

Světové názory nejmladšího období vývoje myšlení

Rudolf Steiner

Rozkvět přírodní vědy v současnosti má základ ve stejném hledání jako mystika Jakuba Bohma. Ukazuje se to u myslitele, který vyrostl přímo z duchovního proudu, jenž vedl prostřednictvím Koperníka (1473-1543), Keplera (1571-1630), Galileiho (1564-1642) aj. k prvním velkým přírodovědeckým vymoženostem nové doby. Jejím Giordano Bruno (1548-1600). Svět se podle něj skládá z nekonečně mnoha malých oživených a sebe duševně prožívajících prabylostí, monád, které nevznikly a nezaniknou a které ve svém spolupůsobení tvoří přírodní jevy. Mohli bychom být v pokušení srovnávat Giordana Bruna a Anaxogora, u něhož se svět skládá z homoiomerií. Mezi oběma je však významný rozdíl. Anaxagorovi se rozvíjí myšlenka homoiomerií; zatím co se věnuje pozorování světa, svět jej přivádí k této myšlence. Giordano Bruno cítí, že o tom, co leží za přírodními jevy, si musí vytvořit takový myšlenkový obraz světa, aby v něm byla možná bytost jáství. **Jáství musí být monáda**, jinak by nemohlo být skutečné. Domněnka o monádách se tak stává nutnou. A protože jen monáda může být skutečná, jsou opravdu skutečnými podstatami monády s různými vnitřními vlastnostmi. V hlubinách duše osobnosti, jako byl Giordano Bruno, se odehrává něco, co plně nevstupuje do vědomí. Výsledkem tohoto vnitřního děje je pak vyjádření obrazu světa. To, co se děje v hlubinách, je nevědomý duševní děj - jáství cítí, že si samo sobe musí představovat tak, aby mělo zajištěnou skutečnost. Svět si tedy musí představovat tak, aby v tomto světě skutečně mohlo existovat. Giordano Bruno si musí vytvořit představu monády takovou, aby se v ní spojovaly oba předpoklady. V Giordanu Brunovi bojuje v životě světových názorů nové doby jáství o své bytosti ve světě. Výrazem tohoto boje je názor: **Jsem monáda a ta nevznikla a nezanikne.**

Srovnajme, jak odlišně přicházejí Arislolélés a Giordano Bruno k představě Boha. Arislolélés pozoruje svět. Vidí, že přírodní děje mají smysl a oddává se tomuto smyslu. Také v přírodních dějích se mu projevuje myšlenka „prvního hybatele“ těchto dějů. Giordano Bruno se probouje ve svém duševním životě k představě monád. Přírodní děje jsou doslova vymazány z obrazu, v němž vystupují nesčetné, na sebe vzájemně působící monády. Bůh se stává bytostí, která žije ve všech monádách a má schopnost působit za všemi ději viditelného světa. Ve vášnivém nepřátelství Giordana Bruna k Aristotelovi se projevuje protiklad mezi myslitelem řeckým a novodobým.

V novodobém vývoji světových názorů vychází rozmanitým způsobem najevo, jak jáství hledá cesty, aby v sobě prožilo svoji skutečnost. Vyjadřuje to i Francis Bacon z Verulamu (1561 — 1626), i když to při pozorování jeho snah v oblasti světového názoru není na první pohled patrné. Bacon z Verulamu žádá, abychom zkoumání světových jevů zahájili nepředpojatým pozorováním. Pak bychom se měli snažit oddělit podstatné znaky od nepodstatných, abychom tak získali představu o tom, co vězí za určitou věcí či dějem. Mínil, že člověk až do jeho doby nejprve pojal myšlenky, které mají vysvětlit světové děje, a teprve pak podle těchto myšlenek upravil představy o jednotlivých věcech a dějích. Představoval si, že nevzal myšlenky ze samotných věcí. Proti tomuto (deduktivnímu) postupu chtěl Bacon Verulamský postavit svůj jiný (induktivní) postup. Pojmy se mají tvořit podle věcí. Vidíme - tak uvažuje - jak oheň stravuje nějaký předmět. Pozorujeme, jak se k ohni chová jiný předmět, a pak totéž pozorujeme u mnoha předmětů. Nakonec tak dostaneme obecnou představu o tom, jak se chovají věci ve vztahu k ohni.

Dříve se tímto způsobem nebádalo, míní Bacon. Došlo tak k lomu, že v lidských představách vládne tolik falešných model místo pravých idejí o věcech.

Goethe praví o představách Bacona důležitou věc: Bacon se podobá muži, který velmi dobře chápe nepravidelnost, nedostatečnost a chatrnost staré budovy a umí to obyvatelům jasně vyložit. Radí jim, aby ji opustili, pohrdli pozemkem, materiálem a vším příslušenstvím, hledali jiné stavební místo a postavili novou budovu. Je znamenitým řečníkem a přemlouvačem. Třese některými zdmi, ony se zboří a obyvatelé jsou nuceni částečně se vystěhovat. Ukazuje na nová místa. Lidé je počínají urovnávat, a přece je to všude příliš stísněné. Předkládá nové nákresy, které nejsou zřetelné a nelákají. Zejména však mluví o nových neznámých materiálech a nyní je světu poslouženo. Množství se rozptýlí na všechny světové strany a přináší zpět nekonečně mnoho jednotlivostí, které pohlcují pozornost občanů, zatím co doma je zaměstnávají nové plány, nové činnosti, osídlování.“ Goethe to vyslovuje ve svých „Dějínách nauky o barvách“ tam, kde mluví o Baconovi.

V jednom dalším odstavci o Galileim praví: „Jestliže se přírodní věda zdála verulámskou rozplylovací metodou na věky roztržena, pak byla Galileim ihned zase soustředěna. On přivedl nauku o přírodě zase zpět k člověku a ukázal již v časném mládí, že pro génia platí jeden případ za tisíc, když podle kývajících se kostelních lamp rozvinul nauku o kyvadle a pádu těles. Ve vědě všechno závisí na tom, co se nazývá *aper^u*, tedy na (*duchaplném*) postřehnutí toho, co je vlastně základem jevů. A takový postřeh je plodný nepřetržitě.“

Goethe tím jasně poukazuje na to, co je pro Bacona charakteristické. Bacon chce nalézt pro vědu bezpečnou cestu. Bacon pociťuje, že Aristotelovou cestou nová doba už nemůže jít. Neví však, že v různých dobách u člověka převládá činnost s jinými duševními schopnostmi. Pozoruje pouze, že on, Bacon, musí Aristotela odmítnout. Dělá to vášnivě.

Goethe to popisuje slovy: „Neboť jak můžeme klidně naslouchat, když přirovnává Aristotelova a Platónova díla k lehkým deskám, které se právě proto, že nejsou z důkladné, hodnotné hmoty, mohou docela dobře přeplavit na vlnách času až k nám.“

Bacon nechápe, že on sám chce dosáhnout téhož cíle, jehož dosáhli Platón a Aristotelés. Musí však k tomu užít jiných prostředků, protože prostředky starověku nemohou být totožné s prostředky nové doby. Poukazuje na cestu, která by se mohla zdát plodná pro bádání na poli vnější přírody. Goethe však na Galileově případu ukazuje, že i na tomto poli je nutné něco jiného, než žádá Bacon. Zcela neplodnou se Baconova cesta musí ukázat, hledá-li duše přístup nejen ke zkoumání jednotlivostí, ale i ke světovému názoru. Jak jí má při tom prospívat prozkoumání jednotlivých jevů a tvoření obecných idejí z takových jevů, když tyto obecné ideje nezazáří v duši jako světelné záblesky ze základu bytí a neprokáží samy sebou svoji pravdivost. **Ve starověku vystoupila myšlenka v duši jako vjem. Tento způsob vystoupení se ztlumil jasností nového vědomí -jáství.** To, co vede v duši k myšlenkám, které mají vytvořit světový názor, se musí vytvářet jako vlastní objevení duše. Duše musí hledat možnost, aby svému vynálezu (*objevu*), svému vlastnímu výtvaru zjedнала platnost. Musí mít možnost, aby ve svůj vlastní plod věřila. To všechno Bacon nepociťuje. Odkazuje proto pro stavbu nového světového názoru na stavební materiál v podobě jednotlivých přírodních jevů. Jako však nemůžeme postavit dům jen tím, že pozorujeme tvar stavebních kamenů, které máme použít, tak také v duši nevyvstane plodonosný světový názor, jestliže se dává do práce pouze s jednotlivými přírodními ději.

V protikladu k Baconovi z Verulamu, který poukázal na stavební kameny, přistupují Descartes (Cartesius) a Spinoza k stavebnímu plánu. - U Descarta, který se narodil 1596 a zemřel 1650, je důležité východisko jeho úsilí o světový názor. Staví se bez předsudků tázavě proti světu, který mu

leccos sděluje o svých záhadách, částečně skrze náboženské zjevení, částečně skrze smyslové pozorování. Nepozoruje pak ani jedno, ani druhé jen tak, že by prostě přijímal a uznával za pravdu, co mu tyto prameny přinášejí. Staví naproti nim své jáství, které z vlastního rozhodnutí klade svoji **pochybnost** proti všemu zjevení a všemu vnímání. - Pro novodobé úsilí o světový názor má tato skutečnost velký význam. Duše myslitele na sebe nedává uprostřed světa působit dojmům, nýbrž staví se proti všemu s pochybností, která může existovat pouze v ní samotné. Tak vystihne duše sebe ve své vlastní činnosti:

Pochybuj, to znamená myslím. Ať je tomu s ostatním světem jakkoli, na mém pochybujícím myšlení je mi jasné, že „**Já**“ **jsem**. Cartesius tak přichází ke svému - Cogito, ergo sum: **Myslím, tedy jsem.**

Jáství si u něho vybojuje oprávnění, že může uznat své vlastní bytí, tím, že radikálně pochybuje o celém světě. Z tohoto základu získává Descartes další postup svého světového názoru. V jáství se snažil postihnout bytí. Za pravdu smí platit to, co může ospravedlnit své bytí spolu s tímto jástvím. Jáství nalézá - sobě vrozenou - ideu Boha. Tato idea se v jáství ukazuje tak pravdivě a tak zřetelně, jako se ukazuje jáství samo sobě. Je však tak vznešená, tak mocná, že jáství ji nemůže mít samo ze sebe; tedy přichází z vnější skutečnosti, jíž odpovídá. - Ve skutečnost vnějšího světa věří Descartes nikoli proto, že se mu vnější svět ukazuje jako skutečný, nýbrž proto, že jáství musí věřit v sebe a dále v Boha. Boha si však můžeme myslit jen jako pravdomluvného. Nebyl by totiž pravdomluvný v případě, že by předkládal člověku skutečný vnější svět, kdyby svět skutečný nebyl.

Způsob, jímž Descartes dochází k uznání skutečnosti jáství, je možný pouze prostřednictvím myšlení, které se v nejužším smyslu k jáství obrací, aby našlo opěrný bod poznání. To znamená, že tato možnost je dána jedinečně vnitřní činností, nikdy vjemem z vnějšku. Všechny vjemy, které přicházejí zvenčí, dávají jen prostorové vlastnosti. Descartes tak dochází k uznání dvou substancí ve světě: Jedné, které přísluší prostorovost, a druhé, jíž přísluší myšlení a v níž má původ lidská duše. Zvířata, která v Descartově smyslu nemohou sebe pochopit vnitřní činností, která se opírá sama o sebe, jsou proto pouhé prostorové bytosti, automaty, stroje. Také lidské tělo je pouhý stroj. Duše je s tímto strojem spojena. Stane-li se tělo opotřebením a podobně neupotřebitelné, pak je duše opouští, aby žila dále ve svém živlu.

Descartes již žije v době, v níž lze poznat nový impulz v životě světových názorů. Období od počátku křesťanského letopočtu až asi po Scota Eriugenu probíhá tak, že prožívání myšlenek naplňuje síla, která jako mocný podnět vstupuje do duchovního vývoje.

Myšlenka, která v Řecku procitla, je touto silou zastíněna. Ve vnějším rozvoji lidského duševního života se tato síla projevuje v náboženských hnutích a tím, že mladé síly národů západní a střední Evropy přijímají vlivy staršího prožívání myšlenek. Pronikají toto prožívání mladšími elementárnějšími impulzy a tak je přetvářejí. Ukazuje se v tom jeden z pokroků lidstva. - Starší produhovněné proudy duchovního vývoje, které vyčerpaly svoji životní, ale nikoli duchovní sílu, nacházejí pokračování v mladých silách, které se vynořují z přirozené povahy lidstva. V takových dějích budeme moci poznat základní zákonitosti vývoje lidstva. Spočívají v omlazovacích dějích duchovního života. Získané duchovní síly se mohou dále rozvíjet jen tehdy, jsou-li vsazeny do mladých přirozených sil lidstva.

Prvních osm století křesťanského letopočtu představuje další působení myšlenkového života v lidské duši. Nové síly, které chtějí vystoupit a tvořivě působit ve vývoji světových názorů, ještě spočívají jako hluboko skryty. V Descartovi se však již působení těchto sil projevuje ve vysokém stupni. V období mezi Scotem Eriugenou a asi patnáctým stoletím se myšlenka proniká zase svojí osobitou silou, kterou v předchozím období zjevně nerozvinula. Řeční myslitelé ji prožívali jako vjem. V osmém až patnáctém století vychází z hlubin duše - člověk cítí: **Ve mně se tvoří myšlenka.** U

řeckých myslitelů se ještě bezprostředně vytváří vztah myšlenky k přírodním dějům. V naznačeném období je myšlenka pojímána jako výtvar sebevědomí. Myslitel pociťuje, že oprávněnost myšlenky musí prokázat. Tak cítí nominalisté i realisté. Tak cítí i Tomáš Akvinský, který prožívání myšlenek zakotvuje v náboženském zjevení.

Patnácté, šestnácté století staví před duše nový impuls. Pomalu se připravuje a pomalu se vžívá. V uspořádání lidské duše dochází k proměně. V oblasti života světového názoru se tato proměna vyjadřuje tím, že **člověk nemůže myšlenku pociťovat jako vjem, nýbrž jako výtvar sebevědomí**. Tuto proměnu lidské duševní organizace můžeme pozorovat ve všech oblastech vývoje lidstva - i v reformačních náboženských hnutích. Můžeme ji nalézt v lidském duševním vývoji, jestliže zkoumáme základ Dantova a Shakespearova umění. - Zde můžeme toto vše jen naznačit, neboť naše výklady chtějí zůstat u průběhu myšlenkového vývoje světových názorů.

Jiným symptomem této proměny v uspořádání lidské duše je to, jak na povrch vystupují novodobé přírodovědecké představy. Srovnajme stav myšlení o přírodě, jak vzniká u Koperníka, Galileiho a Keplera, s myšlením, které tomu předcházelo. Takové přírodovědecké představě odpovídá nálada lidské duše na počátku novověku, v šestnáctém století. Od té doby se člověk dívá na přírodu tak, že **smyslové pozorování se stává jediným svědkem o ní**. Bacon je jednou a Galilei další osobností, u nichž se to jasně projevuje. Obraz přírody se už nemá malovat tak, že člověk v něm pociťuje myšlenku jako sílu zjevenou přírodou. Z obrazu přírody zvolna mizí stále více to, co člověk pociťuje jen jako výtvar sebevědomí. **Proti sobě tak stále příkřeji stojí výtvar sebevědomí a pozorování přírody**; stále více jsou oddělovány propastí.

S Descartem se ohlašuje proměna uspořádání duše, které od sebe navzájem oddaluje obraz přírody a výtvar sebevědomí (*vjem od myšlenek*).

Od šestnáctého století se v životě světových názorů začíná uplatňovat nový rys. V předchozích stoletích myšlenka vystupovala tak, že jako výtvar sebevědomí žádala své **ospravedlnění (zdůvodnění)** v existenci světa. Od šestnáctého století se však jasně a zřetelně projevuje v sebevědomí **odkázána sama na sebe**. Dříve ještě mohla spatřovat oporu pro své ospravedlnění (*pro zdůvodnění své existence*) v samotném obrazu přírody; nyní k ní přistupuje úkol zjednat si platnost svými vlastními schopnostmi.

Myslitelé doby, která nyní následuje, pociťují, že v samotném prožívání myšlenek musí hledat něco, co poukazuje, že toto prožívání je oprávněným tvůrcem obrazu světového názoru.

Můžeme poznat významný rys této proměny duševního života, uvážíme-li, jakým způsobem o přírodních dějích mluví ještě přírodní filosofové jako H. Cardanus (1501-1576) a Bernardinus Telesius (1508-1588). U nich ještě nadále působí obraz přírody, který ztrácí svoji sílu vznikem přírodovědeckého způsobu představování u Koperníka, Galileiho aj. Pro Cardana ještě veskrze žije v přírodních dějích něco, co si on představuje na způsob lidského duševna, jak by to bývalo možné i v řeckém myšlení. Telesius mluví o tvořivých silách v přírodě, jež si představuje podle obrazu, který získává z lidské tvořivé síly. Galilei musí již říci, že to, co má člověk v sobě například jako počíteč tepla, existuje jako takové ve vnější přírodě právě tak málo, jako ve vnějším světě existuje lechtání, které člověk pociťuje na chodidle, když se ho dotýká ptačí péro. Telesius smí ještě říci, že teplo a chlad jsou hnací síly světových dějů. Galilei musí již tvrdit: Člověk zná teplo jen jako zážitek svého nitra. V obraze přírody si můžeme myslit pouze to, co není obsahem tohoto nitra.

Představy matematiky a mechaniky se tak stávají jediným prvkem, který smí utvářet obraz přírody. Na osobnosti, jako je Leonardo da Vinci (1452-1519), který je stejně vynikajícím myslitelem jako umělcem, pozorujeme zápas o novou zákonitost obrazu přírody. Takoví duchové cítí nutnost nalézt k přírodě cestu, která ještě nebyla dána řeckému myšlení a jeho dalšímu působení ve středověku. Člověk musí odložit zážitky, které má o vlastním nitru, chce-li získat přístup k přírodě.

Přírodu smí zobrazovat jen v představách, které neobsahují nic z toho, co v sobě prožívá jako působení přírody.

Lidská duše se tak staví mimo přírodu, staví se na svůj vlastní základ. Pokud si člověk ještě mohl myslet, že v přírodě proudí něco z toho, co také on bezprostředně prožívá, mohl bez pochybností pociťovat oprávnění, aby dal myšlenkám mluvit o přírodních dějích. Obraz přírody nové doby nutí lidské sebevědomí, aby se s myšlenkou cítilo mimo přírodu a tak ji zjednálo platnost, kterou ona získá svou vlastní silou.

Od začátku křesťanského letopočtu až po Scota Eriugenu působí prožívání myšlenek i tak, že jeho podoba je určována předpokladem duchovního světa - světa náboženského zjevení. Od osmého do šestnáctého století se odděluje prožívání myšlenek od nitra sebevědomí a vedle své zárodečné síly ponechává existenci i síle zjevení. **Od šestnáctého století ze sebe obraz přírody vytlačuje prožívání myšlenek.** Sebevědomí od té doby usiluje přinést z vlastních sil něco, co by mohlo utvářet obraz světového názoru pomocí myšlenky. Před tímto úkolem stál Descartes, před ním stáli i myslitelé novověkých světových názorů.

Benedikt Spinoza (1632-1677) se táže, jak si má myslit element, z něhož smí vyjít k vytvoření pravdivého obrazu světa? Podkladem tohoto východiska je pocit: Necht' se v mé duši ohlašují nescíslné myšlenky jako pravdivé. Já uznám jako základní kámen pro světový názor ten princip, jehož vlastností musím nejprve určit. Spinoza shledává, že může vyjít jen z toho, co ke svému bytí nepotřebuje nic jiného. Tomuto bytí dává jméno **substance**. Shledává, že může existovat jen jedna taková substance a tou je Bůh.

Díváme-li se na způsob, jak Spinoza dochází k tomuto počátku svého filosofování, shledáváme, že svojí cestou napodobuje cestu matematiky. Jako matematik vychází z obecných pravd, které si lidské „já“ svobodně vytváří, tak Spinoza žádá, aby světový názor vycházel ze svobodně vytvořených představ. Jediná substance je taková, jak si jí jáství musí myslit. Myšlena tímto způsobem, nestrpí nic, co by bylo mimo ni a bylo jí rovno. Pak by totiž nebyla vším, potřebovala by ke svému bytí něco jiného. **Jen substancí tedy přísluší všechno ostatní**, jako jeden z jejích atributů, říká Spinoza. Dva z těchto atributů poznává člověk. Jeden spatřuje, přehlédne-li vnější svět, druhý, obrátí-li se dovnitř. První je prostorovost, druhý myšlení. Člověk má ve své bytosti oba atributy; **ve své tělesnosti prostorovost, ve své duši myšlení**. S oběma dohromady je však bytostí v jediné substancí. Jestliže člověk myslí, pak myslí božská substance, jedná-li, pak jedná božská substance. Spinoza zjednává bytí lidskému jáství tím, že je zakotví v obecné, všechno zahrnující božské substancí. O nepodmíněné svobodě člověka zde nemůže být řeči. Člověk je právě tak málo tím, co samostatně jedná a myslí, jako je tím kámen, který se pohybuje. Ve všem je jediná substance. U člověka můžeme mluvit jen o podmíněné svobodě, a to tehdy, nepokládá-li se za samostatného jedince, nýbrž jestliže ví o své jednotě s jedinou substancí. Je-li Spinozův světový názor důsledně vybudován u nějaké osobnosti, vede u ní k vědomí:

Myslím o sobě ve správném smyslu, jestliže se dále neohlížím na sebe, nýbrž vím ve svém prožívání o své jednotě s božským vesmírem.

Toto vědomí pak rozlévá, ve Spinozově smyslu, po celé lidské osobnosti sklon ke správnému jednání, což je jednání naplněné Bohem. Tato skutečnost nastává jako samozřejmá u člověka, u něhož je správný světový názor plnou pravdou. Proto Spinoza nazývá spis, v němž ukazuje svůj světový názor, **etikou**. Pro něj je etika, to jest mravní jednání, v nejvyšším smyslu výsledkem pravého vědění o přebývání člověka v jediné substancí. Mohli bychom říci, že Spinozův soukromý život - byl zprvu pronásledován fanatiky a pak, když se dobrovolně vzdal svého jmění, hledal v chudobě své živobyti jako řemeslník - byl nejzávažnějším způsobem vnějším projevem jeho filosofické duše. Duše, která věděla, že její jáství je v božském vesmíru a která pociťovala všechno duševní prožívání, ba všechno

prožívání vůbec, jako prozářené tímto vědomím.

Spinoza buduje světový názor z myšlenek. Tyto myšlenky musí být takové, aby měly oprávnění k výstavbě obrazu světa ze sebevědomí. Odtud musí pocházet jejich jistota. O čem smí sebevědomí myslit tak, jak myslí o matematických ideách, které nesou samy sebe, to může utvářet obraz světa. Obraz světa, který je projevem skutečnosti, jež je vpravdě za světovými jevy.

Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716) hledá zdůvodnění vědomí - jáství v bytí světa ve zcela jiném smyslu než Spinoza. Jeho východisko je stejné, jako u Giordana Bruna. Představuje si duši či jáství jako monádu. Leibniz nalézá v duši sebevědomí, to je vědění duše o sobě samé, tedy projev jáství. V duši nemůže být nic jiného, co myslí a pocítuje, než pouze ona sama. Jak jinak by mohla duše vědět o sobě, kdyby subjektem vědění bylo něco jiného? Může však být také jen jednoduchou bytostí, nikoli složenou, protože části v ní by mohly a musely o sobě vědět. Duše však ví, jako jediná, o sobě, jako o jediném. Duše je proto bytost jednoduchá, v sobě uzavřená, nadaná představivostí, monáda. Do této monády však nemůže vejít nic, co je mimo ni. Nemůže v ní být činně nic jiného, než pouze ona sama. Všechno její prožívání, představy, pocítování atd. je výsledkem její vlastní činnosti. Jinou činnost v sobě by mohla vnímat jen prostřednictvím obrany proti této činnosti. To znamená, že by vnímala zase pouze samu sebe ve své obraně. Nic vnějšího tedy nemůže vstoupit do této monády. Leibniz to vyjadřuje tak, že praví: Monáda nemá oken. A vpravdě neexistuje nic, než monády. Tyto různé monády mají pouze odlišně intenzivní vnitřní život. Jsou monády se zcela temným vnitřním životem, jako by spaly. Jiné-jako by snily, až vzhůru k nejvýše vystupňovanému vnitřnímu životu božské pramonády. Jestliže člověk ve svém smyslovém nazírání monády nevidí, pak je to tím, že je přehlíží asi tak, jako správně nevidí například mlhu, která není mlhou, ale hejnem komárů. Lidské smysly vidí jen obraz mlhy, který je však tvořen pohromadě jsoucími monádami.

Svět je tak pro Leibnize vpravdě souhrn monád, které na sebe navzájem vůbec nepůsobí. Jsou to sebevědomé bytosti, nezávisle na sobě žijící jáství. Jednotlivá monáda může mít ve svém vnitřním životě obraz (*představu*) obecného života vesmíru. Ten ale nepochází z toho, že jednotlivé monády na sebe působí, nýbrž z toho, že v daném případě jedna monáda pro sebe vnitřně prožívá to, co nezávisle na ní prožívá i monáda jiná. Vnitřní životy monád se shodují, jako hodiny ukazují stejný čas, ačkoli na sebe nepůsobí. Hodiny se shodují, protože byly původně na sebe vzájemně seřizeny. Stejně byly na sebe předurčenou harmonií, která vychází z božské pramonády, seřizeny monády.

Leibniz je puzen k tomuto obrazu světa. Musí jej tak utvořit, aby **sebevědomý** duševní život, jáství, mohlo samo sebe v tomto obraze uplatnit jako skutečnost. Je to obraz světa, který je zcela utvářen z nitra samotného jáství. Podle Leibnizova mínění tomu ani jinak nemůže být. V Leibnizovi dospívá úsilí o světový názor k bodu, v němž, ve snaze nalézt pravdu, nepřijímá jako pravdu nic, co se zjevuje ve vnější přírodě.

V Leibnizově smyslu je smyslový život člověka určen tím, že duševní monáda vstupuje do spojení s jinými monádami, které mají temnější, snivé, spící sebevědomí. Souhrn takových monád je tělo. S ním je spojena jedna bdící duševní monáda. Ve smrti se tato ústřední monáda odděluje od ostatních a existuje dále sama o sobě.

Je-li Leibnizův obraz světa takový, že je úplně vytvořen z vnitřní energie sebevědomé duše, pak je obraz světa jeho současníka Johna Locka (1632-1704) naproti tomu zcela postaven na pocitu, že jej nesmíme vybudovat z nitra duše. Locke uznává jako oprávněné složky světového názoru jen to, co můžeme **pozorovat** (zakusit) a co můžeme o pozorované věci - na podkladě pozorování - myslit. Duše pro něho není bytostí, která ze sebe rozvíjí skutečné zážitky, nýbrž nepopsanou deskou, na níž vnější svět činí své záznamy.

Lidské vědomí sebe sama je tak pro Locka výsledkem prožívání, jehož původcem není jáství. Jestliže věc vnějšího světa učiní na člověka nějaký dojem, lze o tom říci: Na věci je pravdivé pouze

její uspořádání v prostoru, (*tedy*) tvar a pohyb. Dotykem se smysly vznikají tóny, barvy, vůně, teplota atd. Co takto vzniká ve smyslech, je zde jen potud, pokud jsou smysly ve styku s věcmi. Mimo vjem existují pouze substance odlišně utvářené, v různých pohybových stavech.

Locke se cítí nucen uznat, že to, co smysly vnímají, nemá mimo tvar a pohyb se samotnými věcmi nic společného. Tím začíná proud světových názorů, které nepokládají vjemy z vnějšího světa za příslušné světu (*o sobě*) - jako takovému.

Lockovi se před pozorující duši slaví podivuhodné divadlo. Člověk (podle něj) může poznávat jen tak, že vnímá a o vnímaném přemýšlí. To, co vnímá, má však s vlastnostmi náležejícími světu něco společného pouze z nepatrné části.

Leibniz ustupuje před tím, co svět zjevuje, a obraz světa tvoří z nitra duše. Locke chce pouze obraz světa, který duše vytváří společně se světem. Takovým tvořením ale žádný obraz světa nevzniká. Locke nemůže v samotném jáství vidět opěrný bod pro světový názor, jak ho v něm vidí Leibniz. Dochází proto k představám, které se nejeví způsobitelnými, aby byly podkladem světového názoru, poněvadž vlastnictví lidského „já“ nemohou počítat k nitru světa. Světový názor, jako je Lockův, ztrácí souvislost s každým světem, v němž by mohlo sídlit jáství, sebevědomá duše. Nechce totiž předem nic vědět o jiných cestách k základu světa, než o takových, které se **ztrácejí v temnotě smyslů.**

V Lockovi vytváří vývoj světových názorů formu, v níž sebevědomá duše bojuje v obraze světa o své bytí. Ztrácí však tento boj, poněvadž se domnívá, že získává své zážitky pouze ve styku s vnějším světem, který je jí podán obrazem přírody. Musí si tedy odříci všechno vědění o něčem, co by mohlo patřit k její podstatě mimo tento styk.

Podnícen Lockem, došel George Berkeley (1684-1753) ke zcela jiným výsledkům. Berkeley shledává, že dojmy (*vjemy*), kterými věci a děje ve světě zdánlivě působí na lidskou duši, jsou vpravdě v samotné duši. Vidím-li „červen“, pak musím tuto „červen“ uskutečnit v sobě. Cítím-li „teplo“, pak žije „teplo“ ve mně. Tak je tomu se vším, co zdánlivě přijímám zvenčí. Mimo to, co sám v sobě vytvářím, avšak o vnějších věcech nevím vůbec nic. Potom ovšem nemá vůbec smysl mluvit o věcech, které mají být materiální, hmotné. Znáám pouze to, co v mém duchu vzniká jako duchovní. Co nazývám například růží, je zcela duchovní; je to představa, kterou prožívá můj duch. Nevnímáme tedy, míní Berkeley, nikde nic jiného, než duchovno. Jestliže pozoruji, že něco zvenčí na mě působí, mohou to působit jen duchovní bytosti. Tělesa přece nemohou způsobit nic duchovního, a mé vjemy jsou výhradně něco duchovního. Existují tedy ve světě pouze duchové, kteří na sobe vzájemně působí. Tak uvažuje Berkeley. Lockovy názory obrací v opak tím, že chápe jako duchovní skutečnost všechno, co Locke pokládá za vjemy hmotných věcí. Berkeley se tedy domnívá, že poznává sebe se svým sebevědomím bezprostředně v duchovním světě.

Další myslitelé přivedli Lockovy myšlenky k jiným výsledkům. Například Condillac (1715-1780). Domnívá se, jako Locke, že všechno poznání světa musí, ba jedině může, spočívat na smyslovém poznání a na myšlení. Jde však dále až k nejzazšímu důsledku: Myšlení nemá samo o sobě samostatnou skutečnost. Není to nic více, než zjemněný, proměněný vnější smyslový vjem. Proto smíme do obrazu světa, který má odpovídat pravdě, pojmout jen smyslové počítky.

Condillacovo vysvětlení v tomto směru je významné: Vezměme duševně ještě zcela neprobuzené lidské tělo a myslíme si, jak se probouzí jeden smysl po druhém. Co má toto pociťující tělo navíc oproti nepociťujícímu? Tělo, v němž okolí vyvolalo dojmy. Tyto dojmy okolí celkově způsobily, že tělo se domnívá, že je „jástvím“. - Tento světový názor nemá možnost, aby někde pochopil „jáství“, sebevědomou „duši“; nedochází k představě světa, v němž by se „jáství“ mohlo vyskytovat. Je to světový názor, který se snaží se sebevědomou duší vypořádat tím způsobem, že dokazuje její neexistenci.

Podobnými stezkami krácejí Charles Bonnet (1720-1793), Claude Adrien Helvetius (1715-1771), Julien de la Mettrie (1709-1751) a roku 1770 vydaná Holbachova „Soustava přírody“ (Système de la nature). V ní je z obrazu světa vypuzeno všechno duchovní. Ve světě působí jen hmota a její síly. Pro tento odduchovněný obraz přírody nachází Holbách slova: „O přírodu, vládkyně všech bytostí, a vy, její dcery, ctnosti, rozume a pravdo, navždy buďte naše jediná božstva.“

V de la Mettrieově knize „Člověk, stroj“ se objevuje světový názor, který je tak přemožen obrazem přírody, že může ponechat platnost pouze jemu. To, co vystupuje v sebevědomí, si proto musíme představovat asi jako zrcadlový obraz vzhledem k zrcadlu. Tělesnou organizaci bychom přirovnali k zrcadlu, sebevědomí k obrazu. Sebevědomí nemá samostatný význam, nepřihlížíme-li i k tělesné organizaci. V knize „Člověk, stroj“ lze číst:

„Jestliže ale všechny vlastnosti duše tak velice závisejí na zvláštním uspořádání mozku a celého těla, že zjevně jsou pouhým tímto samotným uspořádáním, pak zde máme velice osvětlený stroj... Duše je tedy pouze nic neříkající pojem, o němž nemáme pražádnou představu a jehož smí bystrá hlava užívat pouze proto, aby tak pojmenovala onu část, která v nás myslí.

Předpokládáme-li v nich i jen nejjednodušší princip pohybu, pak mají oduševněná těla všechno, co potřebují, aby se pohybovala, aby pociťovala, litovala. Krátce, aby našla svou cestu v oblasti fyzické i morální, která na ní závisí... Jestliže to, co v mém mozku myslí, není částí těchto vnitřních orgánů a tedy celého těla, proč se pak rozehřívá moje krev, když na svém loži klidně plánuji své dílo, nebo sleduji abstraktní myšlenkový postup.“ (Srov. de la Mettrie, DerMensch, eine Maschine, Philosophische Bibliothek, sv. 68.)

Do kruhů, na něž působili tito duchové (patří k nim ještě Diderot, Cabanis aj.), přinesl Voltaire (1694-1778) Lockovy nauky. Voltaire sám ovšem nikdy nepokročil až k posledním důsledkům jmenovaných filosofů. Sám byl podnícen Lockovými myšlenkami a v jeho skvělých a oslňujících spisech lze pociťovat mnoho z těchto podnětů. Materialistou ve smyslu výše jmenovaných myslitelů se sám stát nemohl. Měl příliš široký horizont představ, aby popřel ducha. Probudil v nejširších kruzích potřebu otázek světového názoru, neboť psal tak, že tyto otázky navazovaly na zájmy těchto kruhů. - Bylo by možno o něm mnoho říci v pojednání, které by mělo za cíl sledovat proudy světových názorů v dobových otázkách. Tady však není takový záměr. Přihlížíme jen k důležitým otázkám světového názoru v užším významu. Proto zde o Voltairovi a stejně tak o odpůrci osvícenství - Rousseauovi - nemůžeme uvést nic dalšího.

Ztrácí-li se Locke v temnotě smyslů, pak David Hume (1711-1776) se ztrácí v nitru sebevědomé duše. Její zážitky se mu nezdaří být ovládnány silami světového řádu, nýbrž mocí lidského zvyku. Proč mluvíme o tom, že jeden děj v přírodě je příčinou a jiný následkem? Tak se táže Hume. Člověk vidí, jak slunce ozařuje kámen. Pak vnímá, že kámen se ohřál. Vidí, že tyto dva děje často následují po sobě. Zvyká si proto myslet, že náleží k sobě. Dělá ze slunečního světla příčinu a z ohřátí kamene účinek. Myšlenkový zvyk spojuje vjemy, ale venku, ve skutečném světě, není nic, co by se samo projevovalo jako taková souvislost. Člověk vidí, jak po myšlence jeho duše následuje pohyb jeho těla. Zvyká si myslet, že myšlenka je příčinou, pohyb následkem. - Podkladem výpovědí člověka o světových dějích jsou myšlenkové zvyky a nic více, míní Hume. - Pomocí myšlenkových zvyků může sebevědomá duše dojít ke směrnicím pro život. V těchto zvycích však nemůže najít nic pro to, aby utvořila obraz světa, který by měl význam pro bytost mimo duši. Pro Humeův světový názor tak zůstávají všechny představy, které si člověk vytváří nad smyslové a rozumové pozorování, obsahem pouhé víry. Nemohou se nikdy stát věděním. O osudu sebevědomé lidské duše, o jejím vztahu k jinému, než smyslovému světu, nemůže existovat věda, nýbrž jen víra.

Leibnizův obraz světového názoru se rozumovým způsobem rozvinul do širě u Christiana Wolffa

(nar. 1679 ve Vratislavi, profesor v Halle). Wolff se domnívá, že je možno založit vědu, která čistým myšlením poznává to, co je možné, co je povoláno k existenci, protože se to našemu myšlení jeví bez protikladů, a tak to může být dokázáno. Wolff touto cestou zakládá vědu o světě, o duši a o Bohu. Jeho světový názor spočívá na předpokladu: Sebevědomá lidská duše v sobě může tvořit myšlenky, které jsou platné pro věci, ležící zcela mimo ni samotnou. *Zde* vězí záhada, kterou pak Kant pocíťoval, jako svůj úkol: **Jak jsou možné poznatky vytvořené duší, které mají mít platnost pro vesmírné podstaty jsoucí mimo duši?**

Ve vývoji světových názorů od patnáctého, šestnáctého století se formuluje snaha postavit sebevědomou duši na vlastní základ takovým způsobem, aby mohla uzнат svoji oprávněnost k tvoření platných představ o záhadách světa. Z vědomí druhé poloviny osmnáctého století pocíťuje Lessing (1729-1781) toto úsilí jako nejhlubší impuls lidské touhy. Jestliže jej slyšíme, pak s ním slyšíme mnohé osobnosti, které v této touze projevují základní charakteristický rys tohoto období. - **Lessing usiluje o proměnu náboženských zjevených pravd v rozumové pravdy.** Jeho cíl můžeme zřetelně poznat v rozmanitých zvratech a názorech, které musí prodělat jeho myšlení. Lessing se cítí se svým sebevědomým, já“ ve vývojovém období lidstva, které má silou sebevědomí dosáhnout toho, co k němu dříve přicházelo zvenčí - prostřednictvím zjevení. Předchozí období v dějinách se tak pro Lessinga stávají přípravným dějem pro okamžik, v němž se lidské sebevědomí slaví na vlastní základ. Dějiny se mu stávají „Výchovou lidského pokolení“. To je také název jeho článku, který napsal ve své vrcholné době. Nechce v něm lidskou duševní bytost omezit na jeden pozemský život, nýbrž jí dává projít opětovnými pozemskými životy. Duše žije časově oddělené životy v periodách (*údobích*) vývoje lidstva. Přijímá to, co jí daná perioda může nabídnout, a vtěluje se zase v příští periodě, aby se zde dále vyvíjela. Sama tedy přenáší z jednoho období lidstva jeho plody do příštích, a tak **je dějinami „vychována“.** V Lessingově názoru se jáství rozšiřuje nad jednotlivý život. Má původ v duchovně činném světě, který leží za světem smyslovým.

Lessing tím stojí na půdě světového názoru, který chce, aby sebevědomé jáství pocíťovalo na své vlastní povaze, jak se beze zbytku v jednotlivém smyslovém životě projevuje to, co v něm působí. Jinou cestou, avšak se stejným impulzem, se k obrazu světa snažil dojít Herder (1744-1803). Obrací pohled k celému fyzickému i duchovnímu vesmíru. Hledá určitý plán tohoto vesmíru. Soulad a souzvuk přírodních jevů, osvícenost a jasnost řeči a poezie, průběh historického dění - tomu všemu dává Herder působit na svou duši. Často to proniká geniálními myšlenkami, aby došel k jednomu cíli: V celém vnějším světě se prodírá k bylí něco, co se nakonec jasně projevuje v sebevědomé duši. Tálo sebevědomá duše pocíťuje svůj základ ve vesmíru. Objevuje tak pouze onu cestu, kterou se v ní vydaly její vlastní síly dříve, než dosáhla sebevědomí. Duše smí pocíťoval - podle Herderova názoru - že má základ ve vesmíru. V celé přírodní i duchovní souvislosti vesmíru totiž poznává děj, který by k ní musel vést, jako v osobním bylí musí dětství vést k dospělosti. Ve svých „Ideách k filosofii dějin lidstva“ ukazuje Herder obsáhlý obraz svých myšlenek o světě. Herder se pokouší představovat si obraz přírody v souladu s obrazem ducha tak, aby v něm bylo místo také pro sebevědomou lidskou duši. - Nesmíme také opomenout, že v Herderově světovém názoru se projevuje zápas o vyrovnání se zároveň jak s novodobým přírodovědeckým způsobem myšlení, tak i s požadavky sebevědomé duše. Herder stál před požadavky moderního světového názoru, jako stál Aristotelés před požadavky řeckého. Oba se museli postavit svým odlišným způsobem k obrazu přírody, který jim dala jejich doba. To dává jejich názorům charakteristické zbarvení.

Způsob, jímž se Herder v protikladu k jiným současníkům staví ke Spinozovi, vrhá světlo na jeho místo ve vývoji světových názorů. Význam Spinozy zesílí, porovnáme-li postavení jeho a Friedricha Heinricha Jacobiho (1743-1819). Jacobi nalézá ve Spinozově obrazu světa to, k čemu musí dojít lidský rozum, sleduje-li cesty, které jsou mu naznačeny pouze jeho schopnostmi. Tento obraz světa

vyčerpává rozsah toho, co může člověk vědět o světě. O povaze duše, o božském základu světa a o souvislosti duše s ním však takové vědění nemůže nijak rozhodnout. Tyto oblasti se člověku otevrou jen tehdy, jestliže se s vírou oddá poznávání, která spočívá ve zvláštní duševní schopnosti.

Vědění musí být podle Jacobiho nutně ateistické. Ve stavbě svých myšlenek může mít přísně nutnou zákonitost, ale nikoli božský světový řád. Spinozismus je tak pro Jacobiho jediný možný vědecký způsob představ. Zároveň však v něm vidí důkaz, že tyto představy nemohou najít souvislost s duchovním světem. - Herder roku 1787 obhajuje Spinozu proti výtce ateismu. Může to udělat, neboť se neleká svým způsobem pocíťoval prožívání člověka v božské prapodstatě podobně jako Spinoza. Spinoza buduje čistě myšlenkovou stavbu. Herder se snaží získat světový názor pomocí celého lidského duševního života, nikoli jen myšlením. Neexistuje pro něho příkrý protiklad mezi vírou a věděním tehdy, je-li duši jasný způsob, kterým prožívá sama sebe.

V jeho smyslu mluvíme, vyjadřujeme-li duševní prožívání, takto: Upamatuje-li se víra na své základy v duši, pak dojde k představám, které nejsou méně nejisté, než ty, které jsou získány pouhým myšlením. Herder přijímá všechno, co v sobě duše může nalézt, ve vyčištěné formě jako schopnosti, které mohou podat obraz světa. Jeho představa božského základu světa je tak bohatší, plnější, než Spinozova. Staví však lidské „já“ k tomuto základu světa do takového vztahu, který u Spinozy vzniká jen jako myšlení.

Zaměříme-li svůj pohled na způsob, jímž do novověkého vývoje světových názorů zasahuje Spinozův myšlenkový postup v osmdesátých letech osmnáctého století, doslova se ocitneme v uzlovém bodě nejrozmanilějších vláken tohoto vývoje. Roku 1785 uveřejňuje Jacobi svoji „Knížičku o Spinozovi“ (Spinoza - Büchlein). Popisuje zde rozhovor, který měl s Lessingem před koncem jeho života. V tomto rozhovoru se Lessing sám přihlásil ke spinozismu. Pro Jacobiho je tím zároveň dokázán Lessingův ateismus. Bereme-li rozhovor s Jacobim za rozhodující pro důvěrné Lessingovy myšlenky, musíme Lessinga pokládat za osobnost, která uznává, že člověk může získat světový názor odpovídající jeho bytosti jen tehdy, jestliže za opěrný bod svého názoru vezme pevnou jistotou, kterou duše dává myšlence žijící z vlastní síly. S takovou ideou se Lessing jeví jako člověk, který prorocky předem cítí impulzy světového názoru devatenáctého století. Že tuto ideu projevuje teprve v rozhovoru krátce před svou smrtí a že v jeho vlastních spisech ji můžeme vysledovat ještě málo - to dosvědčuje, jak těžký byl zápas se záhadami, které nová doba uložila vývoji světového názoru, i u nejsvobodnějších hlav.

Světový názor se přece musí vyslovit v myšlenkách. Přesvědčující síla myšlenky, která našla svůj vrchol v platonismu a své samozřejmé rozvinutí v aristotelismu, však ustoupila z duševních impulzů člověka. **Jen odvážná Spinozova povaha si mohla z matematického způsobu představování přinést sílu, jež by z myšlenky vybuodovala obraz světa, který by ukazoval až k základu světa.** Myslitelé osmnáctého století ještě nedokázali vycítit životní sílu myšlenky v sebevědomí a prožít ji tak, že se člověk její pomocí cítí bezpečně postaven do reálného duchovního světa. Lessing stojí mezi nimi jako prorok. Pocíťuje sílu sebevědomého jáství tak, že připisuje duši průchod opakovanými pozemskými životy.

Lidé nevědomě pocíťovali jako měru v otázkách světového názoru to, že myšlenka již nevystupovala pro člověka tak, jako pro Platóna. Jemu projevovovala sama sebe ve své opěrné síle a se svým plným obsahem jako působící světová podstata. Nyní lidé pocíťovali, že pozvedají myšlenku ze základů sebevědomí. Pocíťovali nutnost, aby ji nějakou mocí dali nosnou sílu. Tuto nosnou sílu opět hledali v pravdách víry nebo v hlubinách mysli, které pokládali za silnější, než vybledlé, abstraktně pocíťované myšlenky. Podobně mnohé duše opětovně pocíťují myšlenku jako pouhý duševní obsah, a tak z ní nemohou sát sílu. Sílu, která by jim zaručila, že člověk smí vědět, že je svojí podstatou zakotven v duchovním základu světa. Takovým duším imponuje logická povaha myšlenky. Uznávají ji

proto za sílu, která musí vybudovat vědecký světový názor. Pro světový názor, který by obsáhl největší poznání, však chtějí mocněji působící sílu. Těmto duším schází k tomu, aby mohly prožívat myšlenku ve zdroji světového tvoření (a tím se cítil s myšlenkou v podstatě světa) spinozovská odvaha duše. Z takové duševní nálady vychází to, že člověk často málo oceňuje myšlenku při výstavbě světového názoru a cílí, že jeho sebevědomí je bezpečněji zakotveno v temných silách mysli. Existují osobnosti, pro něž má nějaký názor tím menší cenu ve vztahu k záhadám světa, čím více chce vystoupit z temnoty mysli do světla myšlenky. S takovou náladou duše se setkáváme u G. F. Hamanna (zemřel 1788). Byl, jako mnohé osobnosti tohoto druhu, velkým inspirátorem. Je-li totiž takový duch geniální, jako on, pak působí ideje vyzvednuté z temných hlubin mysli na jiné rozhodněji, než myšlenky uvedené do rozumové formy. Hamann se vyjadřoval o otázkách, které naplňovaly život světových názorů jeho doby, jakoby věšteckými výroky. Podnětně působil - mimo jiné - i na Herdera. - V jeho věšteckých výrociích žije mystické cítění, časio s pietistickým zabarvením. Chaoticky se v nich projevuje naléhání doby k prožítí síly sebevědomé duše, která může být oporou všemu, co si člověk představuje o světě a o životě.

Patří k tomuto období, že duchové pociťují: Musíme dolu do hlubin duše, abychom našli bod, v němž duše souvisí s věčným základem světa a z poznání léto souvislosti - ze zdroje sebevědomí - musíme získat obraz světa.

Je však veliký rozdíl mezi tím, co by člověk chtěl obsáhnout svými duchovními silami, a vnitřním původem sebevědomí. Duchové svou duchovní prací nepronikají k tomu, co jim v temném tušení ukládá jejich úkol. Chodí jako by okolo toho, co působí jako světová záhada, a nepřibližují se tomu. Takový pocit měl mnohý myslitel, který stál před otázkami světového názoru, když ke konci osmnáctého století začíná působit Spinoza. Lockovy a Leibnizovy ideje, ve Wolffovi v zeslabené podobě, pronikají do mysli. Vedle louhy po myšlenkové jasnosti však také působí bázeň z ní. Myslitelé proto stále znovu volají na pomoc k doplnění obrazu světa názory, které vyzvedávají z hlubin mysli. To se zrcadlí v Mendelssohnovi, Lessingově příteli, jehož se uveřejnění Jacobiho rozmluvy s Lessingem těžce dotklo. Nechtěl připustit, že rozhovor měl skutečně z Lessingovy strany takový obsah, jak jej sdělil Jacobi. Jeho přítel by se tak byl - mnil Mendelssohn - skutečně přiznal ke světovému názoru, který chce pouhou myšlenkou dosáhnout základu duchovního světa. Tímto způsobem však k názoru na život tohoto základu nepřijdeme. Duchu světa se musíme blížit jinak, chceme-li jej v duši procítit jako živoucí bytost. To by přece musel Lessing učinit. Mohl by se tedy hlásit jen k „vytříbenému spinozismu“, k takovému, který vychází nad pouhé myšlení, chce-li dojít k božskému prázkladu bytí. Mendelssohn se hrozil toho, aby pociťoval souvislost s tímto prázkladem takovým způsobem, jak to umožňuje spinozismus.

Herder se této věci nepotřeboval hrozit. Přemaloval totiž myšlenkové rysy ve Spinozově obraze světa obsaženými představami, které mu poskytlo pozorování obrazu přírody a ducha. U Spinozových myšlenek by nemohl zůstat stát, jevily by se mu malovány příliš šedivě. Pozoroval, co se odehrává v přírodě a v dějinách, a postavil lidskou bytost do tohoto pozorování. To, co se mu pak zjevilo, podávalo mu souvislost lidské bytosti s božským prázkladem světa i se samotným světem; s nímž tak Herder v myšlení cílil svoji jednotu se Spinozou.

Byl bezprostředně přesvědčen, že pozorování přírody a dějinného vývoje musí podat obraz světa, ve kterém člověk pociťuje své postavení ve vesmíru jako uspokojující. Spinoza se domníval, že k takovému obrazu světa dojde jen ve světle myšlenkové práce, kterou vykonává podle vzoru matematiky. Srovnajme Herdera se Spinozou a uvažujme o souhlasu prvního se smýšlením druhého. Na základě tohoto srovnání musíme uznat, že v novodobém vývoji světového názoru působí impulz, který se skrývá za tím, co se projevuje jako obrazy (*představy*) světového názoru. Je to úsilí, aby v

duši bylo prožíváno to, co váže sebevědomí k celému světovému dění. Člověk chce získat takový obraz světa, v němž by poznal sám sebe tak, jak sám sebe musí poznat, nechá-li v sobě mluvit vnitřní hlas své sebevědomé duše.

Spinoza chce touhu po takovém prožívání uspokojit tím, že dává myšlenkové síle možnost, aby rozvinula svou jistotu.

Leibniz pozoruje duši a chce svět představit tak, jak je nutno jej představit, má-li se ukázat, že správná představa duše je správně postavena do existující podoby světa.

Herder pozoruje světové děje a je předem přesvědčen, že správný obraz světa se vynoří v lidské mysli, jestliže se mysl zdravě a s veškerou svojí mocí (*schopnostmi*) postaví vůči těmto dějům. Co Goethe později pravil - že všechno skutečné je již teorie - to platí bezpodmínečně pro Herdera. Ten je podnícen i Leibnizovou myšlenkovou sférou. Nikdy by však nemohl nejprve teoreticky hledat ideu sebevědomí v monádě, a pak s touto ideou vybudoval obraz světa.

V duševním vývoji lidstva se prostřednictvím Herdera ukazuje impulz, který je zvláště v nové době jeho podkladem. Myšlenka (idea), s níž se v Řecku zacházelo jako s vjemem, je pocíťována jako zážitek, v němž **duše prožívá sama sebe**.

Myslitel stojí před otázkou: Jak musím proniknout do hlubin duše, abych dosáhl souvislosti duše se základem světa a aby zároveň má myšlenka byla výrazem sil vytvářejících svět? - Období osvícenství, které vidíme v osmnáctém století, ještě mínilo, že v samotné myšlence nachází své zdůvodnění. Herder toto hledisko přerůstá. Nehledá v duši bod, v němž duše myslí. Hledá v ní živoucí zdroj, kde myšlenka vyvěrá z tvůrčího principu, který v duši sídlí. Herder tak stojí blízko lomu, co můžeme nazvat **tajemným zážitkem duše s myšlenkou**. Světový názor se musí vyjádřit v myšlenkách. Myšlenka však dává duši sílu, kterou v novověku hledá prostřednictvím světového názoru, jen tehdy, jestliže duše prožívá myšlenku v jejím vzniku. Jakmile se myšlenka zrodila, jakmile se stala filosofickou soustavou, ztratila svoji čarovnou moc nad duší. S tím souvisí otázka: Proč je myšlenka, proč je filosofický obraz světa tak často podceňován? Způsobují to všichni, kteří znají pouze myšlenku, které věří a která je jim popisována zvenčí. Skutečnou sílu myšlenky zná pouze ten, který ji prožívá v jejím vzniku.

To, jak tento impulz žije v duších i v nynější době, vystupuje u významné postavy dějin světových názorů, u Shaftesburyho (1671-1713). V duši podle něj žije „vnitřní smysl“, prostřednictvím něhož do člověka vnikají ideje, které se stávají obsahem světového názoru tak, jako prostřednictvím vnějších smyslů vnikají vnější vjemy. Shaftesbury tedy nehledá ospravedlnění myšlenky v ní samé, nýbrž poukazuje na duševní skutečnost, která umožňuje myšlence, aby ze základu světa vstoupila do duše. Tak pro něho stojí proti člověku dvojitý „vnější“ svět: Hmotný, který vstupuje do duše „vnějšími“ smysly, a duchovní, který se člověku projevuje „vnitřním“ smyslem.

V tomto období žije touha po poznání duše. Člověk chce vědět, jak je v její povaze zakotvena podstata světového názoru.

Takové úsilí vidíme u Nik. Tetense (zemřel 1805). Na základě jeho bádání o duši přešla do obecného vědomí trojice schopností: **myšlení, cítění a chtění**.

Dříve se rozlišovala pouze schopnost myšlení a žádostivosti.

U Hemsterhuise (1721-1790) se ukazuje, jak se duchové osmnáctého století snažili naslouchat dušičkám, kde tvořivě působí na svém obraze světa. U tohoto myslitele, kterého Herder pokládal za jednoho z největších po Platónovi, se názorně ukazuje zápas osmnáctého století s duševním impulzem novověku. Hermslerhuisovy myšlenky přibližně vystihneme, vyslovíme-li toto: Kdyby lidská duše mohla pozorovat vnější svět vlastní silou, bez vnějších smyslů, ležel by před ní rozložený obraz světa v

jediném okamžiku. Duše by tedy byla nekonečná v nekonečném. Kdyby duše neměla možnost žít v sobě, nýbrž byla odkázána jen na vnější smysly, pak by se před ní rozkládal svět v nekonečném čase. Duše by pak žila v nesmírném moři smyslovosti, aniž by si byla vědoma sama sebe. Mezi oběma těmito póly, které nikde skutečně neexistují, ale ohraničují duševní život jako dvě možnosti, žije duše ve skutečnosti - proniká svojí nekonečností neohraničeností.

Na osobnostech několika myslitelů se autor snažil ukázat, jak duševní impulz novověku proudí v osmnáctém století vývojem světových názorů. V tomto proudění žijí zárodky, z nichž pro vývoj světových názorů vzešel „Kantův a Goethův věk“.

GA 18