové vyjádření. Nalézáme ho tak daleko na cestě, že by ho každý další krok musel vyvést i z církve. Kardinálu Mikulášovi proto porozumíme nejlépe, vykonáme-li i ten krok, který on už neudělal, a pak zpětně osvětlíme to, co sám chtěl.

Nejvýznamnějším pojmem Mikulášova duchovního života je pojem „učené nevědomosti“. Kusánský tím rozumí poznání, které představuje vyšší stupeň vůči běžnému vědění. Vědění v podřadném smyslu je uchopení předmětu duchem. Nejdůležitějším znakem vědění je to, že dává vysvětlení o něčem mimo ducha, tedy že pohlíží na něco, čím samo není. Duch se tedy ve vědění zabývá věcmi myšlenými vně něho samého. To, co si duch o věcech vytváří, je však *podstatou* věcí. Věci jsou duch. Člověk vidí ducha zpočátku jen skrze smyslovou schránku. Co zůstává vně ducha, je jen tato smyslová schránka; podstata věcí vstupuje do ducha. Pohlíží-li pak duch na tuto podstatu, jež je z téže látky jako on, nemůže už rozhodně mluvit o vědění, neboť nepohlíží na věc, která je vně něho; pohlíží na věc, která je částí jeho samotného, pohlíží na sebe sama. Již ne ví; hledí jen na sebe. Nedochází k „vědění“, nýbrž k „*ne-vědění*“. Už *ne-chápe* cosi pomocí ducha; „bez chápání pohlíží“ na svůj vlastní život. Tento nejvyšší stupeň poznání je „ne vědění“ ve vztahu ke stupňům nižším. - Je ovšem zřejmé, že *podstata* věcí se může sdělovat pouze tímto stupněm poznání. Mikuláš Kusánský se svou „učenou nevědomostí“ tedy nemluví o ničem jiném, než o vědění zrozeném jako vnitřní prožitek. Sám vypráví, jak k tomuto vnitřnímu prožitku došel; „Konal jsem mnoho pokusů o sjednocení myšlenek o Bohu a o světě, o Kristu a o Církvi do jedné základní ideje, avšak žádná z nich mě neuspokojila, než se konečně při mém návratu lodí z Řecká jakoby osvětlením shůry pozvedl můj duch k pohledu, v němž se mi Bůh zjevil jako nejvyšší jednota všech protikladů.“ Na tomto Mikulášově osvětlení se více či méně podílejí vlivy, jež pocházejí ze studia jeho předchůdců. V jeho myšlení rozpoznáváme svébytnou obnovu názorů, s nimiž se setkáváme ve spisech jistého Dionýsia. Již zmíněný Scotus Eriugena přeložil tyto spisy do latiny. Autora nazývá „velkým a božským zjevovatelem“. Tyto spisy jsou poprvé

připomínány v první polovině šestého století. Připisují se Areopagitovi Dionýsiovi, zmiňovanému ve Skutcích apoštolů, jenž byl Pavlem obrácen na víru. Kdy byly tyto spisy skutečně napsány, budiž zde ponecháno stranou. Jejich obsah na Mikuláše silně zapůsobil, jako byl zapůsobil již na Jana Scota Eriugenu, a jako musel být namnoze podnětný též pro myšlení Eckharta i jeho soudruhů. „Učené nevědění“ je v těchto spisech určitým způsobem předznamenáno. Načrtněme si zde jen základní myšlenku těchto spisů. Člověk poznává nejprve věci smyslového světa. Tvoří si myšlenky o jejich bytí a působení. Prazáklad všech věcí musí ležet výše než tyto věci samy. Člověk proto nemůže chtít pochopit tento prazáklad stejnými pojmy a idejemi jako věci. Přířkne-li tedy prazákladu (Bohu) vlastnosti, jež poznal na nižších věcech, jedná se jen o pomocné představy, sloužící slabému lidskému duchu, jenž si prazáklad stahuje k sobě dolů, aby si jej mohl představit. Ve skutečnosti tedy nesmíme o Bohu tvrdit, že má nějakou vlastnost, kterou mají nižší věci. Nesmíme ani říkat, že Bůh *jest*. I „bytí“ je totiž představa, již si člověk vytvořil na nižších věcech. Bůh je však povznesen nad „bytí“ a „nebytí“. Bůh, kterému přičítáme vlastnosti, tedy není opravdový. K opravdovému Bohu dojdeme, pokud si nad bohem majícím nižší vlastnosti myslíme „nadboha“. O tomto „nadbohu“ nemůžeme vědět nic v běžném smyslu. Máme-li k němu dospět, musí „vědění“ vyústit v „nevědění“. - Vidíme, že takový názor je založen na vědomí, že člověk sám může - čistě přirozenou cestou - z toho, co mu poskytly jeho vědy, vyvinout vyšší poznání, které již není *pouhým věděním*. Scholastický názor prohlásil vědění za neschopné takového vývoje a v bodě, kde má vědění přestat, nechal onomu vědění přijít na pomoc víru opírající se o vnější zjevení. - Mikuláš Kusánský byl tedy na cestě vyvinout z vědění znovu *to, o čem* byli scholastici prohlásili, že je to pro poznání nedosažitelné.

Z hlediska Mikuláše Kusánského tak nemůžeme mluvit o tom, že by existoval jen *jeden* druh poznání. Naopak, poznání se jasně dělí na takové, které zprostředkovává vědění o zevních věcech, a na takové, které je samo předmětem, o němž nabýváme poznatků. První druh poznání panuje ve vědách, jež si tvořímeo věcech a dějích smyslového světa; druhý je v nás, pokud v získaném sami *žijeme*. Druhý druh poznání se vyvíjí z prvního. Je to však též svět, na nějž se oba druhy poznání vztahují, a je to též člověk, jenž je v obou činný. Vnucuje se otázka, čím je způsobeno, že si jeden a též člověk vyvíjí dva druhy poznání o jednom a téže světě. - Na směr, v němž máme hledat odpověď na tuto otázku, bylo lze poukázat již u Taulera (viz str. 30). U Mikuláše Kusánského se dá tato odpověď formulovat ještě rozhodněji. Člověk žije zpočátku jako jednotlivá (individuální) bytost mezi jinými jednotlivými bytostmi. K účinkům, jimiž na sebe ostatní bytosti vzájemně působí, přistupuje u něho navíc (nižší) poznání. Prostřednictvím svých smyslů přijímá vjemy o ostatních bytostech a svými duchovními silami tyto vjemy zpracovává. Svůj duchovní pohled odvrací od vnějších věcí a dívá se na sebe sama, na svou vlastní činnost. Z toho mu vzchází sebepoznání. Dokud člověk zůstává na tomto stupni sebepoznání, nepohlíží ještě v pravém slova smyslu na sama sebe. Pořád ještě může věřit, že je v něm činná jakási skrytá bytost, a že to, co se mu jeví jako *jeho* činnost, jsou jen její projevy a účinky. Nyní však může nastat chvíle, kdy nepopíratelná vnitřní zkušenost člověku ukáže, že to, co ve svém nitru vnímá a prožívá, není projevem nebo účinkem skryté síly či bytosti, nýbrž tato bytost sama ve své nejvlastnější podobě. Člověk si pak může říci: Všechny ostatní věci nalézám svým způsobem hotové; já, který stojím vně nich, k nim pak přidávám to, co o nich může říci duch. Co však takto sám v sobě přitvářím k

věcem, v tom sám žiji, to jsem já, to je má vlastní podstata. Leč co to hovoří v hloubi mého ducha? To hovoří vědění, jež jsem si získal o věcech světa. V tomto vědění však již nepromlouvá nějaký účinek nebo projev; promlouvá tam něco, co nezatajuje nic ze svého obsahu. V tomto vědění promlouvá svět ve vsí své bezprostřednosti. Tohoto vědění jsem ovšem nabyl z věci i ze sebe sama jakožto z věci mezi věcmi. V mé vlastní podstatě promlouvám já sám, a promlouvají věci. Ve skutečnosti již tedy nevyslovuji pouze svou vlastní podstatu; vyslovuji podstatu věcí. Mé „já“ je formou, orgánem, jímž se věci vyjadřují o sobě samých. Získal jsem zkušenost, že v sobě prožívám svou vlastní podstatu; tato zkušenost se mi rozšiřuje v další zkušenost, že se ve mně a skrze mne vyslovuje, či jinými slovy, poznává sama podstata veškerenstva. Nyní se již nemohu cítit jako věc mezi věcmi; nadále se mohu cítit jen jako forma, v níž se rozvíjí všepodstata. - Je proto jen přirozené, že jeden a týž člověk má dva druhy poznání. Podle smyslových skutečností je člověk věcí mezi věcmi, a jako takový si vydobývá vědění o těchto věcech; v každém okamžiku však může učinit vyšší zkušenost, že je formou, v níž na sebe pohlíží všepodstata. Tak proměňuje sebe sama z věci mezi věcmi ve formu všepodstaty - a s ním se proměňuje vědění o věcech ve vyslovování podstaty věcí. Tato proměna však může nastat skutečně jen prostřednictvím člověka samotného. To, co se nám sděluje ve vyšším poznání, ještě neexistuje, dokud není přítomno toto vyšší poznání samo. Teprve při vytváření tohoto vyššího poznání se člověk stává skutečně člověkem; a teprve díky vyššímu poznání člověka dospívá ke skutečnému bytí podstaty věcí. Kdybychom tedy požadovali, aby člověk svým vyšším poznáním nepřidával nic ke smyslovým věcem, nýbrž pouze vyslovoval, co se v těchto věcech vně nás již nachází, neznamenaloby to nic jiného, než vzdát se veškerého vyššího poznání. - Ze skutečnosti, že člověk je svým smyslovým životem věc mezi věcmi a že dosáhne vyššího poznání jen tehdy, když sebe sama jako smyslovou bytost promění ve vyšší bytost, plyne, že nikdy nemůže nahradit jeden druh poznání druhým. Naopak, jeho duchovní život spočívá v neustálém pohybu tam a zpátky mezi oběma póly poznání, mezi *vědění* a *zřením*. Uzavře-li se vůči zření, vzdává se podstaty věcí; kdyby se uzavřel vůči poznání smyslovému, připravil by se o věci, jejichž podstatu chce poznat. - Nižšímu poznávání i vyššímu zření se zjevují tytéž věci; toliko jednou se zjevují svou vnější podobou, podruhé svou vnitřní jsoucností. - To, že se věci na jistém stupni projevují jen jako zevní předměty, tedy nespočívá na nich, ale na tom, že člověk nejprve musí vlastní proměnou dospět až na stupeň, na němž věci přestávají být zevními.

Jisté názory, jež rozvinula přírodověda v devatenáctém století, se teprve na základě těchto úvah objevují v pravém světle. Nositelé těchto názorů si říkají: Věci tělesného světa slyšíme, vidíme a hmatáme pomocí smyslů. Například oko nám zprostředkovává světlo a barvu. Říkáme, že těleso vysílá červené světlo, pokud pomocí svého zraku získáme počitek „červena“. Oko nám však takový počitek přináší i v jiných případech. Když do něho udeříme nebo je stlačíme, nebo když proběhne hlavou elektrický výboj, pak získá oko světelný počitek. V případech, kdy vnímáme nějaké těleso zářit určitou barvou, tedy může v tělese probíhat něco, co nemá s barvou pražádnou podobnost. Ať se venku v prostoru děje cokoli, pak stačí, aby tento děj byl s to zapůsobit na mé oko, a vznikne ve mně počitek světla. To, co vnímáme, tedy vzniká v nás, protože máme tak či onak uzpůsobené orgány. Co se děje venku v prostoru, to zůstává vně nás; známe jen účinky, které v nás zevní děje vyvolávají. Této

myšlenice dal jasné vyjádření Hermann Helmholtz (1821-1894): „Naše vjemy jsou právě účinky, vyvolávané vnějšími příčinami v našich orgánech, a jak se takový účinek projeví, to závisí zcela zásadně na druhu ústroje, na nějž se působí. Nakolik nám jakost našeho počítku předává zprávu o zvláštностech zevního působení, jímž je vyvoláván, můžeme ji považovat za *znamení* tohoto působení, nikoli však za jeho *obraz*. Od obrazu totiž požadujeme nějaký druh podobnosti se zobrazeným předmětem, od sochy podobnost tvarovou, od kresby podobnost perspektivní projekce v zorném poli, od malby navíc podobnost barev. Znamení však nepotřebuje mít zhola žádnou podobnost s tím, čeho je znamením. Vztah mezi obojím se omezuje na to, že stejný objekt zapůsobivší za stejných okolností vyvolá stejné znamení, a že tedy nestejná znamení vždy odpovídají nestejnému působení... Pokud bobule jistého druhu vytvářejí při zrání zároveň červený pigment a cukr, shledají se v našem počítku takovýchto bobulí vždy červená barva a sladká příchut’.“ (Viz Helmholtz, *Skutečnosti ve vnímání*, str. 12 a násl.24) Tento způsob myšlení jsem podrobně charakterizoval ve své *Filosofii svobody a svých Záhadách filosofie*. - Sledujme jednou krok za krokem myšlenkový pochod, jež tento názor přijímá za svůj. Venku v prostoru předpokládáme nějaký děj. Ten účinkuje na můj smyslový orgán; má nervová soustava vede vzniklý dojem do mého mozku. Tam proběhne znova nějaký děj. Nato pocítuji „červeno“. Nyní řekneme, že počitek „červena“ tedy není venku, nýbrž v nás. Všechny naše počítky jsou jen *znameními* vnějších dějů, o jejichž skutečné jakosti nic nevíme. Žijeme a tyjeme ze svých počítků, ale nevíme nic o jejich původu. Ve smyslu tohoto způsobu uvažování můžeme rovněž říci: Kdybychom neměli zrak, nebylo by barev; nic by pak nepřevádělo nám neznámý vnější děj v počitek „červena“. Tento myšlenkový pochod má v sobě pro mnohé cosi podmanivého. Přesto spočívá jen na naprosté neznalosti skutečností, o nichž tu přemýšlíme. (Kdyby mnozí přírodovědci a filosofové současnosti nebyli tímto myšlenkovým pochodem až k nehoráznosti zaslepeni, nepotřebovali bychom o něm tolik mluvit. Leč tato zaslepenost vskutku v mnohém ohledu zkazila současné myšlení.) Protože člověk je věcí mezi věcmi, musí na něj samozřejmě věci účinkovat, chce-li se o nich něco dovědět. Má-li se v zorném poli člověka vyskytnout jev „červena“, musí být dějem vně člověka podnícen děj uvnitř člověka. Otázkou však je, co je venku a co je uvnitř. Venku je děj probíhající v prostoru a čase. Uvnitř je však bezpochyby podobný děj, který probíhá v oku a pokračuje do mozku, když vnímám „červeno“. Děj, který je „uvnitř“, nemohu jen tak vnímat; stejně jako nemohu „venku“ bezprostředně vnímat vlnění, jež fyzici pokládají za odpovídající „červenu“. Avšak jen v tomto smyslu mohu mluvit o nějakém „venku“ a „uvnitř“. Jen na úrovni *smyslového poznávání* má protiklad „venku“ a „uvnitř“ platnost. Toto poznávání mě vede k tomu, abych „venku“ předpokládal nějaký prostorově-časový děj, byť jej nevnímám *bezprostředně*. Smyslové poznávání mě vede dále k tomu, abych takovýto děj předpokládal v sobě, byť ani ten nemohu bezprostředně vnímat. I v běžném životě však předpokládám prostorovo-časové děje, jež nevnímám bezprostředně. Slyším například ve vedlejším pokoji hrát klavír. Proto předpokládám, že u klavíru sedí prostorová lidská bytost a hraje. Nejinaká je má představa, když mluvím o dějích *uvnitř* sebe a *vně* sebe. Předpokládám, že tyto děje mají obdobné vlastnosti jako děje, které spadají do dosahu mých smyslů, jenomže se z jistých příčin vymykají mému bezprostřednímu vnímání. Kdybych chtěl těmto dějům odeprít všechny vlastnosti, jež mi ukazují mé smysly v prostoru a v čase, myslel bych ve

skutečnosti cosi jako onen proslulý nůž beze střenky, kterému chybí čepel. Mohu tedy jen říci, že se „venku“ odehrávají časoprostorové děje; jimi jsou působeny časoprostorové děje „uvnitř“. Oboje jsou nezbytné, má-li se v mém zorném poli objevit „červeno“. Pokud není toto červeno prostorové a časové, budu je hledat marně, lhostejno, zda hledám „venku“ či „uvnitř“. Přírodovědci a filosofové, kteří je nemohou najít „venku“, nechť je neráči hledat ani „uvnitř“. V témže smyslu, jako toto červeno není „venku“, není ani „uvnitř“. Prohlašovat veškerý obsah toho, co nám nabízejí smysly, za svět počitků, a k němu pak hledat něco „vnějšího“, to je nemožná představa. Nemůžeme mluvit o tom, že by „červeno“, „sladko“, „horko“ atd. byla jen *znamení* zevních podnětů, jimž „venku“ odpovídá něco zcela jiného. To, co účinky zevních dějů podněcují skutečně *v nás*, je něco úplně jiného než to, co se objevuje v poli našich počitků. Chceme-li to, co je *v nás*, nazývat znameními, můžeme říci, že tato znamení se vyskytují uvnitř našeho organismu, aby nám zprostředkovala vjemy, které jako takové nejsou ve své bezprostřednosti ani uvnitř nás, ani vně nás, nýbrž náležejí společnému světu, jehož jsou můj „zevní svět“ i můj „vnitřní svět“ pouhými částmi. Abych mohl pochopit tento společný svět, musím se ovšem povznést na vyšší stupeň poznání, pro nějž už neexistuje „uvnitř“ a „vně“. (Vím velmi dobře, že lidé, pro které je evangeliem, že „všechno svět naší zkušenosti“ se buduje na počítčích neznámého původu, budou na tyto úvahy pohlížet pyšně spatra, jako třeba pan Dr. Erich Adickes ve svém spisu *Kant proti Haeckelovi*²⁵ povýšeně říká: „Lidé jako Haeckel a tisíce podobných se pouštějí z bůhdarma do filosofování, aniž se starají o teorii poznání a kritické sebezamyšlení.“ Takovíto pánové právě ani netuší, jak laciné jsou *jejich* teorie poznání. Nedostatek kritického sebezamyšlení přisuzují toliko jiným. Budiž jim jejich „moudrost“ dopřána.)

Mikuláš Kusánský dospívá právě v tomto bodě k výstižným myšlenkám. Díky tomu, že jasně odděluje nižší a vyšší poznání, může na jedné straně plně pochopit skutečnost, že člověk jako smyslová bytost má *v sobě* jen děje, které coby účinky odpovídajících dějů *vnějších* nemohou být těmto dějům podobny; na druhé straně je pak uchráněn záměny vnitřních dějů za skutečnosti, které se vynořují v našem vjemovém poli a které nejsou ve své bezprostřednosti ani venku, ani uvnitř, nýbrž jsou nad tento protiklad povzneseny. - V tom, aby bez okolků následoval cestu, kterou mu ukázalo toto pochopení, Mikulášovi „překáží kněžské roucho“. Vidíme jej, jak slibně začíná postupem od „vědění“ k „nevědění“. Zároveň si však nemůžeme nevšimnout, že na poli „nevědění“ neukazuje nic než teologické učení, které nám nabízejí i scholastici. Tento teologický obsah umí ovšem rozvinout duchovnější formou. O Prozřetelnosti, o Kristu, o stvoření světa, o spáse člověka, o mravním životě vykládá poučky, které se zcela drží rámce dogmatického křesťanství. Jeho duchovnímu východisku by odpovídalo, kdyby řekl: Mám důvěru v lidskou přirozenost, že když se po všech stránkách vzdělá ve vědách o věcech světa, dokáže sama vlastní silou proměnit toto „vědění“ v „nevědění“, takže nejvyšší poznání povede k uspokojení. Nebyl by pak byl přejímal tradované ideje o duši, nesmrtelnosti, spáse, Bohu, stvoření, Trojici atd., nýbrž byl by zastával ideje vlastními silami nalezené. - Mikuláš osobně byl však natolik prostoupen křesťanskými představami, že mohl snadno věřit, že v sobě probouzí vlastní „nevědění“, zatímco vynášel na světlo jen tradované názory, v nichž byl odchován. - Stál však také u

osudné propasti lidského duchovního života. Byl *vědeckým* člověkem. Věda člověka zprvu vzdaluje nevinnému souladu, v němž stojí vůči světu, dokud je jeho životní postoj čistý a naivní. Při takovém postoji člověk bezmyšlenkovitě cítí svou souvislost s celkem světa. Je bytost jako ostatní, včleněná v proud přírodních účinků. Věděním se od celku odděluje. Vytváří v sobě duchovní svět. S ním stojí osaměle proti přírodě. Stal se bohatším; leč bohatství je břímě, které se mu těžko nese. Musí je totiž zprvu nést sám. Svou vlastní silou musí najít cestu zpět ku přírodě. Musí poznat, že od této chvíle musí své bohatství sám včleňovat do proudu účinků světa, jako do něho dříve včleňovala sama příroda jeho chudobu. Na člověka zde číhají nejhorší démoni. Jeho síla snadno ochabuje. Místo aby se takto do světa včlenil vlastní silou, uchýlí se ve své ochablosti k nějakému zvenčí přicházejícímu zjevení, které ho opět vysvobodí z jeho samoty a které dovede vědění, jež člověk pocítuje jako břímě, zpět v pralúno bytí, v Božství. Jako Mikuláš Kusánský bude i on věřit, že jde svou vlastní cestou; ve skutečnosti ale najde jen tu, kterou mu ukázal jeho duchovní vývoj. Jsou - v podstatě - jen tři cesty, jimiž je možno jít, když člověk došel tam, kam byl došel Mikuláš: Jednou je *pozitivní víra*, jež k nám proniká zvenčí; druhou je *zoufalství*, kdy je člověk sám se svým břemenem a cítí, jak se s ním hroutí všechno bytí; třetí cestou je rozvoj nejhlubších vlastních sil člověka. *Důvěra* ve svět musí být jedním průvodcem na této třetí cestě. *Odvaha* k následování této důvěry, ať vede člověka kamkoli, musí být průvodcem druhým.