

# Reakční světové názory

## Rudolf Steiner

„Poupě zmizí, když květ vyrazí, a mohli bychom říci, že květ zruší poupě. Právě tak je květ uznán plodem za nepravé bytí rostliny a plod nastoupí na jeho místo jako její pravda. Tyto formy se od sebe nejen liší, nýbrž také se vzájemně potlačují jako neslučitelné. Ale jejich plynulá povaha činí z nich současně složky organické jednoty, v níž si nejen neodporují, nýbrž jedno je stejně nutné jako druhé, a tato stejná nutnost teprve vytváří život celku.“ Tato Hegelova slova vyjadřují jeden z nejdůležitějších charakteristických znaků jeho způsobu pojmání reality. Domníval se, že skutečné věci se neustále snaží překonávat protiklad, který v sobě nesou, a že právě v něm spočívá popud k jejich rozvoji, k jejich živému pohybu. Květ by se nikdy nestal plodem, kdyby byl bez rozporu. Neměl by přeci žádný podnět, aby opustil své bytí, v němž není rozporů. Z právě opačné prvotní úvahy vyšel Johann Friedrich Herbart (1776-1841).

Hegel je pronikavý myslitel, ale současně duch dychtící po skutečnosti. Chtěl by mít pouze myšlenky, které do sebe přijaly bohatý, nasycený obsah světa. Proto také musí být jeho myšlenky ve věčném proudu, ve stálém dění, ve vývoji plném rozporů, jako skutečnost sama. Herbart je oproti Hegelovi zcela abstraktní. Nesnaží se věci proniknout, ale pozoruje je ze svého myslitelského stanoviska. Čistě logicky uvažujícímu člověku by rozpor překážel. Žádá jasné pojmy, které mohou existovat vedle sebe. Jeden nesmí omezovat druhý. Naproti tomu myslitel vidí, že je ve zvláštním postavení vůči skutečnosti, která už sama o sobě je plná rozporů. Pojmy, které skutečnost podává, ho neuspokojují. Prohřešují se proti jeho logické potřebě. Tento pocit nespokojenosti se stává východiskem Herbartova světového názoru.

Herbarti si říká: Dodává-li mi skutečnost, rozprostřená před mými smysly a mým duchem, **rozporné pojmy**, pak nemůže být pravou skutečností, o níž usiluje moje myšlení. Z toho vzniká pro něho úkol. Rozporná skutečnost není vůbec skutečným bytím, nýbrž pouze zdáním. V tomto pojetí reality se Herbart do jisté míry přibližuje ke Kantovi. Zatímco však Kant prohlašuje, že pravé bytí je myšlenkovému poznávání nedostupné, domnívá se Herbart, že pronikne od zdání k bytí právě tím, že zpracuje rozporné pojmy zdání a promění je v pojmy bez rozporů. Jako kouř poukazuje na oheň, tak poukazuje zdání na bytí, které je jeho základem.

Jestliže z rozporného obrazu světa, který je dán našim smyslům a našemu duchu, vytvoříme logickým myšlením obraz bez rozporů, pak v něm máme to, co hledáme. Neobjeví se nám sice v této své bezrozpornosti, ale leží za tím, co se nám jeví jako pravdivá, pravá skutečnost. Herbart tedy nesměruje k lomu, aby pochopil bezprostředně danou skutečnost jako takovou, nýbrž vytváří jinou skutečnost, pomocí níž se má teprve vysvětlit ona bezprostředně daná. Tím dospívá k abstraktní myšlenkové soustavě, která se jeví jako velice ubohá ve srovnání s bohatou, plnou skutečností. Pravá skutečnost nemůže být jednotou, neboť lato jednota by musela zahrnovat nekonečnou rozmanitost skutečných věcí a dějů se všemi rozporů. Musí být mnohostí jednoduchých podstat, které jsou věčně stejné, v nichž nenalezneme žádné vznikání, žádný vývoj. Pouze jednoduchá podstata, která beze změny uchovává své znaky, je bez rozporů. Podstata, která se vyvíjí, je v jednom okamžiku něčím jiným, než v jiném. Odporuje tak v jedné chvíli zvláštnosti, kterou má v jiném okamžiku. Pravý svět je tedy mnohost jednoduchých podstat, které se nikdy nemění. My nevnímáme zmíněné jednoduché podstaty, nýbrž jejich vzájemné vztahy. Tyto vztahy nemají s pravou podstatou nic společného. Vstoupí-li

jednoduchá podstata do vztahu s jinou podstatou, pak se tím žádná nezmění, jen my vnímáme výsledek jejich vztahu. Naše bezprostřední skutečnost je souhrn vztahů mezi skutečnými podstatami. Jestliže podstata přeruší vztah k jiné podstatě a místo toho naváže vztah s třetí podstatou, dojde k procesu, který se ovšem nedotkne samotné existence podstat. Tyto procesy, toto dění vnímáme právě jako naši zdánlivou rozpornou skutečnost. Je zajímavé, jak si Herbart představuje život duše na základě tohoto svého názoru. Duše je něco jednoduchého, v sobě neproměnného, stejně jako všechny ostatní skutečné podstaty. Navazuje vztahy s ostatními existujícími podstatami, jejichž výrazem je život plný představ. Všechno, co se v nás odehrává (představování, cítění, chtění), je hra vztahů mezi duší a ostatním světem jednoduchých podstat. Vidíme, že duševní život tak zdánlivě odpovídá podobě vztahů světa a do vztahů světa vstupující jednoduché duševní bytosti.

Herbart je matematická hlava a celá jeho představa světa se v podstatě zrodila z matematických představ. Číslo se nemění, stane-li se součástí početní operace. Tři zůstávají třemi, ať je přičteme ke čtyřem, či odečteme od sedmi. Jaká jsou čísla v početních operacích, takové jsou jednoduché podstaty ve vztazích, které se mezi nimi vytvoří. Nauka o duši se tak pro Herbartu stává jen početním příkladem. Snaží se v psychologii užívat matematiky. Spočítá, jak se jednoduché podstaty vzájemně podmiňují, jak na sebe působí, jaké výsledky poskytují tím, že jsou pohromadě. „Já“ pro něho není duchovní podstata, kterou zachytíme v našem vědomí sebe sama, nýbrž je to výsledek spolupůsobení všech podstat, a tedy nic jiného než souhrn vztahů, jejich nejvyšší vyjádření. O jednoduché podstatě, která je základem našeho duševního života, nevíme nic, jistě si však uvědomujeme její stálé vztahy k jiným podstatám. Do této hry vztahů je tedy zapletena **jedna** podstata, což se vyjadřuje ve skutečnosti tím, že **všechny tyto vztahy směřují k jednomu středu a tento střed je myšlenka „já“**.

Herbart je reprezentantem novodobého vývoje světových názorů v jiném smyslu než Goethe, Schiller, Schelling, Fichte a Hegel. Oni se snažili představit si duši uvědomující si samu sebe v obraze světa, který ji může obsahovat. Tím vyjadřují duchovní impuls své doby. Herbart stojí před tímto impulzem a jistě si ho uvědomuje (*vnímá ho*). Snaží se ho pochopit; ale **v myšlení**, jak je pokládá za správné, nenachází možnost, aby se vžil do sebe si uvědomující duševní bytosti. Zůstává stát mimo ni. Na Herbartově světovém názoru můžeme vidět, s jakými obtížemi se potýká myšlení, chce-li pochopit, čím se stalo ve své podstatě ve vývoji lidstva.

Vedle Hegela se vyjímá Herbart jako někdo, kdo marně usiluje o cíl, o němž se druhý domnívá, že ho dosáhl. Herbartovy myšlenkové konstrukce jsou pokusem jak vyobrazit z vnějšku, co chce Hegel vylíčit vnitřním spoluprožíváním. Pro postižení základního charakteru novodobého života světových názorů jsou významní i myslitelé jako Herbart. Právě tím, že odhalují nevhodné prostředky k dosažení předpokládaného cíle, na tento cíl ukazují. Duchovní cíl doby v Herbartovi zápasí; myslitelova duchovní síla však nestačí na to, aby tento zápas dostatečným způsobem pochopil a vyjádřil. Průběh vývoje světových názorů ukazuje, že vedle osobností, které vrcholným způsobem reagují na impulzy doby, stále do vývoje zasahují také osobnosti, které rozvíjejí světové názory z nepochopení zmíněných impulzů. Takové světové názory můžeme dobře označit jako reakční.

Herbart upadá zpět do Leibnizova pojetí. Jeho jednoduchá duševní bytost je neproměnná. Nevzniká, ani nezaniká. Ve chvíli, kdy započal tento zdánlivý život, který člověk obepíná svým „já“, už zde byla a z těchto vztahů se zase uvolní a bude trvat dále, až tento život pomine. K představě Boha přichází Herbart skrze svůj obraz světa, obsahující mnoho jednoduchých podstat, které svými vztahy vytvářejí dění. V tomto dění můžeme vidět účelnost. Vztahy by ovšem mohly být jen náhodné a chaotické, kdyby podstaty, nemající podle svého vlastního bytí nic společného, byly ponechány samy sobě. To, že jsou vztahy účelné, ukazuje na moudrého správce světa, který je uspořádává. „Božskou bytost blíže určit nemůže nikdo,“ praví Herbart. Odsuzuje „domýšlivost soustav mluvících o Bohu jako známém předmětu, který můžeme zachytit v ostrých obrysech, čímž bychom se mohli pozvednout k vědění, pro něž jsou nám údaje již odepřeny“.

Lidské jednání a jeho umělecké výtvořiny visí v tomto obraze světa naprosto ve vzduchu. Chybí jakákoli možnost zasadit je do něho, neboť jaká souvislost má být mezi vztahem jednoduchých podstat, jimž jsou všechny děje lhostejné, a mezi lidskými činy? Proto musí Herbart hledat samostatný kořen jak pro etiku, tak pro estetiku. Domnívá se, že jej nachází v lidském citu. Vnímá-li člověk věci nebo děje, může s nimi spojit pocit libosti či nelibosti. Tak se nám líbí, jestliže se vůle nějakého člověka vydává směrem, který souhlasí s naším přesvědčením. Vnímáme-li opak, usadí se v nás pocit nelibosti. Na základě tohoto pocitu nazýváme soulad přesvědčení s chtěním mravně dobrým, nesoulad mravně zavržitelným. Takový pocit se může připojit jen u vztahu mezi morálními prvky. Samotná vůle je pro nás morálně lhostejná. Stejně tak i přesvědčení. Teprve působí-li společně, projeví se etická libost či nelibost. Herbart nazývá poměr mezi morálními elementy praktickou ideou. Vypočítává pět takových prakticko-etických idejí. Ideu mravní svobody, spočívající v souhlasu vůle a přesvědčení. Ideu dokonalosti, která se zakládá na tom, že se líbí silné ve srovnání se slabým. Ideu práva, která vychází z nelibosti nad sporem.

Ideu blahovůle, která vyjadřuje libost, již pocítujeme, když naše vůle podporuje někoho jiného. A ideu odplaty, která žádá, aby se veškeré dobro a bolest, které vzešly z jednoho individua, opět u něho vyrovnaly.

Na lidském citu, na morálním cítění, buduje Herbart svoji **etiku**. Odděluje ji od světového názoru, který má co činit s tím, co je, a dělá z ní souhrn požadavků toho, co má být. Spojuje ji s **estetikou**, ba dělá z ní její součást, neboť i tato věda obsahuje požadavky něčeho, co má být. Také ona pracuje se vztahy, k nimž se pojí city. Jednotlivá barva nás nechává esteticky lhostejné. Objeví-li se vedle ní jiná, může nás jejich společně bytí uspokojovat, nebo se nám může nelíbit. Co se ve společném bytí líbí, je krásné, co se nelíbí, je škaredé.

Robert Zimmermann (1824-1898) vybudoval na těchto základech duchaplným způsobem vědu o umění. Z ní má být etika, tedy věda o dobru, pouze jednou částí, která pojednává o těch krásných vztazích, které přicházejí v úvahu v oblasti jednání. Významné vývody Roberta Zimmermanna o estetice (vědě o umění) dokazují, že důležité podněty pro duchovní vývoj mohou vyjít také z pokusů o světový názor, které nedosahují výše impulzů doby.

V souladu se svým duchem, orientovaným na matematickou nutnost, Herbart s uspokojením pozoroval takové děje lidského duševního života, které se skutečně odehrávají u všech lidí stejným způsobem, s jistou pravidelností. Intimnější, individuálnější děje to přirozeně nebudou. Originalitu a svéráznost každé osobnosti takový matematický rozum přehlídá, ale dosahuje určitého pochopení pro duchovní průměrnost a současně se svou číselnou jistotou jakési vlády nad vývojem ducha. Jako nás znalost zákonů mechaniky činí způsobilými pro techniku, tak nás znalost zákonů duševního života činí způsobilými pro výchovu, pro techniku vzdělávání duše. Proto se Herbartova práce plodně uplatnila v oboru pedagogiky. Mezi pedagogy, ale nejen mezi nimi, našel mnoho stoupenců. U tohoto světového názoru, který nabízí obraz ubohých šedých obecností, se to nezdá být na první pohled pochopitelné. Vysvětluje se to tím, že právě povahy, které potřebují světový názor, mají jakousi náklonnost k takovým obecným pojmům, které se k sobě řadí s přesně danou nutností jako články početního příkladu. Je v tom něco podmanivého, prožíváme-li, jak se myšlenkový článek jako by sám od sebe pojí k jinému myšlenkovému článku, protože v sobě navzájem probouzejí pocit jistoty. Matematické vědy jsou tak vysoko hodnoceny právě pro tuto jistotu. Budují se doslova samy sebou. My k tomu jen podáváme myšlenkový materiál a ostatní přenecháváme samočinné logické nutnosti. V průběhu Hegelova myšlení, které je naplněno skutečností, musíme neustále zasahovat (*být činní*). V tomto myšlení je více tepla, více bezprostřednosti, ale proto potřebuje jeho proud neustálé přispívání duše. Je to právě skutečnost, kterou se Hegel snaží zachytit v myšlenkách, tato stále plynoucí, v každém bodě individuální skutečnost, která se vzpírá každé logické strnulosti.

Také Hegel měl četné žáky a stoupence, ale ti byli mnohem méně věrní než žáci a stoupenci Herbartovi. Dokud Hegelova silná osobnost oživovala své myšlenky, přesvědčivě působila svým kouzlem. Po jeho smrti se však mnozí z jeho žáků vydali vlastními cestami, což je samozřejmě přirozené, neboť samostatná osobnost bude také utvářet svůj poměr ke skutečnosti samostatným způsobem. U Herbartových žáků pozorujeme něco jiného. Jsou věrní, vzdělávají dále mistrovsky nauky, ale základ jeho myšlenek udržují v nezměněné podobě. Kdo se vžije do Hegelova způsobu myšlení, pohrouží se do vývoje světa, který se uskutečňuje v nesčetných vývojových stupních. Jednotlivec tak sice může být povzbuzen, aby šel touto vývojovou cestou, ale jednotlivé stupně stejně utváří podle svého individuálního způsobu představování. U Herbarta se setkáváme s myšlenkovou soustavou s pevným vnitřním uspořádáním, která svojí solidní strukturou vzbuzuje důvěru. Můžeme ji odmítnout, ale jestliže ji přijmeme, pak ji budeme muset přijmout také v její původní podobě. Tedy tak, že individualnost, která nutí, abychom postavili svou vlastní osobnost proti cizí, je právě tím, co postrádá.

„Život je nepříjemná záležitost. Umínil jsem si, že přispěji svým podílem tak, že o něm budu přemýšlet“. Tato slova řekl jednou Arthur Schopenhauer (1788-1860) na počátku svého univerzitního působení Wielandovi. Z této nálady vzešel jeho světový názor. Schopenhauer měl za sebou tvrdé vlastní zážitky a pozorování smutných zkušeností jiných, když si zvolil nový životní cíl ve filosofické myšlenkové práci. Náhlá otcova smrt, k níž došlo pádem ze sýpky, špatné zážitky v obchodním povolání, pohled na jeviště lidské bídy, který se mladému Schopenhauerovi otevřel na cestách, a mnoho jiného, nevyvolaly v něm ani tak potřebu poznat svět, protože ho uznával hodným poznání, jako spíše snahu si pozorováním věcí opatřit prostředek, aby svět snášel. Potřeboval světový názor, aby uklidnil svou chmurnou náladu. Když přišel roku 1809 na univerzitu, kde naplno působily myšlenky, které Kant, Fichte a Schelling vštípili německému vývoji světového názoru. Hegelova hvězda právě vycházela, v roce 1806 vydal své první větší dílo „Fenomenologie ducha“. V Gottingách slyšel Schopenhauer nauky Goltloba Emsta Schulzeho, autora „Aenesidema“, který byl sice v některých rovinách Kantovým odpůrcem, který však přece označil Kanta a Platóna jako dva velké duchy, jichž se má student přidržet. Se západem se Schopenhauer ponořil do Kantova způsobu představ. Revoluci, která tím vznikla v jeho hlavě, nazývá duchovním znovuzrozením. Nalézá v něm uspokojení tím spíše, že v něm nachází plný souhlas s názory druhého filosofa, na kterého jej Schulze odkázal, s názory Platónovými.

Vždyť Platón říká: „Pokud reagujeme na věci a děje pouze tím, že je vnímáme, jsme jako lidé, kteří sedí pevně připoutáni v tmavé jeskyni tak, že nemohou otočit hlavou, a na stěně ležící proti nim, při světle za nimi hořícího ohně, nevidí než jen stínové obrazy skutečných věcí, které jsou kolem unášeny mezi nimi a ohněm, ba také jen své vzájemné stíny a každý svůj vlastní. **V jakém vztahu jsou stíny ke skutečným věcem, v takovém jsou naše předměty vnímání k ideám,** které jsou pravou skutečností. Věci vnímatelného světa vznikají a zanikají, ideje jsou věčné.“

Neučil Kant totéž? Není také pro něho vnímatelný svět pouze světem jevů? Královecký filosof sice nepřipsal ideám takovou odvěkou skutečnost jako Platón, ale v pojetí skutečnosti, rozprostřené v prostoru a čase, je pro Schopenhauera mezi Platónem a Kantem naprostá shoda. Brzy se stal tento názor i Schopenhauerovou nezvratnou pravdou.

Říká: „Znalosti o věcech dostávám, pokud je vidím, slyším, ohmatávám atd., jedním slovem, pokud šije představuji. Předmět pro mě existuje pouze v mé představě. Nebe, země atd. jsou tedy moje představy, neboť ,věc o sobě, která jim odpovídá, stala se mým předmětem pouze tím, že přijala charakter představy.“

Jako shledal Schopenhauer bezpodmínečně správné vše, co předložil Kant o charakteru představ světa vjemů, tak málo se cítil uspokojen jeho poznámkami o „věci o sobě“. I Schulze byl odpůrcem těchto Kantových názorů. Jak můžeme něco vědět

o nějaké „věci o sobě“, jak můžeme vůbec o ní pronést jediné slovo, víme-li jen o představách, a „věc o sobě“ leží zcela mimo všechny představy?

Schopenhauer musel hledat jinou cestu, aby došel k „věci o sobě“. Při tomto hledání byl ovlivněn současnými světovými názory více, než kdy připustil. Schopenhauer ke svému přesvědčení, získanému od Kanta a Platóna, připojuje prvky z filosofie Fichteho, jehož přednášky v roce 1811 poslouchal v Berlíně. Setkáváme se s nimi ovšem i u Schellinga. Berlínské přednášky představují nejzralejší formu Fichtových názorů, formu zachovanou i v jeho literární pozůstalosti. Fichte důrazně sděluje, zatímco Schopenhauer - podle vlastního doznání - „**pozorně naslouchá**“, že všechno bytí má nakonec základ v univerzální vůli. Jakmile v sobě člověk nalezne vůli, získá přesvědčení, že existuje svět nezávislý na jeho osobnosti. Vůle není vědění osobnosti, ale forma skutečného bytí. Fichte by byl mohl nazvat tento svůj světový názor „svět jako vědění a vůle“. V Schellingově spise „O podstatě lidské svobody a předmětech s tím souvisejících“ nalézáme větu: „V poslední a nejvyšší instanci neexistuje vůbec žádné jiné bytí, než **chtění**. Chtění je prabytí a pouze na ně se hodí všechny jeho predikáty: neodůvodněnost, věčnost, nezávislost na čase, uznání sebe. Celá filosofie spěje pouze k tomu, aby našla takové nejvyšší vyjádření.“

Také Schopenhauer zahrne do svého světového názoru, že vůle je prabytí. Jestliže je vědění zahlazeno, zůstane vůle, neboť vůle předchází vědění. „Vědění má původ v mém mozku,“ říká Schopenhauer, „musí však být vytvořeno činnou, tvůrčí silou. Člověk zná takovou tvůrčí sílu ve své vlastní vůli.“

Schopenhauer se snaží dokázat, že také to, co působí v ostatních věcech, je vůle. **Vůle jako „věc o sobě“** je tedy základem skutečnosti, kterou si představujeme. O této „věci o sobě“ můžeme vědět. Leží mimo představu, jako u Kanta, ale prožíváme její působení uvnitř našeho vlastního organismu. V Schopenhauerově filosofii pokračuje novodobý vývoj světového názoru. Počiná se u něj jeden z pokusů pozvednout jednu ze základních sil vědomí sebe sama k obecnému světovému principu. V aktivním vědomí sebe sama spočívá záhada období. Schopenhauer není s to najít obraz světa, který v sobě má kořeny vědomí sebe sama. O to se pokusili Fichte, Schelling a Hegel. Schopenhauer vyjímá jednu sílu vědomí sebe sama, vůli, a tvrdí o ní, že není pouze v lidské duši, nýbrž v celém světě. Člověk pro něho sice nespočívá svým celým vědomím sebe sama v původu světa, ale jistě jeho částí, totiž vůlí. Schopenhauer se tím představuje jako jeden z těch reprezentantů novodobého vývoje světového názoru, kteří byli schopni pojmut do svého vědomí základní záhadu doby jen částečně. Také Goethe měl hluboký vliv na Schopenhauera. Stýkali se spolu od podzimu 1813 až do května 1814. Sám Goethe uvedl Schopenhauera do své „Nauky o barvách“. Goethův způsob nazírání odpovídal úplně představám, které si Schopenhauer utvořil o způsobu, jak postupují naše smyslové orgány a náš duch, když vnímají věci a děje. Goethe provedl pečlivé a obsáhlé výzkumy o zrakových vjemech, o světle a barvách a zpracoval jejich výsledek ve svém díle „K nauce o barvách“. Došel k názorům, které se odchyľují od náhledů zakladatele moderní nauky o barvách, Newtona. Protiklad, který existuje v tomto oboru mezi Newtonem a Goethem, nemůžeme posoudit ze správného hlediska, nevyjdeme-li ze základního pojetí světa obou osobností.

Goethe pokládá smyslové orgány člověka za nejlepší, nejvyšší fyzikální přístroje. Oko je tak pro něj nejvyšší instancí k určení zákonitých vztahů ve světě barev. Newton a fyzikové zkoumají jevy, které přicházejí v úvahu, takovým způsobem, který Goethe označuje jako „**největší neštěstí novodobé fyziky**“ a který, jak již bylo uvedeno v jiné souvislosti, spočívá v tom, že „experimenty byly doslova odděleny od člověka a že vědci chtějí poznat přírodu pouze v tom, co ukazují umělé přístroje, ba chtějí tím omezit a dokázat, co může příroda vykonat“. Oko vnímá jas a temno či světlo a tmu a v oblasti pozorování mezi jasnem a temnotou vnímá barvy. Goethe se věnuje této oblasti a snaží se dokázat, jak

souvisejí světlo, tma a barvy. **Newton a jeho stoupenci pozorují světelné a barevné děje, jak se odehrávají v prostoru mimo lidský organismus, jak by tedy musely probíhat, i kdyby oko neexistovalo. Taková vnější sféra, oddělená od člověka, nemá však své místo v Goethově světovém názoru.** K podstatě nějaké věci nedojdeme tím, že nepřihlížíme k působení, které můžeme pozorovat, nýbrž tato podstata je dána v přesné zákonitosti účinků, kterou chápeme svým duchem. Ne od oka oddělený svět vnějších dějů, který se má určit umělými přístroji, ale vnější projevy, které oko vnímá, pochopené ve svém celku a vylíčené v zákonité souvislosti, jsou podstatou světla a barev. „Neboť snažíme se vlastně marně, abychom vyjádřili podstatu věci. Pozorujeme účinky; úplný přehled těchto účinků by snad obsáhl podstatu oné věci. Marně se namáháme, abychom vylíčili charakter nějakého člověka. Sepišme však jeho činy, jeho jednání, a vystoupí před námi obraz jeho charakteru. Barvy jsou činy světla, činy a trpnost. V tomto smyslu můžeme od nich očekávat vysvětlení světla. Barvy a světlo jsou sice ve vzájemném nejtěsnějším vztahu, ale musíme si myslit, že obojí patří k celé přírodě. Neboť je te ona celá, která se tím chce obzvláště projevit smyslu oka.“

Zde nacházíme užití Goethova světového názoru ve speciálním případě. V lidském organismu se prostřednictvím jeho smyslů, skrze jeho duši, projevuje, co je v ostatní přírodě skryto. Příroda dospívá v člověku ke svému vrcholu. Kdo tedy hledá pravdu přírody mimo člověka, jako Newton, nemůže ji podle základního Goethova názoru najít.

Schopenhauer vidí svět, který je dán duchu v prostoru a čase, pouze jako představu tohoto ducha. Podstata zmíněného světa představ se nám odhaluje ve vůli, která, jak vidíme, proniká náš vlastní organismus. Schopenhauer tedy nemůže přistoupit na fyzikální nauku, která nevidí podstatu světelných a barevných jevů v představách daných oku, nýbrž ve světě, který má existovat odděleně od oka. Proto mu byl jistě sympatický Goethův způsob představování, protože se zastavuje ve světě oka, které je naplněno představami. Našel v něm potvrzení toho, co sám musel předpokládat o tomto světě.

**Boj mezi Goethem a Newtonem není totiž jen fyzikální otázkou, nýbrž stává se záležitostí celého světového názoru.**

Kdo se domnívá, že lze něco zjistit o přírodě prostřednictvím experimentů, které jsou odděleny od člověka, musí se nutně zaslavit na půdě Newtonovy nauky o barvách. Moderní fyzika je založena na Newtonově názoru. Může tedy o Goethově nauce o barvách pronést pouze úsudek, který vyjádřil Hermann Helmholtz ve svém pojednání „Goethovy předtuchy příštích přírodovědeckých idejí“: „Kde se jedná o úkoly, které lze řešit básnickými předtuchami, rozplývajícími se v názorných obrazech, ukázalo se, že básník je způsobilý k nejvyšším výkonům; kde by byla mohla pomoci pouze vědomě provedená induktivní metoda, tam ztroskotat.“

Vidíme-li v lidských názorných představách jen výtvoř, které se vážou k přírodě, pak musíme zjistit, co se děje v přírodě, i tehdy, když k těmto názorným obrazům nepřihlížíme. Vidíme-li v nich, jako Goethe, projevy podstat obsažených v přírodě, pak pro nás budou základem pro odhalení pravdy. Schopenhauer ovšem nestojí ani na jednom, ani na druhém stanovisku. Ve smyslových vjemech vůbec nechce poznávat podstatu věci. Stejně tak odmítá i fyzikální metodu, protože ta se zase nezastavuje u toho, co pouze a jedině je nám k dispozici, u představ. Přesto všechno **to byl právě Schopenhauer, kdo učinil z otázky čistě fyzikální (Newton či Goethe) otázkou světového názoru.** Sám Schopenhauer v podstatě i u svého světového názoru vyšel z člověka, nikoli z vnějšího světa odděleného od člověka; musel se tedy rozhodnout pro Goetha. Goethe totiž vyvodil pro nauku o barvách důsledek, který nutně musí vyplynout každému, kdo vidí v člověku se zdravými smysly „největší a nejpřesnější fyzikální přístroj“. Hegel, který jako filosof stojí zcela na půdě tohoto světového názoru, musí tedy energicky

vystoupit pro Goethovu nauku o barvách.

V jeho přírodní filosofii čteme: „Za vylíčení barev přiměřené pojmu děkujeme Goethovi, jehož brzy přivábily barvy a světlo, aby je pozoroval, zvláště z hlediska malířství. Jeho čistý, jednoduchý smysl pro přírodu, první podmínka pro básníka, nutně odporoval takovému barbarství reflexe, jaké nacházíme u Newtona. Co bylo, Platónem počínaje, zjištěno o světle a barvách, a jak se s nimi experimentovalo, tím prošel. Goethe jev jednoduše pochopil a pravý instinkt rozumu spočívá právě v uchopení jevu z té strany, z níž se ukazuje jako nejjednodušší.“ Podstatným základem všech dějů ve světě je pro Schopenhauera vůle. Ona je věčným, temným úsilím o bytí. Neobsahuje žádný rozum. Neboť rozum vniká teprve v lidském mozku, který vytvořila vůle. Hegel činí ze sebe si uvědomujícího rozumu, z ducha základ světa a lidský rozum považuje jen za individuální uskutečnění obecného světového rozumu. Naproti tomu Schopenhauer uznává rozum pouze jako produkt mozku, jako pěnovou bublinu, která nakonec vzniká, když nerozumné, temné úsilí, vůle, vytvořila všechno ostatní. U Hegela jsou všechny věci a děje rozumné, neboť jsou vytvořeny rozumem. U Schopenhauera je všechno nerozumné, neboť je to vytvořeno nerozumnou vůlí. Setkáváme se tak u něj s velmi zřetelným potvrzením Fichtových slov: „Jaký světový názor volíme, závisí na tom, jací jsme.“ Schopenhauer měl špatné zkušenosti; poznal svět z nejhorší stránky, než se rozhodl, že o něm bude přemýšlet. Proto jej uspokojuje svět vylíčený jako v podstatě nerozumný, jako výsledek slepé vůle. Rozum nemá, podle jeho názoru, žádnou moc nad nerozumem, neboť sám vzniká jako výsledek nerozumu. Rozum je sen zplozený z vůle. Schopenhauerův světový názor vychází z chmurné základní nálady jeho mysli převedené do myšlenek. Jeho oko nebylo zaměřeno k tomu, aby s potěšením sledovalo rozumné pochody bytí. Vidělo pouze nerozumnost slepé vůle, která se projevuje v utrpení a bolestech. Jeho nauka o mravnosti mohla být proto také založena jen na vnímání utrpení. Morální je pro něho jednání jen tehdy, spočívá-li na tomto vjemu. Soucit musí být pramenem lidských činů. Co lepšího by mohl dělat člověk, který pozná, že všechny bytosti trpí, než že všechna svá jednání řídí soucitem? Ve vůli spočívá nerozumnost a špatnost, a proto bude člověk morálně postaven tím výše, čím více v sobě umrtví nespoutané chtění. **Výrazem vůle v jednotlivé osobnosti je sobectví, egoismus.** Kdo se oddá soucitu, tedy nechce pro sebe, nýbrž pro jiné, stal se pánem vůle. Jedna z cest, jak se vyprostit z vůle, spočívá v tom, že se oddáme uměleckému tvoření a dojmům, které vycházejí z uměleckých děl. Umělec netvoří, protože něco žádá, protože jeho sobecká vůle je zaměřena na věci a děje; naopak - tvoří z neegoistické radosti. Ponoří se do podstaty věci jako čistý pozorovatel. Podobně je tomu při požitku z uměleckých děl. Stojíme-li před uměleckým dílem a ozývá-li se v nás žádost, znamená to, že bychom ho chtěli vlastnit, že jsme ještě zapleteni do nízkých choutek vůle. Teprve když krásu obdivujeme, aniž ji žádáme, pozvedli jsme se na vznešené stanovisko, na němž už nejsme závislí na slepé vůli.

Umění se tak pro nás stalo něčím, co nás na okamžiky osvobozuje od nerozumnosti slepě chtějícího bytí. Nejčistší je toto osvobození v zážitku **hudebních uměleckých děl**, protože hudba k nám na rozdíl od ostatních druhů umění, nepromlouvá prostřednictvím představ. Všechny věci a děje v přírodě jsou pouhé představy, a tak k nám mohou všechna umění, která si berou za vzor tyto věci a děje, přicházet také jen jako ztělesnění představ. Hudba nezobrazuje nic z přírody, tóny vytváří člověk ze sebe bez přírodního vzoru. Vůli má člověk v sobě jako svoji podstatu, může to být tedy pouze vůle, která zcela bezprostředně ze sebe rozlévá svět hudby. Hudba mluví tak silně k lidské mysli právě proto, že je ztělesněním toho, co vyjadřuje nejvnitřnější podstatu člověka, jeho pravého bytí, vůli. Je to triumf člověka, že má umění, v němž se svobodně, nesobecky těší z toho, co je počátkem veškeré žádosti, počátkem veškeré nerozumnosti. Tento Schopenhauerův názor na hudbu je opět výsledkem jeho svérázného osobního postoje. Už jako hamburský uředník v obchodě píše své matce: „Jak našlo božské semínko místo v naší tvrdé půdě, v níž nutnost a nedostatky zápasí o každé místečko? Jsme

praduchem vyhnání a nemáme se k němu pozvednout. A přece pro nás vyprosil soucitný anděl nebeskou květinu, a ona vysoko září v plné nádheře zakořeněna v této zemi. Tep božské hudby nepřestal bít ve staletích barbarství a zůstal nám v něm bezprostřední ohlas věčnosti, srozumitelný každému smyslu a sám povznesený nad nepravost i ctnost.“ Na postoji, který zaujímají k umění oba (Hegel a Schopenhauer) jako protivníci ve světovém názoru, můžeme vidět, jak pojetí světa zasahuje do osobního vztahu člověka k jednotlivým oblastem života. Hegel viděl v lidském obrazném a ideovém světě to, k čemu spěje celá vnější příroda jako k svému dovršení. Proto může uznat za nejdokonalejší jen umění, v němž se duch projevuje nejvyšším, nejdokonalejším způsobem a v němž přece současně lpí na tom, co k němu neustále směřuje. Každý útvar vnější přírody chce být duchem, ale sám toho nedosáhne. Jestliže člověk vytvoří takový vnější prostorový útvar, jemuž vtiskne ducha, kterého tento útvar hledá, ale kterého sám o sobě nemůže dosáhnout, pak vytvořil dokonalé umělecké dílo. Tak je tomu u plastiky. Co se jinak objevuje pouze v nitru lidské duše jako beztvarý duch, jako idea, to utváří výtvarný umělec ze surové hmoty.

Duše, mysl, které vnímáme ve svém vědomí jako beztvaré, promlouvají ze sochy, z prostorového útvaru. V tomto spojení světa smyslového a duchovního spočívá umělecký ideál světového názoru, který vidí cíl přírody ve vyzdvižení ducha. Krásu tedy může také vidět pouze v díle, jež se projevuje jako bezprostřední výraz ducha, který se ukazuje v přírodě.

Schopenhauer naproti tomu vidí ve veškeré přírodě jen představu, a tak rozhodně nemůže vidět umělecký ideál v díle, které napodobuje přírodu. Musí sáhnout po druhu umění, který je nezávislý na veškeré přírodě, a tím je hudba.

Všechno, co vede k odstranění a umrtvení vůle, důsledně Schopenhauer pokládal za hodné usilování. Odstranění vůle totiž znamená odstranění nerozumnosti ve světě. Člověk nemá chtít, veškerou žádost by měl v sobě umrtvit. Schopenhauerovým morálním ideálem je proto **askeze**. Moudrý člověk v sobě zahladí všechna přání, úplně popře svou vůli. Provede to tak dokonale, že žádný motiv už v něm neprobudí chtění. Jeho úsilí spočívá už jen v kvietistické touze po vysvobození z veškerého života. Životní názory buddhismu, které popírají svět, představují pro Schopenhauera nauku vysoké moudrosti. Jeho světový názor, srovnáváme-li ho s Hegelovým, můžeme proto označit jako reakční. Hegel se snažil všude smířit člověka se životem, usiloval o to, aby vyličil všechno jednání jako spolupráci na rozumném řádu světa.

Schopenhauerovým ideálem je moudrý člověk nepřátelský k životu, odvrácený od skutečnosti, utíkající ze světa.

V Hegelově způsobu nazírání na svět a život se setkáme i s prvky, které mohou vyvolat pochybnost a otázky. Hegelovým východiskem je čisté myšlení, abstraktní idea, kterou on sám označuje jako „ústřicovitou, šedou nebo černou“ podstatu (v dopise Goethovi z 20. února 1821), o níž však současně tvrdí, že ji máme chápat jako „znázornění Boha, jaký je ve své věčné podstatě před stvořením přírody a konečného ducha“. Cílem, k němuž přichází, je obsahem naplněný, individuální lidský duch, jehož prostřednictvím se teprve projevuje to, co má v šedi či ústřicovosti pouhé stínové bytí. Snadno může být pochopen tak, že osobnost jako živá, sebe si uvědomující bytost neexistuje mimo lidského ducha. Hegel odvozuje obsahovou bohatost, kterou v sobě prožíváme, z ideovosti, kterou musíme vymyslet. Není obtížné si představit, že se osobnosti s jistým duševním založením cítili odpuzování tímto názorem na svět a život. Pouze myslitelé takové nesobecké oddanosti jako Karl Rosenkranz (1805-1879) byli schopni se zcela vžít do Hegelova myšlenkového pochodu a v plném souhlasu s ním vytvořit ideovou stavbu, která se jeví jako reprodukce stavby Hegela, ale která nemá tak důležitý význam. Jiní nemohli pochopit, jak si má člověk čistou ideou vysvětlit nekonečnost a rozmanitost dojmů, které na něj dorážejí, zaměří-li pohled na přírodu bohatou na barvy a tvary. Stejně

tak nedokázali vstřebat, jak by člověk mohl něco získat tím, že pozvedne svůj pohled od zážitků světa počitků, citů a představ své duše k mrazivé výši čisté myšlenky. Budeme sice Hegela špatně chápat, jestliže jej tímto způsobem vykládáme, přece však je toto nepochopení pochopitelné.

Vyjádření našla tato nálada, neuspokojená Hegelovým způsobem představování, v myšlenkovém proudu, jehož zástupci byli Franz Benedikt Baader (1765-1841), Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), Immanuel Hermann Fichte (1797-1879), Christian Hermann Weisse (1801-1866), Anton Gunter (1785-1862), K. F. E. Thrahndorff (1782-1863), Martin Deutinger (1815-1864) a Hermann Ulrici (1806-1884). Ti všichni usilovali o to, aby na místo Hegelovy šedé, ústřicovité, čisté myšlenky postavili životem naplněnou osobní prabytost, individuálního Boha. Baader hovoří o „představě, která popírá Boha“, jestliže věříme, že Bůh dosáhne svého dokonalého bytí teprve v člověku. Bůh je jistě osobnost a svět z něho nemusí vzejít, jak si to Hegel představuje, jako výsledek logického procesu, v němž vždy z jednoho pojmu nutně vyráží jiný. Nikoli, svět je jistě svobodný čin boží, výtvar jeho všemohoucí vůle. Tito myslitelé se blíží křesťanské nauce o zjevení. Její ospravedlnění a vědecké odůvodnění stává se více či méně uvědoměným cílem jejich úvah. Baader se ponořil do mystiky Jacoba Bohma (1575-1624), mistra Eckharta (1250-1329), Taulera (1290-1361) a Paracelsa (1493-1541). V jejich řeči, bohaté na obrazy, našel mnohem vhodnější prostředek k vyslovení nehlubších pravd, než v čistých myšlenkách Hegelovy nauky. Zároveň tak podnítil Schellinga, aby přijetím představ Jacoba Bohma prohloubil své myšlenky, aby je naplnil teplejším obsahem, což již bylo rozvedeno jinde.

Pozoruhodnými jevy ve vývoji světového názoru budou vždy osobnosti jako Krause. Byl to matematik. Hrdou, logicky dokonalou povahou této vědy se nedal pohnout k tomu, aby řešil otázky světového názoru, které měly uspokojit jeho nehlubší duchovní potřeby - a to běžnou matematickou metodou. Vzorem pro takové myslitele je velký matematik Newton, který s jevy viditelného vesmíru zacházel jako s početným příkladem a vedle toho uspokojoval své základní otázky týkající se světového názoru odpověďmi blízkými víře ve zjevení. Názor, který hledá prapodstatu světa ve věcech a dějích, nemůže Krause uznat. Kdo hledá Boha ve světě, jako Hegel, nemůže ho najít. Svět je sice v Bohu, ale Bůh není ve světě, nýbrž existuje jako samostatná, v sobě blaženě spočívající bytost. Základem Krausova ideového světa je „myšlenka nekonečné samostatné podstaty, která nemá nic mimo sebe, ale o sobě a v sobě je vším jako jediný základ, a kterou si tedy myslíme také jako základ rozumu, přírody a lidstva“. Nechce mít nic společného s názorem, který „pokládá konečno nebo svět (jako souhrn konečna) za samotného Boha, uctívá je jako Boha, zaměňuje je s Bohem“. I když se sebevíce zahlubáme do skutečnosti dané našim smyslům a našemu duchu, nikdy tím nepřijdeme k prazákladu všeho bytí. O něm můžeme získat představu jen tak, že pozorování všeho, konečného bytí doprovodíme tušícím zřením něčeho nadsmyslového.

Immanuel Hermann Fichte se rázně vypořádal s Hegelovou naukou ve svých spisech „Záhady k průpravě škole teologie“ (1826) a „Příspěvky k charakteristice novodobé filosofie“ (1829). Snažil se pak v četných dílech odůvodnit a prohloubit své pojetí, totiž že jevům ve světě je nutno dát jako základ vědomou, osobní bytost. Aby podpořil důraz a účinnost soupeření s Hegelovým názorem, který vycházel z čistého myšlení, spojil se v roce 1837 se stejně smýšlejícími přáteli Weissem, Senglerem, K. Ph. Fischerem, Chalybäuem, Fr. Hoffmannem, Ulricim, Wirlhem a jinými k vydávání „Časopisu pro filosofii a spekulativní teologii“. Podle přesvědčení I. H. Fichleho vystoupil k nejvyššímu poznání pouze ten, kdo pochopil, že „nejvyšší myšlenkou, která skutečně řeší záhadu světa, je idea prasuobjektu, který ví o své ideální i reálné nekonečnosti a prohlédne ji, čili idea absolutní osobnosti“. Fichte říká: „Stvoření a udržování světa - v čemž právě tkví skutečnost světa - spočívá výhradně v nepřetržitém, vědomím proniknutém prokazování boží vůle, takže Bůh je pouze vědomí a vůle, obojí však v nejvyšší jednotě, on sám je tedy osoba či osoba v nejlepším smyslu.“

Chr. Hermann Weisse se domníval, že musí postoupit od Hegelova světového názoru ke zcela teologickému způsobu uvažování. V křesťanské ideji tří osobností v jediném Bohu viděl cíl svého myšlení a snažil se ji proto s nevšedním vynaložením důvtipu obhájit jako výsledek přirozeného, nezaujatého myšlení. Weisse se domníval, že ve svém trojjediném osobním Bohu, jemuž náleží živá vůle, vlastní něco nekonečně bohatšího než Hegel ve své šedé ideji.

Bohu náležející živá vůle „dá, jedním slovem, vnitřní božské povaze jedinečný tvar, jenž se předpokládá všude ve Svatém písmu Starého a Nového zákona a jenž představuje Boha před stvořením světa, při něm i po něm ve světlém živlu jeho nádhery, jako obklopeného nepřehledným zástupem sloužících duchů s plynulou, nehmotnou tělesností, kteří mu stále zprostředkovávají také styk se stvořeným světem“.

Anton Gunther („vídeňský filosof) a Martin Deutinger, který byl pod jeho vlivem, se pohybují se svými myšlenkami, týkajícími se světového názoru, zcela uvnitř katolicko-teologického způsobu představování. První se snaží oddělit člověka od přirozeného řádu světa tím, že ho rozděluje na dvě části: V přírodní bytost, která podléhá nutné zákonitosti jako nižší věci, a v duchovní bytost, která je samostatnou částí vyššího duchovního světa a koresponduje s „existující“ bytostí u Herbarta. Domníval se, že tím překoná Hegelovy názory, které vidí v duchu jen vyšší stupeň přírodního bytí, a že tím založí křesťanský světový názor. Katolická církev ovšem nesdílela Güntherův názor, neboť v Římě byly jeho spisy dány na index zakázaných knih. Deutinger ostře bojoval proti Hegelovu čistému myšlení, které by, podle jeho názoru, nemělo pohltit bytí plné života. Živá tvořivá vůle, může skutečně něco vytvořit, ale čistá myšlenka je bezmocná a abstraktní.

Tuto živou vůli činí svým východiskem také Thrahndorff. Svět nelze vysvětlit ze stínové říše idejí, nýbrž ideje musí uchopit vůle proniknutá silou, aby vytvořila skutečné bytí. Nejhlubší obsah světa se člověku neodhalí v jeho myšlenkovém pochopení, nýbrž ve vzrušení mysli, v lásce, vůli vládnoucí vesmíru, jejímž prostřednictvím se jednotlivec oddává celku.

**Je úplně jasně vidět, že všichni tito myslitelé se snaží překonat myšlení a jeho předmět, čistou ideu. Nechtějí toto myšlení uznávat jako nejvyšší projev lidského ducha.** Thrahndorff nechce prapodstatu světa **poznat**, aby ji pochopil, nýbrž ji chce **milovat**. Má být předmětem mysli, nikoli rozumu. Všichni tito filosofové se domnívají, že jasným a čistým myšlením se zničí teplá náboženská oddanost prasilám bylí.

Podkladem uvedené poslední představy je mylné pojetí Hegelova myšlenkového světa. Toto neporozumění se projevilo zejména v názorech o jeho postoji k náboženství, které se uplatnily po Hegelově smrti. Nejasnost, která vládla ohledně tohoto postoje, rozštěpila Hegelovy přívržence do dvou táborů. První z nich spatřoval v jeho světovém názoru pevnou oporu zjeveného křesťanství a druhý užil jeho nauky právě k tomu, aby rozložil křesťanské názory a nahradil je názorem radikálně svobodomyšlným.

Ani jedna ani druhá strana by se nemohla dovolávat Hegela, kdyby byl jimi správně pochopen. V Hegelově světovém názoru totiž není nic, co může sloužit jako opora náboženství, nebo co může vést k jeho rozložení. Jako Hegel nechtěl vytvořit nějaký přírodní jev z čisté myšlenky, obdobně nechtěl naložit ani s náboženstvím. Jako chtěl uvolnit čistou myšlenku z přírodních dějů a tím je **pochopit**, tak sledoval také u náboženství pouze ten cíl, aby vynesl na povrch jeho myšlenkový obsah. Jako pokládal všechno ve světě za rozumné, protože to je skutečné, pokládal za rozumné i náboženství. Musí zde být, vytvořeno naprosto jinými duševními silami než má myslitel k dispozici, když k němu přistupuje, aby je pochopil. Fichte, Weisse, Deutinger a další se mýlili, když potírali Hegela, protože nepostoupil ze sféry čisté myšlenky k náboženskému pochopení osobního Boha. **Takový úkol si ovšem Hegel nikdy neuložil.** Pokládal jej za věc náboženského vědomí. Fichte, Weisse, Krause, Deutinger i jiní

chtěli ze světového názoru vytvořit náboženství. Hegelovi by byl takový úkol připadal stejně absurdní, jako kdyby někdo chtěl osvětlit svět ideou světla nebo vytvořit magnet z myšlenky magnetismu. Ovšemže podle jeho názoru pocházejí jak celá příroda a duchovní svět, tak i náboženství z ideje. Proto také může lidský duch tuto ideu v náboženství opět nalézt. Ale jako byl vytvořen magnet z myšlenky magnetismu ještě před vznikem lidského ducha, a lidský duch má později tento vznik jen pochopit, tak vzniklo i náboženství z myšlenky, samozřejmě dříve, než tato myšlenka zazářila v lidské duši jako součást světového názoru. Kdyby byl Hegel zažil kritiku náboženství svých žáků, byl by býval nucen k výroku: Dejte ruce pryč od každého zakládání náboženství, od každého tvoření náboženských představ, pokud chcete zůstat mysliteli a nechcete se stát mesiáši. Správně pochopený Hegelův světový názor nemůže působit zpět na náboženské vědomí. Kdo uvažuje o umění, má k němu stejný poměr, jako má k náboženství ten, kdo chce vyzkoumat jeho podstatu.

Boji světových názorů sloužily „Hallské ročenky“, vydávané v letech 1838 až 1843 Arnoldem Rugem a Theodorem Echtermeyrem. Od obhajoby a vysvětlování Hegela brzy pokročily k samostatnému rozvíjení jeho idejí a vedly tímto způsobem k hlediskům, která označujeme v následující stati jako hlediska „radikálních světových názorů“. Od roku 1841 nazývají vydavatelé svůj časopis „Německé ročenky“ a pokládají zajeden ze svých cílů „boj proti politické nesvobodě, proti feudální a statkářské teorii“. Zasažovali jako radikální politikové do vývoje doby, požadovali stát, v němž vládne dokonalá svoboda. Tím se vzdálili od Hegelova ducha, který nechtěl dějiny tvořit, ale **pochopit.**

**GA 18**