

Hoppe, Vladimír

Kniha druhá

In: Hoppe, Vladimír. *Úvod do intuitivní a kontemplativní filosofie*. Brno: Filozofická fakulta s podporou Ministerstva školství a národní osvěty, 1928, pp. [63]-188

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/118715>

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

KNIHA DRUHÁ.

Absolutní, noumenální a skutečná podstata ducha a fenomenální, neskutečná podstata relativně podmíněného smyslového komplexu. Proměnlivost empirické, trvání a celistvost transcendentální oblasti osobnosti jako nadčasového já. Metafysická podstata nadčasového já. Rozpor v předpokladech moderní kultury a pokus o jeho odstranění.

6.

K nejtěžším, avšak zároveň k nevyhnutelným úkolům filosofie náleží snaha, nejen pochopiti důležitost transcendentální oblasti naší osobnosti jakožto zdroje všeho, co předchází smyslovou zkušenost a tuto zkušenost umožňuje, nýbrž i naznačiti možný styk s ní. Podle toho, jak se která filosofie zhostí tohoto nesnadného úkolu, možno posuzovati její hloubku.

Schopenhauer hluboce zdůrazňuje, že jest idealita času klíčem ke každé pravé metafysice¹. Vskutku podle toho, jak se dovedeme odpoutati od časově-prostorových vztahů, jež jsou dvěma apriorními názorovými formami zkušenosti, dovedeme vnikati i do tajemné transcendentální oblasti, nejen své osobnosti, nýbrž i světa. Jak již Kant svou synthetickou jednotou transcendentální apercepce naznačil, jest tato jednota jednotící bod, v němž se stýkají zákony světa se zákony našeho rozumu: takto jest tedy možno vyloučením smyslových a přechodných prvků dospěti k stálým předzkušenostním zásadám, jež souvisí se zákony naší osobnosti, pokud jest nezávislá na smyslovosti. Totéž pozvednutí do oblasti transcendentálního vědomí, v němž s nás padají pouta časově-prostorových vztahů, poskytují nám zážitky etické, estetické a náboženské.

Za podobných předpokladů by se mohlo zdáti, že není příliš nesnadná úloha poznati poznávající subjekt; tuto otázku jsem roz-

¹ Schopenhauer: Parerga, II. sv., § 143.

řešil v předchozím svém spise v ten smysl, že jest nemožno tento subjekt poznati¹. Ačkoliv nedovedeme poznati poznávající subjekt, který, jak jsme již částečně zvěděli a jak ještě zvíme v dalších výkladech, jest pohroužen ve svých nejhlubších funkcích do noci podvědomí a nevědomí, můžeme dospěti k jeho tajemné dílně, k prahu jeho podstaty, jestliže rozbereme některé jeho předzkušnostní formy a funkce, jež nám umožňují poznání zkušnostního komplexu zv. světem. Tyto předzkušnostní formy a funkce jsou: čas, prostor, kausalita a finalita. Rozborem jich jsme uváděni jakoby ke kolébce nejen svého ducha, nýbrž i světa; jím se dovídáme též, že se kvantitativní časové neb prostorové odstavce dotýkají naší osobnosti neb světa jen potud, pokud jsou nám poslední veličiny předváděny toliko jako jev. Naši vlastní duchovní a tedy kvalitativní podstaty se uvedené časové-prostorové odstavce nedotýkají, ježto s ní nemají nic společného².

Takto dospíváme dvojím způsobem k nezvratnému přesvědčení o nedotknutelnosti a ryzosti svého ducha, pokud jde o zasahování časové-prostorových odstavců do jeho vlastní kvalitativní oblasti. Mimo vlastní smyslovou duši, která nám předvádí svět jako jev v kvantitativních odstavcích, jež protahuje za pomoci obou čoček, prostoru a času, ve velmi značné veličiny, jest nutno uznati i naši vlastní kvalitativní duchovní podstatu, v níž není kvantitativní časové změny, v níž minulost, přítomnost i budoucnost splývají v jeden a týž nedílný bod. Kdežto empirická oblast osobnosti skýtá nám toliko poznání ve fragmentárních časové-prostorových odstavcích, jež jsou vázány na hmotné poměry, tedy na oblast kvantit a jejich vzájemné rozpory, transcendentální oblast osobnosti, kotvic v iracionální oblasti kvalit, nezávisí na kvantitativních časové-prostorových odstavcích, nýbrž jest s to spojovati jednorozměrovou veličinou lásky neb sympatie zdánlivé rozpory empirické oblasti osobnosti v jeden nedílný celek. Hloubku každé filosofie lze měřiti podle toho, jak dovede znázorniti metodu, jíž se vyšineme nad zdánlivé rozpory empirického poznání k poznání jednotlicímu. Jak jsme již podotkli v předchozích

¹ Vlad. Hoppe: Přírozené a duchovní základy, str. 74—82.

² Vlad. Hoppe: Přírozené a duchovní základy, str. 319—320. — Příroda a věda. II. kapit.

výkladech, rozumová diskursivní metoda v abstraktních pojmech, jimiž sestupujeme k různostem vztahů mezi jevy, neb v jejich dialektickém pohybu, liší se naprosto od iracionálního, avšak jednotícího poznání intuitivního: intuitivní poznání skýtá nám názorné obrazy, jež následují za aktem veitění. Kdežto diskursivní poznání ukazuje toliko šeré stínokresby v abstraktních pojmech, intuitivní poznání v názorných obrazech předvádí nám jakoby in nuce realitu; toliko provedení odlučuje názorový obraz, vytvořený intuicí, od svého originálu.

Přistupme však nyní k rozboru lidské osobnosti a jejich myšlenkových forem a funkcí, abychom se přesvědčili, pokud náležejí k naší duchovní podstatě a pokud jsou toliko pohodlnou měrou světa jevů, jak jest předváděn naší smyslovostí.

Jeden z nejdůležitějších filosofických poznatků záleží v zásadním odlišení světa kvalit od oblasti kvantit. Schopenhauerovo rčení, že učení o idealitě času a prostoru je klíčem ke každé metafysice, nutno poopravit v tom smyslu, že nás uvádí nejen k empirické a transcendentální oblasti osobnosti, nýbrž i k empirickému poznání na základě smyslovosti a k transcendentálnímu poznání na základě veitění. Tomu, kdo prohlédl a pochopil jednu ze základních filosofických zásad, že se totiž kvantitativní časové odstavce nemohou dotýkati kvalitativní duchovní podstaty, stává se učení o idealitě času naprosto průhledným.

V duchu předchozích vývodů jest nám o lidské duši předpokládati, že jest nutně čistou kvalitou, již se dotýkají kvantitativní odstavce toliko potud, pokud jest jimi nucena obráběti hmotu.

Věda abstrahuje od kvalitativních dojmů pozorovatelových, aby touto abstrakcí, aby tímto umělým obratem zaměnila dojmy různých smyslových kantonů na dojmy kantonu optického. Touto záměnou získáváme stálé a neproměnné veličiny neb jednotky, jež lze objektivně měřiti. Tím, že nabrazujeme kvality zvuku neb barvy kmitavým pohybem, vlněním, umožňujeme matematice vnikati do oblasti kvalit, o nichž se pak nesprávně domníváme, že jsou touto záměnou naprosto vyčerpány a vystiženy.

Podobný názor, že fragmentární kvantitativní oblast dovede cele prostoupiti širokou oblast kvalit, zakládá ze na zásadním omylu. Jako se věda nemůže vzdáti kvalitativního hodnocení, pokud

jde o ocenění základních pojmů a veličin: tepla, práce, energie, síly, napětí atd., právě tak nelze opustiti nevyhnutelného základního, avšak iracionálního pojmu duchovních kvalit, pokud jde o vlastní duchovní život. Kvantity jsou toliko nejnižší stupeň kvalit; kvality uvedené v souvislost s hmotou. Zde tedy ducha nehledejme, neboť ho zde nenalezneme. Duševní kvality, uvedené do rytmu s kvantitami, povlovně vyprchávají, až zmizejí téměř úplně¹.

Rozborem svých předzkušnostních forem a funkcí nedospíváme tedy naprosto k rozumovým, racionálním základům naší bytosti; na dně naší duše, pokud se nám podaří odkrýti clonu, oddělující naše vědomí od podvědomé a nevědomé oblasti naší osobnosti, jsou skryty nerozvinuté citové a afektivní prvky o dynamické formě, jež jsou jakoby skrytými dispozicemi nejen k poznání, nýbrž zvláště k jednání². Tragedie veškerého racionalismu záleží právě ve faktu, že každé nejrozumovější faktum kotví v iracionálních prvcích, k nimž se tajemně odvolává. Anulováním iracionálních kvalit anulujeme povlovně nejen předmět poznání, nejen kvalitativní poznávací metodu na základě vcítění, nýbrž i veškerý hlubší smysl poznání, jakož i jeho rozpětí v podobě iracionálního světa ideového.

Jak se tedy dovíme o kvalitativním životě svého duchovního principu, jehož se nejen nedotýkají kvantitativní časové odstavce, odvozené z hmotného dějství, nýbrž jakékoliv jiné druhy omezení, ať již to jsou prostorové neb kausální vztahy? Jest naše duše vskutku neomezená a neomezitelná veličina v tom smyslu, že jest neb že dovede býti nezávislou na časově-prostorových a kausálních vztazích?

Na tyto závažné otázky dovede odpověděti toliko náš čistý a prostý duševní život, jak jej volně prožíváme beze styku s jakýmkoli měrami neb vahami. Pozorujeme-li se v klidné chvíli volného rozpětí duševního života, opouštějí nás spontánně pouta časově-prostorových vztahů, takže se povznášíme do čisté oblasti kvalit. V podobných okamžicích jest nám možno splynouti z lásky nebo ze sympatie s předmětem, který vnímáme; dovedeme si v denním

¹ Srov. Vlad. Hoppe: Příroda a věda 1918, str. 33—34.

² Srov. Vlad. Hoppe: Přírozené a duchovní základy 1925, str. 244—246.

snu vykouzlití předmět, po němž v hloubi své duše toužíme. Nejsme již omezeni na své tělo, na čas, prostor, kauzalitu, nýbrž jsme čistými duchy, jež jsou tím, co vnímají, a jež tvoří v denním snu neb v intuici to, na co myslí.

Z toho, co bylo řečeno, vyplývá, že transcendentální oblast naší osobnosti obsahuje jakoby in nuce celý svět v možnostech, jež po trpělivé experimentaci rozvede neb uplatní v oblasti smyslové zkušenosti. Poznatěk transcendentální oblasti naší osobnosti vyvádí nás z osudné dvojitosti a rozpoltnosti poznávajícího a poznávaného k jednotě a celistvosti, po níž prahne svým nejhlubším duševním životem¹.

Popatřme však nyní, zda moderní filosofie nenalezla jednotícího bodu v našem vědomí, aneb lépe řečeno v celkovém komplexu duševního života, jímž by byli jak subjekt, tak i objekt sloučení

¹ Plotinos upozorňuje na transcendentální oblast osobnosti jako na tvořivý a jednotící princip všeho trvajícího: „Z toho důvodu nechť každá duše především uváží, že ona to byla, jež stvořila veškeré živoucí bytosti a že vdechla život všemu, co země živí, moře i ovzduší, k tomu ještě božská souhvězdí na nebi, že ona to byla, jež vytvořila slunce a tuto velkou oblohu, ona, jež je usporádala a jež je vodí v kruhových pohybech, ona, jež jest ještě vyšší přírodou než vše, co uvádí do pořádku, čím pohybuje a co oživuje.“ (En. V, 1—2.) — Na jiném místě dokazuje Plotinos: „Pohledneme-li do vnějšího světa neuvědomíme si, že jsme jednotou, jako mnoho zraků, jež jsou veškeré obráceny do vnějšího světa a jež jsou z nitra uvázeny nositeli společného názvu.“ (Enn. VI, 5, 7.) Myslitel N. Losskij hluboce zdůrazňuje význam transcendentální oblasti osobnosti, jež jest nadřaděna časově-prostorovým vztahům „Wer dagegen das Sein von Ideen anerkennt, der weiß, daß das Sein von Sokrates, Descartes oder Kant nicht auf einen räumlich-zeitlichen Prozeß beschränkt ist; die Untersuchung ihrer räumlich-zeitlichen Individualität führt uns notwendig zu der Einsicht, daß diese Individualität eine tiefere Grundlage besitzt, welche in die Sphäre des Übräumlichen und Überzeitlichen hineinragt: derart ist das Ich des Sokrates, das Ich des Descartes, das Ich Kants. Ja einige philosophische Lehren gehen noch weiter; sie meinen, bei weiterem Vordringen in noch tiefere Seinschichten den allen dieser Ichen gemeinsamen Grund vorzufinden, das eine Wesen, das gleichermaßen das Sein eines Sokrates, Descartes und Kant begründet; so daß diese drei Menschen, die zeitlich und räumlich so weit von einander entfernt sind, einer bestimmten Seite ihres Seins nach zusammenfallen und in buchstäblichem Sinne ein und derselbe Mensch sind. (Der Adam Kadmon der Kabbala, A. Comte's le Grand Être, der objektive Geist Hegels u. dgl. m.)“ N. Losskij: Handbuch der Logik. Lipsko 1927, str. 111—112.

v jednu jedinou totalitu. Především však bude nutno prozkoumatí dosah a hodnotu synthetické jednoty transcendentální a percepce, abychom získali poznatek, pokud naše osobnost a její poznání náleží k přechodnému a rozptýlenému světu jevů a pokud nemá s odstavci, odrážejícími se ve světě jevů, nic společného: pokud jest jim uvedená transcendentální osobnost nadřazenou totalitou.

7.

Na velmi důležitém místě Kritiky č. rozumu doznává Kant, že mimo své empirické vědomí, jež nám skýtá zkušenostní zážitky, jsme jakoby protknuti vědomím transcendentálním v podobě transcendentální a percepce. Empirické vědomí spojuje rozmanité zážitky, avšak apriorní předzkušenostní schopnost transcendentálního vědomí umožňuje aposteriorní data ve vědomí empirickém. Tato činnost není pouhou subsumcí, nýbrž tvořením, spontancitou, činností, jíž se formy stanou činnými, jíž se stane předmět zkušenosti předmětem pro zkušenost¹.

Takto rozeznává Kant dvě poznávací činnosti, a to a percepce empirickou, jež spojuje rozmanité zážitky, a pak a percepce transcendentálního neb čistého vědomí, jež způsobuje, že ony zážitky jsou vůbec možné. Empirická a percepce jest totožná s vnitřním smyslem a zůstává ve vědomí nás samých. Ježto jest pozorováním našeho proměnlivého já, nemůže poskytnouti ustáleného obrazu naší osobnosti; charakterisuje náš stav při vnitřním vnímání². V synthetické jednotě transcendentální a percepce tkví podle Kant a důvod, který nám umožňuje pozvednouti předmět poznání, jenž byl prve toliko v našem názoru, do našeho myšlení. Jen této apriorní a jednotící schopnosti děkuje člověk, že se vyznamenává jednotným vědomím. Synthetickou jednotu poznáváme ve vědomém faktu v podobě slova: „Myslím“, jež bez našeho vědomí doprovází veškeré naše představy. Transcendentální a percepce, jinak transcendentální, čisté vědomí jest původcem, substrátem všeho apriorního. — „Apercepce jest dokonce důvodem možnosti

¹ Kritika č. rozumu. 1. vyd., str. 117. Pozn.

² Kritika č. rozumu. 1. vyd. str. 107.

kategorií, jež se své strany nic jiného nepředstavují než syntheses mnohého v názoru, pokud se ono mnohé vyznamenává v apercepci jednotou¹.“ Jak důležitou úlohu přikládá Kant synthetické jednotě apercepce, o tom svědčí slova Kritiky č. rozumu: „A tak jest synthetická jednota apercepce nejvyšším bodem, na nějž nutno připnouti veškeré užívání rozumu, ano i celou logiku a po ní transcendentální filosofii, ano, tato schopnost jest vlastním rozumem².“ Transcendentální apercepce neb transcendentální já jest nejvyšší podmínkou zkušenosti; zároveň jest jejím nejvyšším pravidlem³.

Empirickým a transcendentálním vědomím není však ještě u Kanta vyčerpán rozsah našich poznávacích schopností. V „Prolegomenech“ je načrtnuta ještě jedna apriorní schopnost v podobě vědomí vůbec. Vědomí vůbec zaručuje nám prý objektivitu zkušenostních úsudků. Bez tohoto objektivního rozumu byly by prý nám dosažitelné toliko subjektivní jednotlivosti v podobě soudů vjemových (Wahrnehmungsurteile), nikoli však soudy zkušenostní (Erfahrungsurteile)⁴. Transcendentální subjekt apercepce jest obdobný pojem jako vědomí vůbec.

Vytvořením dvou poznávacích apriorních, předzkušenostních mohutností v podobě synthetické jednoty apercepce a vědomí vůbec doznává vlastně Kant, že vědomá empirická osobnost není tvůrcem a nositelem předzkušenostních kategorií. Apriorní poznatky před možností jakékoliv zkušenosti, jakož i kategorie vytváří nevědomá neb podvědomá nadindividuální osobnost. K tomuto přirozenému důsledku Kantovy filosofie byli spontánně vedeni jeho

¹ Kritika č. rozumu. 1. vyd., str. 401.

² Tamtéž, 2. vyd., str. 134. Pozn.

³ „Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen, als a priori gegeben, ist also der Grund der Identität der Apperception selbst, die a priori allem meinem bestimmten Denken vorhergeht. Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist.“ (Kritika č. roz., 2. vyd., str. 134–135.)

⁴ Prolegomena, §§ 18, 20, 22, 29.

epigoni, kteří postulovali tvůrčí činnost Nevědomého, nevědomé vůle neb absolutního Já.

Transcendentální vědomí aneb vědomí vůbec se vyznamenávají třemi mohutnostmi: Jako odpovídá čistým formám smyslovosti nazírající apriorní vědomí, jako odpovídá kategoriím transcendentální rozum (Verstand), tak nazývá Kant mohutnost produkovati schemata produktivní neb transcendentální obrazivosti. Produktivní obrazivost jest transcendentální vědomí, jež bylo uvedeno v činnost.

Mezi pomyslným já aneb transcendentálním subjektem a empirickým já (já jakožto jevem) není však rozdílu, jako by šlo o dva různé subjekty. Spíše běží o osobnost, jež jest jednou beze vztahu k času a jež jest takto nepoznatelná, kterou však jest možno po druhé prožiti ve svém empirickém vědomí a v jeho časových odstavcích jako jev. Toliko na dvou místech zasahuje pomyslné já do oblasti jevů, a to v jednotě transcendentální apercepce, jež nutně doprovází svým „Myslím“ veškeré mé představy¹, a v transcendentální svobodě, která je mi dána s kategorickým imperativem jako nepopiratelný fakt². Jen těmito projevy poznáváme transcendentální já: blíže je poznati nejsme s to, ježto nám k tomu schází jakýkoli názor³.

Čím jest tedy ono záhadné Kantovo transcendentální já apercepce? Pátráme-li po tom, zda se Kantovi podařilo stanovit obrysy onoho záhadného transcendentálního subjektu, který jest substrátem a možností kategorií, dovidáme se, že se Kant rozhodně staví proti Descartově zásadě: *Cogito, ergo sum*, jež znamená vlastně tolik, že lze vědomou oblast naší osobnosti vystihnouti jasnými a zřejmými pojmy a úsudky. Kant jako hluboký myslitel, jenž sestupuje k rozboru nejzazších hlubin naší bytosti, vyvrací v 1. vyd. Kritiky č. rozumu Descartovu zásadu, jako by byl jasným vědomím vyčerpán veškerý obsah naší osobnosti a jako by byla naše vědomá osobnost tvůrcem a nositelem kategorií. Ježto schází Kantovi jakýkoliv názor, není s to předvésti, kdo jest vlastně

¹ Kritika č. rozumu. 2. vyd., § 16, str. 132—135. 1. vyd., str. 119.

² Kritika rozumu prakt. I. díl. 1. odd., § 7. 1. pozn.

³ E. Adickes: Kant und das Ding an sich. Berlin 1924 str. 24—25.

v podobě záhadného transcendentálního subjektu tvůrcem a nositelem kategorií. Jak *Kritika č. rozumu*¹, tak i *Prolegomena* (§ 46) přesvědčují nás o tom, že Kantovi naprosto nedostačuje úzká a dusná atmosféra naší empirické osobnosti, má-li složití účet z nadindividuálních dat a předpokladů, jež umožňují naše empirické poznání. Záhadnou transcendentální oblast naší osobnosti označuje Kant písmenem X.

Za podobných předpokladů uznává Kant dva různé odstíny naší osobnosti. Jeden odstín v podobě pouhého jevu ve vědomí jest toliko naší efemerní empirickou osobností, jež se uplatňuje v nazíracích formách v podobě času, prostoru a kauzality, kdežto druhý odstín, umožňující poznávajícími formami v podobě času, prostoru a kategorie kauzality vytvářeti předměty zkušenosti, jest tvořivou nadindividuální, transcendentální osobností; jest zároveň původcem a tvůrcem předzkušenostních kategorií. Jak jsme již shora zdůraznili, neběží u Kanta o dva různé předměty, nýbrž o dva různé způsoby v nazírání na jeden a týž subjekt

Za těchto okolností jsou předpoklady Kantovy psychologie a noetiky v zásadním rozporu. Na jedné straně tvrdí Kant, že si nedovedeme učiniti ani nejmenší představu o rozumu, který by nazíral a tím již zároveň tvořil, ježto jsme svými schopnostmi odkázáni toliko na rozum abstrahující, diskursivní². Na druhé straně hájí však apriorní funkci kategorií, jejichž poznávací činnost nespadá však již do oblasti našeho empirického vědomí a našeho rozumu. Kategorie nestanoví tedy náš prostý lidský rozum, odkázaný na svět jevů, nýbrž transcendentální rozum nadindividuální. Pronikavější úvahy o předpokladech Kantovy kritické filosofie přesvědčují nás však o tom, že se Kantův čistý, apriorní, kategoriální rozum od intelektuálního neb intuitivního názoru neliší. Ostatně má Kant zapotřebí uvažovati o problému intuitivního poznání, je-li veškera „*Kritika č. rozumu*“ vybudována na nejvyšší ontologické zásadě, podle níž „podmínky možnosti zkušenosti vůbec jsou zároveň podmínkami možnosti předmětů zkušenosti“³, je-li dále synthetická jednota

¹ *Kritika č. rozumu*. 2. vyd., str. 404—406.

² *Kritik der Urteilkraft*, § 77.

³ *Kritika č. rozumu*. 2. vyd., str. 197.

transcendentální apercepce tvůrcem a nositelem kategorií a jsou-li kategorie tvůrci světa? Kant nám lidem upírá sice možnost intuitivního poznání, odkazuje je toliko na matematické usuzování¹, avšak uvedenou ontologickou zásadou, jakož i transcendentálním kategoriálním rozumem se prohřešuje proti principům své vlastní noetiky².

Kant však nejen nevystihuje přesně obou odstínů v podobě empirického a transcendentálního vědomí, nýbrž oba tyto odstíny naší osobnosti vzájemně zaměňuje. To se zvláště děje při definici prostoru a času. Ač má Kant při prostoru a času na mysli vědomí transcendentální, definuje obě uvedené formy ve smyslu vědomí empirického v podobě počítků a při tom tvrdí, že čas jako forma vnitřního smyslu a prostor jako forma vnějšího smyslu jsou apriorní podmínky veškerých jevů³. To však jest ve zřejmém rozporu s požadavkem transcendentální esthetiky, jež má za úkol izolovati smyslovost a vyloučiti počítky, aby nezbylo nic jiného než čistý názor. Při kategoriích⁴ upírá Kant svůj zřetel opět k vědomí transcendentálnímu v podobě kategoriálního rozumu, jehož nevědomým zasažením se rodí vlastně svět. Kdežto při prostoru a času má Kant na mysli veličiny vědomí transcendentálního a definuje obě názorové formy na základě smyslovosti a empirie, u kategorií jako apriorních pojmů před možností smyslové zkušenosti soustřeďuje Kant svůj zřetel k názoru tvořivého, transcendentálního rozumu, jehož myšlení jest zároveň již tvořením.

Vzájemná záměna vědomí empirického s vědomím transcendentálním povstává tím, že Kant nemá jasného obrazu, kam sahá oblast vědomí empirického a kam oblast vědomí transcendentálního, což jest příčinou nejen mnohých omylů, nýbrž i naprostého neporozumění povaze intuitivního poznání, jež sice Kant popírá, jehož však plně používá v podobě nejvyšší ontologické zásady, jež jest vyjádřena předpokladem, že kategoriální formy, dedukované z našeho transcendentálního já, umožňují svět.

¹ Prolegomena, § 7.

² Vlad. Hoppe: Problém intuice u Kanta. Česká mysl, ročn. XVIII.

³ Kritika č. rozumu. 2. vyd., str. 49—51; str. 37—40.

⁴ Tamtéž, str. 124 a n. Oddíl: Transcendent. dedukce kategorií.

Takto Kant předně nikde přesně nenaznačuje, co vlastně rozumí transcendentálním vědomím a v čem záleží jeho funkce. Kantovo čisté logické já, transcendentální subjekt apercepce, jest podle Kanta sice nepoznatelné, vyznamenává se však spontaneitou¹; jest aktem spontánní synthesy, pokud se rozpojené jeho části zase v něm seskupují a k jednomu celku soustřeďují. Za druhé nás Kant sice ustavičně přesvědčuje ve svých dílech, že intellectus archetypus a jeho intuitivní schopnosti jsou pro náš diskursivní rozum nedostižnými funkcemi, avšak naproti tomu obdařuje apriorními schopnostmi záhadný transcendentální rozum, který vlastně umožňuje naše poznání empirické. Uvedený rozpor, který zde nacházíme a který takto prostupuje veškeré Kantovo dílo, vzniká tím, že Kant nevypracoval dostatečně pojmů transcendentálního vědomí; není nejmenší pochyby, že by byl jinak dospěl k pravému poznání transcendentálního subjektu, jehož nevědomých apriorních a tvořivých schopností využili plně myslitelé pokantovští, zvláště když se zbavili Kantova osudného předsudku, že filosofie je rozumové poznání na základě pojmů² a že pojmové poznání dovede vystihnouti iracionální obsah skutečnosti.

Transcendentální já Kantovo není tedy nic jiného než jím popřeny a odmítnuty intuitivní rozum, který nám umožňuje tvořiti apriorně skutečnost před možností zkušenosti. Kantovo transcendentální já se vyznamenává veškerými ontologickými přívlasky tvořivosti. „Věci o sobě“ poukazují na svůj tajemný korrelát v podobě „já o sobě“, v němž se povlovně u Kanta mění³.

Těmito důsledky Kantovy filosofie, k nimž později spontánně dospěli pokantovští myslitelé, padají závoje, jež obestíraly až dotud tajemné „věci o sobě“. Uvedeným myslitelům jest již v záhadném transcendentálním vědomí a v jeho nevědomých funkcích dán jakoby in nuce svět⁴. Kantovu bezděčnou záměnu funkce osob-

¹ Kant: *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff*. Cassiererovo vydání Kantových spisů, sv. VIII., str. 248—250. — Srov. též: Vlad. Hoppe: *V čem spočívá význam Kantova dualistického pojetí v teoretické a praktické filosofii?* *Ruch filosofický*, ročn. IV., str. 38—40.

² *Kritika č. rozumu*, 2. vyd., str. 741, 865.

³ Kroner: *Von Kant bis Hegel*. I. sv., str. 110.

⁴ Fichte dokonce podtrhuje primát praktického rozumu a definuje věc

nosti empirické s funkcemi osobnosti transcendentální podnikají myslitelé pokantovští bez obav, že ontologický řád v naší hlavě bez pověření experimentální metodou nebude odpovídati empirickému řádu věci, daných naší smyslovostí. Pokantovští myslitelé pronásledují uvedenou Kantovu záměnu obou vědomí a tedy i obou noetik až do nejzazších důsledků v předpokladu, že naše myšlení o světě (gen. subj.) jest již zároveň myšlením, t. j. tvořením světa (gen. obj.); tedy, že se náš lidský rozum vyrovná svými apriorními, předzkušennostními funkcemi tvořivému rozumu božskému. Za těchto okolností dospívají pokantovští myslitelé ve snaze iracionálními metodami vystihnouti iracionální obsah skutečnosti k intelektuálnímu názoru, k intuici neb k dialektické metodě jako k tvořivým metodám bez obav, že tyto metody nejsou bez zasažení experimentace s to, aby odpovídaly skutečnému řádu předmětů. Takto jsou již v Kantovi obsaženy veškeré přednosti, jakož i omyly, jež vyznačují pokantovskou spekulaci.

Pokud jde tedy o transcendentno, má Kantova soustava pevný bod, s něhož jest možný rozhled po oblasti jevů; jak v oboru teoretické, tak i v oboru praktické filosofie klade Kant důvod toho, co jest, do nepoznatelného nadsmyslna, jež zasahuje do smyslově vnímatelné oblasti. V oblasti filosofie teoretické činí tak přiznáním k transcendentálnímu subjektu apercepce, jakož i k vědomí vůbec, jež považuje za předvědomé, nadempirické a nadindividuální substráty nejen poznání, nýbrž i předmětů. Prohlašuje-li nás Kant za příslušníky dvou charakterů v oblasti filosofie praktické, jest to znamením, že se snaží zachrániti spontánní podněty naší mravní svobody, jež by jinak podléhala nutnosti a zákonitosti světa jevů¹. Kant hledá v tom, co býti má, důvod toho, co jest. „Das Sollen“, mravní závazek jest potencí vůle, jež jest jeho aktem. Jestliže se vůle, pocházející z oblasti pomyslného charakteru, uplatňuje na charakteru empirickém, znamená to, že pomyslný charakter v podobě svobody

o sobě takto: „Wenn die Wissenschaftslehre gefragt werden sollte: wie sind denn nun die Dinge an sich beschaffen? So könnte sie nicht anders antworten als: so, wie wir sie machen sollen.“ *Sämtliche Werke*. I. sv., str. 286.

¹ Kritika č. rozumu. 2. vyd., str. 504—505. Srov. Kritiky roz. praktického, I. díl, 1. kniha, 3. odd., str. 95 pův. vyd.

vůle a kategorického imperativu a pomyslný svět v podobě oblasti účelů a cílů jsou skutečnější než svět, daný empirií smyslovou.

Takto Kant jak v oboru filosofie teoretické, tak i praktické umísťuje důvod toho, co jest, do pomyslného nadmyslna: v teoretické filosofii transcendentální subjekt apercepce způsobuje, že podmínky možnosti zkušenosti jsou zároveň podmínkami možnosti předmětů zkušenosti; v praktické filosofii pomyslný, věčný charakter řídí a spravuje svými příkazy, tryskajícími ze svobodné vůle, náš efemerní charakter empirický. Uvedeným umístěním Archimedova bodu nejen poznání, nýbrž i jednání do nepoznatelného nadmyslna snaží se Kant zůstatí věren svému postulátu, že metafysika nemůže čerpati svých principů ze zkušenosti. (Prolegomena § 1.)

Postupuje však Kant důsledně ve smyslu zásady, že metafysika nesmí čerpati svých principů ze zkušenosti? — Zde právě dospíváme k delikátní otázce, která jest zároveň jakoby úskalím jeho filosofie. Kant s jedné strany prohlašuje, že metafysika nesmí čerpati svých principů ze zkušenosti, kdežto se strany druhé se snaží hledati podmínky možnosti předmětů v předmětech samých, jakož i ve veličinách, z nich odvozených. Stálé opírání o smyslovou zkušenost v podobě zdůrazňování významu přírodovědeckého poznání zbraňuje Kantovi provésti kopernikovský obrat do nejzazších důsledků k transcendentální oblasti našeho ducha, což jest vlastně hlavní částí jeho programu. Takto se Kant neodvolává vlastně k nadmyslovému transcendentnu, nýbrž zase k smyslové zkušenosti, již se snažil původně překonati¹. Význam pokantovských myslitelů záleží vlastně v tom, že se již nesnaží hledati podmínky možnosti předmětů ve vlastních předmětech,

¹ Bruno Bauch upozorňuje ve svém pozoruhodném článku: „Das transcendentale Subjekt“ (Logos, roč. XII., str. 32) na uvedený Kantův nedostatek, na nějž jsem byl též zcela nezávisle na B. Bauchovi upozornil. (Ruch filosof., ročn. III. str. 87—89.) B. Bauch však upadá v omyl, nazývá-li transcendentální subjekt soustavou pojmů (str. 43) a vyhláší-li logické hledisko za jednotlicí podmínku nejen veškerých předmětů, nýbrž i veškerých hodnot. (Str. 49.) Tento názor, že pojmy a logické poznání vůbec jsou poslední místo, v němž jest jakoby zakotveno naše poznání, naprosto odmítáme. Svou analýsu ducha jsme našli, že nejzazší hlubiny ducha, v nichž se rodí popudy k jednání, jsou iracionálního a afektivního druhu.

nýbrž v nadindividuální tvořivé oblasti naší osobnosti neb v jejich iracionálních funkcích. (Intelektuální názor, intuice.)

Zaujetí uvedeného vysokého hlediska umožňuje Kantovi nejen zbavit svět trojnásobného závoje, jímž byl až dotud zastřen v podobě času, prostoru a kauzality, což se stane v teoretické filosofii zaujetím povýšeného hlediska transcendentálního subjektu apercpece; v oblasti filosofie praktické nastoluje Kant vládu nejpřísněji prožívané reality v podobě svobody vůle. Kdežto oblast tajemných „věcí o sobě“ jest v Kantově teoretické filosofii toliko noetickou fikcí, do jejíž tajemné oblasti nelze proniknouti symbolickému a relativnímu poznání; záhadná „věc o sobě“ jest naproti tomu v jeho praktické filosofii základním faktem a nejúplnější realitou. Obrácením svého duševního zraku do sebe, do své vniterné dílny, v níž se rodí naše mravní rozhodnutí, docházíme k přesvědčení, že to, co vnímáme při pozorování z vnějška jako pohyb těles, jest vlastně, pozorujeme-li to z nitra, projevem vůle, chtěním. Ač jest jádro naší osobnosti jakožto jevu po její empirické stránce skryto, jakožto „věc o sobě“ známe svou bytost dvojnásobně: jednak v podobě mravního zákona, jednak v podobě prožívané svobody vůle¹.

¹ Kritika roz. praktického I. díl, 1. kniha, 3. hlav. oddíl, pův. vydání, str. 95—100. — Velmi názorně ukazuje E. Adickes, že Kant, jako mnozí velcí mužové měl dvě duše a tedy dvojnásobný způsob nazírání: „Neben Kant dem Erkenntnistheoretiker steht immer und überall der Moralphilosoph Kant, der auf praktischem Gebiet die Schleier wenigstens etwas glaubt heben zu können, die er sich gezwungen sah, auf theoretischem Gebiete über die Dinge an sich zu breiten, steht der Mensch Kant, der in den Erscheinungen selbst das Transzendente unmittelbar zu erleben meint, und Kant als Metaphysiker, der eine ganze Reihe von Privatansichten über die Beschaffenheit der Dinge an sich hat. Außerdem: in unmittelbarer Nachbarschaft von jenen skeptisch klingenden Stellen stoßen wir auf Äußerungen, die das transsubjektive Sein der Dinge an sich als unzweifelhaft gewiß oder selbstverständlich voraussetzen.“ — „Und selbst die skeptischsten Stellen beziehen sich nur auf die Beweisbarkeit und Erkennbarkeit der Dinge an sich. Vor ihrem Dasein machen sie Halt. Wohl bezweifelt Kant die theoretische Beweisbarkeit und Erkennbarkeit dieses Daseins, niemals aber es selbst. Was hier fehlt, ersetzt Kants realistisches Erleben; es ist jeden Augenblick bereit, die gewünschte Antwort zu erteilen.“ — „Gerade dieser Umstand, daß Kant als Mensch, Metaphysiker und Moralphilosoph niemals auch nur den geringsten Zweifel an der

Shrňme nyní Kantovo ućení pokud možno nejstručněji, abychom viděli, zda můžeme postupovati v jeho duchu pojmového filosofického poznání, kde jde o vystižení iracionálního obsahu skutečnosti. Nejlépe tak učiníme, vyjádříme-li Kantovy myšlenky jeho vlastními slovy, jimiž charakterisuje hlavní zásady své soustavy: „Metafysika se otáčí kolem dvou stěžejí: předně kolem ućení o idealitě prostoru a času, jež vzhledem k teoretickým principům toliko poukazuje na nadsmyslné, avšak pro nás nepoznatelné, zatím co jest na své cestě k onomu cíli, kde má co činiti s apriorním poznáním předmětů, vnímaným smysly, teoreticky dogmatickou; za druhé kolem ućení o realitě pojmu svobody jakožto pojmu poznatelného nadsmyslna, při čemž jest metafysika prakticky dogmatickou¹.“

8.

Popatřme nyní kriticky na Kantovo ućení, abychom zjistili, zda tento hluboký myslitel zůstal věren svému programu, jak jej byl načrtl v „Úvodu“ ke „Kritice č. rozumu“.

Kant prohlašuje tam, že „byl nucen odstraniti myšlení, aby získal místo pro víru“ (II. vyd., str. XXX). —

Jest Kant věren svému programu, nastoluje-li vládu pojmového poznání? Jak jsme se přesvědčili v předchozím oddílu, definuje Kant filosofii jakožto rozumové poznání na základě pojmu. Uvedená definice naznačuje nám, že summa genera abstrakce, tedy velmi abstraktní pojmy dovedou nám poskytnouti žádoucí orientace nejen při poznání, nýbrž i při jednání. Tento zásadní omyl, do něhož Kant upadá ve snaze vystihnouti iracionální podstatu plynoucí skutečnosti pouhými všeobecnými a strnulými pojmy, zavádí jej od iracionálního poznání iracionální skutečnosti k poznání

Existenz des Transzendenten gehabt hat, machte es ihm möglich, die skeptischen Äußerungen unbedenklich niederzuschreiben. Ohne Zweifel war er sich ihrer starken Einseitigkeit voll bewußt. Aber er brauchte sie als Trumpf, um sein Spiel gegen die alte Metaphysik sicher zu gewinnen.“ — Kant und das Ding an sich. Berlin 1924, str. 121—122.

¹ Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? (1791.) Cassiererovo vyd., sv. 8.

toliko racionálnímu na základě pojmů. Kam Kanta uvedl zdánlivě podobný druh nazírání, víme z díla Vaihingerova. Podle Vaihingera není Kant metafysik a nevěří v existenci pomyslného kosmu, jež nám s nesmírnou vážností klade za vzor jak ve své teoretické, tak i v praktické filosofii, nýbrž jest toliko vyznavač fiktivní filosofie „Jako by“ (Als Ob), jež nemá jiného účelu, než aby nás svými heuristickými fikcemi vhodně klamala při poutí tímto životem.

Není naprosto účelem tohoto mého spisu vyšetřovati, pokud nemá H. Vaihinger pravdu svým prohlašováním Kanta za metaforika. Zmínkou o tom, co Vaihinger soudí o Kantovi jako o metafysikovi, chci toliko naznačiti, kam vlastně zavedla Kanta jeho snaha vystihnouti oblast účelů a cílů prostřednictvím pojmového poznání, jež Kant neobyčejně často proplétá osudným úslovím „Jako by“. Takto by vlastně neměl pomyslný svět jiného účelu, než aby nás, pozemské poutníky, svou fiktivní a naprosto neskutečnou existencí vhodně klamal při poutí tímto životem, na níž nás s jedné strany obklopuje šalebná oblast jevů, kdežto se strany druhé fiktivní existence nepoznatelného nadmyslna¹.

Podobným pojetím byl by ovšem Kant naprosto chybně a nevhodně vystižen. Kant nutně věří v existenci pomyslného světa, jinak by bylo jeho učení o „věci o sobě“ zbytečné. Nač by Kant stavěl v popředí toto temné učení, kdyby se jím nesnažil zachrániti svobodu jednání jako základ mravnosti? Mimo to hovoří Kant na 12 místech Kritiky rozumu praktického o kategorickém imperativu, o němž netřeba diskutovati. Kant tím, že se odvolává k nadmyslovým příkazům jako k zcela nepochybnému faktu, je vlastně realistou se sklonem k mystice. Jak znamenitě ukazuje myslitel Volkelt, naše mravní snažení by zůstalo ubohým zlozvěstem, kdyby se naše já končilo již zároveň s pozemskou existencí. Jménem ustavičně postupujícího mravního zdokonalení po-

¹ Během koncepcie přítomného díla vyšlo dlouho očekávané dílo Adickesovo: Kant und die Als-Ob-Philosophie (Stuttgart 1927), v němž dokazuje tento znamenitý znalec Kantův nezvratně, že ani jedině místo z Kanta, jež uvádí H. Vaihinger, nesevďčí o tom, že by byl Kant, pokud jde o nejvyšší hodnoty, fikcionalistou neb obráncem principu dvojí pravdy. — Srov. Vlad. Hoppe: Kant a filosofie Jako-by. Filosofie, roč. I., str. 138 a násl.

žaduje Kant nesmrtelnost. Takto objímá nadmyslová říše cílů, corpus mysticum, do nekonečna mravně postupující rozumové bytosti¹. Kantův kopernikovský čin není než obrat k naší nepodmíněné a věčné podstatě, která nejen nepodléhá časově prostorovým a kausálním vztahům, tedy jest věčná, nýbrž která jest společná všem lidským osobnostem.

Kant opírá jistotu fenomenální nepodmíněnosti naší duchovní podstaty o mravní víru. Toliko mravní, tedy praktická víra otvírá nám přístup do říše pomyslna. A zde právě lze postřehnouti zásadní rozdíl mezi poznáním pojmovým a poznáním intuitivním, jehož sice Kant zvláště v oblasti praktické filosofie tajně užívá v podobě realistických a přímých zážitků, od nichž není odvolání, k němuž se však otevřeně nepřiznává. Kdyby Kant nepřipustil možnost praktické víry v nadmyslový a nepodmíněný svět svobody a cílů, pak by se veškerý jeho program, odstraniti vládu myšlení a nastoliti vládu víry, stal takto ilusorním.

Myslitel Volkelt charakterisuje Kantovy realistické zážitky v podobě mravní intuice těmito slovy: „Nur der moralische Glaube eröffnet uns den vollen Zutritt in das Reich des Übersinnlichen. Der moralische Glaube ist kein strenges Erkennen, kein Erkennen in logischem, theoretischem, kategorialem Sinn; aber ihm kommt doch Allgemeingültigkeit zu. Unermüdlich schärft Kant die Doppelseitigkeit dieser Art Erkenntnis ein; sie ist subjektiv und doch allgemeingültig. Er hat dafür den Ausdruck: praktische Erkenntnis. Offenbar haben wir es hier mit einer bestimmten Art der intuitiven Gewißheit zu tun. Nicht mit den Mitteln reiner Wissenschaft, sondern intuitiv erschließt sich uns die Sphäre des Übersinnlichen.“

Kant se však nezastavuje ani u kategorického imperativu, zákona to pocházejícího z nepodmíněné naší pomyslné podstaty; kategorický imperativ jest vlastně záhadného, mystického původu.

Kantův postup k oblasti, již lze nazvati mystickou, znázorňuje Volkelt takto; „Kant bleibt nun bei dem Sittengesetz nicht stehen; er baut die intelligible Welt des Moralischen weiter

¹ Joh. Volkelt: Kant als Philosoph des Unbedingten. Erfurt 1924, str. 13—14.

aus. Er sieht alle vernünftigen Wesen als zu einer ‚moralischen Welt‘ vereinigt an. Wir gehören nach Kant zu einem ‚Reiche der Zwecke‘, stehen also nicht nur unter Naturgesetzen, sondern sind Glieder eines moralischen Reiches, eines regnum gratiae, eines ‚corpus mysticum‘. Es ist das übersinnliche ‚Reich Gottes auf Erden‘. Hier klingen bei Kant mystische Töne an.“

„Aber auch hierbei bleibt Kant nicht stehen. Sein Drang zum Unbedingten treibt ihn weiter. Vom Sittengesetz wird er zu Gott als dem sittlichen Gesetzgeber geführt. Seine Ethik mündet in Theismus. Er gibt eine Art moralischen Beweises vom Dasein Gottes. Er trägt kein Bedenken, mit dem moralischen Glauben einen gedankenmäßigen Beweissgang zu verknüpfen. Seine Erkenntnistheorie müßte ihm dies geradezu verbieten. Denn alles denkende Erkennen gilt ja nur von der Erscheinungswelt; auf übersinnlichem Felde hat es rein nichts zu sagen. Die moralische Intuition darf wohl als Ergänzung hinzutreten; sie ist eine neue Gewißheitsquelle neben dem Denken. Aber dem logischen Denken ist von Kant ein für allemal das Gebiet des Übersinnlichen versperrt worden. Und nun läßt Kant dennoch das beweisende Denken für das Reich des Übersinnlichen maßgebend werden. So heftig ist sein Drang ins Unbedingte, ins Absolute, daß er selbst vor einem verbotenen Schritte nicht zurückschreckt. So wird ihm das Dasein Gottes zu einem philosophischen Postulat¹“.

Jak je patrné z uvedených vět, bojují v Kantovi dva směry. Kant-agnostik, jenž se stanoviska teoretické filosofie prohlašuje nepoznatelnost věcí o sobě, jest v rozporu s Kantem-gnostikem, jemuž se stávají tři nejvyšší hodnoty lidského života v podobě Boha, nesmrtnosti duše a svobody vůle neochvějnými postuláty praktického rozumu. Kantovi není možno asi z toho důvodu zakotviti u faktu víry v duchovní a mravní zážitky, ačkoli vlastně vyšel z mravní filosofie, ježto předně vyhlašuje abstraktní pojmové poznání za základ veškerého poznání filosofického a ježto mimo to považuje přírodovědecké poznání za vrchol poznání vůbec, čímž mají jeho veškeré úvahy nezvratný sklon k naturalismu a k objektivismu, místo co aby se naopak přikláněly k podnětům, vy-

¹ Volkelt: Kant als Philosoph des Unbedingten, str. 12—13.

vírajícím z hlubin našeho subjektu. Užívá-li Kant tajně a bez vlastního vědomí intuitivního poznání při ontologickém předpokladu, podle něhož podmínky možnosti zkušenosti jsou zároveň podmínkami možnosti předmětů zkušenosti, a ve filosofii praktické při zájtech svobody a kategorického imperativu jako nepochybného faktu, pak jest Kant v těchto dvou zásadních bodech realistou s nádechem mystiky, i kdyby to popíral¹.

Kant jest metafysik, avšak jeho agnostické, naturalistickým objektivismem prostoupené předpoklady mu brání, aby vyznal upřímně, co cítí ve svém srdci. Abstraktní myšlenka omezuje u Kanta cit v jeho vzletu a rozpětí; racionální pojmové poznání mu brání, aby rozvinul a se přiznal k iracionálnímu poznání intuitivnímu i pro život praktický. Z toho důvodu Kant neodstraňuje myšlení, aby získal místo pro víru, jak si byl předsevzal v „Úvodě“ ke „Kritice č. rozumu“. Kantova víra zůstává v naprosto zárodečném stadiu, za něž nepostupuje pro nevhodné omezení našich iracionálních poznávacích schopností. Jeho agnosticismus mu zbraňuje, aby vyznal bez obalu víru v metafysickou oblast cílů a ideálů.

Neobyčejně jasným způsobem charakterisuje Ed. Hartmann nesrovnalosti a rozpory, jež vyznačují Kantovu soustavu a jež nedovolují, aby byla z těchto důvodů považována za vyvrcholení novodobé filosofie: „Kant jest toliko počátkem oné filosofické epochy, počátkem, obsahujícím v sobě téměř nepřehledné bohatství zárodků, který však podává místo vnitřní myšlenkové sepjatosti a zralé

¹ Kantův sklon k mystice zdůrazňuje vedle Volkelta též Richard Kroner ve spise: Von Kant bis Hegel, I. sv., str. 200. — Na potřebu realistických zážitků u Kanta ukazuje E. Adickes v uvedeném již spise. — Na mystické zabarvení Kantovy praktické filosofie upozorňují ve svém článku: „Kantova kritická soustava v hlavních rysech“. (Ruch filos., III. roč., str. 86—87.) — H. Höffding doznává: „Wegen seines immer schärfer zugespitzten Gegensatzes zum Empirismus nähert sich Kant dem Mystizismus, und er äußert denn auch ausdrücklich, daß der Mystizismus in moralischer Beziehung weniger bedenklich sei als der Empirismus. (Kritik der praktischen Vernunft I., 1, 2 ke konci.) Kants Rationalismus war dem Übergang in den Mystizismus nahe, wie seinerzeit der Mystizismus (in der Form des Pietismus) zur Entwicklung des Rationalismus beigetragen hatte.“ (Geschichte der Philosophie, II. vyd. II. sv., str. 86.)

ucelenosti novoscholastickou zdánlivou systematiku, postrádající všeliké hodnoty. Proto se tento počátek dobře nehodí, aby byl pokládán za konec a závěr epochy jim navožené.“ — „Tento fakt (že totiž Kantova filosofie je bez každého metafysického principu), nevyplývá však z nedostatku spekulativního uplatnění nebo sklonu jejího původce, nýbrž jest výhradně důsledkem nesprávné subjektivně-idealistické teorie poznání, s jejímž odstraněním padají i její důsledky. Tato nesprávná noetika není však toliko náhodné a bezcenné zbloudění, nýbrž je historicky nutný přechodný stupeň od naivního, dogmatického, k transcendentálnímu, kriticky zprostředkovanému realismu. Kantův neobyčejný význam nutno hledati z toho důvodu na poli teorie poznání.“

„Ale právě proto, že Kantova filosofie nepředstavuje přísně uzavřenou soustavu, nýbrž množství různých náběhů, které částečně dosti dobře navzájem souhlasí, obsahuje cenné poznatky, od nichž může metafysická spekulace dále postupovati. On sám má docela určité metafysické vyznání, avšak to je jednak založeno na osudné chybě a základním omylu, zakládáti teoretická tvrzení na domnělých metafysických postulátech (citu-des Gemüts), jednak se shoduje se svou trojicí ideovou (bůh — svoboda — nesmrtelnost) ještě úplně s metafysikou předkantovské periody osvícenské, ačkoli pojem svobody se objevuje u Kanta v podobě podstatně změněné. Poněvadž tato změna sama musí zase býti označena za neudržitelnou, nemůže metafysice Kantově, opírající se o praktické postuláty, ani po historické, ani ne po věcné stránce přisouzena býti hlubší hodnota. Skutečnou hodnotu a tvořivou plodnost mají naproti tomu právě ony poukazy Kantovy, které vzešly v odporu se zákazy jeho falešné teorie poznání na půdě teoretické!.“

Úlohu, na níž Kant nestačil, totiž vybudovati ontologii a intuitivní filosofii, ježto postavil v čelo své filosofie agnostickou a racionalistickou teorii poznání v podobě poznání na základě pojmů, čímž se značně vzdálil iracionálního obsahu nejen duše, světa, nýbrž i veškerých problémů, přejímají z jeho rukou jeho epigoni: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. Všem těmto

¹ Ed. Hartmann: *Gesammelte Studien und Aufsätze*. Lipsko 1876, str. 554—555. — Srov. od téhož autora: *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik*, Lipsko, str. 235—236.

myslitelům jest po Kantově nedovršeném a neúplném pokusu jasně, že jest nutno začítí duchovní kategorií a jejími iracionálními schopnostmi, chceme-li vyčerpati a znázorniti iracionálním obsahem duše iracionální obsah skutečnosti. Veškerí tito myslitelé vycházejí od tvořivých schopností transcendentálního rozumu, Kantem objeveného transcendentálního subjektu apercepce; veškerí tito myslitelé postřehují však jasně základní Kantovu vadu, že se totiž tento myslitel snaží racionálními pojmy zachytiti iracionální obsah proudící skutečnosti, čímž jest nucen setrvati toliko v oblasti vědění a agnosticismu. Z toho důvodu se dovolávají Kantovi epigoni intelektuálního názoru, intuice, tedy iracionálních schopností, které nejsou nic jiného než jiný název, místo tvořivého a spontánního vnuknutí Nevědomého. Toliko jeho iracionální zasažení dovede pryč způsobiti, že myšlení jest totožné s bytím, s tvořením světa.

Není úkolem tohoto mého pojednání vyšetřovati, zda a pokud měli pravdu pokantovští myslitelé, postavili-li za cíl svého badání identitní požadavek božského rozumu, jehož myšlení jest totožné s tvořením světa. Jest však jisté, že naprosto zanechali nadějí, že by přesné a logické úvahy na základě pojmů mohly vésti k vystižení iracionálního obsahu skutečnosti. Jak „Logika“, tak i dialektická metoda největšího racionalisty Hegla jest pokusem získati logické úvahy s iracionálním rozpětím pojmů k vystižení iracionálna.

Kantova přísná kritika našich poznávacích schopností a staré metafysiky nekončí takto v logice, nýbrž ve filosofii iracionálna, ježto právě iracionálno a nadmyslový svět dovedou býti nejen předmětem víry, nýbrž i programem metafysiky. Kdežto Kant svou pojmovou agnostickou metodou se ztroskotává v této otázce, pokantovští myslitelé, byť by i nám nezanechali přesně vybudovanou metodu, jak možno býti v trvalém styku s iracionálním nadmyslovým světem, přece jen k ní činí vážný náběh.

Cesta, již koná německý idealismus, možno nazvati průpravou k mystice, a to z toho důvodu, ježto po odhalení transcendentální oblasti osobnosti jest nám dána do rukou metoda, již jest nám možno odkryti na dně své osobnosti klíč k záhadám světa. Transcendentální oblast osobnosti jako tvůrce světa jest zároveň jeho kritikem a reformátorem; jest povznesena nad jeho rozpory. Německý idealismus se končí téměř u veškerých svých

představitelů nalezením identitní metody, jak možno zachytiti iracionálním obsahem duše iracionální obsah světa. Duše a svět nestojí již proti sobě jako dvě naprosto cizí mocnosti, nýbrž duše obrází v miniatuře svět, jehož se stává na základě intelektuálního názoru, intuice neb dialektické metody tvůrcem a reformátorem. Člověk chápe svět jako makrantropa.

Německý idealismus přes to, že vychází původně od přesně logických úvah Kantových, končí se ve spekulacích, jež nám lze nazvati mystickými z toho důvodu, ježto tyto úvahy rozšiřují naši osobnost na iracionální a nevědomý tvořivý princip iracionální skutečnosti. Kant se snaží v „Kritice č. rozumu“ dopátrati se „podmínek pro možnost veškeré zkušenosti“. Aby mohl dospěti k splnění tohoto odvážného požadavku, jest nucen zaujmouti ontologické stanovisko transcendentálního subjektu, který svým myšlením již tvoří skutečnost aneb intuitivní hledisko mravní jistoty, z níž jest mu nezvratně dán kategorický imperativ. Takto německý idealismus vychází vlastně již u Kanta ze zastřených mystických a iracionálních předpokladů; u jeho epigonů se stupňuje uvedený mysticismus a iracionalita ve vyslovené pohlcení vesmíru s jeho nekonečnými proměnami transcendentálním, věčně trvajícím já¹.

¹ Velmi názorně popisuje Richard Kroner cestu německého idealismu od světa k transcendentální oblasti osobnosti: „Im Ich begegnen sich die Idee und der Stoff. Dabei wird am Anfang der Entwicklung, bei Kant, der Stoff als ein dem Ich entgegengesetztes, ihm fremdes Prinzip gefaßt, während die Idee als das Mittel gilt, vermöge dessen sich das Ich des Stoffes zu bemächtigen weiß; Resultat des Bemächtigungsprozesses sind die Welten, die durch das Erkennen, das sittliche Handeln, die schöpferische Tätigkeit des Genies entstehen: die Welten der Natur, der Freiheit und der Kunst. Die Gegensätzlichkeit des Ich und seiner Welten aber verliert im Gange der Entwicklung allmählich ihren schroffen, unerbittlichen Charakter. Da der Stoff von der Idee immer mehr umfaßt und in sie hineingezogen wird, so müssen entsprechend die Welten immer mehr in das Ich verlegt werden, das Ich muß sie selbst in sich verlegen, es tritt nicht mehr aus sich heraus, um den ihm fremden Stoff zu ergreifen, sondern dieser von Anfang an als ein ihm und von ihm Gesetztes verstanden, so daß auch die Welten zu Sphären des in ihnen sich entfaltenden, dennoch bei sich selbst bleibenden Ich werden müssen. Dabei wächst aber das Ich aus einem der Gegensätze heraus zur Einheit der Gegensätze, d. h. es entwickelt sich aus einem endlichen zu einem unendlichen, aus einem relativen zu einem absoluten Prinzip. Auf der Bahn die das idealistische

9.

Předchozí naše úvahy přivedly nás nezvratně k závěru, že veškeré pokusy, získati nějaký racionální poznatek o transcendentální oblasti osobnosti, nutně selhávají, ježto právě máme zde co činiti s iracionálním komplexem, jehož nám nejen nelze zachytiti ztrnulými pojmovými schématy, nýbrž jehož projevy unikají též jakémukoliv pojmovému vystižení. Původní Kantův transcendentální subjekt a percepce, který jest toliko jiným názvem místo intelektuální intuice, stává se u pokantovských myslitelů tvořivým, avšak nevědomým rozumem, jehož inspirace neb vnuknutí pronikají až do našeho vědomí. Pokantovští myslitelé správně postřehují, že iracionální a transcendentální subjekt dovede postupovati paralelně toliko iracionálními metodami s vývojem a přerodem skutečnosti. Z toho důvodu se dovolávají správně inspirací a vnuknutí nevědomého; toliko Hegel svou dialektickou metodou se snaží zachytiti pojmy s iracionálním rozpětím vlastní bytí v jeho tvořivém vývoji. Naděje, že inspirace

Denken beschreibt, bis es zur vollen Anerkennung und Ausgestaltung dieses Prinzips gelangt. entfernt es sich an einer Stelle bis zur Gefahr des Bruches mit sich selbst von einem Ausgangs- und Herzpunkte, dem Ich, und strebt dahin, das Schwergewicht der Absolutheit auf die Gegenseite, d. h. auf die Welt zu legen. Es ist, als ob sich die Absolutheit des Ichs nur durchsetzen und voll entfalten könnte, nachdem der Welt zuvor alles ihr zukommende Recht und ihr Anteil an der Absolutheit selbst zugesprochen und gesichert worden wäre. Durch dieses Abschwenken aus der rein idealistischen Linie wird erst ganz klar erkennbar, daß das über die Gegensätzlichkeit gegen die Welt erhabene Ich nicht mehr das endliche oder menschliche, sondern das göttliche Ich ist, das im tiefsten Grunde des Menschlichen lebt. Das Denken kommt erst zu seinem Abschlusse, indem es, aus der Welt zu sich zurückkehrend, in sich als sein eigenstes, innerstes Wesen Gott erkennt und aus Gott hinwiederum die Welt sich rekonstruiert: dies ist der große und erhabene Gang, den der deutsche Idealismus zurücklegt. In Kant kehrt das Denken bei sich selbst ein, um in sich, im Ich, den Grund der Welt zu finden. In Fichte entdeckt es Gott auf dem Grunde des Ich. In Schelling neigt es dahin unter Übergehung des Ich Gott unmittelbar in der Welt zu suchen (Annäherung an Spinoza und Bruno), in Hegel endet es damit, aus dem Absoluten oder Göttlichen die Welt, die Welten zu erbauen. Es gibt kein Stillestehen auf diesem Wege. Wer ihn beginnt, wird in die Bewegung hineingerissen und bis zum Ende fortgetrieben.“ (Von Kant bis Hegel, I. sv., str. 15—16.)

neb vnuknutí nevědomého neb pohyb pojmů v oblasti dialektické metody budou se krýti s postupem vlastní skutečnosti, není však již vědění na základě pojmů, nýbrž víra v souhlasný postup našich nevědomých operací s průběhem skutečnosti. Jak dostatečně dokázal vývoj pokantovské spekulace, jest nutno tuto víru, jež nemůže činiti nároku na exaktní vědeckou metodu, pověřiti experimentací, nemáme-li zabřednouti do bažin spekulace bez jakéhokoliv reálného podkladu. K pojetí uvedené iracionální víry Kant však nemohl dospěti a nedospěl, ježto opřel své úvahy jednak o pojmové poznání, jednak o to, že hledal podmínky možnosti předmětů zase ve vlastních předmětech a ve veličinách, z nich odvozených. Toto hledání iracionálního obsahu skutečnosti v předivu racionálních relací jest jedna z nejpodstatnějších Kantových vad.

Z těchto důvodů vyslovujeme své pochyby o metodách, jež se snaží zachytiti transcendentální a iracionální obsah skutečnosti, který jest jakoby v zárodku obsažen v transcendentálním subjektu, racionálními pojmovými metodami.

Německý myslitel Rickert dospívá ve svém významném díle: „Der Gegenstand der Erkenntnis“ k pojmu noetického subjektu. Tento noetický subjekt, který může býti též nazván „vědomím vůbec“, připomíná Kantův transcendentální subjekt apercepce. Rickertův noetický subjekt zůstává však subjektem vědomým. Rickert odůvodňuje takto svůj myšlenkový postup: „Allerdings wissen wir, daß der Begriff des Subjektes umfassender gedacht werden muß als der des Bewußtseins, denn es ist denkbar, daß es Subjekte gibt, die nicht in der bewußten Welt liegen. Von einem uns bekannten empirischen Subjekt aus werden wir aber niemals zu einer Form der unbewußten Subjektheit kommen, und deswegen hat auch das erkenntnistheoretische Subjekt für uns Form des bewußten Subjekts zu bleiben“.¹

Není naším úmyslem blíže analysovati správnost Rickertova postupu. Toliko se vynasnažíme znázorniti, že noetický subjekt může snad býti představen jako vědomý subjekt, ale že uvedená noetická fikce není s to vyčerpati veškerý bohatý obsah naší duševní reality a zvláště nikoli za pomoci pojmů, jak se domnívá

¹ Der Gegenstand der Erkenntnis. Tübingen 1915, 3. vyd., str. 47.

Rickert. Veškeré usuzování tohoto myslitele směřuje k získání přesných a vědomých pojmů, jež považuje za základ nejen veškerého poznání, nýbrž i za podklad k poznání duše a jejích schopností.

Jak jsem však dostatečně dokázal ve svém spise „Přirozené a duchovní základy světa a života“ (str. 360—362), jest při poznání nutné, aby byl předmět poznání dán především názorně ziraným obrazem, aby potom dále mohl býti vyjádřen pojmem. To znamená, že tvořivý transcendentální subjekt jest zároveň subjekt nevědomý; jeho přirozenou řečí není však přesné pojmové usuzování, nýbrž zření názorných obrazů v denním snu, který předchází pojmovou strukturu; názorné vidění obrazů v denním snu jest podmínkou každého jasného a plodného poznání. Vědomý subjekt, z něhož nám přicházejí vědomé popudy v podobě hotových pojmů, jest *contradictio in adjecto*; podobné pojetí filosofického usuzování v pojmech vytýkám též Kantovi, jenž definuje filosofické poznání velmi podobně jako Rickert, totiž jako poznání na základě přesně definovaných pojmů. Podobná definice jest však v přímém rozporu jak s podstatou naší duševní reality, tak i s pochodem poznání; naše duševní realita, pokud jest tvůrcem iracionální skutečnosti, jest podvědomá a nevědomá; její vyjadřovací prostředek jest denní sen aneb vnuknutí. Každý přesně definovaný pojem jest již něco vědomého, racionálního a empirického; za podobných okolností nemůže býti nástinem iracionální skutečnosti, tedy toho, co by mohlo neb mělo býti. O toto úskalí, o tuto nedůslednost, rozráží se i Kantova jinak přesná spekulace připuštěním iracionálních ideí. Přesné logické usuzování s přesně vymezenými pojmy nedovede nás vésti k tomu, co by mohlo neb mělo býti; iracionální oblast hodnot není dítkem toho, co jest; jako svobodná, ničím nepodmíněná oblast se nesmí odvolávati k existující skutečnosti, jinak sklesne možnost, daná v představě vynálezece, na danou skutečnost; ideální hodnoty se stanou existující skutečností.

Kdyby se lidstvo spokojilo toliko tautologickým logickým poznáním na základě pojmů, nedovedlo by se nikdy pozvednouti k vytvoření původní představy toho, co by mohlo neb mělo býti. To, co býti má, nesmí však býti opřeno o to, co jest; ideální hodnoty nesmějí býti vybudovány na existující skutečnosti. Jestliže

se opírá Rickert o vědomé pojmové poznání a usuzování při zdůvodnění podstaty hodnot, postupuje týmž směrem jako Kantova spekulace: k existující již skutečnosti, jež jest neobyčejně špatným příkladem pro to, co by mohlo neb mělo být. V této věci nedokončil Rickert právě tak jako Kant kopernikovského obratu k transcendentální oblasti ducha, ježto právě nesměruje k iracionálním a tvořivým schopnostem našeho ducha, nýbrž toliko k jeho vědomému povrchu, který jest právě toliko představitelem toho, co zde již jest. Převedení hodnot, tedy toho, co jest požadováno, na všeobecné pojmy, znamená již zároveň devaluaci, znehodnocení vlastního obsahu naší duše v podobě tužeb a potřeb¹.

Z toho důvodu pochybují, že by bylo možno sestrojiti racionálním způsobem logiku a metodologii filosofie. Každá čistě racionální nauka o kategoriích a kategoriálních funkcích jest zároveň pokusem racionalisovati iracionálně čili učiniti z iracionální oblasti hodnot sféru, o níž jest možné všeobecné pojmové poznání; ztrulé všeobecné poznání o iracionální skutečnosti degraduje však tuto oblast na sféru empirie. Takto nauky o kategoriích a kategoriálních funkcích uzavírají předmět poznání do ztrulých schemat v podobě všeobecných pojmů, jež znamenají nejen znehodnocení, nýbrž s iracionalitou našeho ducha neb předmětu poznání nemají nic společného. Podobná neživá pojmová kostra, jež ční nad živoucím předmětem poznání, jest podobnou racionalisací zároveň již umrtvením proudícího iracionála, ať již jest dáno pochody našeho ducha neb vnímané skutečnosti. Uvedenými vývody nechci odsuzovati nauku o kategoriích a kategoriálních funkcích, nýbrž chci toliko naznačiti, že každý předmět poznání a zvláště náš duch jako iracionální veličina neobyčejně trpí každým převedením na přesná, racionální schemata. Mimo to vedou rozumové úsudky naše usuzování vždy k antinomiím, jež naprosto nedovedou sloučiti, co jest ve skutečnosti — ač iracionálně — spojeno².

¹ K problému, zda převedení hodnot na všeobecné pojmy neznačí zároveň jejich devaluaci, srov. W. R. Sorley: *Moral Values and the Idea of God*. Cambridge 1918.

² Čtenář nechť si laskavě prohlédne k uvedenému problému tuto literaturu: Emil Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. Tübingen 1911. — Dr. Georg Pick: *Übergegensätzlichkeit der Werte*. Tübingen 1921. —

10.

Snahou Edmunda Husserla jest učiniti z filosofie přísnou vědu. Husserl postřehuje správně, že se filosofie jako přísná věda nesmí odvolávat k smyslové zkušenosti, jinak že skresluje ideály a hodnoty. „In die Domäne der strengen Wissenschaft gehören also gewiß auch all die theoretischen, axiologischen, praktischen Ideale, die der Naturalismus, indem er sie empiristisch umdeutet, zugleich verfälscht!“ — Aby unikl podobnému znehodnocení, zakládá Husserl fenomenologii, novou apriorní a apodiktickou nauku, jež se snaží býti nezávislá na smyslové zkušenosti. Metodou fenomenologie jest zírání na vlastní podstatu předmětů (Wesensschauung), pokud tato podstata nezávisí na smyslové zkušenosti. Vypěstění fenomenologie jest Husserlovi totožné s povýšením filosofie na stupeň přísné vědy; tohoto stupně však dosud nedosáhla, ježto právě doposavad filosofii chyběla zásoba pevných, neochvějných zásad a pouček. Aby dosáhl podobných pevných a neochvějných principů poznání, obrací se Husserl ve svých „Logische Untersuchungen“ (I. vyd. 1900) především proti psychologismu, který považuje za dítko naturalismu; psychologismus prý zbraňuje, že se filosofie a logika nemohou pozvednouti na stupeň přísné vědy. Husserl se odvolává často na pražského myslitele Bernarda Bolzana (1781—1848) a jeho „Věd osloví“ (Wissenschaftslehre 1837) a nazývá jej jedním z největších logiků všech dob². Podléhaje vlivu Bolzanovu, neubráníl se Husserl tomu, že vnikla scholastická filosofie i do jeho úvah; popud k tomu, že se přidržoval scholastické, ontologické tradice dostal též od svého učitele F. Brentana.

Logika jest Husserlovi vědou platící a priori, která jest zcela nezávislá na psychologii. Psychologie může zcela dobře existovati jako věda, založená na zkušenosti; naproti tomu však nemůže pro své empirické předpoklady a metodu nikdy činiti nároku, aby byla podkladem filosofii, neboť tím by sklesla filosofie na vědu,

Eduard Hartmann: Kategorienlehre. Lipsko 1896. — Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis. 3. vyd., Tübingen 1915. — Rickert: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen 1921.

¹ E. Husserl: Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos, I. sv., 1910, str. 296.

² Logische Untersuchungen. 3. vyd., 1922, I. sv., str. 225.

čerpající své zásady ze smyslové zkušenosti, což jest ovšem na-
prосто nepřipustné¹.

Čím však jest Husserlovi zírání na vlastní podstatu předmětů (= Wesensschauung)? V čem třeba hledati základy jeho „Fenomenologie“?

Kdežto předmětem psychologie jest empirické vědomí, předmětem fenomenologie jest čisté vědomí, t. j. vědomí, z něhož jsou veškeré smyslové neb duševní dojmy vyloučeny, a v němž zbývá toliko vědomí s čistým, fenomenologickým zaujetím hlediska k obsahu zkušenosti. Není tedy fenomenologie nauka empirická, nýbrž apriorní. Jejím principem — a tento princip jest zase principem všech principů — jest pojímání vše, co se nám vyskytuje v intuici, prostě jako to, čím to jest. Fenomenologii lze definovati jako intuitivně-popisné určení prvních počátků veškerého poznání.

Intuitivní pochod znázorňuje Husserl těmito slovy: „Im immanenten Schauen dem Fluß der Phänomene nachschauend, kommen wir von Phänomen zu Phänomen und nie zu anderem als Phänomenen. Erst wenn immanente Schauung und dingliche Erfahrung zur Synthese kommen, tritt geschautes Phänomen und erfahrenes Ding in eine Beziehung. Durch das Medium der Ding-erfahrung und solcher Beziehungserfahrung tritt zugleich Einführung als eine Art mittelbaren Schauens von Psychischem auf, als Hineinschauen in einen zweiten monadischen Zusammenhang in sich charakterisiert“.²

Uvedenými slovy jest charakterisována intuice jako iracionální pochod, který nám umožňuje vejtěním přímo vniknouti do individuálních detailů předmětů. Naturalistické hledisko, do něhož jsme jakoby ponořeni, zbraňuje nám však, abychom dovedli postřehnouti vlastní podstatu neb ideu předmětů. Místo toho tedy, abychom zírali na předmět aneb na psychický pochod v jeho čisté, psychické podobě, vidíme jej s psychofysického hlediska.

Závažné neshodě, postřehovati vlastní podstatu předmětů v jejich prosté a psychofysicky nezkalené podobě, charakterisuje Husserl těmito slovy: „Der Bann des urwüchsigen Naturalismus

¹ Tamtéž.

² Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos, I. ročn. str. 313. Podtrženo mnou.

besteht auch darin, daß er es uns allen so schwer macht, ‚Wesen‘, ‚Ideen‘ zu sehen, oder vielmehr, da wir sie ja doch s. z. s. beständig sehen, sie in ihrer Eigenart gelten zu lassen, statt sie widersinnig zu naturalisieren. Wesenschauung birgt nicht mehr Schwierigkeiten oder ‚mystische‘ Geheimnisse als Wahrnehmung. Wenn wir uns intuitiv zu voller Klarheit, zu voller Gegebenheit bringen ‚Farbe‘, so ist das Gegebene ein ‚Wesen‘, und wenn wir uns ebenso in reiner Schauung, etwa von Wahrnehmung zu Wahrnehmung blickend, zur Gegebenheit bringen, was ‚Wahrnehmung‘, Wahrnehmung an sich selbst — diesen Identischen beliebiger fließender Wahrnehmungssingularitäten — ist, so haben wir das Wesen Wahrnehmung schauend gefaßt. Soweit Intuition, anschauliches Bewußthaben reicht, soweit reicht die Möglichkeit entsprechender ‚Ideation‘ oder der ‚Wesenschauung‘. Soweit die Intuition eine reine ist, die keine transienten Mitmeinungen befaßt, soweit ist das erschaute Wesen ein adäquat Erschautes, ein absolut Gegebenes. Also umspannt der Herrschaftsbereich der reinen Intuition auch die gesamte Sphäre, die sich der Psychologe als die der ‚psychischen Phänomene‘ zueignet, wofern er sie nur rein für sich, in reiner Immanenz nimmt. Daß die im Wesenschauen gefaßten ‚Wesen‘ sich in festen Begriffen, in sehr weitem Umfange mindestens, fixieren lassen, und damit Möglichkeiten für feste und in ihrer Art objektiv und absolut gültige Aussagen abgeben, ist für jeden Vorurteillosen selbstverständlich. Die niedersten Farbendifferenzen, die letzten Nuancen mögen der Fixierung spotten, aber ‚Farbe‘ im Unterschied von ‚Ton‘ ist ein so sicherer Unterschied, wie es in aller Welt nichts noch Sichereres gibt¹.⁴

Husserlovou snahou jest, aby skeptický negativismus — který se jmenuje pozitivismus — překonal skutečným pozitivismem. Naše doba chce prý věřit na „reality“. Nuže, její nejsilnější realitou jest věda: takto filosoficky pojatá věda je právě tím, čeho naše doba nejvíce potřebuje².

Co bude tedy cílem filosofie, jak si ji představuje Husserl? — „Nicht von den Philosophien, sondern von den

¹ Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos, I. ročn., str. 315.

² Tamtéž, str. 340.

Sachen und Problemen muß der Antrieb zur Forschung ausgehen. Philosophie ist aber ihrem Wesen nach Wissenschaft von den wahren Anfängen, von den Ursprüngen, von den *ἀρχαῖα πάντων*. Die Wissenschaft vom Radikalen muß auch in ihrem Verfahren radikal sein und das in jeder Hinsicht. Vor allem darf sie nicht ruhen, bis sie ihre absolut klare Anfänge, d. h. ihre absolut klaren Probleme, die im eigenen Sinne dieser Probleme vorgezeichneten Methoden und das unterste Arbeitsfeld absolut klar gegebener Sachen gewonnen hat. Nur darf man sich nirgends der radikalen Vorurteilslosigkeit begeben und etwa von vornherein solche ‚Sachen‘ mit empirischen ‚Tatsachen‘ identifizieren, also sich gegenüber den Ideen blind stellen, die doch in so großem Umfang in unmittelbarer Anschauung absolut gegeben sind. Wir stehen zu sehr unter dem Banne von Vorurteilen, die noch aus der Renaissance stammen. Dem wahrhaft Vorurteilslosen ist es gleichgültig, ob eine Feststellung von Kant oder Thomas von Aquino, ob sie von Darwin oder von Aristoteles, von Helmholtz oder Paracelsus herstamme. Es bedarf nicht der Forderung, mit eigenen Augen zu sehen, vielmehr: das Gesehene nicht unter dem Zwange der Vorurteile wegzudeuten. Da in den eindrucksvollsten Wissenschaften der Neuzeit, den mathematisch-physikalischen, der äußerlich größte Teil der Arbeit nach indirekten Methoden erfolgt, sind wir nur zu sehr geneigt, indirekte Methoden zu überschätzen und den Wert direkter Erfassungen zu mißkennen. Es liegt aber gerade im Wesen der Philosophie, sofern sie auf die letzten Ursprünge zurückgeht, daß ihre wissenschaftliche Arbeit sich in Sphären direkter Intuition bewegt, und es ist der größte Schritt, den unsere Zeit zu machen hat, zu erkennen, daß mit der im rechten Sinne philosophischen Intuition, der phänomenologischen Wesenverfassung, ein endloses Arbeitsfeld sich auftut und eine Wissenschaft, die ohne alle indirekt symbolisierenden und mathematisierenden Methoden, ohne den Apparat der Schlüsse und Beweise, doch eine Fülle strengster und für alle weitere Philosophie entscheidender Erkenntnisse gewinnt¹.“

Husserl svým pojetím „fenomenologie“ a filosofie, jimiž

¹ Philosophie als strenge Wissenschaft, str. 340–341.

v intuitivním pochodu zíráme ve svém čistém, smyslovou zkušeností nezkaleném, ryzím já na první počátky skutečnosti, uvádí nás k principům ontologie, t. j. nauky, jež se již snažila v myšlení vypátrati zároveň zákony bytí. Husserl postupuje vlastně touž cestou jako Kant. Oba myslitelé jsou přesvědčeni, že metafysika nesmí čerpati své principy ze zkušenosti; podobně jako u Kanta probleskuje i u Husserla přesvědčení, jež jest podkladem Kantovy nejvyšší ontologické zásady, podle níž „podmínky možnosti zkušenosti jsou zároveň podmínkami možnosti předmětů zkušenosti“. Podmínky možné zkušenosti jsou apriorně uloženy v čistém, smyslovou zkušeností nezatíženém já. Kdežto Kant zamítá možnost zírati na první podmínky možnosti zkušenosti a tím zároveň již na možnost předmětů, Husserl tuto možnost připouští. Jeho „Wesensschauung“ neb „Ideation“ jest již zároveň překlenutím propasti, jež dělí myšlení od bytí. Mezi předmětem poznání a myšlením není již takto rozdílu, nýbrž panuje naprostá jednota. Náš rozum myšlením prvních principů skutečnosti myslí již onu skutečnost v zárodku.

Takto jest Husserlova „ideace“ totožná s myšlením božského intelektu, jehož myšlení jest zároveň již tvořením skutečnosti. Podobný božský rozum, který myšlením již zároveň tvoří skutečnost, charakterisuje mohutným způsobem Aristoteles: „Věčný duch myslí, představuje tedy sám sebe a jeho myšlení jest myšlením myšlení“.¹ Zde se stýká Husserlovo pojetí rozumu, který by myšlením již zároveň tvořil skutečnost, s pojetím Aristotelovým.²

K hlubokým Husserlovým úvahám připojíme nyní několik kritických poznámek. Husserl sice správně postřehuje, že úvahy filosofie neb jeho fenomenologie nesmějí býti závislé na zkušenosti, a zcela správně stanoví metodu ideace k zachycení prvních principů: avšak přes tyto dva správné postřehy zůstává ho tajno, že ony první principy, k jejichž zachycení směřuje ideace, jsou iracionální a nevědomé. Husserlova „ideace“ neb „Wesensschauung“ činí dojem racionálního postřehu, jež jest možno

¹ αὐτὸν ὅρα νοεῖ . . . καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. *Metafysika*, XII. kniha 9, 1074b, 33.

² Srov. Josef Geysler: *Neue und alte Wege der Philosophie*. Münster 1916, str. 55 a 289.

přeložiti v pojmy. Husserl se totiž nikde nezmiňuje o tom, že jest ideace zřením prvních principů, jak je nám zjevují naše podvědomé schopnosti v denním snu. V okamžiku, jakmile činí Husserl z ideace — tedy z iracionálního zírání — racionální metodu, přibírá tím empirické vědomí do tvořivé oblasti podvědomí, a ocítá se tam, odkud původně chtěl uniknouti: v oblasti zkušenosti a jejích metod. Mám vážnou obavu, že se Husserl snaží svou „Wesensschauung“ racionalisovati iracionálně a učiniti z pouhého náhodného, fulgurativního osvícení a vnuknutí z oblasti podvědomí vědeckou metodu, založenou na vědomých úsudech. Vybudování podobné vědecké metody na vědomém podkladě jest nemožné, ježto právě jest náš rozum ve svých tvořivých podnětech rozumem podvědomým neb nevědomým. Z náhodného zasahování inspirací neb vnuknutí, jimiž jsme obléháni při práci, lze sotva učiniti přesnou neb přísnou vědeckou metodu. Spoutati naše podvědomé a nevědomé funkce nějakými pravidly jest právě tak nemožné, jako stanoviti přesná pravidla pro přírodní tvoření.

Podobným postupem se ocítá každá snaha racionalisovati iracionálně neb nepodmíněné, jež jest jakoby podkladem našeho ducha, v nebezpečí, že tímto převedením na rozumové principy degraduje ono iracionálně na oblast zkušenosti. Z toho vyplývá nutnost najíti metodu, jež by dovedla zachytiti ono iracionálně pokud možno svěží a nedotčené ztrnulou již vazbou skutečnosti neb pojmy, z ní odvozenými¹.

¹ Myslitel J. Volkelt charakterisuje případně intuitivní povahu Husserlovy fenomenologické jistoty: „Vielleicht ist die ‚Intuition‘ der Phänomenologen nur eine abgeblaßte Form dessen, was sich uns dort als echte intuitive Gewißheit ergeben wird.“ — „Gegen das begriffliche Denken nun freilich ist die Phänomenologie von starkem Mißtrauen erfüllt. So erblickt sie denn nicht im Begriff, sondern in dem Schauen dasjenige Verhalten, das sich mit den Wesenszusammenhängen derart in Eins setzt, daß es sie scheidewandlos sieht, ergreift, besitzt. Damit meint sie nicht Intuition in dem Sinne, wie ich von Intuition zu sprechen pflege. Ich verstehe unter intuitiver Gewißheit das unmittelbare Erfahren eines Übererfahrbaren das unmittelbare Innewerden eines Transzendenten. Intuition in der Bedeutung, wie ich sie verstehe ist daher der Glaube das zu sehen, was man nicht sieht. Das Bewußtsein ist seines Jenseits unmittelbar gewiß. Die phänomenologische Intuition ist mit einem solchen subjektivistischen

11.

Jak je patrné z mého spisu „Přirozené a duchovní základy světa a života“ (str. 74—77), stojíme před nepřekonatelnými obtížemi, snažíme-li se poznati základy a podstatu lidské osobnosti. Čím hlouběji vnikáme v taje své osobnosti, tím více nám její jádro uniká jako nevyzpytatelná neznámá, již se marně snažíme dosáhnouti.

Pokud jde o názor na osobnost neb na duši, vyskytují se dvě teorie: substanciální a aktualistická. První vyslovuje přesvědčení, že existuje trvající a neproměnná duševní substance, již prý lze vysvětliti úkaz neb schopnost, jako jest paměť a nesmrtelnost. Druhá teorie tvrdí ústy svých předních představitelů, že naše duše jest toliko „svazek počítků v ustavičném proudu a pohybu“¹. Jak patrné, jest aktualistická teorie duše v zásadním rozporu s teorií substanciální.

Sich-in-Eins-Setzen mit dem transzendenten Wesenhaften nicht zufrieden. Sie will mehr: das Wesenhafte wird seiner Transzendenz entkleidet und geradezu ins Bewußtsein hereingezogen, in sein Medium verpflanzt; es ist in seiner Selbstheit vor den Augen des Bewußtseins gegenwärtig, es enthüllt sich schleierlos dem Bewußtsein. Die Kritik sagt freilich: dann hat ja das Wesenhafte sich selbst aufgegeben; es ist zur Bewußtseinsgegebenheit geworden in die Weise des Bewußtseins eingegangen; es ist subjektiviert. Allein solche Bedenken stören den Phänomenologen nicht. Für ihn sind es Bedenken einer untergeordneter Denkweise. Wenn man Husserl liest, erhält man einen starken Eindruck von dem überschwenglichen Zauber, der davon ausgeht, daß die intuitive Wesenschau die Wahrheit bis in Tiefen, die bisher allen Forschern unenthüllt blieben, von Angesicht zu Angesicht offenbar werden zu lassen verspricht. Und in noch höherem Grade beinahe gilt dies von Scheler. Die glaubensstarke Zuversicht und Entschlossenheit seines Objektivismus hat auch für den Widerstrebenden fast etwas Ergreifendes. Er ist schlicht überzeugt, daß seine apriorische Einsicht ‚Tatsacheneinsicht‘ ist. Das Wahre wird ihm, so verkündet er, nicht etwa als Ergebnis der Notwendigkeit des Urteilens zuteil: sondern er hat die gegenständliche Wahrheit als ‚Anschauung‘ vor sich. So weiß sich der Phänomenologe als schlechthin unangreifbar. Er steht in der Wahrheit, alle andere Denken den irren außerhalb der Wahrheit umher.“ (Gewißheit und Wahrheit, 1918, str. 434, 453—454.)

¹ Hume: Treatise on Human Nature. IV. kniha, 4, str. 534—535. — J. St. Mill definuje duši jako radu našich vjemů (k nimž třeba přičísti též vnitřní pocity), jak se vskutku vyskytují, s přičleněním nekonečných množství možností uvědomění. (Examination of Sir Hamilton's Philosophy, 6. vyd., 12. kapitola.) — Konečně fysik Mach prohlašuje naše já za komplex počítků, prvků, z nichž se já skládá. (Analyse der Empfindungen, 2. vyd., str. 16—17.)

Stojíme tedy před závažnou záhadou, snažíme-li se jen poněkud vniknouti v taje své duše neb osobnosti. S jedné strany se nám jeví duše jako svěží proud stále nových a nových dojmů, kdežto se strany druhé nemůžeme na své duši popříti neb ignorovati jakýsi druh pevné substanciální vazby, jež způsobuje jednak to, že se naše osobnost vyznamenává jednotným vědomím, že tedy není rozptýlena v řadu nestálých a přehavých počitků, jednak to, že jest obdařena pamětí, t. j. schopností reprodukovati předchozí dojmy a zážitky. Dnešní aktualistická psychologie popírá naprosto, že je duše substancí; dnešní psychologie považuje duši za činnost, pochod, dějství.

Představitel moderní psychologie Vilém Wundt vyjadřuje se takto o duši a jejím pojetí: „Die geistigen Vorgänge sind uns gegeben als ein unablässiges Geschehen, das aus seinen Vorstellungen die Dinge erzeugt, nicht aber selbst ein Ding ist. Darum bedürfen wir bei allen psychologischen Erklärungen immer nur insoweit der substantiellen Grundlage, als bei ihnen die Voraussetzung einer Außenwelt und der Einflüsse, die wir von ihr erfahren, in Frage kommt, und immer findet hier der Begriff der Substanz nur auf die äußeren Gegenstände seine Anwendung, nicht auf das Subjekt, das diese Gegenstände vorstellt. Denn die psychologische Erklärung besteht überall nur darin, daß man aufzeigt, wie sich die verwickelten Formen des Geschehens aus den einfacheren aufbauen, und wie unser handelndes Ich, das wir ebenfalls nur als Tätigkeit kennen, alle Formen des geistigen Geschehens aus den einfacheren aufbauen, und wie unser handelndes Ich, das wir ebenfalls nur als Tätigkeit kennen, alle Formen des geistigen Geschehens schließlich zu einheitlichen Zwecken verwertet. Von der einfachen Empfindung an bis zum selbstbewußten logischen Denkkakte ist hier alles reine Tätigkeit. Aber fortwährend ist man geneigt, den Standpunkt der Naturbetrachtung, der die Vorstellungen ohne Rücksicht auf ihren geistigen Ursprung auffaßt, und den psychologischen Standpunkt, für den die Vorstellungen nur als geistige Tätigkeiten Bedeutung haben, miteinander zu vermengen. Da man sich gleichwohl dem Eindruck nicht entziehen kann, daß die Vorstellungen als solche nicht Dinge, sondern Handlungen sind, so glaubt man nun einen glücklichen Ausweg gefunden zu haben, wenn

man sie als Handlungen einer an sich unveränderlich bleibenden Substanz denkt. Eine Handlung sei nicht möglich ohne ein handelndes Wesen; außerdem fordere unser Selbstbewußtsein, da es beharrlich sei, eine beharrende Grundlage^{1.4}

Jak svědčí tyto věty, dospívá Wundt, představitel moderní psychologie, k přesvědčení, že lze duši, pokud jest vědomím, představití neb pojmouti toliko jako tok duševních funkcí a činností. Není však pochyby, že se naše já vyznamenává jednotností a stálostí. Jakým způsobem vysvětluje W. Wundt jednotnost a stálost našeho vědomí při ustavičném toku počitků?

„Unser Selbstbewußtsein besitzt keineswegs eine Konstanz, die der vorausgesetzten Beharrlichkeit der Substanz oder auch der relativen Konstanz eines empirischen Dinges entspricht. Vielmehr ist in ihm, eben weil es uns nur in seinen Handlungen gegeben ist, alles fließend, nichts beständig. Nicht auf der Beharrlichkeit unseres inneren Seins, sondern auf der Stetigkeit seiner Veränderungen beruht der Zusammenhang unseres Selbstbewußtseins. Diese Stetigkeit wird psychologisch insbesondere durch einen Bestandteil vermittelt, der bei allem Wechsel der inneren Vorgänge als ein gleichförmiger wiederkehrt: durch die Tätigkeit der Apperzeption. Da uns aber die Apperzeption wiederum nur als Tätigkeit gegeben ist, so fällt jedes Motiv hinweg, jenseits dieser Grundlage unseres Selbstbewußtseins, die gleich diesem reine Aktualität ist, noch ein von ihr verschiedenes Substrat anzunehmen, das sich noch dazu durch das mit allen Tatsachen des geistigen Lebens im Widerspruch stehende Merkmal der Unveränderlichkeit auszeichnen soll. Es ist richtig, jene stetige Tätigkeit der Apperzeption ist selbst die Quelle des Ding- und Substanzbegriffs, insofern diesen die Vorstellung der Einheit des Objekts, deren Bedingung die Einheit unseres Ich ist, vorausgehen muß^{2.4}

Wundt dospívá takto zcela správně k ustavičné činnosti apercepce jakožto k prameni pojmu jednoty předmětu, jehož podmínkou jest jednota našeho já. Kant, jak jsme již podotkli v předchozích výkladech, činí podstatný rozdíl mezi empirickou a mezi

¹ W. Wundt: Logik. 4. vyd., Stuttgart 1921, III. sv., str. 244.

² W. Wundt: Logik. III. sv., str. 245.

transcendentální apercepci. Empirická apercepce spojuje rozmanité zážitky v jednotu, kdežto transcendentální apercepce způsobuje, že jsou ony zážitky vůbec možné¹. Transcendentální subjekt apercepce (= X) jest neznámou veličinou, o níž si Kant nedovede učiniti ani nejmenší představu: postuluje jej toliko jako logické já².

Zde není Wundt jako přísný empirik srozuměn s metafysickými a transcendentálními úvahami Kantovými. Ježto tuší, že by se za čistou neb transcendentální apercepcí mohla skrývati jakási stopa substanciálního pojmu duše, kritisuje jej těmito slovy: „Es ist Kants großes Verdienst, daß er den Schwerpunkt der Entwicklung des Dingbegriffs in die Einheit der Apperzeption verlegt hat, worunter er nichts anderes als die Selbständigkeit und Stetigkeit unseres denkenden Selbstbewußtseins versteht, vermöge deren, nachdem die erforderlichen objektiven Kriterien gegeben sind, nun unser Denken jenen Machtanspruch ausführe, der den Begriff verwirklicht. Leider aber hat diese richtige Einsicht Kant nicht verhindert in den geläufigen Irrtum zurückzufallen, welcher in das Ding die Substanz verlegt. So wird bei ihm die Substanz zu einer ursprünglichen Verstandesform. Statt aus der Einheit des Denkens unter Beihilfe der objektiven Erfahrungselemente den Begriff der Dinge und aus diesem den der Substanz zu entwickeln, wird umgekehrt das Ding mit der Hilfe der Substanz konstruiert. Nicht minder ist es eine das tatsächliche Verhältnis verdunkelnde Unterscheidung, wenn Kant dem reinen das empirische Selbstbewußtsein gegenüberstellt und in diesem Sinne die reine Apperzeption, die von der zufälligen Verknüpfung der Vorstellungen unabhängige Selbstauffassung des Ich, zur gleichzeitigen Quelle der Assoziation unserer subjektiven Erlebnisse und der Auffassung der Gegenstände außer uns macht³. Verdunkelnd ist diese Unterscheidung, weil sie immer wieder die Meinung erweckt, es könne vor aller inneren Erfahrung ein Selbstbewußtsein gegeben sein. Wenn dies, wie nicht zu bezweifeln steht, Kants Meinung nicht

¹ Srov. 7. oddíl tohoto díla, jakož i Kritiku č. rozumu, 1. vyd., str. 107.

² Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz und Wolff in Deutschland gemacht hat? I. oddíl.

³ Kritika č. rozumu, 2. vyd., str. 139.

war, so fällt aber, was er reine Apperzeption nennt, lediglich mit jener inneren Willenstätigkeit zusammen, die fortwährend in der denkenden Verknüpfung der Vorstellungen zur Äußerung kommt, und die ohne Verlauf der Vorstellungen völlig gegenstandslos wird. Und welchen Sinn soll es dann haben, die reine von der empirischen Apperzeption zu trennen, als eine Funktion, die diese erst möglich mache? Abstraktionen, die einem und demselben Vorgang entnommen sind, werden hier einander gegenübergestellt, als wenn sie verschiedene Vorgänge wären. Nachdem dies erst geschehen, liegt dann die Verführung nahe, einen abstrakten Begriff, wie der Substanz, dem konkreten Geschehen vorausgehen zu lassen, statt ihn aus diesem zu entwickeln. Freilich kann sich Kant der Einsicht nicht verschließen, daß ein solcher Begriff einer anschaulichen Form bedürfe, um anwendbar zu werden auf die Erscheinungen. Da ist es denn die reine Anschauung, die aushelfen muß, um der reinen Apperzeption den Übergang in die Wirklichkeit zu vermitteln. Die Substanz soll als das Beharrende in der Zeit gedacht und in dieser anschaulichen Form auf die Vorstellung der Dinge übertragen werden^{1.4}

Uvedenými větami se snaží Wundt pokud možno vyvrátiti a odkázati na pouhé empirické vědomí Kantův významný požadavek transcendentálního, apriorního, kategoriálního rozumu. I kdyby byl transcendentální subjekt apercepce u Kanta toliko teoretickým neb logickým já, o němž si nedovedeme učiniti ani nejmenší představy, z našich předejších vývodů vyplývá dostatečně, že jest tento subjekt intuitivním, tvořivým rozumem, jehož myšlení jest zároveň již tvořením. Kantův transcendentální subjekt jest jím popíraný intuitivní rozum, jehož ontologickým, nevědomým zasažením se rodí svět. Wundt ve snaze setrvati v oblasti vědomí redukuje velkolepý, ač temný poznatek Kantova tvořivého rozumu na aperceptivní syntesu, jež se zakládá na vědomých asociačních spojeních. Velkolepý odkaz Kantova tvořivého rozumu je tu tedy proměněn na vědomý substrát asociační psychologie. Podobným převedením iracionálního obsahu a funkcí duše toliko na vědomá a zkušenostní data, degradujeme zase iracionální veličiny i s ira-

¹ W. Wundt: Logik, I. sv., str. 451—452.

cionálními funkcemi na úzký tolíko obor zkušenosti. Podobnou degradaci ztrácí iracionální obsah duše svou hodnotu jakožto ničím nepodmíněná veličina, jež diktuje postuláty, které naprosto nepocházejí ze zkušenosti. Nemá-li byti otřeseno čistotou našich mravních rozhodnutí, nesmějí pocházeti popudy k těmto rozhodnutím ze zkušenosti, nýbrž z našich hlubokých předzkušenostních duševních předpokladů.

Popatřme však nyní poněkud podrobněji, zda se u Kanta nevyskytuje jakýsi náběh k substancialitě duše — tento pojem Kant energicky zamítá — v poněkud jiné formě nadčasového já, jež jest Kant nucen postulovati, aby zachránil nepodmíněnost noumenální oblasti proti plynoucí a podmíněné oblasti jevů.

Kantovo stanovisko, pokud jde o názor na duši, jest zcela zvláštní. Ve svém učení o „paralelismech čistého rozumu“ dokazuje Kant oprávněnost názoru, představovati si duši jako logicky-jednotný subjekt; teorie jednoduché duševní substance jest však libovolná a nelze ji dokázati, „ježto jednoduché se nemůže vyskytovat v naprosto žádné zkušenosti“¹. — S jedné strany prohlašuje Kant, že je vše v duši v ustavičném toku a že z těchto důvodů není nic trvalého mimo jednoduché já, ježto uvedená představa nemá žádného obsahu²; naproti tomu se strany druhé připouští platnost věty, že jest duše substance, avšak toliko v tom případě, že se spokojíme uvedeným rčením, takže nás tento pojem nepovede ani v nejmenším k dalším úvahám³.

Kant by se rád přiklonil k aktualistické teorii duše, podle níž je vše v duši v ustavičném toku a proudu, ale na druhé straně mu neuchází nezvratný fakt, že mimo uvedený tok a proud duševního dějství jest v duši jakási pevná vazba noumenální oblasti, jež odůvodňuje nezávislost našich mravních rozhodnutí na lehce plynoucím proudu denní zkušenosti. Mimo to postuluje Kant transcendentální já apercepce, o němž tvrdí, že se rovná X, takže si o něm nedovedeme učiniti ani nejmenší představy⁴. Dále postuluje

¹ Kritika č. rozumu, 2. vyd., str. 799—800.

² Tamtéž, 1. vyd., str. 381.

³ Kritika č. rozumu, 1. vyd., str. 350.

⁴ Tamtéž, 2. vyd., str. 404.

empirické a transcendentální vědomí¹, stojící a setrvávající já čistě apercepce² a konečně empirický a inteligibilní charakter³. Kantovo

¹ V 1. vyd. Kritiky č. rozumu, naznačuje Kant poměr empirického a transcendentálního vědomí takto: „Alle Vorstellungen haben eine notwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewußtsein; denn hätten sie diese nicht und wäre es gänzlich unmöglich, sich ihrer bewußt zu werden, so würde das so viel sagen: sie existierten gar nicht. Alles empirische Bewußtsein hat aber eine notwendige Beziehung auf ein transzendentales (vor aller besonderen Erfahrung vorhergehendes) Bewußtsein, nämlich das Bewußtsein meiner selbst, als die ursprüngliche Apperception. Es ist also schlechthin notwendig, daß in meinem Erkenntnisse alles Bewußtsein zu einem Bewußtsein (meiner selbst) gehöre. Hier ist nun eine synthetische Einheit des Mannigfaltigen (Bewußtseins), die a priori erkannt wird, und gerade so den Grund zu synthetischen Sätzen a priori, die das reine Denken betreffen, als Raum und Zeit zu solchen Sätzen, die die Form der bloßen Anschauung angehen, abgibt. Der synthetische Satz, daß alles verschiedene empirische Bewußtsein in einem einigen Selbstbewußtsein verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt. Es ist aber nicht aus der Acht zu lassen, daß die bloße Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen (deren kollektive Einheit sie möglich macht) das transzendentale Bewußtsein sei.“ (Str. 117 pozn.)

² „Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus, sofern es bloß möglich ist, sich ihrer bewußt zu werden, und aller Bewußtsein gehört ebensowohl zu einer allbefassenden reinen Apperception, wie alle ziemliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen inneren Anschauung. nämlich der Zeit. Diese Apperception ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muß, um ihre Funktion intellektuel zu machen. Denn an sich ist die Synthesis der Einbildungskraft, obgleich a priori ausgeübt, dennoch jederzeit sinnlich, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Ausschauung erscheint, z. B. die Gestalt eines Triangels. Durch das Verhältnis des Mannigfaltigen aber zur Einheit der Apperception werden Begriffe, welche dem Verstande angehören, aber nur vermittelt der Einbildungskraft in Beziehung auf die sinnliche Anschauung zu Stande kommen können.“ (Kritika č. roz. 1. vyd., str. 123—124.)

³ „Dieses handelnde Subjekt würde nun nach seinem intelligiblen Charakter unter keinen Zeitbedingungen stehen; denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. In ihm würde keine Handlung entstehen und vergehen. mithin würde es auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen unterworfen sein: daß alles, was geschieht, in den Erscheinungen (des vorigen Zustandes) seine Ursache antreffe. . . . Dieser intelligible Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als sofern es erscheint; aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäß gedacht werden müssen, so wie wir überhaupt einen transzendentalen Gegenstand den Erscheinungen

hluboce promyšlené učení o idealitě prostoru a času má jen tehdy skutečný význam, odvolává-li se k transcendentálnímu nadčasovému já, jež nemá s časově-prostorovými vztahy nic společného.

Dokonalá znalost Kantovy filosofie, jakož i problémů, jež probíral tento myslitel, vede nás k pojetí osobnosti, ničím empirickým nepodmíněné, tedy nad časové i prostorové vztahy povznesené; z této noumenální oblasti patříme odcizeným pohledem na tok jevů a událostí, v oblasti naší smyslovosti. Kant sice popírá substanciální vazbu duše; avšak vytvořením absolutní, nepodmíněné, kategoriální osobnosti a tím, že nám umožňuje zaujmouti noumenální hledisko transcendentálního subjektu neb pomyslného charakteru, dovoluje nám na sebe vzítí přívlastky, jež příslušejí toliko božskému rozumu, totiž myšlením podmínek, jež umožňují zkušenost, vytvářeti již zároveň onu zkušenost. I kdyby takto Kant popíral možnost substanciální vazby duše, není ani nejmenší pochyby, že jest náběh k substanciálnímu, absolutnímu trvání obsažen v jeho předpokladu noumenálního a kategoriálního rozumu, jehož názorové formy jsou prostor i čas, jakož i v jeho předpokladu pomyslného charakteru, který jest zbaven veškerých podmínek povahy jevu. K uvedeným podmínkám náleží čas. Noumenální povahy našeho pomyslného charakteru se nedotýkají časové odstavce, ježto náležejí k oblasti jevu.

Předpoklad apriorních, předzkušenostních forem a funkcí, jež umožňují smyslovou zkušenost, jakož i vztahy nepodmíněné noumenální oblasti k oblasti jevů, dále zvláštní odcizený pohled, jež nám umožňuje zaujetí hlediska transcendentálního subjektu apercepce a pomyslného charakteru umožňují nám, že můžeme tušiti ničím nepodmíněnou substanciální a nadčasovou existenci duše, byť i Kant její možnost popíral. Je-li synthetická jednota apercepce důvodem, že jsou možné kategorie, na nichž závisí smyslová zkušenost, pak přiznává tím Kant oné jednotě hodnotu trvalého substrátu neb substance. Kdyby nebylo uvedené transcendentální jednoty a neproměnnosti v dějství a toku života a světa, nedovedli bychom se pozvednouti k nepodmíněnému a k noumenálnímu.

in Gedanken zum Grunde legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sei, nichts wissen.“ (Kritika č. rozumu, 2. vyd., str. 567—568.) Srov. V. Hoppe: Přírozené a duchovní základy, str. 154—155.

Ježto však transcendentální já apercepce tvoří podstatnou část naší bytosti právě tak jako pomyslný charakter a ježto dále máme při veškerém dějství a toku jevů co činiti s nezvratnou noumenáln; vazbou své duše, jež řídí a spravuje naše mravní rozhodnutí, vyplývá z toho, že naše duše nenáleží toliko k aktualistnímu a plynoucímu toku oblasti jevů, nýbrž že v sobě obsahuje předpoklady nadčasového, věčně trvajícího já¹.

Jak si tedy máme představití ono nadčasové, věčně trvající já? Jest možno aspoň do jisté míry vybudovati hypothesu poznávajícího subjektu, o němž většina myslitelů pronáší přesvědčení, že jest nepoznatelný?

Vyplývá-li z Kantových zamlčených a potlačených vývodů především požadavek věčně trvajícího kategoriálního rozumu, který svým myšlením již tvoří skutečnost a dále požadavek pomyslného charakteru, jehož se nedotýká ani časový průběh, ani kausální vztahy světa jevů, pak jest v uvedené Kantově argumentaci toliko krůček k věčné, absolutní, avšak nevědomé inteligenci. Tento zamlčený a potlačený požadavek Kantovy filosofie rozvíjejí myslitelé pokantovští v podobě jasnovidného absolutního subjektu, absolutního já; pokantovští myslitelé (zvláště Schelling) správně usuzují, že onen ničím nepodmíněný subjekt, že ona jasnovidná intelligence jest subjekt nevědomý².

¹ Kantovu polemiku proti substancialitě duše shrnuje spis G. Thieleho: Die Philosophie des Selbstbewußtseins. Berlín 1895, str. 199 a n. — Neobyčejně jasně poukazuje na substancialitu osobnosti myslitel Paul Hofmann: „So finden wir als zu den Bedingungen der Möglichkeit des Bewußtseins gehörig die Tatsache, daß eine einzige Gegebenheit, daß das Ich als eine Substanz gefaßt wird, welche zeitlich differenzierte Zustände erlebt. Die Bedeutung der Substantialität des Ich liegt also in folgendem: das Ich ist einerseits beharrlich, andererseits vollzieht sich an ihm ein Wechsel von Zuständen. Beide Momente sind gleicherweise Bedingungen der Möglichkeit des Bewußtseins. Denn mit jedem von beiden wäre die Zeitordnung aufgehoben. Ohne Wechsel keine Mannigfaltigkeit in der Zeit; ohne Beharrliches an dem der Wechsel haftet, keine Einheit der Ordnungsform und kein spezifisch zeitlicher Charakter derselben; denn nur dadurch, daß eben das Beharrliche, das der Zeit Einheit verleiht, ein einzelnes des Raumes ist, treten die Ordnungsformen des Nacheinander und des Nebeneinander als sich deutlich unterscheidende Gegensätze auseinander.“ (Die antihetische Struktur des Bewußtseins. Berlin 1914 str. 135—136.)

² Vlad. Hoppe: Pírozené a duchovní základy, str. 174—175.

I kdybychom nesledovali osvícených úvah německého idealismu, pokud jde o určité jevy a úkazy v naší duši, jichž nevysvětlíme aktualistickou teorií duše, denní zkušenost nás poučuje, že jest mnoho duševních úkazů, které poukazují na zasahování duševní oblasti, jíž jest časový tok neznámou veličinou. Paměť, možnost znovupoznání, mravní sebevědomí, jakož i vůle, jež řídí naše rozhodnutí, jsou úkazy a funkce, které se vymykají časové proměně. Kdyby tyto funkce, k duševnímu životu nevyhnutelné, podléhaly časovému průběhu, nebyl by možný pevný a nezvratný charakter, nebylo by rozhodného jednání. Zkušenost nás poučuje však o něčem jiném. Nejvznešenější duševní funkce, třebaže jsou skryty našemu povrchovému vědomému já, vyznamenávají se nezdolnou stálostí a neproměnností, i když jest svět jevů v neustálé změně, v ustavičném přerodu. Naše duše se neskládá toliko z fenomenálních, ustavičně prchajících pochodů, nýbrž i z noumenální pevné vazby, jež ony prchavé jevové pochody řídí a spravuje. Bez zasahování této nezdolné vazby byl by člověk amorální mátohou, jež by žila ode dne ke dni, až by konečně dospěla k naprostému rozvratu své bytosti. Noumenální vazba duše způsobuje, že člověk bez zřetele na požitky dne spěje k cíli předem vytčenému. A byť i jeho dosažení nebylo snadné, tužba a snažení dosáhnouti uvedeného cíle náležejí k výkvětům lidského ducha.

Hypothesa nadčasového já neb nadčasových funkcí duše jest dobře ověřena hypothesou¹, i kdybychom byli nuceni přiznati onomu

¹ Neobyčejně jasně uvazuje Schelling o nadčasovosti našeho já: „Das Ich ist, weil es ist, ohne alle Bedingung und Einschränkung. Seine Urform ist die des reinen, ewigen Seins; von ihm kann man nicht sagen: es war, es wird sein, sondern schlechthin: es ist.... Es ist schlechthin, also außer aller Zeit gesetzt, die Form seiner intellektualen Anschauung ist Ewigkeit...., Insofern das Ich ewig ist, hat es gar keine Dauer. Denn Dauer ist nur in bezug auf Objekte denkbar. Man spricht von einer Ewigkeit der Dauer (aeviternitas, d. i. von einem Dasein in aller Zeit, aber Ewigkeit im reinen Sinne des Wortes (aeternitas) ist Sein in kleiner Zeit. Die reine Urform der Ewigkeit liegt im Ich: {dieser widerstrebt das Dasein des Nicht-Ichs in bestimmter Zeit, welchen Widerstreit dann die transzendentale Einbildungskraft durch das Dasein zu aller Zeit, d. h. durch die Vorstellung empirischer Ewigkeit, vereinigt. Allein diese empirische Ewigkeit (figürlich durch eine immer fort verlängerte Linie darstellbar), ist selbst ohne den Urbegriff reiner Ewigkeit nicht

stálému duševnímu komplexu hodnotu nevědomé neb podvědomé inteligence.

Zážitky nadčasového já předvádí nám velkolepým způsobem Amiel ve svém: „Journal intime“. Těmito zážitky, jichž

gedenklar, und kann also unmöglich auf das absolute Ich, das die Urform alles Seins enthält, übergetragen werden. Das Endliche dauert; die Substanz schlechthin ist, durch ihre unendliche Macht, zu sein.“ (Vom Ich als Prinzip der Philosophie. Werke I, 1, 202—203.) — Schopenhauer dokazuje v I. svazku svých Parerg, že lze na naší osobnosti dokázati pevný neproměnný bod, jenž nepodléhá časové změně, čímž jest dokázána nadčasovost našeho já. (§ 13.) — Pronikavý myslitel Günther Thiele, jenž jest přívržencem substanciální teorie duše, dokazuje takto oprávněnost hypotese nadčasového já: „Dieses Eine überzeitliche Ich ist es also, was die Möglichkeit der Rekognition erklärt und die Kontinuität des Seelenlebens durch alle Lücken des wachen Bewußtseins hindurch sichert. Überdies aber zwingt uns dieses Ich das Moment des Wissens zum Wesen der Seele zu rechnen. Denn wie überhaupt die Beharrlichkeit und Überzeitlichkeit vom Begriffe der Substanz nicht zu trennen ist, so wird auch das Eine überzeitliche Ich, da ohne dasselbe, ohne sein über alle Zustandsänderungen erhabenes Sich-selbst-identisch-sein die Tatsache der Rekognition und der Synthesis des Mannigfaltigen kurz die Tatsache des Denkens nicht zu verstehen wäre, zum Wesen der Seelensubstanz gehören müssen, damit aber auch das diesem Ich (als dem Selbstgefühl der Seele) wesentliche Moment des Wissens. Es wird also unmöglich sein, daß die Seelensubstanz jemals im Zustande des bloßen Substanzseins, des lichtlos physischen Seins sich befinde; ihr Substanzsein muß vielmehr an sich selbst ein Wissen, ein substanzielles Wissen sein; ihr Wissen kann nicht additiv zu ihrem Substanzsein hinzukommen sondern beide müssen in dem Einen Wesen der einfachen Seelensubstanz Eins sein.“ — V dalších svých vývodech dovozuj G. Thiele, že jest cit základem a východiskem nejen vnímání, nýbrž i veškerého duševního vývoje. (Die Philosophie des Selbstbewußtseins, str. 311—312.) — Francouzský myslitel Jules Lachelier zdůrazňuje hlubokým způsobem existenci na časové-prostorových vztazích nezávislého intelektuálního vědomí: „Il y a donc réellement en nous une conscience intellectuelle, qui n'ajoute rien au contenu de la conscience, mais qui imprime à ce contenu le sceau de l'objectivité.“ — „Si le monde sensible apparaît à tous les hommes comme une réalité indépendante de leur perception, ce n'est pas sans doute, parce qu'il est chose en soi, extérieure à toute conscience; c'est donc parce qu'il est l'objet d'une conscience intellectuelle qui l'affranchit en le pensant, de la subjectivité de la conscience sensible.“ (Fondement de l'induction, str. 149—150. 151). — Nadčasové já znázorňuje plasticky Bergson svou „durée réelle“. — Srov. Vlad. Hoppe: Přírozené a duchovní základy, str. 326—328. — J. Volkelt: Phänomenologie und Metaphysik der Zeit. Mnichov 1925. str. 98 a n.

dosahuje v kontemplaci, povznáší se Amiel nejen nad časově-prostorové vztahy, nýbrž tyto zážitky jsou zároveň neklamným svědectvím, že Amiel dlí u vlastní podstaty kategoriálního rozumu, který svým myšlením zároveň již tvoří skutečnost¹.

Naše duše představuje totiž rozsáhlejší komplex, než je onen, jak nám jej předvádějí vědomá a smyslová data. Výzkumy moderní psychologie dokazují, že se naše osobnost neb duše skládá spíše ze zárodečných možností než z hotové již empiricky zjistitelné skutečnosti. Osobnost, já v nejširším slova smyslu, není identická s pouhým svazkem počitků. Dané zážitky jsou spíše pochody neb funkcemi onoho neznámého já. Osobnost není pouhou arithmetickou sumou oněch zážitků, nýbrž jest spíše jejich jednotou; jest syntesou a totalitou nejen toho, co již jest, nýbrž i toho, co by mohlo neb mělo býti. Ježto se skládá osobnost především ze zárodečných možností, jež rozvíjejí duševní život v dojmy, které možno empiricky konstatovati, nelze osobnost lokalisovati ani do těla ani do souvislosti duševních funkcí².

Otázeme-li se předního představitele psychologie, W. W u n d t a, jak si představuje duši, odpovídá, že „aktualita mu představuje podstatu duše, přímou skutečnost vlastních pochodů“³. — Empirická psychologie má „všude co činiti toliko se skutečným duševním životem, nikde s transcendentní substancí skrytou za tímto životem“⁴.

Avšak zde narážíme na delikátní otázku, jež vyžaduje vyjasnění. Bylo by omylem se domnívati, že duše je soubor daných, existujících duševních stavů neb funkcí. Zde jest nutno si uvědomiti, že duševní činnost je něco tvořivého, co z pouhých dispoic neb potenciálních možností vytváří příští vědomé skutečnosti. Na otázku, odkud se berou ony dispoice, odpovídá moderní psychologie, že jsou nevědomého původu. Rozsah naší osobnosti se nevyčerpává tedy naprosto tím, co nám lze vědomě zažiti, nýbrž sahá daleko za to⁵.

¹ Srov. Vlad. Hoppe: Přirozené a duchovní základy, str. 332—333.

² K. Oesterreich: Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen. Lipsko 1910, str. 225 a n.

³ W. Wundt: Grundriß der Psychologie, 6. vyd., str. 384.

⁴ W. Wundt: Physiologische Psychologie, III. sv., 5. vyd., str. 760.

⁵ Konstantin Oesterreich charakterisuje případně potenciální povahu naší osobnosti: „Diese Dispositionen, diese potentiellen Möglichkeiten

Jak lidská osobnost, tak i lidská duše jako tvořivé potence jsou něco rozsáhlejšího a vyššího než pouhá vědomá a zkušenostní data. Z toho důvodu, jakmile se snažíme vystihnouti svou duši, osobnost a jejich funkce — soubor to iracionálních kvalit, existujících spíše v zárodečných možnostech než v hotových skutečnostech — ztrnulými vědomými pojmy ať z oboru logiky neb psychologie, utkvíváme tím zase na povrchu oněch kvalit, aniž jsme schopni sestoupiti k jejich vnitřní podstatě. Z předchozích vývodů vyplývá, že bude nutno vycházeti z naprosto jiných předpokladů, budeme-li chtít dospěti k vlastnímu základu, v němž vzniká náš život a v němž získává svůj vnitřní hluboký smysl.

12.

Na otázku, co jest lidská osobnost, já, odpovídá nám moderní psychologie, že je to výslednice, vzniklá na základě mnoha vědomých, podvědomých a nevědomých pochodů. Naše vědomé já jest toliko nepatrný světlý bod v mohutném proudu temných psychických pochodů¹. A nejen k tomuto výsledku dospíváme po dlouhém badání, nýbrž i k postulování nad-já², nadvědomé oblasti osobnosti, jež jako by určovala rozhodnutí naší původní instinktivní

sind aber auf jeden Fall, wenigstens teilweise, keine psychischen Tatbestände im erfahrbaren Sinne, sie sind nicht sämtlich als psychische Phänomene im Bewußtsein vorfindbar, sondern eben bloße Möglichkeiten dazu. Sie sind unbe-
wußt. D. h. dem Ich muß mehr zugeschrieben werden, als in der reinen Selbst-
beobachtung vorzufinden ist; es müssen in ihm Potenzen, Möglichkeiten vor-
ausgesetzt werden, die wir als aktuelle psychische Erlebnisse nicht feststellen
können. Damit werden Eigenschaften von ihm prädiert, die im allgemeinen
an ihm empirisch nicht feststellbar, beobachtbar sind, sondern allein, aber
freilich notwendig, von ihm vorausgesetzt werden müssen. Der Wesensumfang
des Ich erschöpft sich also nicht in dem was wir faktisch erleben können,
sondern er reicht darüber hinaus. Das ist offenbar eine sehr wichtige Feststel-
lung. (Die Phänom. d. Ich, str. 260.) — Čtenář nechť si projde laskavě Hart-
mannovy názory na duši v mém spise „Přirozené a duchovní základy
světa a života“, str. 218—220. Hartmann podivuhodným způsobem antici-
poval poznatky moderní psychologie.

¹ Srov. naše úvahy v díle: Přirozené a duchovní základy světa a života, 1925, str. 237—246.

² Přirozené a duchovní základy, str. 245—246.

a pudové osobnosti. Tuto metafysickou oblast osobnosti je nutno uznávat, jinak je lidská osobnost toliko rejdištěm přirozených pudů a vášní bez možnosti povznést se k nadindividuálnímu a k nadčasovému rozhodování¹.

Mimo vědomí, podvědomou a nevědomou oblast naší osobnosti jsme po bedlivém studiu nuceni uznati i nadvědomou oblast nad-já, jež jako by byla censorem naší původní pudové osobnosti. Kdežto naše podvědomá a nevědomá osobnost jest ponejvíce afektivním řádem o dynamické formě, jenž nás nutí a umožňuje jednati, jest osobnost nadvědomá tvůrcem a uchovatelem trvalých a nepomíjejících hodnot. Podvědomá osobnost není nám úplně uzavřena; třebaže do ní nevnikáme vědomím, přece její tajemná přání a tužby se nám zjevují v podobě záblesků, fulgurací, inspirací a denního snu. Kdykoli jest naše duše ukolébána vhodným umělecky zladěným prostředím v denní sen, vytváří se tím prostředím, jež umožňuje, že se vtírají až za clonu našeho vědomí přání a tužby, jichž bychom nikdy neměli v době vědomého přemýšlení.

Naše transcendentální, podvědomé a nevědomé já jest zdrojem nejen tvořivosti, nýbrž i indeterminismu a svobody. Kdyby bylo vše na naší osobnosti vědomé a předem určené, naše mravní rozhodnutí by se nevyznačovalo tou ryzostí a čistotou, jako když jeho kořeny tkví v oblasti nám neznámé, jež vlastně s tímto empirickým světem nemá nic společného. Nemůže-li to, co jest, býti předlohou pro to, co býti má, jsou tvořivé a spontánní popudy neznámých končin transcendentální osobnosti dostatečným svědectvím, že naše existence není plně vyčerpána naším malým, empirickým já; tvořivá, transcendentální oblast naší osobnosti překoná vždy novými přáními a tužbami strohou empirickou skutečnost, do níž by byl lidský život uzavřen a nad jejíž malá a těsná pouta by se nemohl vyšinouti.

Transcendentální podvědomé a nevědomé já, afektivní to řád o dynamické formě, jest jako ryzí oblast kvalit zdrojem veškeré

¹ Přes pudové zabarvení svého učení uznává S. Freud nutnost vybudovati své učení o nad-já (Ich-Ideal) jež určuje konání instinktivní osobnosti. (Das Ich und das Es. Lipsko 1923.) — Srov. znamenitou kritiku naturalistických teorií Freudových v Schelerově spise: „Wesen und Formen der Sympathie.“ 3. vyd., Bonn 1926 (str. 203 a násl.).

iracionality. Jak jsme již dostatečně ukázali v předchozích úvahách, veškeré naše rozumové úsudky se odvolávají k iracionálním předpokladům, na nichž byly původně založeny a jež existují v našem myšlení jako neodstranitelná neznámá, k níž vždy nutno přihlížeti, nechceme-li ignorovati to nejzávažnější na našem duchu. Kořeny každého racionalismu tkví v iracionálnu našeho ducha.

K předchozím našim vývodům nutno připomenouti, že si svou osobnost, své já naprosto nepředstavujeme jako dvě sobě nadřaděné substanciální entity v podobě empirické a transcendentální oblasti osobnosti. K těmto důsledkům ovšem nepostupuje náš rozbor, ježto právě považujeme jádro své osobnosti za nepoznatelné, v němž nanejvýše konstatujeme afektivní zdroj o dynamické formě. Naše analýsa psychy postupuje nejdále ke konstatování čtyř funkcionálních projevů: nevědomého, podvědomého, vědomého a nadvědomého já, aniž jich funkční projevy umísťuje do jedné psychy nebo do jejích čtyř rozvrstvení. Ježto právě považují poznávající subjekt za veličinu nepoznatelnou, neodvažují se tvrditi, že mohou postoupiti ztrnulými pojmy až do vlastního jádra duševního života. Ostatně, jak každému znalci teorie poznání jest známo, nenalezli bychom v onom jádru nic jiného než zase sebe samy.

Zření ideí neb hodnot jakožto nepomíjejících vzorů toho, co není, co by však mělo býti, vyžaduje tedy iracionální metody, jež by nám dovedla zjeviti naše nejtemnější tužby a přání. A tato metoda, jež nám zjevuje naše nejtajnější duševní projevy, tedy ideály a hodnoty, jež nejsou v dosahu našeho vědomí, vyplývá přímo z tvořivých podvědomých, nevědomých a nadvědomých mohutností našeho ducha. Ježto právě dovede splynouti s iracionálními individuálními detaily nějakého dějství, nazýváme ji v souhlase s jinými mysliteli metodou intuitivní. V intelektu archetypu intuitivního poznání jsou zákony myšlení totožné se zákony bytí. K tomu nutno ovšem podotknouti, že je nutno experimentovati, aby se iracionalita skutečnosti kryla s iracionálním rozpětím našeho rozumu; jinak se zákony našeho myšlení nekryjí se zákony bytí.

To však není vše. Mimo intuici máme ještě metodu meditativní a kontemplativní, když jsme se zbavili strusek smyslovosti. Významu a účinnosti uvedených dvou metod věnujeme své úvahy

ve čtvrté knize tohoto díla. Jen tolik připomínáme, že jak při meditační, tak i při kontemplativní metodě jest nutná katharsis, t. j. oproštění od přeceňování smyslového vnímání a smyslové zkušenosti.

Zde však dospíváme k závažné věci; naskytá se nám totiž otázka, zda při podobném ontologickém sledu bytí naším myšlením zachováme důsledky Kantova „kopernikovského obratu k subjektu“, či zda nebudeme nuceni naopak mítí též zřetel k zákonům bytí. Pronikavý myslitel Nik. Hartmann poznamenává totiž, že umístěním myšlení do bytí, racionálna do iracionálna mění se naprosto noetická situace Kantova kopernikovského obratu, a odůvodňuje to těmito slovy: „Die ontologische Umprägung der idealistischen Denkimmanenz des Seins in eine Seinsimmanenz des Denkens bedeutet die Umkehrung der ‚Kopernikanischen Tat‘ Kants. Wie dort die Vernunft dem Sein übergeordnet wurde, so hier das Sein der Vernunft. Genau genommen paßt aber der Vergleich mit Kopernikus viel besser auf die ontologische Revolution der Denkweise als auf die idealistische Kants. Das natürliche Denken sieht den eigenen Standort als ruhenden Pol an, um den sich das Himmelsgewölbe drehen soll; das Kopernikanische gliedert ihn an ein größeres System von Bewegungen ein, in welchem er selbst das Sekundäre und bewegte ist. Kant aber gab umgekehrt dem Subjekt die Rolle des ruhenden Pols, um den die Objekte sich bewegen und gruppieren; sein gnoseologisches Weltbild ist subjektozentrisch, alles in ihm dreht sich um den Standort der Vernunft. Die ontologische Umkehrung nun stellt die Analogie mit der Kopernikanischen wieder her; sie gliedert die Vernunft in ein größeres Seinssystem ein, das sich nicht nach ihr richtet und bewegt, in welchen sie vielmehr selbst das Abhängige und Sekundäre ist. Hier wird die Dezentralisation des Weltbildes *πρὸς ἑμᾶς* wieder hergestellt.“

„Das allgemeine Schema dieser neuen Revolution, die im Gegensatz zur Kantischen und zur astronomischen eine Rückkehr zur natürlichen Einstellung bedeutet, ist die Formel der Immanenz des Denkens im Sein, die Einbettung der ratio in das Irrationale¹.“

¹ Nicolai Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. 2. vyd., Lipsko 1925, str. 276—277.

K hlubokým Hartmannovým postřehům poznamenáváme to, co jsme již ukázali ve svém spise: Přírozené a duchovní základy světa a života (str. 157—158) a k čemu jsme poukázali na předchozích stranách. Kant měl sice původně v úmyslu vykonati kopernikovský obrat k našemu subjektu; ale tohoto obratu nevykonal předně proto, že netušil, že má co činiti s iracionálním tvořivým subjektem, jehož ontologickým zařazením jest myšlení identické s bytím; za druhé proto, že byl přesvědčen, že ve vleku racionálních pojmových úvah, jež nechtějí uznati práva iracionálních podnětů.

Místo toho tedy, aby Kant směřoval svým „kopernikovským obratem“ k imanentním a vnitřním předpokladům našeho ducha, setrvává vlastně v přesvědčení, že naše poznávací schopnosti nesahají za zkušenost, že nedovedou postihnouti iracionálního světa ideového. Tím jsou pro nás iracionální hodnoty pomyslného světa v nedostižné vzdálenosti, místo, aby se staly oním obratem nám nejbližší oblastí. My naopak zdůrazňujeme iracionální dosah immanentních duševních schopností, jimiž se může státi pouhá tužba skutečností. Kant sice činí svou ontologickou metodou vážný náběh k překonání transcendence, jež se rozvírá mezi předmětem poznání a mezi naším duchem: avšak nedokonává tohoto obratu pro své příliš racionalistické předpoklady, jimž jsou naše iracionální schopnosti zakázanou pevninou. Kant tedy nedodrží svého původního programu, podle něhož chtěl odstraniti racionální myšlení, aby získal místo pro iracionální víru. A jestliže přece jen tu a tam v Kantových spisech probleskují reálné metafysické zážitky, pak to jest v souhlasu s programem Kritiky č. rozumu, avšak v odporu s jeho čistě racionalistickou teorií poznání, jež se vyhýbá všemu iracionálnímu.

Kant tedy nedokonává vlastně kopernikovského obratu k imanentním a iracionálním schopnostem subjektu, ač k tomu činí vážný náběh. Z toho důvodu jest kopernikovský obrat dokonán teprve tehdy plně, až jest náš duch hodnocen jako čistá iracionální kvalita, jež jest prosta veškerého kvantitativního zatížení a jež jest schopna spontánní tvorby. Teprve po uznání veškerých uvedených přívlastků ducha lze nám hovořiti o dovršení kopernikovského obratu k subjektu.

Odpovídající na vývody Nik. Hartmanna, podotýkáme jen tolik, že není třeba hovořiti o obrácení Kantova „kopernikovského činu“. Spíše jde o dovršení a dokončení úlohy, na níž Kant nestačil pro příliš racionalistické předpoklady, jež postavil v čelo svého díla. Tam, kde se snažíme vystihnouti iracionálně — ať již běží o iracionálně přírodního tvoření neb o iracionálně, jež tvoří podklad našeho jednání — nevystačíme s pouhými pojmovými úvahami ve smyslu Kantově. Hegel svou iracionální dialektickou metodou dospěl dále než Kant, ježto se právě jeho pojmy vyznamenávají iracionálním rozpětím. Dále Kantův jeho antithetický způsob myšlení, jenž směřuje k dialektice, nedovede nám poskytnouti jednotného totalitního názoru na život, na svět, jakož i na veškeré eschatologické problémy.

Z toho důvodu vyplývá, že musíme vyjít ze zcela jiných předpokladů ducha, než z jakých vyšel Kant, chceme-li dospěti k jistotě víry, pokud jde o eschatologické problémy, jež se týkají života a určení naší duše.

13.

Z předechozích našich úvah jest patrná nejen psychologická, nýbrž i noetická charakteristika našeho ducha. U svého ducha pozorujeme nejen rozčlenění funkcí ve čtvero (vědomé, podvědomé, nevědomé a nadvědomé), nýbrž i trojí druh poznávací metody. Mimo pojmové, diskursivní, abstraktní poznání jest nutno rozoznávati ještě přímé poznání intuitivní, jež dovede vniknouti v individuální detaily jevů. To však není vše. Ježto to, co jest, nemůže nám býti předlohou pro to, co by mělo býti, jest nutno pro tento iracionální způsob poznání získati v duchu lidském naprosto novou metodu a tou jest meditativní a kontemplativní metoda; jimi přivtělujeme k podmíněnému oblast iracionálního, nepodmíněného, tedy pouhých možností k skutečnosti. Uvedenými iracionálními a předzkušenosními způsoby myšlení odhalujeme po odložení strusek smyslovosti v podobě očištění neb katharsis to, co dríme v nejzazší hlubině naší duše a co jest pro svou odlehlost a iracionalitu toliko v dosahu denního snu. Denní sen, fulgurace a inspirace jsou iracionálními, avšak názorným způsobem mluvy nejodlehlejších končin naší osobnosti. Ježto tyto oblasti nemohou dospěti k uvě-

domění, nejsou s to soustřediti své tužby a poznatky v přesně ohraničené pojmy. Je tedy vlastní řečí iracionálních končin naší osobnosti, iracionální obraz neb denní sen, symbol neb mytus.

Předchozí úvahy by mohly vésti k naprosto nesprávné myšlence, že se náš duch člení nejen ve čtvero od sebe odlišných funkcí, nýbrž že má tři různé poznávací, naprosto odlišné metody. Podobné pojetí ducha by se zakládalo ovšem na klamu. Náš duch jako čistá kvalita jest též naprostou jednoduchostí a jednotou. Kdežto smyslový a zkušenostní duševní komplex, jak jest nám dán časově-prostorovými vztahy, jest výrazem rozmanitosti, mnohosti a ustavičné změny, náš nejhlubší duch jako čistá kvalita jest naprosto jednoduchý a jednotný. Kdežto výrazem světa, jak prochází branou našich smyslů, jest neustálý pohyb, změna, několik rozměrů, výrazem ducha v jeho nejvyšší podobě jest pozvolný, téměř nezpatelný tvořivý vývoj od své pouhé na přírodě založené povahy k hluboké duševnosti z něho prýšící. Těchto stupňů, této gradace nesmíme ignorovati, ježto jest právě specifickým znakem ducha, a to v tom smyslu, že se dovede emancipovati od přírody a nad ni se povznést. K tomuto jedinečnému a nejvyššímu stupni dopomáhá duchu jeho zcela zvláštní, výjimečná a specifická kvalitativní povaha, jež způsobuje, že iracionální jest podkladem veškerého racionálního.

H. Bergson vytyká v osvícených výkladech H. Spencerovi, že se snaží fragmenty něčeho již vyvinutého vyložití vlastní pochod, akt vývoje¹. Nechceme zde ani v nejmenším pochybovatí o závažnosti Bergsonových vývodů proti Spencerově pojmu vývoje, neboť uznáváme jejich správnost. Avšak proti Bergsonovi přece namítáme, že tento hluboký myslitel nevystihuje pravého pojmu tvořivého vývoje, jestliže jej demonstruje toliko na přírodní oblasti bez jakékoliv možnosti vyšínouti se k oblasti duševní. Bergson v úvodních odstavcích svého „Tvořivého vývoje“ znázorňuje nám plasticky ontologické a tvořivé schopnosti transcendentální oblasti naší osobnosti, kterou nazývá trváním (= durée réelle). S jedné strany definuje Bergson „durée“ přívlastkem trvání a stálosti, kdežto se strany druhé znakem nestálosti a proměnlivosti.

¹ Vývoj tvořivý (čes. překlad), str. 490 a n.

vosti¹. Jak možno sloučiti rozpory jednoho a téhož základního pojmu, který má být jednak stálý, jednak však velmi proměnlivý?

Obávám se, že nesrovnalosti a rozpory Bergsonova základního pojmu „durée réelle“ kotví právě v naturalistickém zabarvení jeho filosofie. Bergson dokazuje sice ve svých osvětlených úvahách, že se ducha jakožto čisté kvality nemohou dotýkati časové odstavce, uznává i jeho stálost a neproměnnost, avšak na druhé straně noří téhož ducha do proměny a přerodu, v nichž tkví empirický svět, jak jest nám dán smyslovou zkušeností. Zde jest tedy zdroj nesrovnalostí, jež se vyskytují v Bergsonově učení z toho důvodu, ježto předně nevybudoval svého učení o duchu jakožto čisté kvalitě až do nejzazších podrobností a ježto mimo to se nestará o vývoj od přírodní říše k říši duševní, nýbrž zůstává se svým pojmem tvořivého vývoje toliko v přírodní oblasti. Bergsonův tvořivý vývoj není tvořivým z toho důvodu, poněvadž v něm přírodní kategorie smyslovosti, proměnlivosti a mnohosti mají přední význam. Kategorie duševnosti, k níž Bergson dospěl v podobě tvořivé „durée réelle“, není v jeho učení tak významná, jakou by vlastně měla být. „Durée réelle“ jest temný pojem. Bergsonův tvořivý vývoj nespěje tedy naprosto k duchu jako k počátku a konci specifické duševnosti, jako k jednotě poznávajícího a poznávaného, nýbrž se zastavuje u přírodního tvoření s jeho mnohostí, proměnou a neduševností. Bergsonův tvořivý vývoj se nevyšínuje nad pudové a přírodní tvoření; zůstává takto bez jakékoliv snahy nastolit kategorie ducha po očištění od strusek smyslovosti.

Bergson správně postřehuje, že rytmus duše jakožto čisté kvality jest zároveň rytmem pokroku²: avšak přes tento neobyčejně cenný poznatek neposkytuje nám příležitosti postoupiti do kategorie vyšší duševnosti, než jak jest představována naší smyslovou

¹ V. Hoppe: Přírozené a duchovní základy světa a života. str. 231—235, 326—328. — Srov. též Bergson: Essai sur les données immédiates de la conscience, str. 94—95, 97, 104—105; 79, 176. — Týž: Matière et mémoire, str. 225—233. — Durée et tension. — Týž: Vývoj tvořivý (čes. vyd.), str. 11 až 20. — Týž: Durée et simultanéité, str. 55—68.

² Ve svém Essai sur les données immédiates (str. 99) píše, že v duši lidské je toliko pokrok. (Il n'y a guère dans l'âme humaine que des progrès.)

a citovou oblastí. Za tuto sensualistickou oblast Bergsonovo učení vlastně nepostupuje, ač k tomu činí pojetím „durée réelle“ vážné náběhy. Bergson podobně jako Kant postřehuje tvořivou ontologickou oblast naší osobnosti, nevyužívá však svého duchaplného objevu a poznání, aby obrodil sensualistickou oblast ducha vlastní hlubokou duševností. Zde — jak se mi zdá — postupují myslitelé Maine de Biran a Jules Lachelier, pokud jde o duševnost, daleko dále než Bergson, jehož úvahy jsou a zůstanou vždy prostoupeny naturalismem.

Zde jest právě nutno postoupiti za Bergsona a za jeho teorii poznání, která má sklon k sensualismu a naturalismu a ukázati, v čem se vlastně zakládá vlastní duševní obrození; v čem se jeví onen pokrok. Je nutno ukázati, že jest odklonem od naší smyslovosti k hlubokým, v nás vyvírajícím popudům. Avšak onen odklon není možný bez předběžného očištění, bez předběžné katharse; do vyšší a zcela specifické kategorie duševnosti nepronikneme, pohybujeme-li se v sensualistické toliko oblasti. Teprve tehdy, až odložíme veškeré sensualistické předsudky, jež si přinášíme do života jako živočichové, a až se očístíme tak k duševnosti, že dovedeme patřiti na život smyslový s odcizeností, která jest vlastní duševnímu životu, teprve tehdy spějeme k vlastnímu cíli duševního života: k prozáření našeho života nejhlubším naším nitrem. Trvalé odcizení naší smyslovosti a prozáření duše nejhlubším jejím nitrem nazýváme vykoupením.

Možno-li tedy hovořiti o pokroku v lidské duši, pak záleží tento pokrok v zaujetí vyššího, širšího, při tom však jednotícího duševního hlediska, s něhož patříme na oblast svého smyslového poznání jako na úzkou sféru, v níž stojí jednotlivé dojmy často ve velmi příkrém rozporu. Život duchovního člověka nemusí se sice lišiti po vnější stránce od života člověka, který se sice nezrodil k duševnosti, ale který jinak žije korektně. Avšak vniterně jest zde zásadní rozdíl, ježto právě duchovní člověk zaujal všeobecné, širší, jednotící hledisko, v němž není rozporů, jež se vyskytují v oblasti naší smyslovosti aneb diskursivního a naturalistického pojetí.

Zde právě dospíváme k neobyčejně důležité věci. Jsou totiž myslitelé, kteří uznávají plně důležitost naprosto specifické a nad smyslovost povznesené kategorie ducha, kteří se však nestarají

o získání onoho hlediska po očištění od strusek smyslovosti, nýbrž jsou přesvědčeni, že onoho jednotícího duševního hlediska získáváme cestou čistě spekulativní.

Mezi tyto myslitele patří italský myslitel Giovanni Gentile. Jemu není duch ani bytosti ani substancí, nýbrž konstruktivním pochodem, vývojem, ustavičným dějstvím. Avšak vývoj neznamena toliko jednotu, nýbrž též mnohost¹. Zde právě postřehuje Gentile rozpor v pojetí ducha, který byl již patrný u Bergsona. Jak může být duch jednotou, jejímž znakem jest jednoduchost, je-li zároveň pokrokem, jehož znakem jsou mnohost, rozmanitost a rozpor?

Na uvedenou otázku odpovídá Gentile tímž způsobem jako my. Empirické já jest substrátem mnohosti a složitosti, kdežto já transcendentální jest substrátem jednoduchosti a jednotnosti. Kdežto skutečnost empirického já nelze pojmuti ani dokázati, já transcendentální se vyznamenává vlastní skutečností². Zvláště však mravní problémy připomínají důrazným způsobem, že život nemá být po své mravní stránce chápán tak, že existuje toliko pro malou a úzkou oblast empirické osobnosti,

¹ G. Gentile: *L'esprit, acte pur*. Paříž, Alcan 1925, str. 37.

² G. Gentile: *L'esprit, acte pur*, str. 17, 16. — Srov. též Deussen: *Elemente der Metaphysik*. Lipsko 1913, 5. vyd. *Vorbetrachtung*. str. 24. — Angličtí myslitelé Broad, Alexander a Lloyd Morgan uvedli do novodobé filosofie záslužný pojem vynořujícího se vývoje (emergent evolution), jímž chtějí vyjádřiti, že následující, vyšší stupeň vývoje se vyznamenává specifickými prvky, jichž předchozí stupeň neobsahuje. Následující stupeň jest tedy pokrokem proti stupni předchozímu. — K záslužnému pojmu vynořujícího se vývoje poznamenáváme, že uvedený pojem nemůže míti vlastní filosofickou kvalifikaci, není-li schopen přivést nás k transcendentální oblasti našeho ducha, která jest tvůrcem příštích možných zkušeností a která mimo to má noumenální a kategoriální přívlastky. Od fenomenální povahy světového dějství, na níž se zakládají úvahy anglických myslitelů, není přechodu ke kategoriální a noumenální vazbě našeho ducha. Od relativních hodnot není přechodu k hodnotám absolutním. Mimo to se obávám, že jest pojem „emergent evolution“ zabarven příliš naturalisticky, a že nás proto neopravňuje vstoupiti do absolutně prožívané duchovní oblasti. — Srov. C. D. Broad: *Perception, Physics and Reality*. Cambridge 1913. *The Mind and its place in Nature*. Londýn 1925. — S. Alexander: *Space, Time and Deity*, 2. sv., Londýn 1920. — Lloyd Morgan: *Emergent Evolution*. 2. sv. *Gifford Lectures*. Londýn 1923.

nýbrž má být chápán především jako projev, který jest povznesen nad malé a individuální zájmy empirické osobnosti.

Gentile vychází tedy zrovna tak jako my z velkého Kantova odkazu v podobě empirické a transcendentální oblasti osobnosti neb empirického a pomyslného charakteru a dokazuje tím zároveň, že empirická osobnost, která je toliko rozptýlený jev, závislý na proměně a mnohosti, nemůže být podkladem mravního jednání, k němuž jest nutný předpoklad jednotné a neproměnné osobnosti transcendentální.

Zde právě jest neobyčejně důležité prohlédnutí svou vlastní individualitu jako jev a klam, jako něco, co může existovati toliko s poukazem na větší a širší cíl, s poukazem na větší, širší, stálou a neproměnnou osobnost. Za podobných předpokladů dospíváme k možnosti, že lze zásadně rozčleniti naši osobnost na empirickou a transcendentální, avšak teprve, je-li stržen závoj klamu, jímž jsme obestřeni od přírody. Tento závoj dovede strhnouti toliko jedno-rozměrová transcendentální oblast kvalit a tím jest láska neb sympatie. Jimi získáváme neklamný poznatek, že jsme částmi celku většího, než jaký představuje naše prostá osobnost.

14.

Ve svých předchozích výkladech jsme poukázali k tomu, že nejhlubší oblast naší osobnosti jest afektivního druhu; jejím nejvlastnějším a nejhlubším projevem není a nemůže být pojmové, diskursivní myšlení, nýbrž možnost vcítiti se v osud milovaného předmětu neb bližního z lásky a ze sympatie. Podobnou láskou a sympatií jest naše já rozšířeno za hranice malé a úzké empirické osobnosti. A nejen to, tímto nejzákladnějším poznáním jest i stržen závoj klamu, jímž jest obestřen svět, vnímaný smysly.

Schopenhauer naznačuje případnými slovy, že láska zba-vuje nás omezeného a smyslové zkušenosti příslušejícího principu individuationis a rozširuje nás na větší a širší bytosti: „Denn Jenem, der die Werke der Liebe übt, ist der Schleier der Maja durchsichtig geworden, und die Täuschung des principii individuationis hat ihn verlassen. Sich, sein Selbst, seinen Willen erkennt er in jedem Wesen, folglich auch in dem Leidenden. Die

Verkehrtheit ist von ihm gewichen, mit welcher der Wille zum Leben, sich selbst verkennend, hier in Einem Individuo flüchtete, gauklerische Wollüste genießt, und dafür dort in einem andern leidet und darbt, und so Qual verhängt und Qual duldet, nicht erkennend, daß er wie Thyestes, sein eigenes Fleisch gierig verzehrt, und dann hier jammert über unverschuldetes Leid und dort frevelt ohne Scheu vor der Nemesis, immer und immer nur weil er sich selbst verkennt in der fremden Erscheinung, und daher die ewige Gerechtigkeit nicht wahrnimmt, befangen im principio individuationis, also überhaupt in jener Erkenntnisart, welche der Satz vom Grunde beherrscht. Von diesem Wahn und Blendwerk der Maja geheilt sein, und Werke der Liebe üben, ist Eins¹.

A na otázku, čím jest láska, která nám dovoluje splynouti s milovaným předmětem v jednotu, takže nám lze vysloviti formulku Ved: („Tat twam asi“ = to jsi ty), odpovídá Schopenhauer: „Veškerá láska jest soucit².“ — Soucit, jímž jest nám umožněno vnořiti se v osud bližního, nazývá Schopenhauer mysteriem etiky; a každá dobročinnost jest mu tajemným jednáním, praktickou mystikou³.

¹ Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, I. sv., § 66.

² Schopenhauer: Op. cit. § 66.

³ Schopenhauer: Grundlage der Moral. Deussen vyd., III. sv., str. 742—743. — Srov.: V. Hoppe: Přírozené a duchovní základy, str. 191—192. „Wir werden daher keinen Anstand nehmen, dovozuje případně Schopenhauer, im geraden Widerspruch mit Kant, der alles wahrhaft Gute und alle Tugend allein für solche anerkennen will, wenn sie aus der abstrakten Reflexion und zwar dem Begriffe der Pflicht und des kategorischen Imperativs hervorgegangen ist, und der gefühltes Mitleid für Schwäche, keineswegs für Tugend erklärt, im geraden Widerspruch mit Kant zu sagen: Der bloße Begriff ist für die echte Tugend so unfruchtbar, wie für die echte Kunst: alle wahre und reine Liebe ist Mitleid, und jede Liebe, die nicht Mitleid ist, ist Selbstsucht. Selbstsucht ist der ἐρως, Mitleid ist die ἀγάπη. Mischungen von beiden finden häufig statt. Sogar die echte Freundschaft ist immer Mischung von Selbstsucht und Mitleid: erstere liegt im Wohlgefallen an der Gegenwart des Freundes, dessen Individualität der unsrigen entspricht, und sie macht fast immer den größten Teil aus: Mitleid zeigt sich in der aufrichtigen Teilnahme an seinem Wohl und Wehe und den uneigennütigen Opfern, die man diesem bringt.“ — Die Welt als Wille, I. sv., § 67. Srov. V. Hoppe: Přírozené a duchovní základy, str. 453—454. Mareš: Fysiologická psychologie, I. sv., str. 250.

Max Scheler vytýká v osvícených úvahách Schopenhauerovi, že nedefinuje soucit jako něco, co sahá za naši osobnost, nýbrž toliko znaky, jež nám přinášejí útěchu, pokud jde o naše vlastní přání. Schopenhauerův soucit má tedy zárodky eudämonismu¹. Max Scheler ukazuje právě tak jako Schopenhauer, že jest soucit prajevem, avšak dodává k tomu, že tento prajev náleží k metafysickému řádu a že tedy není ve vztahu k naší psychofysické organisaci².

Schelerovy výtky Schopenhauerovi jsou zcela případné, neboť, jakmile přecházejí naše vědomá a empirická přání do oblasti našich mravních tužeb a cílů, v tom okamžiku jest otřeseno čistotou našich mravních rozhodnutí, jež se takto odvolávají k oblasti eudämonismu, k akční oblasti našeho malého já.

Zde jsme dospěli ke kořeni problému poznání. Pojmové, diskursivní myšlení, místo aby nás vedlo k vlastní podstatě předmětů, nechává nás blouditi toliko po jejich povrchu v podobě nesčetných individuálních detailů. Soucítění, soucit naopak abstrahuje od klamného, stále se měnícího zdroje šalby v podobě světa jevů, aby utkvělo ve vlastní a celistvé podstatě milovaných předmětů neb bytostí, které nás pobízejí k činu a proměňují, přetvařují naše jednání a životní rozhodování. A nejen to. Nadosobní cíl, jehož si umiňujeme dosáhnouti, naplňuje nás blažící radostí a nezvratnou důvěrou v naše, byť i jinak slabé síly, že náš dobrý

¹ Max Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn 1926, 3. vyd., str. 58—60.

² *Metafysickou podstatu soucitu odůvodňuje M. Scheler těmito slovy: „Daß Nachfühlen und Mitgefühl Urphänomene sind, die nur in ihrem Wesen aufgewiesen werden können, nicht aber psychogenetisch aus einfacheren Tatsachen ableitbare Erscheinungen. Unableitbare Urphänomene aber sind — soweit ihr Dasein noch erklärbar ist — eben auch nur metaphysisch erklärbar d. h. mit Heranziehung desjenigen real Seienden und seiner Ordnung, das — obzwar es wie alles real Seiende den Wesensgesetzen zu entsprechen hat, die wir am empirisch Daseienden finden — in keiner direkten oder indirekten kausalen Verknüpfung mehr mit unserer realen psychophysischen Organisation steht. Das Mitgefühl ist ein Phänomen metaphysischer Ordnung. Darin haben die metaphysischen Theorien durchaus recht. Und es ist die falsche Fragestellung aller empirisch-genetischen Theorien vom Mitgefühl, daß sie diese Wahrheit verkennen. (Wesen und Formen der Sympathie, str. 64.)*

úmysl bude korunován úspěchem. A ve většině případů dobrý úmysl dospívá vskutku k zdárnému konci, ježto právě máme ku pomoci zdroje iracionálních sil, k nimž jsme nepřihlíželi při svých racionálních úvahách.

Ať již běží o cíl vlastenecký, dobročinný, rodinný, sociální, krátce řečeno, o cíl, při němž naše malá osobnost ustupuje široké oblasti, v níž se uplatňují naše iracionální, citové prvky, tehdy jedná naše metafysická transcendentální osobnost. Při podobných příležitostech užíváme plurálu my (je to t. zv. pl. majestaticus), jenž svědčí o tom, že jsme se vymkli z pout své malé a omezené osobnosti. A nejen to. V okamžiku, kdy nás při slavnostních rozhodnutích prostoupí transcendentální osobnost, zmizí i důležitost našeho jinak malého a malicherného individuálního života, takže my pak rádi položíme svůj život na oltář národa, vlasti neb důležitého sociálního cíle.

Přesvědčení však, že splýváme svým větším, širším a nepomíjejícím já se společností, světem a vesmírem, jest mystika. Mystická cesta dovoluje nám zbaviti se očištěním naturalistických přirozených přívlastků a přimknouti se k přírodě jako k oduševnělému projevu tvoření.

Pochmurný a pesimistický předtím názor na život a na svět mění se takto v mystickém přesvědčení o souvislosti naší duše s celkem vesmíru neb lidské společnosti v radostný a slastný názor na život a na svět. Naše duše není toliko cizinkou ve světě, společnosti a vesmíru, nýbrž jest zároveň skrytým zdrojem všeho trvajících, a to v okamžiku, kdy se zrodíme k jejím hlubinám. Zvláště však křesťanství se svým „radostným poselstvím“ o překonání zdánlivě nezměnitelných přírodních zákonů a neodvratné říše smrti duchovním znovuzrozením a vzkříšením nás přesvědčuje, že pantheismus není posledním slovem, jež vytkla mystika, že jest ještě hlubší názor na život a na svět a že tento názor neproměňuje lidi neb svět v pouhé stíny velkého celku, nýbrž je pojí v duchovní obec — corpus mysticum — na základě lásky neb sympatie.

Z předchozích úvah vyplývá, že do nitra transcendentální osobnosti naprosto nevnikáme pouhými pojmovými úvahami, nýbrž naopak přímé veitění umožňuje nám, přiblížiti osud nám blízké osobnosti k vlastnímu osudu. Avšak nikoli bez očištění od strusek

smyslovosti, jež jsou jakoby neklamným znakem našeho malého já, a bez pozvednutí k neomezené transcendentální oblasti našeho ducha. Ve svých „Přirozených a duchovních základech světa a života“ (str. 454) spatřuji právě úkol filosofie v jediném objevu nám nadřazeného transcendentálního velkého Já a v obratu k němu jako k neklamnému zdroji duchovního života. Obrát k velkému duchovnímu Já jest obratem k prvkům tvořivosti, spontánnosti a věčnosti nejen v nás samých, nýbrž i obratem k týmž prvkům v lidské společnosti, jak jest představována svým dějinným vývojem. Na rozdíl od Kantovy čistě logické synthetické jednoty transcendentální apercepce zdůrazňujeme, že si transcendentální oblast ducha, k níž činíme základní obrát katharsí, očištěním od smyslových strusek, představujeme spíše jako afektivní řád o dynamické formě než jako pouhý logický substrát. A je-li láska pojítkem mezi rozptýleným a roztržtým transcendentálním vědomím, jak jest dáno nesčetnými individui, vyplývá z toho nezvratně, že toto vědomí nemůže býti toliko rozumového druhu, ježto by pouhé rozumové úvahy nevedly nikdy k vzájemnému dorozumění a k dohodě. Zde tedy odmítáme Kantovu čistě rozumovou filosofii, vybudovanou na pojmovém poznání, a uchylujeme se k filosofování jím zakázanému, k filosofování na základě citu jakožto k vlastnímu dorozumívacímu prostředku mezi rozptýlenými individui.

15.

Předchozí úvahy o empirické a transcendentální oblasti osobnosti vedou nás k postulování všeobecného, nadindividuálního vědomí, v němž se jakoby rozněcují jednotlivá vědomí individuální. Především však popatříme, zda již nebyl učiněn pokus o podobné všeobecné vědomí.

V novější době pronikavý anglický myslitel Thomas Hill Green (1836—1882), vycházející z hlubokého Kantova učení o synthetické jednotě apercepce a vědomí vůbec, vytvořil nauku o všeobecném a věčném vědomí, kterou uložil do své pozoruhodné knihy: „Prolegomena to Ethics¹.“

¹ Oxford 5. vyd. 1906. — Následující trest Greenových názorů o všeobecném vědomí jest vyňata z I. a II. kap. jeho díla. — Mnoho užitečných dat mi poskytly Ueberwegovy: Dějiny filosofie, IV. sv., 11. vyd., 1916.

Green vychází z předpokladu, že svět, pokud jest skutečný a neproměnný, není nic jiného než jediná, vše obepínající soustava vztahů¹. Tato soustava vztahů jest nutně produktem je spojujícího principu, který jest analogický s naším rozumem. V jakém poměru jest však všeobecné vědomí k našemu individuálnímu a empirickému vědomí?² — Všeobecné vědomí, jež jest podmínkou času a jež jest tedy nezávislé na časových vztazích, lze považovati za „agens pro neutralisaci času“. Naše empirické vědomí je podřízeno dění v časových odstavcích; to se ovšem zdá odporovati vlastní povaze vědomí jakožto něčeho, co jest povzneseno nad tok času. Green nachází vysvětlení uvedeného rozporu v tom, že při vývoji naší zkušenosti, v poznávacím pochodu, jímž se učíme poznávati svět, animální náš organismus, který podléhá časové změně, poněmáhlu

¹ Vědomí jest Greenovi „mediem a uchovatelem vztahů“. Věčné vědomí jest „duch, pro nějž existují vztahy vesmíru“.

² Green vyjadřuje takto krátce své názory o věčném vědomí: „In the growth of our experience in the process of our learning to know the world, an animal organism, which has its history in time, gradually becomes the vehicle of an eternally complete consciousness. What we call our mental history, is not a history of this consciousness, which in itself can have no history, but a history of the process, by which the animal organism becomes its vehicle. ‚Our consciousness‘ may mean either of two things; either a function of the animal organism, which is being made, gradually and with interruptions, a vehicle of the eternal consciousness; or that eternal consciousness itself, as making the animal organism its vehicle and subject to certain limitations in so doing, but retaining its essential characteristic as independent of time, as the determinant of becoming, which has not and does not itself become. The consciousness, which varies from moment to moment, which is in succession, and of which each successive state depends on a series of ‚external and internal, events, is consciousness in the former sense. It consists in what may properly be called phenomena; in successive modifications of the animal organism, which would not, it is true, be what they are, if they were not media for the realisation of an eternal consciousness, but which are not this consciousness. On the other hand, it is this latter consciousness, as so far realised in or communicated to us through modification of the animal organism, that constitutes our knowledge. with the relations, characteristic of knowledge, into which time does not enter, which are not in becoming but are once for all what they are. It is this again that enables us, by incorporation of any sensation to which attention is given into a system of known facts, to extend that system, and by means of fresh perceptions to arrive to further knowledge. (Prolegomena to Ethics, 5. vyd. 1906, str. 77—78.)

se počíná stávat nositelem nekonečného vědomí. Náš duševní vývoj nemá být dějinami nekonečného vědomí — které vlastně nemůže mít žádných dějin —, nýbrž dějinami pochodu, jímž se postupně stane animální organismus nositelem nekonečného vědomí. Duše lidská jest jevištěm onoho významného pochodu. Poznání ve svém nejširším rozsahu jest předmětem nekonečného vědomí a proto také jest identické se skutečným světem. Tímto přesvědčením vyslovuje Green ontologickou zásadu o identitě myšlení a bytí v transcendentální oblasti ducha. Poznání konečného vědomí jest potud identické s poznáním vědomí nekonečného, pokud poskytuje soustavu prvků, jež stojí ve vzájemném vztahu. Nekonečný subjekt není příčinou světa v tom smyslu, že by v něm byly smysly na způsob jevu příčinou jiného jevu; nekonečný subjekt jest spíše „volnou příčinou“ a to v tom smyslu, že svět nevyžaduje ničeho jiného a není určen ničím jiným než sám sebou. Lidský fyzický život jest určen jako jiné jevy nekonečným vědomím; jako poznávající bytost jest člověk reprodukcí nekonečného vědomí a proto jest zároveň „svobodnou příčinou“.

Promyslíme-li si, na jakých základech jest vybudováno Greenovo všeobecné vědomí, postřehujeme především velkou podobnost s Kantovou synthetickou jednotou apercepce aneb s Kantovým vědomím vůbec. Kdežto však Kantova synthetická jednota apercepce neb vědomí vůbec jsou tvůrci a nositeli kategorií, takže jsou již zároveň tvůrci světa a vyznamenávají se veškerými ontologickými přívlastky, Greenovo všeobecné vědomí přestává toliko na povrchovém poznání v relacích, vztazích, jimiž se postupně rozplývá předmět poznání v pouhé nic. Toto vědomí má vlastně přívlastky lidského vědomí a je arci v přímém rozporu s postulátem spontaneity a tvořivosti, jež jsou podmínkami mravnosti a možnosti uskutečnit mravní hodnoty. Greenův pojem všeobecného, věčného vědomí jest vůbec příliš neurčitý a nevyhraněný, takže nám nemůže ani poněkud odhaliti clonu, jež zastírá šeré zákulisí, v němž jest nutno hledati tajemné podvědomé důvody pro naše vědomé jednání. Podobné bezkrevné abstrakce, jež ignorují iracionální popudy naší duše a jež jsou postiženy veškerými nesnáze naturalistické a tedy nihilistické noetiky, nemohou nám poskytnouti pravého výkladu věčných předpokladů v nás neb v lidské společnosti. Původní du-

ševní podněty jsou toho daleky, aby byly vědomé; vědomými se stanou teprve po otevření duševního zraku a po zařadění do určité, již existující kategorie. Je-li dán poměr našeho empirického vědomí k vědomí všeobecnému toliko jako soubor vztahů bez jakéhokoliv citového pozadí, z něhož jsou povlovně vyvolávány tužbami, plány a projekty příštích zkušeností a skutečností, pak nemůže činiti Greenovo věčné vědomí¹ nárok na to, že je s to obroditi naše vědomí empirické. K otevření duševního zraku a k znovuzrození jest zapotřebí životnějšího předpokladu, než jakým jest bezkrevné Greenovo všeobecné vědomí.

Jedna z největších potíží Greenova věčného vědomí je ta, že se toto vědomí skládá ze vztahů vesmíru, tedy že přestává na pouhých vědomých datech něčeho již existujícího; a to právě jest poněkud málo, ježto právě to, co jest, nemůže býti předlohou pro to, co by mělo býti. Tam, kde jde jako u lidského ducha o hluboké podněty, jež naprosto nepocházejí ze smyslové zkušenosti a jež jsou předlohami pro příští konání, jest nutno uznati oblast ducha, jež jako tvůrce a uchovatel času nepodléhajících hodnot dovede postoupiti za data smyslové zkušenosti. Podobná oblast ducha sahá nepochybně za pouhá data vědomí a nad ně do oblasti, v níž jsou domovem naše nejhlubší tužby, jež nelze vyjádřiti přísně formulovaným vědomým myšlením, nýbrž jež v nás vyvstávají toliko v podobě denního snu neb ideálu. Denní sen neb ideál může býti zřen toliko v klidné neosobní meditaci neb kontemplaci.

16.

Vede tedy Kantova neobyčejně plodná, avšak zároveň abstraktní myšlenka „synthetické jednoty a percepce“ a „vědomí vůbec“ k postulátu nadindividuálního, transcendentálního vědomí, jež obsahuje formy skutečnosti před možností smyslové zkušenosti, kterou svým tajemným zasahováním řídí a spravuje. Kantovy pojmy: „vědomí vůle“ a „synthetická jednota transcendentální a percepce“ byly toliko výpomocné noetické

¹ Čtenář necht' si též srovná úsudek Seth Pringle-Pattisonův v jeho díle: „The Idea of God“, New York 1920, s mým úsudkem o Greenově věčném vědomí. Viz zvl. str. 196—199, 347 a 352.

konstrukce. V této věci nám nelze Kanta následovati, poněvadž právě postřehujeme ve zdroji veškerých popudů nejen rozumové, nýbrž především též citové prvky, jež jsou vlastními podněty k činnosti. Kant se snaží veškeru svou kritickou soustavu vydedukovati z abstraktních pojmů; z jeho úsudků vyplývá, že i lidská osobnost jest nádrží abstraktního pojmového poznání, z něhož pak plyne jednání. Kantův kategorický imperativ jest vybudován na abstraktních principech rozumových, z nichž jsou iracionální prvky citové přísně vyloučeny¹.

Z předchozích pokusů, vystihnouti oblast transcendentálního subjektu abstraktními pojmy, vyplývá dostatečně, že se podobné pokusy ztroskotají vždy o ignorování iracionální citové oblasti; ježto však i nejabstraktnější rozumové úsudky tkví v citových základech, k nimž se tajemně odvolávají, jest naprosto nevyhnutelné respektovati dostatečně uvedené citové základy a k nim vždy pečlivě přihlížeti. Transcendentální oblast duše nebude nám toliko soustavou přesných, do sebe zapadajících pojmů, nýbrž především citovou nádrží všeho iracionálního a spontánního. Do nitra této oblasti neprocnikneme pojmovým usuzováním, nýbrž meditací a kontemplací, jež vyslychajíce nejhlubší hlubiny našeho nitra, upírají svůj zřetel k samovolné a iracionální duševní tvorbě. Má-li vše rozumové svůj původ v iracionálních kořenech, příští filosofie nebude již možná jako přísně uzavřená soustava neživotných abstraktních

¹ Ač se snaží hluboký německý myslitel H. Rickert právě tak jako Kant setrvati se svým noetickým transcendentálním subjektem v oblasti toliko rozumové noetiky (srov. spisy: *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Kap.: *Das erkenntnistheoretische Subjekt*), přece jeho žák Bruno Bauch povyšuje tuto abstrakci na důvod veškeré činnosti. Bruno Bauch charakterizuje transcendentální subjekt jako soustavu pojmů: „An sich ist der logische Gesichtspunkt der umfassende des *Λόγος* überhaupt. Mit diesem fällt in letzter Linie das transzendente Subjekt selbst zusammen, das sich darum ebenso als Einheitsbedingung der Allheit der Objekte wie als Einheit der Allheit der Wertziele erweist. Einerseits Grund, andererseits Ziel alles dessen, was da ist, macht der Logos das, was da ist zugleich zum Mittler und Wege von seinem Grunde nach seinem Ziele.“ (Logos, ročn. XII., str. 49.) Definuje-li Bruno Bauch transcendentální subjekt jako soustavu pojmů, pochybně jsme vážně, že by byly podobné abstrakce schopny podnítiti nás k čínorodé tvorbě. Jak Kantův a Rickertův, tak i Bauchův pojem transcendentálního subjektu jsou pouhé pojmové a rozumové konstrukce.

pojmu, nýbrž toliko jako iracionální metoda, již budeme zachycovati iracionální prvky ducha¹. Závazky a cíle, jež představují naši transcendentální osobnost, nejsou racionálního, nýbrž iracionálního původu, ježto se odvolávají k citovým podnětům, na nichž byly založeny. Iracionalita jest zároveň představitelkou subjektivního pólu osobnosti, oblasti kvalit, jež nesmí býti ignorována, nechceme-li smazati to, co má život jedinečného a nedefinovatelného. S druhé strany však představuje iracionální poznání objektivní pól osobnosti a tím i zároveň světa a to v tom smyslu, že předzkušennostní formy a funkce našeho ducha jsou podmínkou příštích možných zkušeností. Proti Kantovi zdůrazňujeme, že ony příští zkušenosti nepocházejí toliko z našich rozumových, nýbrž i z našich citových funkcí.

Své úvahy opíráme o myšlenkový postup u pokantovských myslitelů. Schellingova, Hegelova a Schopenhauerova soustava jest spíše pokusem vystihnouti a vyjádřiti iracionálně než soustavou přesných, vzájemně spolu souvisících pojmů. Všichni tito myslitelé postřehují důležitost iracionálna, hledají tedy metodu, již by bylo možno je zachytiti. Schelling připouští možnost Nevědomého, jež se nemůže nikdy státi předmětem vědění, nýbrž toliko věčných předpokladů v jednání, t. j. víry. V intelektuálním názoru splýváme podle Schellinga s předmětem poznání v jednu jedinou totalitu. V oněch okamžicích mizí nám postřeh času, takže v sobě postřehujeme čistou absolutní věčnost². — „Subjekt — objekt jest absolutním subjektem, který se svou povahou objektivuje (stává se objektem); ten však zase vítězně vystupuje z každé objektivitě (konečnosti) a tím vstupuje do vyšší potence subjektivitě, až tato subjektivita, vyčerpavši svou veškerou možnost (státi se objektivní), zastaví se jako subjekt nade všecko vítězný“³.

Uvedenými slovy naznačuje Schelling, že iracionálně, v nás skryté, nikdy nedopustí, abychom utkvěli na hotové již vazbě světa; jest schopné svými ideálními popudy směřovati k nekonečnu a k věčnosti.

¹ Vlad. Hoppe: Přirozené a duchovní základy, str. 394—395.

² Tamtéž, str. 176.

³ V „Předmluvě“ ke Cousinovým „Fragmentům“. S. Werke, I. odd., 10. sv., str. 211.

Největší racionalista Hegel zrušuje nesprávný pojem logičnosti, který bývá ztotožňován s libovolnou abstrakcí, a propůjčuje logickému pojmu povahu, již možno nazvat intuitivní. Pojem není Heglovi nic statického, nýbrž samostatná činnost. Podobným zdůrazněním iracionálna vstupuje filosofie do stavu, jež možno nazvat podle Nietzscheovy terminologie „dionysovským“¹. — „Das Wahre“ — tak charakterisuje Hegel pravdu iracionálními přívlasky — „ist so der bacchantische Taumel, in dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar sich auflöst — ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe“.² Takto se snaží Hegel ve „Fenomenologii ducha“ vyjádřit iracionální substanci iracionálními přívlasky subjektu; obdaňuje pojem iracionálními intuitivními a ontologickými vlastnostmi, aby se ve vhodné chvíli vtělil ve skutečnost.

Konečně Schopenhauer jest pevně přesvědčen, že jest nutno se povznést nad svět jevů, který jest ovládán zásadou dostatečného důvodu. Za tím účelem umožňuje nám účast na intuitivním poznání; uvedené iracionální poznání skýtá na základě mystického veitění — bez použití pojmových prvků — možnost přímého zírání na předmět, takže poznávající subjekt a poznávaný předmět splývají podobným aktem v jeden a týž nedílný akt. Přerušeni styků v omezených a ztrnulých časově-prostorových vztazích jest Schopenhauerovi podmínkou intuitivního zírání na ideje. Intuitivní zírání na ideje na rozdíl od podružného poznání pojmového jest prapůvodní poznání (= Uerkenntnis); jest pramenem a základem veškerého ostatního poznání³.

Rekapitulací hlavních rysů tří předních soustav pokantovských myslitelů vynasazili jsme se naznačiti, že po Kantově základním kritickém činu filosofie přestává býti přesně uzavřenou soustavou a stává se volnou, avšak při tom disciplinovanou metodou, a to za tím účelem, aby bylo možno vzít na potaz i iracionální a spontánní prvky duševní. Takto filosofové, jak byl již Kant mistrně naznačil na začátku a ke konci „Prolegomen“, nemůže čerpat

¹ Benedetto Croce: Lebendiges und totes in Hegels Philosophie, 1909, str. 23.

² Hegel: Phänomenologie des Geistes. 2. vyd., str. 37.

³ Vlad. Hoppe: Přirozené a duchovní základy, str. 187—188.

data ze zkušenosti a přestává činiti nárok na to, býti přesně v sebe uzavřenou soustavou a to pro antithetičnost rozumu ideového, který jest právě touto antithetičností puzen ke konečné dialektické synthese. Kant sice zamýšlí v „Úvodě“ ke „Kritice čistého rozumu“ odstraniti myšlení, aby získal místo pro víru, avšak nedodrжуje uvedeného programu v podobě směřování k iracionálnímu; přidržuje se přísně racionálního poznání pojmového, byť by obdařoval iracionalitou oblast ideí. Teprve pokantovští myslitelé opouštějí uvedené Kantovo ztrnulé hledisko a budují iracionální metodu příští filosofie. Katastrofa racionalismu pokantovského myšlení nastává z toho důvodu, že právě iracionální prvky naprosto ovládly pole a zvítězily nad racionálními. Jediný Schopenhauer z uvedených tří pokantovských myslitelů dovedl přiměřeně užiti iracionality, takže se nestala nebezpečnou jeho filosofické metodě.

Z našich předchozích výkladů vyplývá, že filosofie nesmí ignorovati iracionální, subtilní svět kvalit, nechce-li uváznouti v ztrnulé vazbě toho, co zde již jest. Chce-li naopak filosofie býti budovatelkou nových cílů a ideálů života, bude si plně vědoma, že tyto iracionální hodnoty budou vždy vyvírati z ničím neomezeného transcendentálního subjektu, jehož tužby budou již zároveň postuláty, nutícími nás k realizaci. Není pochyby, že jako jest nekonečným a věčným transcendentální subjekt, právě takovou bude i meditativní a kontemplativní metoda, již dovedeme sestoupiti k nejhlubším základům své osobnosti a vynésti odtud to původní a nedefinovatelné, jehož bychom se nikdy nedovedli zmocniti pouhým vědomým a rozumovým usuzováním.

Jak si tedy představíme transcendentální subjekt? — Jako nádrž iracionálna, spontánnosti, jako nikdy nevysychající zdroj svobody a tvořivosti. Transcendentální subjekt, který jest představitelem stále činného světa kvalit, není možno si představit ztrnule, staticky; souhrn subtilní oblasti kvalit jest stále plynoucí proud a lze jej tedy pojmuti toliko dynamicky jako čistou činnost. Další závada při představě transcendentálního subjektu záleží v tom, že nejhlubší popudy dostává z podvědomé a nevědomé oblasti; jen tím jest dosaženo, že naše nejhlubší mravní a estetické popudy jsou naprosto nezištného a neosobního rázu a že nesměřují jenom k eudaimonické oblasti toho, co zde již jest, nýbrž především k tomu,

co by mělo být. Za podobných předpokladů jest patrné, že podněty iracionální a kvalitativní oblasti našeho nejhlubšího transcendentálního subjektu nebude možno vyjádřiti pouhými ztrnulými abstraktními pojmy, nýbrž naopak iracionálními prostředky v podobě deního snu a mytu. Je velmi důležité, aby byla zavedena iracionální metoda, která by dovedla náležitě využití obou iracionálních zdrojů. Touto metodou jest meditace a kontemplace, jež nás uvádějí za pouhou povrchovou smyslovou zkušenost k hlubokým předzkušenostním podnětům, jež umožňují realizovati to, co není, co by však mělo být. Takto dostává noetický subjekt, čisté já, kategoriickou formu kriteria hodnot.

Nyní by nám mohly být učiněny dvě výtky, jež však již předem odmítáme. Předně by nám mohlo být vytčeno, že upadáme zase do povrchní sensualistické teorie poznání, jestliže zdůrazňujeme důležitost iracionální oblasti kvalit, jež jsou v neustálém plynulém toku; druhá výtky by mohla být namířena proti dynamické představě subjektu jakožto neustálé činnosti; jak se však může proud a činnost ducha srovnávat s postulováním stálých mravních a estetických norem, na nichž se zakládá naše vzdělanost?

K těmto výtkám odpovídáme: Není pochyby, že jest náš subjekt v ustavičném proudu a toku a že jest vlastně představován nestálými a plynoucími kvalitami, jež se odvolávají k našim nestálým a proměnlivým smyslům. Pokud se s naší bytostí nic nestane, pokud neprojdeme nutným duševním očištěním, katharsí od strusek smyslovosti, potud jsme v objetí pouhé přirozené smyslovosti, potud neznáme stálých a neproměnných pravd, jež jsou v transcendentálním a nadindividuálním duševním zdroji. Propadáme tudíž omylům, do nichž nás uvádí povrchní sensualistická teorie poznání.

Čeho jsme tedy nabyli katharsí? Získali jsme snad k činnosti nějaký zvláštní tajemný vliv neb moc, o nichž jsme původně nevěděli? — Nezískali jsme nic nadpřirozeného, naučili jsme se toliko soustřeďovati k svým názorným schopnostem duševním, naučili jsme se s nimi zacházeti a jich plně využívat vzhledem k potřebě předzkušenostních zážitků pro život. V okamžiku, kdy opouštíme své malé a smyslové já, omezené na daný svět a daný život, býváme bohatě odměňováni tím, že získáváme velké nadindividuální já s jeho tvořivými popudy a s možností proniknouti

podstatu všeho hlubokým aktem v cítění. Neklamným znakem každé hluboké filosofie jest právě to, že opouští malé a úzké pomíjející já, aby je zaměnila za já velké a široké s tvořivými ontologickými přívlastky. Kdežto malé a úzké sensualistické já podléhá formám a funkcím světa jevů, transcendentální já proměně světa jevů nepodléhá; jest tedy věčné a vyznamenává se ontologickou schopností postulovati vzory a předlohy pro naše uplatnění v tomto světě. Noetický subjekt nabývá tím formy ontologického subjektu, diktujícího hodnoty.

V okamžiku, kdy se oprostíme od dat smyslovosti a přechodného vnímání a zaujmeme široké hledisko neproměnného transcendentálního subjektu, zbavujeme se zároveň předsudků, že toliko pojmové poznání je nejvyšší stupeň poznání. Obrazivost předvádí nám v podobě denního snu v tiché meditaci neb kontemplaci zářné vidiny, po nichž v hloubi své duše toužíme. Ježto jsme se na neomezeném stanovisku transcendentálního subjektu naučili oceňovati spontánní duševní popudy, nepohrdáme již pouhými vidinami, jež nám předvádí denní sen za tím účelem, aby mohly býti přeloženy v robustní tvary hmotné skutečnosti. Vlastní a plné ocenění své osobnosti získáme až za pomoci meditativní a kontemplativní metody, kdy se naučíme splývati v jedno se svými nadosobními popudy a kdy je dovedeme uskutečňovati. Tehdy jest nám svět ozářen zcela zvláštním jasem, v němž nepostřehujeme toliko chmurné skutečnosti, nýbrž především to, co by mohlo neb mělo býti.

Kdo se tedy zrodí a obrodí k svému nejhlubšímu duševnímu principu, k transcendentální oblasti osobnosti, uzná nepochybně jeho tvořivost, spontánnost a iracionalitu, a nejen to, i plastičnost jeho představ bude mu brzy patrná. Zaujmouti hledisko transcendentálního subjektu znamená zaujmouti hledisko názorného vidění v představách, jež nám předvádí v tiché meditaci neb kontemplaci denní sen. Pouhý analyzující rozum, pracující v abstraktních pojmech, jest opuštěn, aby přenechal místa názorným představám, jež však nepocházejí ze smyslové zkušenosti, nýbrž z hlubokých duševních předpokladů. Někdy není možno odíti oblast hodnot v abstraktní roucho pojmů, takže zůstávají toliko neurčitým, avšak názorným symbolem neb mytem, jež však jsou přes to předlohami k jednání.

17.

Při svém postupu k způsobu, jímž získáváme zárné vidiny svých příštích zkušeností v podobě denního snu, symbolu neb mytu, nejsme naprosto osamoceni, nýbrž máme významné předchůdce. Byl to především Platon, který nepohrdl iracionálními prostředky našeho ducha k vytvoření příštích zkušeností a předloh k jednání. Uvedené božské umění Platonovo, v podobě možnosti zřítí v denním snu neb mytu vytouženou skutečnost, přejímají oba výmarští básníci, Schiller a Goethe; u nich se učí náš Palacký budovati svou ideu božnosti. Podnícen jsa Platonovým božským uměním zřítí duchovním zrakem v denním snu transcendentální oblast ideového světa, vytvořil jsem učení o iracionálních schopnostech transcendentálního subjektu; ten nám — na podnět uměleckého díla — znázorňuje plasticky v denním snu, symbolu neb mytu to, po čem bychom marně pátrali svým pojmovým poznáním.

Tuto noetiku iracionálna jakožto stanovisko ideálu, na němž již nepohrdáme mytickým nazíráním, znázorňuje neobyčejně plasticky ušlechtilý novokantovec F. A. Lange. Právě tak jako my, jest i Lange přesvědčen, že pouhá, suše konstatovaná vědecká fakta nedovedou nám poskytnouti předloh k jednání; těch však potřebujeme, abychom se pozvedli nad faktický, již existující svět k ucelujícímu a synthetickému hledisku ideálu.

„Vesmír, když jej chápeme jen přírodovědecky, nemůže nás nadchnouti, jako by nás nenadchla slabikovaná Ilias. Pojímáme-li jej však jako jednotný celok, vkládáme touto synthesesou do věci svou vlastní bytost, zrovna tak jako díváme-li se na krajinu a vytváříme-li si ji souladně přes veškeré nesoulady, které tu a tam jsou snad v jednotlivostech. Každé souborné pojímání věci hledá estetické prvky a každý krok na cestě k celku je krokem na cestě k ideálu¹.“

Lange právem vytýká Kantovi, že setrvává toliko v oblasti pojmového abstraktního poznání a že se nepozvedá k zírání na pomyslný svět prostřednictvím uměleckého a básnického nazírání, jak to hlásal před ním Platon. Lange považuje básníka Schil-

¹ F. A. Lange: Geschichte des Materialismus, II. sv., str. 517. Citát je vyňat z překladu „Dějiny materialismu“ od prof. Hráší.

lera za proroka a věšce, který „divinatorsní duševní silou pochopil nitro Kantova učení“, zbavil je scholastických strusek a naznačil také, jak nutno postupovati při estetické výchově lidstva a při vytyčení jeho ideálů.

„Kant má za to,“ dokládá F. A. Lange na jiném místě svého významného spisu, „že si pomyslný svět smíme jen mysliti, že však naň nelze nazíratí, ale co si při tom myslíme, má prý býti „objektivní skutečnost“. Schiller právem učinil onen pomyslný svět názorným, když se k němu zachoval jako básník, a následoval tím Platona, který v rozporu se svou dialektikou stvořil nejvyšší, způsobiv, že se nadsmyslné stalo v mytu smyslům dostupným.“

„Schillerovy filosofické výtvořiny jsou přece jen více než pouhé produkty spekulativního přirozeného pudu! Jsou to výrony vpravdě zbožného povznesení mysli k čistým a nezkaleným zdrojům všeho toho, co kdy člověk uctíval jako božské a nadzemské. Ať si se metafysika ještě dále pokouší luštití svůj nejrozluštitelný úkol! Čím teoretičtější zůstane a čím horlivěji chce v jistotě závoditi s vědami skutečných faktů, tím méně všeobecného významu bude si moci získati. Avšak čím více spojuje svět jsoucna se světem hodnot a svým pojmáním jevů se sama snaží nabýti účinku etického, tím více dovoluje, aby forma přemáhala látku, a neznásilňuje skutečnosti, staví v architektuře svých ideí chrám k uctívání toho, co je věčné a božské. Volná poesie může však nadobro opustiti půdu skutečnosti a sáhnouti po mytu, aby tomu, co je nevyslovitelné, opatřila slova¹.“

„Dokud se člověk cítí volným, hledá skutečné pravdy a rád rozmnožuje své vědomosti. Připoutej ho však k tomu, co lze obsáhnouti smysly a rozumem — vzbouří se a svým fantasiím a svému duchu zjedná volnost ve formách možná drsnějších, než které byly zrušeny².“

„Je-li uznána pravda, že bychom si v duchu měli vytvořiti svět krásnější a dokonalejší, než je svět skutečný, bude snad třeba uznati také mytus — jakožto mytus. Důležitější však jest, abychom se povznesli k poznání, že je to táž nutnost, týž transcendentální

¹ Geschichte des Materialismus. II. sv., str. 519.

² Geschichte des Materialismus. II. sv., str. 520.

kořen naší lidské bytosti, který nám našimi smysly opatřuje obraz světa, jaký skutečně jest, a který nás vede, abychom si v nejvyšším úkonu básnické a tvořivé synthesy vytvořili svět ideální, do kterého bychom se mohli utíkat z ohrad smyslů a kde bychom mohli zase najít pravý domov svého ducha¹.“

¹ Tamtéž. Úvod, str. 6. — W. Dilthey v pozoruhodných úvahách „O metafysickém vědomí“ naznačuje, že lidský duch není s to utkvítí toliko na hotové již vazbě skutečnosti a že směřuje vždy k transcendentnu: „Metafysika je projev metafysického vědomí v pojmech, které konec konců jsou přece jen obrázkovým písmem lidského způsobu pro to, co v zkušenosti žije, ale co v představách nelze vysloviti. Toto metafysické vědomí je nepomějitelné. Jako květina sice kvete a vadne, ale hluboko v zemi se její kořeny těší na budoucí jaro, tak je v hlubokosti lidské přirozenosti uloženo toto metafysické vědomí. Protože se za měnlivých okolností vyjadřuje v pojmech nebo v náboženských symbolech, nabývá i měnlivého útvaru v období dějin. Přiblížit se do jeho oblasti, je posledním úkolem každé transcendentní filosofie. Činí to cestami, jež byly vybudovány od Locka po Kanta.“ — „Naše myšlení musí zaradit obsah metafysického vědomí do zkušenosti o světě a po zákonu příčinnosti nutně vybuduje podle naší představivosti souvislý podklad jakožto podklad duchovní oblasti. Náš duševní život musí toto metafysické vědomí udržovati vedle zkušeností vědomí obyčejného. Náboženství netkví svými kořeny v egoismu, nýbrž v této potřebě zachovávat i v životě (ono) vyšší vědomí. Tak shledáváme, že jsme se přenesli přes ohraničenou a konečnou stránku života a světa do čistší dálky. Jako Fausta vábí k sobě růžové světlo večerních červánků, které bledne a zdá se ztrácti někam do neznámých dálek. Bolest z konečnosti, cizí i vlastní, dělí nás od této vyšší pravdy života. Jako se vydědinec ohlíží na věže a štíty města, v kterém se narodil a ke kterému jej cosi poutá, od něhož je však odloučen svou chudobou a dluhy jakoby neviditelnou zdí, tak nabývá po důvodu zákona myšlením vytvořený pojem zabarvení transcendence a ideálu. Měkčím srdcím se tu ukazuje nějaké srdce v dáli. Sytá smyslůst a syté nazírání jakož i mocné vůle jich nedbají. Měkčí srdce se ztrácejí v tomto sentimentálním citu, jako se vlákna babiho léta ve větru zanášejí, poletující sem a tam.“ — „Toto metafysické vědomí má jistý okruh konstantních symbolů, jako je básnická obrazivost, sen, ba i šílenství. Rovněž je možno studovati zákonitost, v které vznikají na dějinách duševního vývoje. Tyto symboly jsou metafysické pojmy. Jsou tak konstantní a tak nepomějitelné jako symboly poesie nebo snu. Metafysika není, jak se domnívá Lange, básnictví, nýbrž projev metafysického vědomí v pojmových symbolech, přiměřených postavení, jež zaujímá vůda v tom onom určitém období.“ (Ges. Schriften 1921, II. sv., str. 496—497.) — K Diltheyovým úvahám připomínáme, že se více kloníme k Langově názoru, podle něhož lze připustit spíše naše snící a obrazotvorné schopnosti k vytvoření lepší budoucnosti lidstva než naši těžkopádnou

Z uvedených Langových úvah, jež se namnoze pojí k vývodům mého díla „Přirozené a duchovní základy světa a života“, vyplývá, že lidstvu naprosto nedostačí k plnému rozvíjení života pevně daná vazba skutečnosti, nýbrž že lidstvo má zapotřebí též volného a svobodného tvoření, jež v něm původně existovalo jako přání, tužba a denní sen a jež se povolně změnilo v hmatatelnou skutečnost¹; ztrnulá skutečnost jest takto stále překonávána novými tužbami. Tvořivý transcendentální subjekt, jak jest představován vyvíjející se oblastí kvalit, chová v sobě v podobě duševních tužeb zárodek příštích zkušeností a skutečností.

Znáznorniv, jak Langeho pojetí stanoviska ideálu úzce souvisí s básnickým pojetím Schillerovým, nemohu se nezmíniti o Palackého ideji božnosti. Palackého idea božnosti jest vybudována na Platonově učení o ideách. Nepochybně měl na tento pojem vliv i německý básník Schiller svým pojetím: „Göttliches“ — „Göttlichkeit“. Božností jest Palackému „jakoby srovnost a podobnost bohu, čili účastenství přírody boží a obraz bytu božského ve člověku“. Tento zápal pro poznání a vědy, pro krásu a umění, po dokonalosti a mravnosti nazývá Palacký božností. Palacký pokládal „postupování k božnosti vlastně ač v nekonečných stupních obsahem veškerých dějin jak člověčenstva, tak i jednotlivců“.

Palacký se uchyluje v zásadních věcech od Kantovy filosofie. Kant nevychází od mravního zákona jakožto nepodmíněně

abstraktní pojmotvornost. Relativní a podmíněné pojmové poznání bude vždy ve vývoji kultury překonáno nepodmíněným, absolutním a volným tvořením našeho ducha. Čím názornější jest myšlenkový komplex, jenž jest jakoby zástupcem totalitně nazfrajícího metafysického vědomí, tím větší bude míti vliv na určité kulturní období. — Srov. též W. Dilthey: „Das Wesen der Philosophie“ ve sbírce „Die Kultur der Gegenwart“, sborník „Systematische Philosophie“, 2. vyd. 1908, str. 69—70.

¹ Netřeba snad připomínati, že naprosto odmítáme příkrý úsudek Ed. Hartmanna, uložený v jeho díle: *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus* (3. vyd., 1910)) o Langově filosofii. (Str. 1 a n., str. 43 a n.) Lange nesmí býti paušálně směřován s Vaihingerovým fiktionalismem, který jest toliko přechodnou filosofii. Mezi Langem a Vaihingerem jest přece jen velký rozdíl. Rovněž odmítáme úsudek pozitivisty E. Laase v jeho díle: *Idealismus und Positivismus* (III. díl., 1884, str. 613—630). Laas ve svém jinak pozoruhodném díle není si vědom rozdílu mezi světem podmíněným a nepodmíněnou oblastí ideovou.

daného citem, nýbrž zakotvuje mravní jádro člověka v jeho rozumových schopnostech; Kant zde pochybil, neboť nepochopil významu citu, což mu vytýká především Schopenhauer¹; dále Fr. Mareš a Vlad. Hoppe. Kant se mylí nepochybně i v tom, že uzavírá veškeré poznání v úzké meze smyslové a rozumové zkušenosti a že, ačkoliv uznává „pomyslnou říši věci o sobě“, přece popírá veškeru možnost poznání ji přímým názorem. Kdežto Kant ve své praktické filosofii dokázal primát vůle nad rozumem, Palacký postavil cit i nad vůli a rozum. Cit uznal Palacký za původní a základní duševní stav, za prvek, jež již nelze vyvoditi z ničeho původnějšího a základnějšího; cit jest podle Palackého podstatou ducha vůbec, jest pramenem veškeré působnosti duševní².

Palacký správně postřehuje právě tak jako před ním němečtí idealisté Kant a Schiller, že vnějším světem, jak jest nám dán smyslovými daty, není vyčerpána veškerá oblast poznání; že se za vnějším, hmotným světem skrývá vlastní svět ideový, s nímž jest však náš subjekt tehdy v doteku, kdy jsme lidmi.

Své učení o ideách, jak je byl přejal od Platona v pojetí Shaftesburyho, znázorňuje Palacký těmito slovy³: „Člověk původní zásadou působení svého nezávisí od předmětenstva. Ačkoli zmítá se . . . vlnobitím zevnějšího světa, vkořeněn jest polovicí bytu svého v půdě hmotné: přece chová v sobě cosi zvláštního, nade všechny úkazy vznešeného a jim tudíž i panujícího. V nejvnitřnější svatyni bytu jeho svítí mu a zahřívá ho jiskra božství, původ jeho samostatné moci a působnosti. Jiskru tu buditi, zárodkův jejich šetřiti a svatá tajemnosti plná zjevení její zkoumati jest povinnost člověka nejvyšší. Zjevení její jsou naše idey, zárodky její jsou naše tužby a snahy. Idey jsou nám ty obrazy svrchovanosti, ty oučely, ke kterýmžto usilují moci naše, a kterýmiž se řídí co hvězdami na obloze nebeské. Ony, odkazující a vedouce nás nad jednotlivou smyslnost k obsahu světa, k velebnému celku živobytí a určení národů, šlakují slépěje božské v celé přírodě, a ve všech člověčenstva dějech. Idey jsou, co nás teprv člověky činí.“

¹ Die Welt als Wille und Vorstellung, I. sv., § 67.

² Frant. Mareš: Fysiologická psychologie, I. sv., str. 248—250.

³ Radhost, vydání z r. 1871, I. díl, str. 347.

V tomto místě znázorňuje neobyčejně jasně Palacký, že nás rozptýlená a k mnohosti směřující smyslovost není s to vésti k vlastnímu celku života, ať již to jest totalitní názor na přírodu neb celkový názor na lidské dějiny. Zde Palacký, jako historik, po Platonovi správně vytušil, že jedině stálý a neproměnný svět ideový může býti nezvratnou předlohou proměnlivé oblasti smyslové.

Vybudovati synthesu podmíněné a relativní a nepodmíněné a absolutní oblasti jest neobyčejně těžké; tento pokus se daří ve velmi řídkých případech, ve kterých jest obyčejně relativní oblast podmíněná obětována absolutní oblasti nepodmíněné.

Relativní a podmíněná oblast jevů není totiž vůbec samostatnou a neodvislou veličinou, nýbrž, blíže prozkoumána, jeví se toliko jako odraz absolutní nepodmíněné oblasti, na níž jest závislá a k níž se ustavičně odvolává. Podmíněná oblast jevů vyznamenává se oproti oblasti nepodmíněné nepopiratelnou výhodou: její jednotlivé veličiny se dají do velkých podrobností měřiti a vážiti, což ovšem není možné v oblasti nepodmíněné, kdež máme co činiti s projevy spontannosti a volného tvoření. Kdežto veličiny podmíněné oblasti jsou vázány na přesná logická pravidla a k vědomým úsudkům, jež se k nim pojí, spontanní oblast nepodmíněná postupuje při poznání, jež jest již zároveň tvořením, zcela jiným způsobem. To, co bylo pouhou tužbou objevitele neb vynálezce, sestupuje povlovně za pomoci experimentace z oblasti nepodmíněné do oblasti podmíněné. Jak objevitel, tak i vynálezce omezují své nepodmíněné tužby a cíle podmíněnou oblastí faktické skutečnosti, jež jim dovolí ztělesniti část jich přání neb cílů. Toto ztělesnění jest podkladem technických výbojů a průmyslového pokroku: jimi se člověk zapřádá postupně do podmíněné oblasti, jež se dá přesně měřiti a vážiti.

V okamžiku však, kdy by se mohlo zdáti, že člověk nebude již nikdy potřebovati k svému rozvoji nepodmíněné oblasti, hlubokými popudy, pocházejícími z tohoto prostředí, jest při krisích lidské vzdělanosti důrazně napomínán, že podmíněná oblast není a nemůže býti konečným vyvrcholením lidské vzdělanosti, ježto právě čerpá podmínky k vlastnímu životu a k jeho rozvoji z oblasti nepodmíněné. Hluboké projevy nepodmíněna v podobě hlasu představitelů lidstva řídí a spravují postup lidské vzdělanosti v podmíněné oblasti.

Z našich vývodů dostatečně vyplývá, že lidský život — je-li

vyžít ve své hloubce i šíři — obsahuje v sobě zároveň antithesu a rozpor, jež jsou ustavičně překonávány, aby takto spěly v konečné vyvrhnutí v podobě dialektické synthesy. Není o tom pochyby, že překonávání této antithetiky v podobě podmíněné oblasti daných faktů a nepodmíněné oblasti stále k novým metám spějících cílů velmi bolí a že jest placeno krvavou daní: avšak člověk jest utvářen v tom smyslu, že v sebe uzavírá tuto antithetiku a že ji překonává za pomoci dialektické synthesy.

Jest však dialektická synthesa jediným možným způsobem, jímž lze překonati antithetiku a rozpor podmíněna a nepodmíněna? — Úkol tohoto díla spočívá právě v tom, znázorniti, že celkového názoru jakož i ucelení podmíněné a nepodmíněné oblasti nedosahujeme vždy vyrovnáváním rozporů, jež jsou obyčejně křížovou cestou lidského života, nýbrž možností povznést se do oblasti nepodmíněna, odkud jest — jako s tvořivé oblasti — naprosto jiný pohled na podmíněnou oblast. Kdežto smyslová oblast předvádí nám komplex, který zveme světem, obyčejně v projekcích, jež právě nejsou v žádoucím souladu, intuitivním a kontemplativním způsobem názoru dostihujeme předpokladů, jež jsou zde před možností smyslové zkušenosti. Smyslová zkušenost a k ní se pojící úsudky rozptylují a diferencují to, co bylo původně sloučeno a uceleno.

K nepodmíněnu nelze tudíž dospěti poznávacími prostředky podmíněné oblasti. Celek lze pochopiti opět celkem; nikdy však rozptylujícími a již dovršenými daty poznání. Zde však jest nutno připomenouti, že podobný celkový pohled na hotovou a teprve se tvořící skladbu světa jest toliko tehdy možný, dovedeme-li se přesunouti do transcendentální oblasti své osobnosti. Jen v těchto velmi řídkých okamžicích jsme přesvědčeni o platnosti zásady, že to, co býti má, jest důvodem toho, co jest. Zvláštností duchovního světa jest totiž, že neexistuje v daných již skutečnostech, nýbrž toliko v tvořících se možnostech. Odkrytí pouhých možností vyžaduje však subtilní metody, jíž se nám stane tato tvořivá oblast postřehnutelnou.

Zde svou noetiku, zřítí totiž názorně v podobě možností své předlohy k jednání, zakládám na plastickém umění Platonově, Schillerově a tím i na Palackého ideí božnosti. Během svých studií jsem došel totiž k přesvědčení, že nám nelze dospěti pouhým pojmovým aparátem k vlastnímu koření nějaké věci, že onu věc —

jež jest svou ideou zakotvena v pomyslnu — daleko spíše pronikneme přímým veiténím než pouhými rozumovými důvody; dále že pouhým rozumem nedospějeme nikdy k jednotnému neb totalitnímu názoru na život neb na svět, neboť právě cit uceluje a sjednocuje to, co rozum rozbírá a analyzuje. Schopnost veititi umožňuje nám octnouti se za kulisami nějakého dějství a poznati je v jeho absolutní podstatě.

Intuice a kontemplace vycházejí od možnosti citového poznání a citové jistoty, jimiž postupují až k pomyslnu nějakého dějství neb předmětu; nekonstatují toliko, co jest, nýbrž svou schopností viděti názorně to, co není, co by však mohlo neb mělo býti, jsou s to plasticky zachytiti nám předlohy pro naše příští jednání. Zaujetím hlediska transcendentálního vědomí získáváme zároveň možnost splynouti totalitou svého vědomí s totalitou předmětu poznání a doplniti na něm, co schází k jeho úplnosti.

18.

Z předechozích našich výkladů dostatečně vyplývá, že náš život může míti teprve tehdy hluboký smysl, až jest zřen s transcendentálního nadindividuálního a nepodmíněného hlediska, jak nám je skýtá absolutní metafysický subjekt. Jak jsme dostatečně ukázali shora, hledisko transcendentálního subjektu, jakožto zástupce oblasti kvalit, je hlediskem jednoduchosti a jednotnosti, kdežto hledisko subjektu empirického, jakožto zástupce oblasti kvantit, jest stanoviskem ustavičné proměny a složitosti. Hledisko transcendentálního subjektu nedovede nám sice poskytnouti poučení o individuálních, ustavičně se přetvářejících detailech jednotlivých jevů; dovede nám však dáti celkový, synoptický obraz, jak některá záhadná pro nás věc buďto vypadá, aneb jak by měla vypadati. Onen obraz nebývá vždy stejně jasný: původně značně nejasná tužba se ztělesňuje postupně v jasnou vidinu, ideu, jež nás nutí k uskutečnění, k realizaci.

Takto člověk, byť i byl vázán na smyslovost a na svět jí daný, překonává vítězně její data vzletem svého ducha, povznáše se nad to, co nám předvádějí naše smysly. Transcendentální božský princip, jež jsme nuceni uznati — máme-li jen poněkud složití účet z toho, co nepochází ze smyslové zkušenosti, nýbrž co nad ni vysoko vyniká — jest nám dán ideovým světem, jež zříme

ve chvílích tichého povznesení, kdy, sami v sebe jsoouce soustředění, zíráme na zázračný a nadmyslový svět ideový. Zbaveni jsoouce strusek smyslovosti, jakož i světa kvantit, zatěžujícího nás svou složitostí a proměnou, jasně pociťujeme, že jako čistí duchové nemáme již co činiti s pouhou danou skutečností — jež ostatně kolotá v bezmezném chaosu — nýbrž že tato skutečnost jest toliko zvláštní, ne právě podařený případ nesčetných možností, jež v nás existují při zírání na svět ideový. Vyvolati tyto vidiny transcendentálního světa ideového dovedeme toliko po očištění od strusek smyslovosti a od jejího chaotického dění, po probuzení k duchovnímu principu v nás a po obrácení se k němu. Jen tak lze člověku vyžítí svůj život; jen tak neutone v proměnlivém chaosu toho, co zde již jest, nýbrž naopak směřuje k tomu, co býti může neb co býti má.

Je-li lidská povaha tak utvářena, že se skládá především z duchovního, plasticky nazírajícího světa kvalit, který odvážně vytyčuje směrnice, k nimž by měl spěti život, nelze nám naprosto považovati denní sen, symbol a mytus za pouhé projevy nedisciplinované obrazivosti, nýbrž za názorné prostředky, naprosto odlišné od pouhé abstraktní pojmové spekulace. Kdežto diskursivní pojmové usuzování krouží bezradně kolem předmětu poznání, aniž ho může dosáhnouti, intuitivní poznání na základě přímého viděn obrysů předmětu, po němž ve své duši prahne, předvádí nám žádoucí předmět v celkových a jednotných formách.

Zde právě při uvědomění si zásadní různosti obou, pro život naprosto nevyhnutelných metod jsme zároveň u kořene tragédie lidské kultury. Východní kontemplativní prvky ustupují pozvolna a ke škodě celé lidské vzdělanosti před diskursivním abstraktním poznáním; názorné vidění v hloubi duše, jež získáváme po očištění od strusek smyslovosti, ustupuje pojmovému a vědomému poznání, založenému na smyslovosti. Spontánní, ale zároveň plastický ideový svět — tedy zázračná božská oblast — mizí a propadá se jako fantom před robustními smyslovými a pojmovými daty. Ze všeho jest však nejparadoxnější fakt, že není možno ignorovati neb anulovati zázračnou ideovou oblast, nemáme-li tím zároveň utonouti v oblasti mělkých a povrchních dat smyslových, tedy světa, který zde již jest.

Uvedený palčivý problém tragédie lidské kultury pocítila

v celém svém rozsahu velmi složitá duše Kantova. Kant neobyčejně správně postřehuje mělkost veškerého empirismu, který setrvává toliko u toho, co zde již jest, ale není s to povznést se k tomu, co mohlo neb mělo být. Připouští tedy, chce-li uniknouti mělkému empirismu, realitu metafysického a pomyslného světa ideového. Jak jsme již dostatečně dokázali na předchozích stranách, Kant jako hluboký myslitel měl potřebu hlubokých realistických zážitků. Z toho důvodu nebudeme pochybovati, že věřil v existenci metafysického světa ideového, byť i své projevy někdy zahaloval v záhadné úsloví: „Jako by.“ Takto se stýká v složitě duši Kantově oblast realistických zážitků, jak jsou dány jeho postuláty čistého praktického rozumu, s antitethičností jeho rozumu ideového (Vernunft), který směřuje, pokud jde o vrcholné pravdy, k antinomiím, jež se na konec vyřeší dialektickou synthesesou, aby po onom vyřešení směřovaly znovu k novým záhadám.

Popatřme však nyní do kulturního vývoje lidstva, aby nám tím plastičtější vynikly dva proudy myšlenkového vývoje, které vyvrcholují konečně v moderním životě v příkrý konflikt, jež trpce prožívá složitá duše moderního člověka. S jedné strany dohání moderní vzdělanost od dob renaissance člověka k tomu, aby žil aktivní život toliko svým vědomým já. Se strany druhé jest však moderní člověk svými hlubšími podněty a potřebami duše upozorňován, že vědomím a jeho usuzováním není vyčerpán veškerý rozsah lidské osobnosti; že v nás existují předvědomé formy a funkce, jejichž zasažení se nevztahuje na pouhé konstatování toho, co jest, nýbrž především toho, co by mohlo neb mělo být. Vyvrátil-li Kant v „Kritice č. rozumu“ Descartovu zásadu „Cogito, ergo sum“, jako by totiž jasným vědomím byl vyčerpán veškerý obsah naší osobnosti a jako by naše vědomá osobnost byla tvůrcem a nositelem předzkušnostních kategorií; byl-li Kant nucen uznati oblast ucelujících iracionálních ideí, jimiž se pojí iracionálně čili nepodmíněné k racionálně čili podmíněnému, byl-li dále Kant nucen zastávati vedle empirického charakteru i charakter pomyslný, aby tím vymanil morálku z dosahu eudämonismu a aby umožnil mravní svobodu, nezávislou na ničem empirickém, pak znamenají uvedené Kantovy činy, že i iracionálně patří k nevyhnutelným složkám moderního člověka. Velcí učitelé filosofie, Řekové, naučili lidstvo

zřítí iracionální oblast ideovou pomocí intuice a kontemplace. Připomenutými dvěma plastickými metodami sestupujeme k předzkušenostním datům své duše a takto se jich zmocňujeme. Vědomím tohoto iracionálního světa nedosáhneme, ježto uvedený svět není v jeho dosahu. Po středověké kultuře, jež žila oddána poněkud jednostranně hloubavé kontemplaci, přichází empirická věda a filosofie renaissance, jež objevuje vědomého, volního a smyslového člověka s jeho oblastí kvantit. Intuitivní a kontemplativní metoda upadá povlovně v zapomenutí, ježto právě vědomý a volní člověk jest vlastní hybadlo světa. Baconovo okřídlené slovo: „Věda jest moc“ znamená: Vědomý, volní, s kvantitami operující člověk jest pánem fyzického vesmíru. Subtilní oblast kvalit s iracionálními možnostmi jest novým, renaissančním člověkem, žijícím téměř výhradně v oblasti vědomí a vůle, skoro úplně opomíjena. Takto římská vzdělanost vůle, činu a moci, pod jejímž vlivem stojí renaissance, nejvíce vítězí nad subtilní a kontemplativní vzdělaností řeckou¹. Starořímská virtus tvoří podklad renaissanční virtù.

¹ W. Dilthey uvažuje hlubokým způsobem o předpokladech a prvcích, jež — podle našeho přesvědčení — vedou už od dob renaissance lidskou vzdělanost k příkrému konfliktu: „Der theologische Philosoph des Mittelalters lebte in aristokratischer Kontemplation, so verfolgte er den Weg der Griechen, er ergänzte aus ihnen die physische Weltkonstruktion durch einen intelligiblen und transzendenten Kosmos. Er stellte dem Reich der physischen Substanzen eines der geistigen Substanzen gegenüber. So nahm er das seelische Selbst in den Zusammenhang der Bildlichkeit des Universums auf. Nun aber versenkte sich der Sohn des grübelnden Nordens in die Unsichtbarkeit des religiös-moralischen Prozesses. Eben das Lebendigste dieser erfahrenen Kraft wollte er sich zum Bewußtsein bringen. Alles Sinnliche, Bildliche eines universalen Weltzusammenhangs, alle intellektuellen Züge des Kosmos und alle Vernunftswissenschaft der Jahrtausende ließ er auf diesem seinem einsamen Wege hinter sich zurück. Der germanische Geist löste sich los von der Bildlichkeit des religiösen Vorstellens, welche als das Erbe Griechenlands die theologische Metaphysik der abendländischen Völker beherrscht hatte.“ — „Das aristokratische Gefüge der mittelalterlichen Ordnung in Feudalität und Priesterherrschaft wurde eben zu dieser Zeit durch neue Kräfte von innen auseinandergerengt. Die bürgerliche Arbeit schuf in den Städten neue vornehme und mächtige Existenzen, vor allem aber einen Arbeitszusammenhang in größeren industriellen Bevölkungen. In den fürstlichen Verwaltungen machten sich ausschließlich weltliche Gesichtspunkte geltend. Entdeckungen und Erfindungen gaben dem menschlichen Geist ein neues Gefühl seiner Größe und seiner grenzen-

Ciceronova sebedomá slova: „Est autem aliquid in nostra potestate“ tlumočí jasně cíl imperialistického římského ducha.

To však není vše. Kultura vědomého a volního člověka nebyla by závadná, kdyby v sebe neuzavírala jakoby jádro konfliktu moderní kultury. Vědecké úvahy o kterémkoli předmětu poznání konstatují totiž toliko stálé vztahy mezi proměnlivými jevy, jež pak věda nazývá zákony. Cílem vědeckého poznání jsou tedy vztahy mezi jevy, nikoli však předmět sám ve své vlastní podstatě. Podobné relativistické doznání vede však postupně k nihilismu a k iluzionismu, ježto to, co se skládá z pouhých relací mezi jevy, vlastně neexistuje. Relativistická noetika sublimuje vždy předmět poznání v subtilní nic, od něhož jest nemožný návrat k vlastnímu předmětu poznání. Relativistická noetika neuvádí nás však toliko postupně k nihilismu a k iluzionismu, ona též způsobuje, že nejvyšší eschatologické hodnoty — bůh, nesmrtelnost duše a svoboda vůle — nemožno jinak vyjádřiti než způsobem, který nejlépe odpovídá relativistickému nazírání, že uvedené hodnoty nejsou než fikce, jež produkuje určitý stupeň vzdělanosti a jež pro jejich relativní platnost uvádíme

losen Zukunft. Der Humanismus entband aus den Werken der Alten das Bewußtsein des Wertes und der Autonomie der Person. Unter solchen Umständen vollzog sich eine Umwertung aller Werte. Dieselbe wurde begünstigt durch die Auflösung der mittelalterlichen realistischen Metaphysik. Sie wurde gefördert durch die Betonung von Wille, Kraft und selbständiger Person.“ — „Der Mönch oder Priester der katholischen Kirche wollte Gottes Werk tun und Christus in sich nachleben, dies aber unter Loslösung von den gewöhnlichen Geschäften der Welt, durch eine künstliche und statutenmäßige Ordnung der Handlungen. Luthers germanische Aktivität fand sich abgestoßen von jedem Werke ohne wirkende Kraft, von jeder Arbeit ohne Leistung. In der Welttätigkeit selbst, in dem Berufsleben erfaßte er den von Gott gegebenen Spielraum für die im Glauben enthaltene Kraft.“ (Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Lipsko a Berlín 1921, 2. vyd., str. 214—215. Srov. str. 15—16.) — Zůstává však delikátní otázkou, zda jest vědomý a volní člověk renaissance a reformace představitelem veškerého života, jež dovede člověk vyžítí a jenž jej plně uspokojí. Kdyby vědomý život uspokojil člověka, nevznikl by ve vzdělanosti rozpor. Rozpor mezi hlubokými vnitřními tužbami a zdánlivým jejich vnějším uspokojením jest právě zásadním konfliktem, jenž od renaissance a reformace prostupuje lidskou vzdělaností. Hluboká a subtilní řecká vzdělanost, jež byla potlačena římskou vůlí k moci a činnosti, hlásí se o svá práva, ježto vyhovuje lépe lidskému duchu v celé jeho šíři.

skeptickým úslovím „Jako by“. Z předchozích úvah o Kantovi jest nám patrné, že právě velmi složitá a až ke kořeni věci postupující duše Kantova pocítila nejvíce uvedený konflikt moderní kultury, jevící se mezi potřebou věřit v absolutní pravdu, pokud jde o eschatologické hodnoty a mezi relativistickou, jakož i skeptickou odpovědí, již nám podává moderní věda. Na eschatologické problémy odpovídali v předchozích dobách možností používati intuice a kontemplace, jimiž bylo zíráno v denním snu na ideový svět. Počínaje od renaissance exaktních věd upadl tento absolutní způsob poznání nepodmíněného v zapomenutí, ježto právě se uplatnily toliko veličiny, jež bylo možno měřiti neb vážiti. Vyjadřovací prostředky iracionální oblasti jako symbol a mytus byly postupně zavrženy, takže zbyl na konec relativistický způsob vyjadřovací. Relativita neb nihilismus jest — jak vyplývá dostatečně z našich vývodů — jedno a totéž. Místo toho tedy, aby šel moderní člověk k realizaci hodnot, spěje poznenáhlu k jich popření, ježto nezná metodu, již by iracionální oblast ideí neb hodnot mohl postřehnouti.

To však není vše. Jedna z největších nesnází moderní kultury záleží v tom, že její vysoká hodnota — totiž pojem humanity — jest zatížena naturalismem a tedy zároveň relativismem. Jak vyplývá z hlubokých Diltheyových úvah¹, měnil se v dějinách kultury povlovně pojem přírody v pojem humanity; náboženství humanity se vyvinulo z původního renaissančního theopanismu. A kdyby i byl pojem humanity zbavován svého naturalistického jádra, zůstane jím přece ve své podstatě zatížen, takže nemůže býti prvkem, který by vykoupil člověka z jeho přirozené povahy k jeho podstatě duchovní.

Kant sice nevyslovil nikde devisy, že bůh jest vlastně huma-

¹ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, zvláště sv. II. — K Diltheyovým hlubokým úvahám nutno ještě přibrati základní studie Cassiererovy o vzniku pojmu humanity v jeho díle: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Lipsko 1927. V tomto díle dokazuje nezvratně Cassierer, jak se pojem přírody a pojem humanity povlovně stýkaly na poli renaissanční filosofie. Člověk jest jako symbol nebo obraz přírody právě tak ve vztahu s přírodou, jako se od ní odlišuje. Člověk pojímá přírodu do sebe, aniž však s ní splývá; člověk sice obsahuje v sobě veškeré přírodní síly, ale přidává k nim jednu specificky novou v podobě svého vědomí. (Op. cit. 42, 92, 115—116.)

nitou, ale činí k ní vážný náběh svým spisem: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Království boží jest Kantovi společenstvím svědomí, mravním celkem. (Drittes Stück, I. Abt.). Kantovo hluboce mravně založené hledisko způsobilo, že se u některých jeho stoupenců¹ stávají bůh i humanita téměř totožnými pojmy. Podobný osvícenský bůh — třebaže s veškerými přívlastky nejušlechtlejší mravnosti — jest naturalisticky a relativisticky zabarven, ježto se odvolává k základním předpokladům lidského rozumu a lidského pokroku, takže není s to vykoupiti člověka z jeho podstaty, přírodním zákonům podléhající, k oblasti svobody a milosti.

Moderní kultura jest takto jednostranným vývojem vědomého člověka vehnána k rozhodnutí: voliti mezi podmíněnou empirií a s ní souvisejícím relativistickým názorem na život a mezi nepodmíněným iracionálním světem hodnot neb ideí, jež možno postřehnouti toliko intuicí neb kontemplací. Na datech vůle neb vědomí vybudovaný římský a renaissanční člověk, spějící k rozvíti a k uplatnění moci, jest za podobných předpokladů v konfliktu se subtilními a mystickými duchovními metodami řecké kultury. Ježto jest dnes nemožno zbaviti se jedné z obou předních složek dnešní vzdělanosti, poněvadž by tím vzdělanost utrpěla významnou ztrátu a porušila takto nepřímou další rozvoj lidské kultury, vyskytuje se zde vážná otázka, zda by nebylo možno relativismu hovějící empirii spojití výhodně s absolutně a nepodmíněně daným světem ideovým.

¹ Paul Natorp: *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, 2. vyd., Tübingen 1908. — Případnou kritiku pojmu humanity jakožto opaku křesťanství podává především Kirkegaard. (Srov. H. Höffding: *Sören Kirkegaard*. Stuttgart, 2. vyd., 1902, str. 164.) Relativitu Comtova náboženství humanity kritikuje hluboce Edw. Caird: *The social Philosophy and Religion of Comte*. Glasgow 1893, 2. vyd., str. 134—143. Podle ruského myslitele Berdajeva jest humanismus ideologií přirozeného, závislého člověka. Srov. *Der Sinn des Schaffens*, Tübingen 1927, str. 84—89. Etika humanismu může podle Berdajeva vésti k etice protikřesťanské. (Tamtéž, str. 289.) Pronikavou kritiku humanismu s duchovního hlediska obsahuje Berdajevův spis: *Der Sinn der Geschichte* (Darmstadt 1925), str. 194—206, 230—232. Konečně k nepřipadnému rozšiřování toliko mravní společnosti na společnost mravně-duchovní, jak se to děje v pojmu humanity, srov. pozoruhodné vývody Em. Hirsche ve spise: „*Die Reich-Gottes-Begriffe des neuen europäischen Denkens*“. Göttingen 1921, str. 21—22, 24—25.

Zde právě dospíváme ke kořenům tragického konfliktu moderní kultury. S jedné strany pozorujeme totiž neobyčejný rozvoj empirických věd a převahu vědomého a volního člověka, kdežto se strany druhé vidíme úpadek metod neb způsobů, jež umožňovaly postřehnouti pomyslný svět ideový, jakož i možnost býti s ním v úzkém styku. Kontemplativní člověk v moderní kultuře téměř vymizel, ježto byl poněnáhu vytlačen volním a vědomým člověkem. V tom, že takto mizí hluboká duševní kultura, vybudovaná na kontemplaci, spatřujeme vážné její nebezpečí, ježto právě přestáváme býti ve styku s absolutními předpoklady nejen své bytosti, nýbrž i světa. Empirismus, zpovrchňující všechno v pouhé relace mezi jevy, umožňuje poznenáhlu vznik nejen fikcionalismu a iluzionismu, nýbrž i relativismu a nihilismu, od nichž vlastně není přechodu k absolutní oblasti ideové.

Arnošt Horneffer, aby unikl úskalí a nebezpečí moderního alexandrinského období, které upírá svůj zrak převážně k zdánlivě nezvratným datům smyslové zkušenosti a které opomíjí subtilní kontemplativní metody — jež jest vlastním výplodem řecké kultury a již lze postřehovati pomyslnou oblast ideovou — táže se, zda by nebylo možno synthesou antiky a křesťanství dospěti k metodě, jež již nedovolí vzniknouti antithetice zkušenostního a pomyslného poznání, poznání relativního a absolutního¹.

¹ Gerade die Synthese von Antike und Christentum ist das Problem, das heimliche, stets gesuchte und noch immer nicht erreichte Ziel unserer Bildung und unseres Lebens. Hierfür dünkt mich keine einzige Erscheinung der Geschichte lehrreicher, erzieherisch bedeutsamer als Platon. Aus dem Griechentum hervorgewachsen, als dessen reichste und schönste Entfaltung ist er doch zugleich der Überwinder des Griechentums, der zu der sinnlichen die übersinnliche Welt entdeckt und einführt, der in allen Wesentlichen dem späteren Christentum vorgreift. So wird er am ehesten die Brücke bilden können, um die höhere Verbindung dieser Mächte herzustellen, die den tiefen Zwiespalt aussöhnt, welcher bisher unsere geistige Welt zerklüftet hat.“ (Der Platonismus und die Gegenwart. Mnichov a Berlín 1921, str. 138.) — „Was wir zu suchen haben ist die innigste Verbindung von Theorie und Praxis, von Erkenntnis und Lebensgestaltung, von Wahrheit und Wert. Und wieder ist für diese Aufgabe als Vorbild Platon der größte Heros. Die kühnste Seinsphilosophie verbindet sich bei ihm mit der kühnsten Wertphilosophie, die außerdem noch den gewaltigen Entschluß gebar, die von ihr entworfene Welt der Werte auch im gesamten Menschenleben zur Durchführung zu bringen.“ (Op. cit. str. 141.)

Jakým způsobem jest však možno uskutečniti synthesu mezi platonismem a moderní dobou, aby nepovstala osudná antithetika relativního a absolutního poznání, k níž právě dospěla Kantova filosofie? Jest možno spojití řeckou kulturní ideou s křesťanskou transcendentí v tom smyslu, aby nepovstal osudný rozpor? Jsou v řeckém kulturním životě nenaturalistické prvky ideové, jež by bylo možno připojití k duchovním základům křesťanství?

19.

Prozkoumejme nyní kriticky Horneffrovy úvahy, zda a do jaké míry bylo by možno neb žádoucí obnoviti platonismus a do jaké míry by bylo možno uvedený směr sloučiti s křesťanstvím neb s předpoklady dnešní kultury v tom smyslu, aby podobným sloučením zmizela antithetika relativní a absolutní oblasti poznání.

Není pochyby, že každý člověk, který věří, že pouhými smyslovými poznatky není vyčerpán veškerý daný svět, jest do jisté míry platonik. Transcendentální oblast zázračného ideového světa vystává před duševním zrakem každému, kdo v tiché meditaci neb kontemplaci vyslyší hlubiny své harmonicky a jednotně zladěné duše. Kdo přečte poslední větu, postřehne nepochybně, že takto pojatý platonismus podává již ruku křesťanství. Křesťanství přijímá totiž z rukou novoplatonismu prostřednictvím t. zv. Dionysia Areopagity nejhlubší projev řecké kultury, mystickou cestu, jíž zpracovává ve smyslu svého transcendentalismu. Na otázku, zda se řecký transcendentalismus nekryje s transcendentalismem křesťanským, odpovídáme, že se řecký, antický transcendentalismus nekryje s ideálem transcendentalismu křesťanského, ježto právě křesťanský transcendentalismus se zakládá na schopnosti přímého účastenství duše na bohu, kdežto transcendentalismus řecký dopřál si onoho účastenství toliko ve výjimečných okamžicích, v extasi. Takto mění křesťanství transcendentalismus ideového světa cílů v princip immanentní.

Přes to tedy, že platonismus a novoplatonismus činí vážný náběh k mystické cestě, jež nám umožňuje účastenství na transcendentálním světě ideovém, zůstává tento svět v úctyhodné vzdálenosti k předpokladům, na nichž bylo vybudováno křesťanství. Ideje

jsou novoplatonismu božími myšlenkami; novoplatonismus nachází dokonce mystickou cestu, jak by bylo možno uskutečnit tento styk. Přes své velké zásluhy, najít cestu k transcendentálnímu principu všeho, k bohu, zastavuje se novoplatonismus na poloviční cestě, ježto jest tento styk předně něco výjimečného; dále, ježto jest novoplatonismus zatížen naturalismem a titanismem v tom smyslu, že neukazuje člověku možnosti vykoupiti se od přírody, s níž jest člověk identifikován; konečně ježto hlavní pojmy a ideje novoplatonismu jsou čiré abstrakce, které jsou bez živého styku s námi. Novoplatonismus podlehl křesťanství z toho důvodu, že právě křesťanství umožnilo v modlitbě neb v pohroužení prostý styk s transcendentálním božským principem. Takto přejímá křesťanství nejhlubší projev řecké filosofie, kontemplativní mystickou cestu, jakožto cestu k transcendentální oblasti ducha, jež jest již zároveň tvůrcem příštích smyslových zkušeností. Transcendentální oblast ducha, dotazována jsouc v modlitbě neb v pohroužení, prozradí, jak má vypadati naše příští zkušenost neb skutečnost.

Jak lze tedy za podobných předpokladů uplatnití platonismus neb novoplatonismus v moderní kultuře? Bylo by znovuzavedení obou dějinně překonaných směrů žádoucí a prospěšné moderní kultuře, značně ovlivněné křesťanstvím?

Z našich předchozích úvah dostatečně vysvítá, že křesťanství svým přímým účastenstvím na bohu prostřednictvím mystické cesty značně předčí platonismus a novoplatonismus. Z toho důvodu by nesvědčilo právě o znalosti významu jednotlivých kulturních epoch, jestliže by se někdo snažil nahraditi výše stojící křesťanství platonismem a novoplatonismem. A ani na synthesesu křesťanství s platonismem nelze pomýšleti, ježto by právě onou synthesesou mohla vysoká učení křesťanství značně utrpěti; onou synthesesou by byl do nich zase uveden naturalistický řecký duch, od něhož se právě křesťanství emancipovalo svým učením o vykoupení od smyslového, přirozeného člověka a od oblasti neproměnných přírodních zákonů.

Antická, resp. řecká kultura se plně uplatní, vejde-li dostatečně ve známost kontemplativní mystická cesta, již sice původní křesťanství přejímá z rukou antiky, jež však jest dnešnímu člověku, kromě malých výjimek, něco naprosto neznámého. Snad bude scházeti modernímu člověku, zatíženému přílišným rozumovým věděním,

schopnost věřit v iracionální dogmata křesťanství; i v tomto případě jest a zůstává jediná odpomoc v podobě kontemplativní mystické cesty jakožto jediného možného styku se zázračnou a transcendentální oblastí našeho ducha.

Takto tedy moderní člověk, rozštěpený skepsí a nevěřící pevně v nic, než co mu předvádí jeho klamající smyslová zkušenost, může být po trpkém hledání a pátrání znovuzavedením kontemplace zpět uveden k tvůrci věčných pravd, k transcendentální oblasti ducha. A byť i se mu nepodařilo znova uvěřit v dogmata křesťanství, přece může přejmouti z jeho rukou velkolepý a jedinečný odkaz antické kultury v podobě kontemplativní mystické cesty. Jest dosti možné, že v chvílích tichého povznesení nad pouhou smyslovou zkušenost podaří se mu uvěřit základní poučce veškerého transcendentalismu, která jest vyjádřena slovy, že to, co býti má, jest důvodem toho, co jest. Za podobných okolností se povznese nad antithesu racionálna a iracionálna, nad antithesu dat smyslové zkušenosti a toho, po čem toužíme v hloubi své duše v podobě nepomíjejícího světa hodnot a ideálů. A duševní, reálný zážitek po obrození a znovuzrození k duchovnímu principu v nás poučí každého, že není bezpečnějších poznatků, nežli jsou ty, jež získáváme z transcendentální oblasti ducha. Oblast čistých, kvantitami nezatížených kvalit nepodléhá relativitě a tedy změně, nepodléhá klamům a omylům; jest však především nutno se probudit a znovu se zroditi k této neproměnné, neklamné a zároveň tvořivé oblasti.

Co však je mostem neb pojítkem, jež vedou k transcendentální oblasti ducha, která jest tvůrcem a uchovatelem transcendentálního světa ideového?

Vnímání krásných předmětů neb zážitky povznášejících dojmů uvádějí nás do transcendentální oblasti ducha, do oblasti čistých kvalit, jež nepodléhají časovému toku; tyto kvality jsou povzneseny nad veškeré antinomie a antithesy světa jevů a ideové oblasti. Filosofie, jež vychází vědomě z přímého kvalitativního zdroje, nachází v něm možnost — netoliko poznati — nýbrž večití se v osud bližního neb jakéhokoliv milovaného předmětu. Podobná filosofie, postavena jsouc před rozpory světa jevů, před antithesu světa jevů a oblasti ideové, slučuje sympatií a láskou, tedy čistou kva-

litou veškeré nesrovnalosti a rozpory, v nichž kolotí kvantitativní oblast jevů. Transcendentální a absolutní oblast kvality jest vyšší kategorie než její fragment v podobě světa kvantit a relativity. Kdežto veličiny světa kvantit (čas, prostor) mají mnoho rozměrů, čímž jest smyslový komplex, zvaný světem, jež prostupují, v neustálé proměně, a v rozporech, jediný rozměr kvalitativní oblasti jest láska a sympatie; jeho orgánem jest krása a jeho tlumočnickem umění.

Láska ke krásným předmětům neb k bytostem byla již Hellenům vstupní branou k dobru. Avšak transcendentalismus Hellenstva nebyl, jak jsme již podotkli, oné čistoty a ryzosti, k níž jest možno dospěti nám, seznámeným s kontemplativní mystickou cestou křesťanství. Platon a novoplatonikové přes svůj náběh k mystické cestě zůstávají tkvítí částečně v abstraktních, nekvalitativních, částečně u naturalisticky zbarvených ideí.

Jediný problém, jež má rozřešiti moderní filosofie, jest vyjádřen krátce těmito slovy: Jak vychovati a vzdělati lidskou duši a jak přetvořiti dnešní vzdělanost, aby se člověk mohl vrátiti k prostému a jednoduchému vnímání a nazírání, jež, oprostěné od prvků hrubé smyslovosti a naturalistického nazírání, bylo by jakožto čistá kvalita po vzpomenuté katharsi uvedeno ve styk s transcendentálním principem duševním? Jakým způsobem možno probuditi v našem nitru mohutné a smyslovému člověku neznámé duševní síly, jež dřímají skryty pod povrchem smyslového života?

Na tyto otázky odpovídáme: Toliko metoda, jež dovede vymaniti kvality z jejich úkrytu, jest s to, aby podala celého člověka i s končinami, které nemohou býti vyjádřeny pojmem, nýbrž toliko obrazem a symbolem. Toliko stojíme-li tváří v tvář před uměleckým dílem a krásným předmětem, cítíme naprosté oprostění a očištění od pout a strusek smyslovosti svého malého a malicherného života. Transcendentální duševní princip, jenž nás prostupuje v oněch okamžicích, prozrazuje nám, kolik na naši bytosti jest čistou, duševní kvalitou a pokud se máme ještě oprostiti ke kvalitativní oblasti.

Není pochyby, že se renaissance antické kultury pokusila přibrati prvky prožití krásy ke znovuzrození duše. Tím však nevynikla nad naturalistické pojetí antické kultury. Duchovní znovuzrození jest možné toliko v přísně esteticky zladěném prostředí; takto zla-

děná duše, jsouc oním vznešeným prostředím, jímž jest obklopena, jest připravena k meditativním a kontemplativním stavům. Transcendentální vědomí, jež prostoupí každého účastníka podobných duchovních cvičení, umožňuje pak nediferencovaný, bezrozporový, totalitní názor na život a na svět. V těchto povznesených okamžicích jest každý tím, co vnímá, na co patří; vnímá-li vznešené věci, jest sám vznešeným, ať náleží svým povoláním ke kterékoliv společenské třídě.

Galerie soch neb obrazů, koncertní síně, mystické šero katedrál, klášterní chodby, lesní neb parkové aleje, vyhlídky s hor na vlnící se krajinu jsou buditeli záračného světa ideového a nápovědy, jak by měl býti život utvářen, aby byl žit s vysokého duchovního hlediska. A zbraňuje-li povolání každodennímu styku s povznášejícím prostředím, pak stačí aspoň vzpomínka neb četba několika řádků neb veršů knihy, do níž autor skryl své transcendentální zážitky. Svatá písma člověčenstva, jakož i přední světoví myslitelé a básníci prozrazují naprosto neklamně možnost styku s transcendentálním duchovním principem.

Ve spojení s transcendentální oblastí našeho ducha padají s nás časová a prostorová pouta, veškerá relativita, vše prchavé a pomíjející; povzneseni jsouce takto nad tok času, jímž plyne proud jevů, a nad prostor, v němž se rozkládá tato oblast, cítíme, že jsme vstoupili za bránu věčnosti. Toto vysoké hledisko transcendentální oblasti ducha dovoluje nám pohlížeti s této vysoké a neproměnné oblasti odcizeným pohledem na omezenou oblast a proměnlivý svět jevů. Najítí v sobě střed mravní jistoty a povýšiti jej za neochvějnou výspu ve vlnobití světa jevů jest úkolem duchovní výchovy.

Nechť nám nikdo nevytýká to, co vyčítá Foucher de Careil¹ Schopenhauerovi, že totiž jeho idealismus odcizením se

¹ Hegel et Schopenhauer, études sur la philosophie allemande moderne depuis Kant jusqu'à nos jours. Paris 1862. — „Le dévouement“, dokazuje Foucher de Careil, „ne saurait trouver place dans une telle morale... Le dévouement ne consiste pas à ruiner le sujet même de la morale et à ne voir dans toute individualité humaine qu'une ombre et une pure apparence; car le dévouement est toujours d'âme à âme ou de personne à personne. L'idéalisme et le panthéisme, toutes les doctrines enfin qui ruinent la personnalité divine ou humaine, ont de ce point de vue une influence délétère sur l'âme

reálnému světu snižuje individuum, osobnost na stupeň pouhého zdaje neb stínu, že ponechává z celého světa a vesmíru toliko pantheistický princip *“Ev και παν* jakožto reálný; Schopenhauer prý zničil mravnost, ježto prý etnost jest možná toliko při vzájemném styku skutečných živoucích osobností, nikoliv však pouhých stínů. Schopenhauerova resignace tím, že ničí individuum, ničí prý zároveň i mravnost.

K těmto výtkám, jež by mohly býti neprávem vztahovány i na naši filosofii, odpovídáme předem, že jsme se již ve svých „Přirozených a duchovních základech světa a života“¹ zřekli nejen Kantova transcendentálního idealismu jakožto filosofie, jíž jest ideový svět v nedozírné vzdálenosti, aniž může dovršiti kopernikovský obrat k transcendentálnímu subjektu, k čemuž činí vážný náběh, nýbrž i Schopenhauerovy soustavy, jež nemá odvahy vkročiti do sféry pozitivní vniterné a duchovní filosofie, nýbrž zůstává tkvíti u pojmového poznání přes to, že připouští možnost zírati na svět ideí. Zde právě přinášíme do filosofie nový prvek, obnovenou meditativní a kontemplativní metodu, jimiž po nutném očištění od strusek smyslovosti získáváme nové, absolutní duševní centrum, jež nepodléhá přechodnému a pomíjejícímu světu jevů. Takovýto hluboký immanentní princip jest především výbojem křesťanství.

Křesťanství přináší svým „radostným poselstvím“ nový prvek do života, že jest totiž v člověku základní duševní princip, jenž jakožto svoboda a odpovědnost mravním zákonům nepodléhá nezměnitelným přírodním zákonům a konečně smrti. Křesťanství

de l'homme. Car en nous habituant à ne voir dans les êtres que des ombres vaines, et dans nos propres actes qu'une pure apparence, elles nous rendent affreusement sceptiques à l'égard du monde, et elles ôtent toutes valeur à la personne humaine. Aussi je ne crains pas de dire, l'histoire de ces doctrines à la main, qu'elles ont ébranlé les bases de la conscience humaine, et substitué les apparences d'une vaine philanthropie au véritable amour des hommes.“ (Str. 355 a n.) — Zůstává delikátní filosofickou otázkou, zda uvedená charakteristika plně vystihuje Schopenhauerovu filosofii jakož i jeho názor na mravnost. — Na úskalí a nebezpečí iluzionismu, jak vyplývá mimo jiné i z německé filosofie, ukazuje názorně spis dra Jos. Bartoše: Illusionismus. Skeptická nálada přítomnosti. Praha 1927.

¹ Op. cit., str. 160—161, 394, 384—386.

zjevuje nám hlubokou pravdu o souvislosti naší duše s celkem světa vnímatelného i našim smyslem skrytého. A byť i nebylo možno vyjádřiti tuto tajemnou pravdu přesně definovanými pojmy, tušíme skrytou souvislost duševního principu v nás s celkem přírody i mravního světa, jež označujeme výrazem Láska, Bůh.

Mystika ve spojení s mytem a symbolem jest tlumočnicí posledních, eschatologických a soteriologických pravd a tajemství, jichž nedovedeme pochopiti neb rozřešiti ani svým rozumem, ani svým vědomím. Původně transcendentální duševní princip se stává znovuzrozením k sobě samému principem immanentním a ontologickým, který pořádá a reformuje svět v duchu svého nejhlubšího přesvědčení.

20.

Ve svém díle: „Přirozené a duchovní základy světa a života“ jsme poukázali dostatečně na antithesu a konflikt, jež prostupují moderní kulturu v podobě podmíněné, relativní a empiricky konstatovatelné skutečnosti a absolutně daných iracionálních hodnot, s nimiž však schází modernímu člověku možnost jakéhokoliv styku. Uvedené dílo jest zároveň pokusem znovu navázati styk s absolutní říší ideovou, k níž si člověk znemožnil přístup pro relativistické předpoklady, na nichž stojí dnešní vzdělanost. Obnovením intuice a kontemplace se snažím v uvedeném díle sestoupiti k předzkušnostním podmínkám ducha a tím i světa a takto zkouším znovu naléztí přímý styk s absolutním světem ideovým, jež přerušila relativistická teorie poznání a na ní vybudovaná vzdělanost.

Rozpor mezi vlastním životem a oblastí hodnot, jak se jeví v lidské vzdělanosti, jest především patrný na životě jednotlivce. Čím pestřejší a bohatší jest život na zážitky i činnost, tím více se vzdaluje žádoucí jednoty a celistvosti. A nechť si bohatost a pestrost života dostupuje sebe vyššího stupně, není pochyby, že náš vnitřní duševní život má zapotřebí celistvosti a jednoty a že tato celistvost a jednota duševního života jest Archimedovým bodem, který řídí a spravuje věčnými příkazy náš vnější život, aby neutonul v přechodné a pomíjející toliko oblasti pouhých smyslových dojmů. Hluboký, jednotný a celistvý duchovní život jest takto ochráncem

jednotlivcovu počínání, jeho plánů a projektů. Opatruje a střeží činnost individuí, již prostupuje svými radami a příkazy, pocházejícími z předzkušenosní věčné oblasti.

V tomto smyslu lze charakterisovati lidský život s dvoji stránky: především jakožto dynamické rozpětí ve smyslové a zkušenosní oblasti a mimo to, jakožto statické zdržování onoho prudkého pohybu života věčně platícími hodnotami. Kdykoli přestoupí život jednatelův určitou míru složitosti, dostaví se touha po jeho zjednodušení a celistvosti.

Totéž, co prožívá jednatel, prožívá i lidská kultura. I zde jest patrný rozpor mezi dynamickým rozpětím života a mezi jeho statickým řízením věčně platícími hodnotami. A právě tato antithetika a rozpor mezi vlastním životem a mezi jeho ideou tvoří hlavní problém moderní kultury.

Popatřme však především, zda uvedenou antithetiku a rozpor mezi danými a relativistickými a absolutními, avšak ideálními hodnotami postřehuje některý ze současných myslitelů a zda usiluje o nápravu a o vyrovnání uvedených rozporů.

Rozpory v současné kultuře jsou především patrné pronikavému mysliteli R. Euckenovi, který usiluje zároveň o jejich odstranění. V několika hlubokých spisech dokazuje, že jest nutno znovu naléztí návrat k svému nitru, od něhož jest člověk naturalistickým světovým názorem oddalován. Znemožněním návratu k absolutní oblasti hodnot žije člověk plochý a neradostný život, ježto právě ztratil podmínky, které mu umožňují býti ve styku s předzkušenosní oblastí hodnot. Eucken buduje za tím účelem noologickou metodu, již má býti umožněn styk s absolutní oblastí duchovního života¹.

Zde nás však především zajímá, jaké hledisko zaujímá R. Eucken k základnímu rozporu, který se projevuje v moderní vzdělanosti v podobě skutečnosti, kterou lze empiricky postřehovati, a v podobě absolutně dané oblasti duchovní. O tomto problému antithesy historismu a relativismu s absolutně daným světem duchovním uvažuje Eucken takto: „So liegt in dem Gedanken einer

¹ Čtenář, zajímající se o Euckenovu noologickou metodu, nechť projde v mých „Přirozených a duchovních základech“ str. 479 a násl.

historischen Kultur eine zwiefache Forderung, die freilich nur verschiedene Seiten derselben Sache hervorkehrt: der Mensch muß sich in seinem Geistesleben irgend über die Zeit erheben und ihr gegenüber eine beharrende Ordnung aufbauen können, und diese neue Ordnung muß einen neuen, der natürlichen Selbsterhaltung und dem sinnlichen Wohlsein überlegenen Inhalt besitzen. Nur ein solcher kann uns frühere Zeiten irgendwie wertvoll machen. — Man kann aber diese Forderungen nicht energisch durchdenken, ohne den schroffen Widerspruch zu gewahren, in dem sie sich zur ersten empirischen Ansicht der Dinge befinden.“

„Denn diese zeigt den Menschen durchaus abhängig von den wechselnden Lagen der Zeit und daher in unablässigen Wandel begriffen; aus der Zeit scheint alle Lebensentfaltung zu beherrschen, auch das Bild der mit allem, was an früheren Zeiten groß und förderlich dünkt, scheint von hier aus in regellosen Fluß begriffen. Nicht minder haben hier die Güter der natürlichen Selbsterhaltung das entschiedenste Übergewicht, jene anderen Güter erscheinen als ohnmächtig und als unfähig ein selbständiges Reich zu bilden. Nun aber verlangte eine historische Kultur ein zeitüberlegenes Leben und naturüberlegene Güter, und zwar verlangte sie solche nicht nebenbei, sondern als die Hauptsache und in sicherer Herrschaft. So befindet sie sich ihrem innersten Wesen nach im schroffen Widerspruch mit jener empirischen Ansicht der Dinge, und es wird danach folgendes Dilemma unvermeidlich: entweder ist eine historische Kultur und überhaupt eine Geschichte im eigentümlich menschlichen Sinn ein Uding, und es war alles Streben danach eine bloße Illusion, die sich nach Klärung der Sache nicht länger aufrecht erhalten läßt, oder es bedarf einer Überwindung jener empirischen Lage und eines neuen Standorts des Lebens. So wie unser Leben unmittelbar vorliegt, enthält es einen unerträglichen Widerspruch, dessen Aufdeckung es völlig ins Stocken bringen muß; es ist entweder mehr, als es der landläufigen Annahme dünkt, oder es kann sich auch als das nicht behaupten, was es dieser zu gelten pflegt.“

„Aus dem dargelegten Dilemma gibt es zur Bejahung nur einen Ausweg: jenes zeitüberlegene Geistesleben, das eine Geschichte in eigentümlich menschlichem Sinne erst möglich macht, darf

nicht als ein Erzeugnis des bloßen Menschen gelten, es muß die Eröffnung einer neuen Stufe der Wirklichkeit sein; was bei uns an geistigem Leben vorliegt, das muß in einer geistigen Welt wurzeln, wenn es nicht unwahr und haltlos werden soll. Das ergibt beträchtliche Wandlungen sowohl im Bilde des Geisteslebens als in dem des Menschen; das Geistesleben wächst damit über alles empirische Seelenleben hinaus, auch steht es nicht neben einer vorhandenen Welt um in ihr dieses oder jenes zu leisten, sondern sein eigenstes Wesen ist die Bildung einer neuen Wirklichkeit, der Wirklichkeit eines bei sich selbst befindlichen, nicht dem Naturprozeß nur anhängenden Innenlebens; der Mensch aber wird jetzt mit dem Geistigen seiner Art aus einer geschlossenen und besonderen Existenz ein Weltwesen, das unermäßliche Aufgaben in sich trägt und in dem sich verschiedene Stufen der Wirklichkeit begegnen.“ -- „Wird so im Menschen jene innerste Begründung in der Geisteswelt und die unmittelbare, vorwiegend von der Natur beherrschte Existenzform unterschieden, so klärt sich der Widerspruch, der uns beschäftigte, auf, so läßt sich auch eine Geschichte geistiger Art verstehen und verfechten“¹.

Duchovní život, má-li býti předlohou k jednání, nesmí se skládati z proměnlivých, stále se vyvíjejících prvků, jež jsou často ve vzájemném rozporu. Naopak, jest naprosto nevyhnutelné, aby byl kulturní rozvoj prostoupen jako červenou nití nějakou neproměnnou zásadou. V jakém však vzájemném poměru je neproměnný duševní život k stále postupujícímu kulturnímu vývoji? Jsou duševní hodnoty, které svou stálostí a neproměnností řídí a spravují kulturní rozvoj, již naprosto hotové veličiny?

Na tyto základní otázky odpovídá R. Eucken těmito vývody: „Das Geistesleben kann seiner Substanz nach nur als zeitlos und unwandelbar gelten; wäre es mit dieser Substanz nicht irgend im Menschen zugegen, so könnte es für ihn keine Wahrheit und auch keine Geschichte geistigen Charakters geben. Insofern hat die ältere Denkweise gegenüber der neueren ein gutes Recht. Aber darin ging sie fehl, daß ihr das Geistesleben auch für uns Menschen

¹ R. Eucken: Philosophie der Geschichte v Die Kultur der Gegenwart. Systematische Philosophie, 2. vyd. 1908 str. 271—272.

als fertig gegeben und mit einem Schlage erreichbar dünkte, auch für uns schien das Ewige eine vollendete Tatsache, nicht eine schwere, immer neu sich gestaltende Aufgabe; menschliche Daseinsform und geistiges Leben wurden hier einander zu nahe gerückt, sie verflossen zu unmittelbar ineinander. So glaubte der Platonismus die Gedankenwelt endgültig abschließen zu können, so gab auch die christliche Kirche das System ihrer Dogmen und Einrichtungen als eine unantastbare Wahrheit für alle Zeiten. Mit solchem Unternehmen aber wurde unvermeidlich der Stand einer besonderen Zeit in bindender Weise festgelegt; das mußte im Lauf der Jahrtausende zu einem immer härteren Drucke werden und einen immer stärkeren Widerspruch herforrufen, das führte unvermeidlich zu einer Vermenschlichung des Geisteslebens.“

„Völlig anders stellt sich die Sache, wenn anerkannt wird, daß jener tiefste Grund unseres Wesens der Lebensentfaltung und der eigenen Tätigkeit keineswegs unmittelbar gegenwärtig ist, sondern daß er dafür erst mühsam errungen werden muß, und daß auf diesem Wege die Möglichkeit gefährlicher Irrungen liegt. Was an sich der Zeit überlegen ist, das kann zur vollen Belebung für den Menschen nur durch die Arbeit und durch die Erfahrungen der Zeit gelangen. Damit erscheint eine Notwendigkeit und eine große Bedeutung der Geschichte; sie ist aber dann kein bloßes Dahintreiben ins Weite und kein bloßes Wirken nach außen hin, sondern sie wird ein Suchen und Herausarbeiten des eignen geistigen Wesens, sie trägt in sich ein festes Ziel und wird zu ihm aus allen Abirrungen durch eine innere Notwendigkeit immer wieder zurückgelenkt. Erst bei solcher inneren Überlegenheit gegen die bloße Geschichte läßt sich ein Sinn der Geschichte suchen. Von hier aus erscheinen Ruhe und Bewegung nicht mehr als Gegensätze, sondern als gegenseitig aufeinander angewiesen; je mehr geistiger Charakter herausgearbeitet wird, desto mehr Festigkeit gewinnt das Leben, desto gehaltreicher wird aber zugleich die Bewegung.“

„So würde die geschichtliche Betrachtung hier keineswegs verlieren, immer aber würde sie nur den zweiten Platz einnehmen, immer würde der Standort des geistigen Lebens nicht innerhalb, sondern über der Geschichte sein; immer wäre der Gewinn eines festen Punktes, eines geistigen Typus, einer beherrschenden Idee

die Voraussetzung einer geschichtlichen Bewegung geistiger Art, immer wäre aus der Bewegung heraus auf diesen festen Punkt zurückzugehen und von ihm aus eine Behandlung *sub specie aeternitatis* auch an der Geschichte zu üben; eine solche Denkweise würde bei der Geschichte inmitten alles Empfangens eine energische Selbsttätigkeit zeigen, sie würde das Streben nicht vornehmlich auf die Zukunft, sondern auf eine gehaltvolle, geistig fundierte Gegenwart richten¹.

Jak jsme se již zmínili, jest Eucken přesvědčen, že noologická metoda vykoná ono poslání, jímž mají býti trvalé, volné a rozumné hodnoty postřehnuty, aby poskytly nepomíjející vzor relativně probíhající zkušenosti, jejíž průběh a vývoj mají napříště řídití. Podobné zasažení absolutních hodnot umožní podle Euckena odstranění konfliktu moderní kultury v podobě podmíněné, empiricky konstatovatelné skutečnosti a absolutně platících hodnot.

Další kulturní zdroj, který trvajících rozpory odstraňuje jejich vyrovnáním a sloučením, jest náboženství. Zvláště však křesťanství pro svou universálnost a nesčetné prvky, jež v sobě obsahuje, jest především povoláno odstraniti rozpory moderní kultury.

R. Eucken postupuje takto ve svých úvahách o nadrozporových a syntetických úkolech náboženství a křesťanství: „Die Religion nämlich hat ihre Hauptstärke in der Würdigung und Überwindung der Hemmungen und Widerstände. Während die allgemeine Kultur dahin neigt, diese zurückzustellen und möglichst aus den Augen zu rücken, arbeitet die Religion sie mit voller Klarheit heraus; sie kann das aber ohne ihnen zu unterliegen oder das Leben ins Stocken zu bringen, weil sie über das unmittelbare Dasein hinauszuhoben und ein neues, weltüberlegenes Leben zu eröffnen imstande ist. Aber auch nach solcher Eröffnung läßt sie das Feindliche nicht einfach verschwinden, sondern sie hält es fest und bringt dadurch in das Leben eine unaufhörliche Bewegung und Spannung; darin besteht ihre eigentümliche Art und Größe, daß sie erst nach energischer Verneinung zu einer Bejahung vordringt, und daß sie auch in der Bejahung jene gegenwärtig hält. Die Religion bringt zur Geltung, daß unser Leben große Verwicklungen,

¹ R. Eucken: *Tamtéz*, str. 274—275.

aber auch große Überwindungen enthält, und indem sie beides in enge Beziehung setzt, gibt sie jenem einen Kontrastcharakter und erzeugt sie eine fortlaufende Bewegung, aus der immer neue Kräfte und Wendungen hervorgehen können. Dazu kommt, daß die Religion auf die letzten Ursprünge zurückgreift und die Unendlichkeit gegen alle Begrenzung, die Ewigkeit gegen alle Zeit einzusetzen vermag. Wo das zu klarem Ausdruck kommt und mit voller Stärke empfunden wird, da gewinnt die Religion eine Überlegenheit gegen alles übrige Leben, da kann sie alles, was ihr entgegentritt, niederwerfen und vernichten, da führt sie allem, mit dem sie sich verbindet, eine unermeßliche Verstärkung zu, wie denn die Erfahrung zeigt, das alles, was je die ganze Seele des Menschen ergriff, selbst die Verneinung der Religion, sich zu einer Art von Religion gestaltete; so auch im Naturalismus wie im Sozialismus der Gegenwart.⁴

„Wenn demnach ohne ein Zurückgehen auf die Religion mit ihrer Kraft der Vertiefung und Belebung die Seelenlosigkeit der modernen Kultur und das Verkümmern aller Innerlichkeit sich unmöglich überwinden läßt, so haben unsere Darlegungen weiter gezeigt, wie die Belebung der Religion unmittelbar zum Christentum führt, wie seine weltgeschichtliche Leistung des Aufbaus einer neuen Welt und der Emporhebung der Menschheit dafür schlechterdings unentbehrlich ist. Namentlich die Gegenwart mit ihrer moralischen Schlawheit bedarf dringend einer Aufrüttelung und Regeneration durch die moralische Energie des Christentums. In ihm schlummern unermeßliche Kräfte, und es haben sich diese keineswegs ausgelebt, sie sind noch immer imstande, wieder hervorzubrechen und mit elementarer Gewalt das menschliche Leben in neue Bahnen zu treiben. Die Berührung von Göttlichem und Menschlichem erzeugt dämonische Mächte, die unwälzend und erneuernd, aber auch zerstörend und verheerend wirken können; sie zu mäßigen und in fruchtbare Arbeit überzuleiten, ist eine Hauptaufgabe der religiösen Gemeinschaft¹.“

Těmito slovy dokazuje R. Eucken, že jest ještě dnes křesťanství schopno odstraniti antithetiku a rozpor, které existují mezi

¹ R. Eucken: Können wir noch Christen sein? Lipsko 1911, str. 227—229.

relativně danou skutečností a mezi vytouženým, absolutně platícím světem hodnot. Zda se zdařil Euckenovi tento důkaz, vysvitne nám z dalších našich úvah.

21.

Další badatel, jenž neméně vážně usiluje o odstranění antithesy mezi relativním historickým průběhem kulturního dějství a mezi absolutními hodnotami, jest náboženský myslitel Arnošt Troeltsch. Na rozdíl od Euckena, který se vyhýbá přiznání přímé zasahování boha do dějství světa a dějin — to Troeltsch Euckenovi vytýká a to jest opravdu Euckenovým vážným nedostatkem — jest Troeltsch. theistou. Bůh podle Troeltsche zasahuje do dějinného průběhu v tom smyslu, že jako cíle vytyčuje absolutní a neproměnné hodnoty, jejichž vzor řídí vývoj vzdělanosti k předem vytčenému cíli.

Své názory tlumočí Troeltsch těmito slovy: „Der absolute, wandellose, durch nichts temporär bedingte Wert liegt überhaupt nicht in der Geschichte, sondern in dem Jenseits der Geschichte, das nur der Ahnung und dem Glauben zugänglich ist. Die Geschichte schließt die Normen nicht aus, sondern ihr wesentliches Werk ist gerade die Hervorbringung der Normen und der Kampf um Zusammenfassung dieser Normen. Aber diese Normen und ihre Vereinheitlichung selbst bleiben immer etwas Individuelles und temporär bedingtes in jedem Moment ihrer Wirksamkeit, immer ein von der Lage mitgeformtes Streben nach einem vorschwebenden, noch nicht fertig verwirklichten, noch nicht absolut gewordenen Ziel. Nicht das Entweder-Oder von Relativismus und Absolutismus, sondern die Mischung von beiden, das Herauswachsen der Richtungen auf absolute Ziele aus dem Relativen ist das Problem der Geschichte. Die immer neue schöpferische Synthese, die dem Absoluten die im Moment mögliche Gestalt gibt und doch das Gefühl einer bloßen Annäherung an die wahren letzten allgemeingültigen Werte in sich trägt: das ist die Frage, um die es sich handelt und die weder durch die Naturalisierung der Geschichte noch durch die spezialistische Skepsis verdrängt werden kann. Sie erwächst unmittelbar aus der Sache¹.“

¹ Ernst Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 2. vyd. 1912, str. 57—58.

„Die Kulturinhalte des Staates, der Gesellschaft, der Kunst, der Wissenschaft bedeuten freilich sämtlich objektive, an sich gültige Werte und Ideen, die nicht aus dem natürlichen subjektiven Begehren hervorgehen, sondern ihm eine neue höhere Welt eröffnen. Aber wenn sie auch hierdurch auf die Begründung und Zusammenfassung dieser Welt in einer höheren, geistigen Wirklichkeit hinweisen und insofern immer ein Element der Religion enthalten, so sind sie doch der Gestaltung der ewig veränderlichen, immer neue Verhältnisse schaffenden Naturwirklichkeit zugewendet und dadurch in der Hauptwendung trotz aller Einfachheit der Grundgedanken immer neuen Komplikationen ausgesetzt. Die Religion dagegen in ihrem eigentlichen, engeren Sinne als Erhebung zum Göttlichen im religiösen Erlebnis ist umgekehrt dem Ewigen und Bleibenden zugewendet, eben darum in relativer Spannung gegen alle Kultur, die doch in ihr ihre letzte Voraussetzung und ihren letzten Halt hat, und eben darum einer unmittelbaren, inneren, nicht immer erst an der Weltwirklichkeit und menschlichen Arbeit anschaulichen Gegenwart des Göttlichen teilhaftig. In dieser unmittelbaren inneren Gegenwart des Göttlichen und dieser Beziehung auf den ewigen und bleibenden Grund alles Geisteslebens ist dann aber die äußerste Einfachheit des religiösen Gedankens und die Unmöglichkeit begründet, daß dieser konzentrierteste und einfachste Gehalt alles Lebens den lebendigen Schwankungen und mannigfaltigen Offenbarungen ausgesetzt sei.“

Z uvedených Troeltschových vývodů jest patrno, že člověk, žijící v některé z kulturních epoch, jež jsou v ustavičném vývoji, má zapotřebí neproměnného absolutna jakožto kriteria, jež mu umožňuje svou stálostí zaujmouti v ustavičné proměně dějství kritické hledisko ke každé z kulturních epoch. Nezbytnost absolutné platících hodnot v relativitě dějinného vývoje dokazuje Troeltsch těmito slovy: „Der Fromme bedarf des Absoluten, des Hereinragens einer Welt unendlicher Kräfte und letzter Werte, und das heißt nichts anderes, als er bedarf Gottes. Nur in Gott, der Quelle alles geschichtlichen Lebens, und nicht in einer einzelnen geschichtlichen Erscheinung hat er das Absolute. Er hat es immer nur als

¹ E. Troeltsch: Op. cit., str. 74

Gewißheit, daß es überhaupt ein letztes unendlich wertvolles Ziel gebe, und als Verbürgung des Zukünftigen durch die gegenwärtige Erkenntnis Gottes. An diesem Absoluten hat er aber im Lebensprozeß der Geschichte immer nur teil auf geschichtliche, durch den jeweiligen Zusammenhang bedingte Weise, immer nur in historisch individualisierten und auf die Zukunft hindeutenden Offenbarungen des Absoluten, des der Geschichte transzendenten Ewigen und Unbedingtwertvollen. Er kann nur wirkliche Teilnahme am Absoluten, wirkliche innere Berührung mit ihm wollen und in den verschiedenen historischen Eröffnungen dieser Teilnahme das stärkste und tiefste göttliche Leben suchen. Aber auch da wird er sich von selbst darein ergeben, es nur auf historische Weise empfangen zu haben und für seine eigene Gegenwart es nur auf historische Weise gestalten zu können. Das Absolute in der Geschichte auf absolute Weise an einem einzelnen Punkt haben zu wollen, ist ein Wahn, der nicht bloß an seiner Undurchführbarkeit scheitert, sondern an seinem eigenen inneren Widerspruch gegen das Wesen aller historischen Religiosität. Denn wo dieser Wahn im vollen Ernst zu Theorien sich verdichtet hat, da fällt eine doktrinäre Starrheit und bleiche Kälte auf die Religion, vor der das ahnungsvolle Halbdunkel entweicht, in dem sich allein die belebenden Kräfte der Religion mitteilen, in dem erst der Mensch seine Kleinheit und Enge gewahr wird, und in dem er durch Ahnung und Glauben erst seine wahre Größe fühlt.“ — „Wir stehen in der Richtung und Lebensbewegung auf das Absolute, indem wir der Lebenswelt der personalistischen Religion uns hingeben und im Christentum deren Verkörperung in unserem Kulturzusammenhang und unserem historischen Moment erkennen. Alles andere bleibt als jenseits des Durchbruches zum Personalismus liegend hinter und neben uns. Das genügt, um uns dasjenige Gefühl der Absolutheit zu geben, dessen wir bedürfen und das überhaupt für uns erreichbar ist¹.“

Absolutnost jest podle Troeltsche znakem a vlastností každého naivního myšlení. Kde Bůh a cíl duševního života stojí ve své síle a životnosti před dušemi, tam jest ona absolutnost boží

¹ E. Troeltsch: Op. cit., str. 98—99, 106—107.

podávána naprosto naivním způsobem v zážitcích, výrocích a míněních o něm. To platí o velkých a vznešených právě tak jako o zmatených a maloduchých náboženských útvarech. Veškeré ony náboženské útvary mohou býti považovány za absolutní, pokud z nich nevymizela svrchu uvedená naivní sebedůvěra¹. K Troeltschovým vývodům dodávám, že jest to táž sebedůvěra, jež doprovází úsudky zdravého rozumu (common sense) každého prostě usuzujícího člověka.

Ve svém spise: „Přirozené a duchovní základy světa a života“ jsem zdůraznil (na str. 421—422), že náboženství, má-li nás vskutku k něčemu zavazovati, jest nutné absolutní, aneb není vůbec náboženstvím. Relativní náboženství není vůbec náboženství, ježto podobnému útvaru schází právě schopnost a vlastnost závaznosti. Co se skládá z pouhých relací a vztahů různých dějinných období, to nemá k nám závazného poměru. Náboženství jest vy-

¹ Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums. str. 129—130. „Die naive Absolutheit entstehender historischer Religion ist daher nichts anderes als die tiefe innere Verknüpfung der Offenbarungsträger mit dem Gott, der in ihnen spricht; und das Recht dieser naiven Geltungsansprüche bemisst sich nach der erlösenden und befreienden Kraft, die von dem Glauben hierbei ausgeht.“ Troeltsch: Tamtéž, str. 130. — „Der Konfuzianismus und Buddhismus schließlich sind mehr Philosophien als Religionen und verdanken ihre Absolutheit mehr dem allgemeingültigen Wesen des Denkens als einer spezifisch religiösen Offenbarungsgewißheit, wobei der erstere grundsätzlich national und der zweite faktisch an die Lebensbedingungen der tropischen Länder gebunden ist. Dem gegenüber ist die naive Absolutheit des Christentums in allen Fällen eine ganz andersartige. Die nationale Gebundenheit ist grundsätzlich ausgeschlossen und diese Ausschließung spiegelt den rein humanen Charakter seiner religiösen Idee wider, die sich lediglich an die einfachsten, allgemeinsten, innerlichsten und persönlichsten Bedürfnisse des Menschen wendet. Ferner beruht sie in keiner Weise auf der menschlichen Denktätigkeit und mühsamen Gedankenarbeit, sondern auf einer überwältigenden Kundgebung Gottes in den großen Propheten und deren Innenleben. Sie ist darum Leben und nicht Denken, Kraft und nicht Gesellschaftsordnung. Der Selbsterschließung Gottes im Kern des Gewissens und nicht der Richtigkeit des Denkens und Beweizens verdankt sie ihre Allgemeingültigkeit. So ist die naive Absolutheit des Christentums einzigartig wie seine Gottesidee selbst, das Korrelat seiner Idee einer inneren seelischen Offenbarung, die Lebensweckung und Lebenserhöhung, Überwindung der Hemmungen des Schuldgefühls und Brechung der sich auf sich selbst versteifenden Selbstsucht ist. Von da aus scheint der vom Inhalt seiner religiösen Idee ausgehende Absolutheitsanspruch bestätigt.“ — Troeltsch: Der Historismus, str. 73—74.

jádréním přímého poměru (religio) mezi naší proměnlivou empirickou a trvalou transcendentální oblastí. Přestává-li transcendentální oblast se svými kategorickými a absolutními příkazy, přestává tím náboženství vůbec. Z poměru člověka k člověku aneb k lidskému pokroku nelze odvozovat žádné náboženství, i kdyby tento poměr byl sebe ušlechtilejší, a to z toho důvodu, že se právě náboženské zážitky odvolávají k prostředí, jež se nemění, jež jest nezávislé na jakýchkoliv proměnlivých vztazích a jež jest tedy absolutně platné. Je-li pokrok lidstva v duchu osvícenské filosofie především rozvojem smyslové zkušenosti a naturalistického světového názoru, pak jest náboženství humanity toliko relativistickým pojmem, jenž k nám nemá absolutního a závazného poměru. Z toho důvodu jest Comtův pojem „náboženství humanity“ toliko pojem relativní. Od něho není přechodu k absolutní závaznosti, již se vyznamenává náboženství; předivo relací mezi jevy jest Comtovu pozitivismu jediným absolutním zákonem¹.

Na toku a změně nebo jejich relacích nelze vybudovati ani nelze do nich zatknouti pevný a nezvratný Archimedův bod, s něhož bychom řídili jak své, tak i společenské jednání. Mimo to se odvolávají relace k smyslové zkušenosti, k níž se absolutní a nepodmíněné zážitky nesmějí odvolávati.

Comte nepostupoval naprosto správně, domníval-li se, že ustavičně se měnící a postupující vědecké abstrakce — jež jsou toliko relacemi, tedy nikoli absolutními duševními zážitky — poskytnou neochvějný základ pro reorganizaci lidských přesvědčení, reorganizaci lidské společnosti; že podobnou reorganizací lidských přesvědčení odstraní myšlenkovou anarchii, v níž až dotud lidstvo tonulo; ba, že podobná reorganizace přesvědčení dokonce umožní vybudovati právě náboženství². Comtovi scházela předběžná noe-

¹ „Tout est relatif: voilà le seul principe absolu.“ — Uvedenou větu napsal Comte již r. 1817 v 2. seš. 3. svaz. „L'industrie“, když byl spolupracovníkem St. Simonovým. Comtovy názory o relativitě vědeckého poznání shrnuje zdařile spis Lévy-Bruhlův: „La philosophie d'Auguste Comte.“ Paříž 1900, str. 79—88.

² „J'ai systématiquement voué ma vie à tirer enfin de la science réelle les bases nécessaires de la saine philosophie, d'après laquelle je devais ensuite construire la vraie religion.“ — Comte: Politique positive, II. sv., str. XX.

tická průprava, jež by mu byla umožnila poznati zásadní rozdíl mezi relativním a absolutním poznatkem; dále mu chyběla průprava, v kterých oborech nám dostačí relativní poznání a kdy máme zapotřebí poznání absolutního. Comtova filosofie, vybudovaná na filosofii osvícenské, nezná nezávislosti absolutních zážitků na smyslové zkušenosti. Svou „subjektivní syntésou“ marně pátrá po transcendentálním a neproměnném jádru našeho ducha, jakožto tvůrci absolutních zážitků a nachází toto jádro v našich mytopoeických schopnostech.

Ve svém předchozím spise jsme odsoudili dostatečně jakoukoliv snahu vybudovati soustavu absolutně platících hodnot náboženských na vývoji kulturním neb vědeckém, daném toliko relativně.

K takovému závěru docházejí též úvahy Troeltschovy, zvláště v jeho posledním díle: „Der Historismus und seine Überwindung. (Berlín 1924.) Když byl tento myslitel znázornil na příkladech z dějin kulturního života, jak se zde dějí v utopiích neb sociologických pokusy sestrojiti soustavu statků, jež by vyvířaly z jednotného kořene a spěly k jednotnému cíli, neopomíjí upozorniti na marnou tendenci oněch pokusů, postoupiti od relativních toliko hodnot k hodnotám absolutním. Své vývody formuluje Troeltsch těmito slovy: „Alle diese Versuche einer Deduktion des Systems der Werte, sei es aus dem Wesen der Vernunft oder dem der Gesellschaft, aus dem Weltprozeß oder aus dem religiösen Ziel, sind hilflos gegenüber der Fülle und Kraft, aber auch der Spannungen und Kreuzungen der Kulturwerte im wirklichen Leben. Es steckt darin nur die zweifellos berechtigte Überzeugung, daß sie eine gemeinsame Wurzel haben müssen und daß sie stets einen korrelativen Zusammenhang bilden, in dem die Glieder sich gegenseitig fordern. Aber gerade der Hervorgang aus der gemeinsamen Wurzel und das Gesetz des Zusammenhangs sowie das Gesetz des Wechsels der verschiedenen Formen des Zusammenhangs und damit auch der jeweiligen Formen der Einzelglieder läßt sich hieraus nicht gewinnen. Der Weltprozeß läßt sich eben gerade nicht konstruieren infolge der ungeheuren Verwickeltheit der Kulturgebilde und ihres jeweils individuellen Charakters, auch wegen des Mangels jedes erkennbaren Einheitszieles der Gesamt-

menschheit. Das darf als ein sicheres Ergebnis der Überlegungen aller Geschichtslogik und Geschichtsphilosophie seit den gescheiterten Versuchen Hegels und Comtes gelten.“

„Worauf aber nicht verzichtet werden kann, das ist die Zusammenarbeit dieser Kulturwerte zu einem einheitlichen Ganzen für die Gegenwart und Zukunft innerhalb eines gegebenen großen Kulturkreises. Gerade das ist eben darum auch die einzige Lösungsmöglichkeit für unser hier vorschwebendes Problem, für die Aufgabe einer Dämmung und Gestaltung des historischen Lebensstromes.“

„Wie aber kann das geschehen? Es geschieht zunächst überhaupt nicht durch bewußte Arbeit und theoretische Konstruktion. Es vollzieht sich vielmehr in der Sphäre des Unbewußten. Sowohl die Herausbildung der einzelnen Glieder als ihres gegenseitigen Zusammenhanges erfolgt unter dem gar nicht beachteten Druck geographischer und klimatischer Lage, des Wanderungs- und Nahrungsspielraums, der Geburtenfruchtbarkeit und der biologischen Konstitution, schließlich unter dem Einfluß der individuellen geistigen Besonderheiten, die man als Uranlagen der Rassen und Nationen zu bezeichnen pflegt, weil man sie nicht weiter erklären kann. Dazu kommt die Wirkung besonderer historischer Schicksale, der mit diesen meist eng verbundenen sozialen Gliederung und der führenden Persönlichkeiten, die unerreichbare Geschenke des Schicksals sind und sich in tausendfach verbreitete Tradition verwandeln. In all diesen Verhältnissen bildet sich zunächst unbewußt und unbemerkt aus dem Triebe der sich über die Natur erhebenden und sie organisierenden Vernunft das System der Werte als reine Tatsache nicht vom Denken erzeugt und nicht vom Willen geleitet. Zum System wird es jedesmal durch die aus irgendeinem Grunde vorherrschende Macht eines einzelnen zentralen Wertes, der sich die übrigen mehr oder minder klar und energisch angliedert, sowie durch die Folgerichtigkeit und Entwicklung der in solchen Ansätzen liegenden logischen Konsequenzen. Diese entwickeln sich gleichfalls zunächst unbemerkt und werden nur von Zeit zu Zeit von führenden Persönlichkeiten hervorgeholt und in die Klarheit des Bewußtseins erhoben. So dominiert in China die Idee der Großfamilie, in den höheren Klassen Indiens die kontemplative Religion, im hellenischen Genius die Kunst, im römischen Staat und Recht, in der christlichen

Kulturwelt eine spannungsreiche Einheit innerweltlicher und überweltlich-religiöser Werte. Ob ein solches System sich überhaupt ausbildet, hängt an der Größe und Tiefe der ursprünglichen Anlage und der Gunst des historischen Schicksals¹.“

Na první pohled mohlo by se zdáti, že z Troeltschových vývodů vyplývá přesvědčení, že je možno stanovit nějaké absolutní vzory neb předlohy, podle nichž by mohl spěti relativní toliko historický vývoj k předem vytčenému absolutnímu cíli. V tom však nezáleží smysl Troeltschových úvah. Spíše vyplývá z jeho vývodů, že nelze přesně stanovit nebo vytyčiti předlohy, ježto jsou právě pohrouženy do noci nevědomého, z níž jsou probuzeny zasažením vynikajících osobností, které přivedou to, co není dosud uvědomeno, do oblasti vědomí.

Z podobných okolností jest neobyčejně nesnadno uvéstí vývoj a běh dějin do předem vymezených hranic neb břehů, ježto se právě dějiny skládají z velmi velkého množství vzájemně se potírajících sil, což ovšem nesmírně ztěžuje úlohu, vybudovati jedno jediné, absolutně platící náboženské neb mravní kritérium.

E. Troeltsch uvazuje o uvedené nesnázi těmito slovy: „Es ist nun deutlich, was es heißt, wenn man alle Ethik als etwas Komplexes und Vielspältiges bezeichnet. Es ist möglich, mit diesen komplexen Kräften den Lebensstrom zu dämmen und zu gestalten. Aber jede solche Gestaltung ist eben deshalb immer nur eine kämpfende, stets sich wandelnde und den ethischen Gemeingeist auf verschiedenen Linien entwickelnde, nur ausnahmsweise im engeren Kreise zentral verbindende. Seit keine Einheitskirche mehr diese Verbindung bewirkt, ist die Aufgabe einer Mehrzahl von Kirchen und neben diesen persönlichen Vereinigungen und Bünden zugefallen, die Ersatz für die Kirchen sind und zu einer Art Kirche zu werden selber streben müssen.“

„Die Aufgabe der Dämmung und Gestaltung ist also ihrem Wesen nach unvollendbar und unendlich und doch im einzelnen immer wieder lösbar und praktisch gestellt. Eine radikale und absolute Lösung gibt es nicht, nur kämpfende, partielle und synthetisch verbindende Lösungen. Immer wieder aber rauscht der Strom des

¹ E. Troeltsch: Der Historismus und seine Überwindung. Berlin 1924, str. 36—38.

Lebens auf und weiter. Die Geschichte ist innerhalb ihrer selbst nicht zu transzendieren und kennt keine Erlösung anders als in Gestalt gläubiger Vorwegnahmen des Jenseits oder verklärender Steigerungen partieller Erlösungen. Das Gottesreich und das Nirwana sind jenseits aller Geschichte, in ihr selber gibt es nur relative Überwindungen, und diese relativen Überwindungen selber sind unter sich nach Zeit und Umständen, nach Kraft und Tiefe recht verschieden¹.“

Poslední námi uvedená Troeltschova věta, jak se zdá, obsahuje resignaci, jíž se Troeltsch vzdává možnosti, absolutně platící hodnoty náboženské a etické spojití neb uvéstí v jednotu s dějinným vývojem lidstva. V podobných úvahách, jichž lze uvéstí velká množství, Troeltsch odbočuje od svého původního, ničím nepodmíněného absolutního stanoviska k stanovisku historickému, podmíněnému zkušeností.

Při tomto definitivním ocenění Troeltschova díla nejsme naprosto osamoceni; Pavel Tillich vyslovuje přesvědčení, že Troeltsch nenalezl absolutního hlediska, s něhož by mu bylo možno hodnotiti dějinný pochod, nýbrž, že byl zase pohlcen proudem relativity. „Es ist die tiefe Tragik von Troeltschs Lebenswerk,“ dovozuje Pavel Tillich, „daß er auch in der letzten, gewaltigsten Anstrengung, das Unbedingte im Bedingten zu finden, schließlich versagte. Ja, man kann sagen: Es ist die Tragik der Größten seiner Generation. Jedenfalls ist dieser sein Kampf und seine schließliche Niederlage für uns und für die Zukunft unendlich viel wichtiger als das Werk all derer, die sich in falschen, zerbrechenden Absolutheiten oder in den Wässern der Relativität wohl sein ließen. Die absolute Spannung des Lebens und Denkens, in der er stand, die Spannung von Unbedingten und Bedingten, erhebt ihn weit über jene, und auch sein Mißlingen ist größer und fruchtbarer als jenes Gelingen².“

Artur Liebert, oceniv náležitě poslední Troeltschovo dílo: „Historismus a jeho překonání“, uvažuje ke konci své re-

¹ E. Troeltsch: Der Historismus, str. 59—60.

² Kantstudien, svaz. 29, ročn. 1924, str. 357—358. — Srov. též vývodů Hügelovy v úvodu k Troeltschovu spisu o „Historismu“, v nichž Hügel doznává, že mu styk s Troeltschem přinesl jistá zklamání. Totéž doznává Meinecke Bedřich citovaný Hüglem.

cense, zda se vskutku Troeltschovi podarilo překonati historismus a s ním i veškerý relativismus; a dochází k tomuto výsledku: „Im Geiste Platos und Kants, dieser Grundträger und Hauptanwälte des konstruktiven Idealismus, sagen wir: Die Welt des Seins findet ihren Halt und Ihren Sinn und die Stützen ihres Lebens nur in der Ideenwelt des Sollens. Das Historische ist nur dann ein Historisches, wenn der Mensch hinaufgreift getrosten Mutes in den Himmel und von dort seine ewigen Rechte herunterholt. Das ist die großartige und unaufhebbare Paradoxie alles Geschichtlichen, daß es eines Übergeschichtlichen bedarf, um als Geschichtliches zu existieren und zu wirken. Die Geschichte selber liefert nicht das entscheidende Rüstzeug zu ihrer Entwicklung, und die historische Forschung stärkt nicht die Energie zu jenen Entscheidungen, die das Schicksal unserer Zukunft und die Zukunft unseres Schicksals in einer mehr als empirischen Beziehung, also in metaphysischer Hinsicht bedingen.“ -- „Daher die charakteristische Wendung in der Philosophie der Gegenwart: An Stelle der psychologisch abgeleiteten und geschichtlich dargelegten Werte gilt es, eine geistige Position zu gewinnen, von der aus wir wieder zu einem System der Kulturwerte und zu einer normativ und noologisch unterbauten und entwickelten Lebensdeutung gelangen. Uns fesselt nicht sowohl die Geschichte des Lebens als vielmehr sein nicht-empirischer, sein absoluter und religiöser Sinn. Das alles aber heißt nichts anderes, als daß die Überwindung des Historismus nur von den Urtiefen der Religion her geschehen kann. Ernst Troeltsch streift diese Urtiefen; aber seine historistische, Besonnenheit ist noch zu groß, als daß er das Leben selber aus diesen Urtiefen heraufsteigen ließe. Auf Grund seiner meisterhaften intellektuellen Durchdringung der gegenwärtigen Kulturlage hat Troeltsch in dem kurzen Abriß seiner Selbstbiographie gesagt: ‚Was wir heute treiben, ist alles Epigonenwerk, wenn auch kein totes und überflüssiges‘. Er steht hart an der Schwelle des Durchbruchs einer neuen Metaphysik. Er hat die gebieterische Notwendigkeit ihres Kommens erkannt. Das ist ein großes Verdienst, das wir ihm in Dankbarkeit buchen ¹.“

¹ Kantstudien, svaz. 29, ročn. 1924, str. 363.

K Liebertovým úvahám podotýkáme, že jest neobyčejně nesebné sloučiti historický průběh, jehož jsme účastni, s absolutně platící oblastí hodnot. Není pochyby, že řešení tohoto těžkého problému jest možné. Prozatím však nám nelze stanovit, které rozřešení připustí předpoklady dnešní relativistické kultury, aby základní kritika oněch předpokladů — jež by byla vykoupením z relativistických předpokladů vzdělanosti — nevedla k postupnému sebezničení veškeré kultury a tím i k sebezničení lidstva.

22.

Není naším úmyslem probrati veškeré myslitele, kterým je zřejmá antithetika i konflikt moderní kultury. Jen zběžně poukazuje zde na hluboké úvahy pronikavého myslitele Jiřího Simmela, který v četných pojednáních naznačil hlavní podstatu rozporů, jež tvoří jakoby podklad moderní kultury¹.

Simmel vychází z přesvědčení, že život svou podstatou obsahuje v jádru rozpory. Tím, že jest život dynamickou veličinou, nesnáší se se statickým ideálem absolutně platícího cíle; staré formy a řády nevyhovují již novým požadavkům. Podobným střetnutím dynamicky postupujícího života a staticky platících hodnot vznikají v každé a především v moderní kultuře tragické konflikty, jež nepřinášejí spokojenosti těm, kdož žijí v uvedené kulturní epoše.

¹ G. Simmel: *Der Konflikt der modernen Kultur*. 3. vyd. 1926. *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. Mnichov 1918. K uvedenému tématu možno z těchto čtyř pojednání doporučiti: „Die Transzendenz des Lebens“ a „Die Wendung zur Idee“. — Nemínáme probrati veškeré myslitele, kteří v poslední době účtovali s kulturním problémem. Mezi radikální kritiky moderní civilizace patří též Oswald Spengler, jehož „Zánik západního světa“ (1. vyd. 1919) byl přijat v Německu jednak s pochvalou, jednak s velmi příkrými odsudky. Nám jest Spenglerova these o zániku západní vzdělanosti a jejich příčinách příliš povšechně formulována. Jeho kniha, vybudovaná na naturalistickém podkladě, který vede nevyhnutelně ke skepsi, nemůže ujtí výtce, že jest projevem ušlechtilého diletantismu. Velmi podrobnou kritiku Spenglerových názorů od vynikajících odborníků přinesl časopis „Logos“ (ročník 1921, IX). Výstižně charakterisuje O. Spenglera jako myslitele spis A. Messera: Oswald Spengler als Philosoph. Stuttgart 1922. Srov. též Rádlo v kritiku Spenglerova díla v „Prager Presse“: „Der Untergang des Abendlandes?“ (27. března 1921.) — Manfred Schröder: *Der Streit um Spengler* (Mnichov 1922). Dále Šustův obsázný referát v Čes. časop. histor., roč. 1921.

Jest zřejmé, že zastává-li Simmel přesvědčení o duchu a životě stále sebe překonávajícím, nemůže dospěti k pojetí věčně platících hodnot a k nadrozporovosti; jest prostě unášen proudem relativity a setrvává v rozporech, jak je vyvolává moderní kultura.

Aby nám plasticky vynikly Simmlovy názory, uvedeme z nich jádro; především vyšetříme, v čem záleží podle tohoto myslitele život a zda jej lze řídití předzkušenně pojatou ideou: „Das Leben will nicht von dem beherrscht sein, was unter ihm ist, aber es will überhaupt nicht beherrscht sein, also auch nicht von der Idealität, die sich den Rang oberhalb seiner zuspricht. Wenn sich dennoch kein höheres Leben dem entziehen kann, sich unter der Führung der Idee — sei es als transzendenten Macht, sei es als sittlicher oder sonst wertmäßiger Forderung — zu wissen, so scheint dies jetzt nur dadurch möglich oder dadurch mit einer Chance des Gelingens ausgestattet, daß die Ideen selbst aus dem Leben kommen. Es ist das Wesen des Lebens, sein Führendes und Erlösendes, sein Gegensätzliches und Siegend-Besiegtes aus sich selbst zu erzeugen; es erhält und erhebt sich gleichsam auf dem Umwege über sein eigenes Erzeugnis, und daß dieses ihm gegenübersteht, selbständig und richtend — das ist eben seine eigene Urtatsache, ist die Art, wie es selbst lebt. Die Gegnerschaft, in die es so mit dem Höheren — seiner — selbst gerät, ist der tragische Konflikt des Lebens als Geist, der natürlich jetzt in dem Maße fühlbarer wird, in dem das Leben sich bewußt wird, ihn wirklich aus sich selbst zu erzeugen und deshalb organisch, unausweichlich mit ihm behaftet zu sein¹.“

Z toho, co bylo právě uvedeno, jest patrné, že Simmlovi jest život něčím, co se ustavičně překonává a že tedy neexistuje pro něho pevný Archimedův bod, s něhož by bylo možno onen život řídití. Jest tedy Simmel unášen proudem dějinného vývoje a relativity bez naděje, že by mohl někde zaujmouti pevné místo, jež by mu umožnilo rozhlédnouti se a naříditi směr pasivně unášené lodi života.

Absolutně platící hodnoty náboženské, jež dříve uspokojovaly

¹ G. Simmel: Der Konflikt der modernen Kultur, str. 21. — Simmel jest přesvědčen, že dialektika ducha a dialektický pohyb ducha tvoří jeho podstatu. Srov.: „Der Krieg und die geistigen Entscheidungen“, 1917; zvláště pojednání: „Die Dialektik des deutschen Geistes“, str. 34. Dále Peter Wust: „Die Dialektik des Geistes“, Augsburg 1928.

tužbu po neochvějně a absolutně platicím, byly otrěseny filosofií osvícenství, která zbraňuje naprosto, abychom se vrátili k původní naivní náboženské formě¹.

Za podobných okolností se jeví Simmlovi konflikt moderní kultury jako zásadní rozpor v předpokladech našeho života a ducha, a to tak, že s jedné strany život jakožto projev nespoutané tvořivé síly přechá před uzavřením do pevné formy, kdežto s druhé strany bez spojení s onou ztrnulou formou jest nemyslitelný. „Wir sind zwar das Leben unmittelbar, und damit ist ebenso unmittelbar ein nicht weiter beschreibliches Gefühl von Dasein, Kraft, Richtung verbunden; aber wir haben es nur an einer jeweiligen Form, die . . . im Augenblick ihres Auftretens sich einer ganz anderen Ordnung angehörig zeigt, mit Recht und Bedeutung eigener Provenienz ausgestattet, einen übervitalen Bestand behauptend und beanspruchend. Damit aber entsteht ein Widerspruch gegen das Wesen des Lebens selbst, seine wogende Dynamik, seine zeitlichen Schicksale, die unaufhaltsame Differenzierung jedes seiner Momente. Das Leben ist unlöslich damit behaftet, nur in Form seines Widerspiels, das heißt in einer Form in die Wirklichkeit zu treten. Dieser Widerspruch wird krasser und scheint unversöhnlicher in dem Maße, in dem jene Innerlichkeit, die wir nur Leben schlechthin nennen können, sich in ihrer ungeformten Stärke geltend macht, in dem andererseits die Formen sich in ihrem starren Eigenbestand, ihrer Forderung unverjährbarer Rechte als der eigentliche Sinn oder Wert unserer Existenz anbieten, vielleicht also in dem Maße, in dem die Kultur gewachsen ist.“

Podle Simmela spěje tedy život za něčím, čeho mu vůbec nelze dosáhnouti, a to z toho důvodu, že se právě život snaží vždy rozmachem svým překonati veškeré formy, bez nichž jest však každá kultura naprosto nemyslitelná. Za podobných předpokladů jest stále se překonávající život v zásadním rozporu se ztrnulými kulturními formami. „Alle jene leidenschaftlich stürmenden oder sich langsam vorarbeitenden Angriffe gegen die Formen unserer Kultur, die klarer oder verhüllter gegen diese die Kraft des Lebens eben

¹ Tamtéž, str. 26.

² G. Simmel: Op. cit., str. 26—27.

nur als Leben und weil es Leben ist, einsetzen, sind Offenbarungen des tiefsten inneren Selbstwiderspruches des Geistes, sobald er sich zur Kultur entwickelt, das heißt sich in Formen dartut. Und es will nur allerdings scheinen, als ob von allen geschichtlichen Epochen, in denen dieser chronische Konflikt sich zum akuten gesteigert hat und die ganze Breite der Existenz zu erfassen suchte, noch keine ihn so deutlich wie die unsere als ihr Grundmotiv enthüllt hätte¹.“

K jakému konci spějí však rozpory, jež Simmel konstatuje při styku našeho ducha s kulturními formami? Lze sloučiti tyto zásadní rozpory? Nespěje náš duch ustavičně k novým antinomiím? I když je překonává dialektickou syntesou, nezapřadá se po jejím dovršení v nový konflikt, který nebude nikdy ukončen pro antithetičnost našeho rozumu? Na tyto otázky odpovídá Simmel takto: „Aber es ist auch ein ganz philiströses Vorurteil, daß alle Konflikte und Probleme dazu da sind, gelöst zu werden. Beide haben in Haushalt und Geschichte des Lebens noch andere Aufgaben, die sie unabhängig von ihrer eigenen Lösung erfüllen, und sie sind deshalb keineswegs umsonst gewesen, auch wenn die Zukunft nicht den Konflikt durch seine Schlichtung, sondern nur seine Formen und Inhalte durch andere ablöst. Denn kaum je erscheint... die Brücke zwischen dem Vorher und dem Nachher der Kulturformen so ganz abgerissen wie jetzt, so daß nur noch das an sich formlose Leben zu bleiben scheint, um sich in die Lücke zu stellen. Ebenso zweifellos aber treibt es auf jenen typischen Kulturwandel hin, auf die Schöpfung neuer, den jetzigen Kräften angepaßter Formen, mit denen aber nur...ein Problem durch ein neues, ein Konflikt durch einen anderen verdrängt wird. Damit aber erfüllt sich die echte Vorzeichnung des Lebens, das ein Kampf in dem absoluten Sinne ist, der den relativen Gegensatz von Kampf und Frieden umgreift, während der absolute Frieden, der vielleicht diesen Gegensatz ebenso einschließt, das göttliche Geheimnis bleibt².“

Jak je patrné z uvedených Simmelových vývodů, jest situace lidstva, které jest vázáno na určité kulturní formy, beznadějná, neboť si jimi vytváří zároveň ustavičně nové podněty ke

¹ G. Simmel: Op. cit., str. 27.

² G. Simmel: Op. cit., str. 27—28.

konfliktům. Duch sám, jakmile se vyvine ke kultuře, jest postižen ve svém nejhlubším jádru zásadním rozporem; z podobných, stále znovu vznikajících konfliktů vyplývá zajisté tragedie moderní kultury.

K uvedeným pozoruhodným Simmelovým úvahám poznamenáváme, že tomuto pronikavému mysliteli schází jakýkoliv smysl pro podstatu znovuzrození a vykoupení k harmonickému duševnímu životu; k absolutní naší oblasti; že podobným vykoupením z oblasti smyslového života a znovuzrozením do duševního života dosahujeme totalitního a jednotícího duševního stadia, v němž mizejí jakékoliv rozpory. Kdyby byla vzdělanost na určitém stupni vývoje představována velkým množstvím harmonicky ucelených představitelů, kteří by byli seznámeni s kontemplací a pohroužením, jimiž dosahujeme absolutních předzkušenostních prvků své duše, pak by se Simmelem postřehnutých konfliktů v kultuře vyskytovalo nepoměrně méně; uvedené konflikty povstávají toliko z relativistického pojmání duševního života. Za podobných předpokladů nelze říci paušálně, že lidský duch jest postižen vnitřním rozporem, jakmile se vyvíjí ke kultuře, a že nelze rozřešiti veškeré konflikty a problémy, jež se vyskytují v moderní kultuře, jsme-li přesvědčeni, že v nás tkví předpoklady možnosti absolutního a ničím nepodmíněného poznání.

Třebaže se budou v lidské vzdělanosti vyskytovat určité nesrovnalosti a rozpory, nemůže o tom býti ani nejmenší pochyby, že náš duch disponuje též předzkušenostní oblastí, v níž není rozporů, nýbrž naprostá jednota a vyrovnanost. Jak by byl myslitelný mravní život a mravní zásady, kdyby tato oblast ducha, k níž se odvolává veškerá mravnost a mravní jistota, podléhala rozporům? Jak patrné, jest v našem duchu oblast, jež jest nedotčena jakýmikoliv rozpory. Jedinou otázkou jest tedy, zda existuje metoda, jíž dospějeme k uvedené nadrozporové, totalitní, ucelující oblasti svého ducha. Obnovením kontemplace se snažím dosíci nadrozporové, ucelující oblasti svého ducha a vymýtiti veškeré možné konflikty, jež s sebou přináší moderní kultura.

23.

Na předchozích stranách jsme se pokusili znázorniti, že každá víra v historický vývoj lidstva k předem vytčenému cíli jest na-

prosto marné a zbytečné snažení, ježto právě relativní důvody nejsou s to přivéstí vývoj lidstva k absolutně postulovanému cíli. Relativní důvody a absolutně postulovaný cíl jsou nevyhnutelná antithesa, k níž spěje veškerá kultura. Jí vyvrcholuje na čas ona antithesa v dialektickou synthesu, která však je znovu překonána novou antithesou a dialektickou synthesou.

Totéž hledisko zastávám již ve svém spise „Přirozené a duchovní základy světa a života“ (str. 428—429), kladu-li si při řešení palčivých problémů otázku: „Lze problém vnitřních lidských tužeb a potřeb a jejich ukojení převéstí na problém hospodářský? Lze převzítí problém duševního znovuzrození a vykoupení na problém hospodářský?“

Tamtéž dokazuji, že v podobné *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* tkví základní nedostatek a omyl dnešní kultury. Mýlí se někteří její představitelé, domnívají-li se, že lze základní lidský problém v podobě duševního znovuzrození a vykoupení řešití hospodářským rozmachem neb lepší hospodářskou organizací lidstva. Kdo se však seznámí s vnitřním složením člověka a jeho duševními potřebami, sezná brzo, že žádné i sebe dokonalejší vnější podmínky nedovedou uspokojití vnitřních lidských tužeb a potřeb. Sebe větší lidský blahobyť, jakož i vláda slasti, k níž směřují veškerá socialistická učení, týkají se toliko vnější, povrchové stránky lidské, avšak s vnitřním složením člověka nemají nic společného, ba jsou jemu jen na obtíž. S duševním prohloubením kráčí vždy ruku v ruce oprostění od vnějších rušivých prvků, tedy jakýsi druh askese. Vzdělání vnějšího blahobyť neb hospodářského rozmachu značí mi poněmáhle opouštění skutečně vnitřně prožívané duševnosti. Problém duševního znovuzrození a vykoupení nemá s hospodářskou reorganizací společnosti naprosto nic společného. Těžká záhada sociální otázky, jakož i reformy a reorganizace lidské společnosti se zakládají na naprosto jiných předpokladech než předpokladech reorganizace hospodářské; sociální otázku lze řešití toliko duševním obrozením aneb není vůbec řešitelná. Duše může porozumětí duši toliko tehdy, jsou-li obě zakotveny v hlubším principu, než jest naše povrchová smyslová schránka, jakož i pudy a názory z ní vyvírající. Duchovní obrození jest vlastně toliko totožné se zrozením k hlubokému duševnímu principu v nás.

Uvedenými důvody, jakož i demonstrací na Comtově a Marxově učení snažím se dokázat, že reformní program obou těchto sociálních reformátorů vede toliko k relativistickým hodnotám, tedy k okraji lidské duše bez jakékoliv možnosti ukázati na její absolutní hloubku a na nezbytnost absolutních hodnot, jež z ní vyvírají. Oba shora vzpomenutí reformátoři si představují pokrok lidské společnosti tak, že přestává toliko na relativních hodnotách, a nepostřehují, že se znovuzrození a vykoupení lidské duše děje toliko na základě hodnot absolutních, jež nás zbavují jakéhokoliv vztahu k tomu, co nás obklopuje v některé kulturní epoše. Z toho důvodu kladou St. Simon, Comte i Marx cíl, k němuž má postupovati lidská společnost, do budoucnosti, jakoby průmyslový rozmach neb hospodářské uspořádání společnosti dovedly v dálné budoucnosti způsobiti návrat k absolutním neb věčným hodnotám. Jak patrné z našich předchozích vývodů, vzdělanost, vybudovaná na relativistickém poznání a relativistický — tedy na člověku a na jeho vzdělanosti se zakládající — pohyb dějin nedovede nikdy sestoupiti k absolutnímu nepodmíněnému hledisku duševnímu. Abychom dovedli zaujmouti absolutní duševní hledisko, na ničem nezávislé, vracíme se k zapomenuté hluboké metodě pohroužení neb kontemplace. Toliko tato metoda dovede nás odpoutati od toho, co jest na nás časného a relativního, a dovede nás přivesti k nepodmíněným, absolutním a věčným předpokladům. Ježto jsou tyto předpoklady daleko za oblastí smyslové zkušenosti, jest nutno je vydobýti z jejich úkrytu metodami, jež postupují za možnost smyslové zkušenosti, za poznání toliko podmíněné k nepodmíněnému a absolutnímu. Metody, odhalující nám nepodmíněnou předzkušennostní oblast v denním snu, jsou pohroužení neb kontemplace.

Své názory, uložené v díle: „Přirozené a duchovní základy světa a života“, uvádíme zde proto, abychom ukázali na jejich příbuznost s názory hlubokého ruského myslitele Mikuláše Berďajeva, jehož významný spis „Smysl dějin“ vyšel rok po uveřejnění mého spisu¹.

V čem tkví jádro Berďajevových názorů? — Berďajev

¹ Německý překlad vyšel na podzim 1925 u Reichla v Darmstattu.

v uvedeném dile doznává, že se lidstvo marně snaží dospěti vnějšími relativistickými prostředky k absolutnímu principu lidského života. Zvláště idea pokroku — předem vytčeného cíle v podobě pozemského ráje — vede lidstvo k nesprávně formulovanému cíli, jehož nikdy nelze dosáhnouti relativistickými prostředky v časově omezené době.

Když byl Berďajev znázornil, že idea pokroku měla ve filosofii dějin XVIII. a XIX. století hlavní význam a že jest svou podstatou starožidovským učením o možnosti rozluštití smysl dějin nabožensko-mesiášským zasažením, pokračuje takto ve svých úvahách¹: „Es ist die altersgraue, die alte judaistische Idee von der messianischen Lösung des Geschickes der Geschichte, vom kommenden Messias, von der irdischen Lösung des Geschickes Israëls, das sich nun in das Geschick aller Völker gewandelt hat, ist die Idee vom Kommen des Reiches Gottes, des Reiches der Vollkommenheit, des Reiches des Rechtes und der Gerechtigkeit, das früher oder später sich verwirklichen müße. Diese messianische und chiliastische Idee wird in der Idee vom Fortschritt säkularisiert, das heißt, sie verliert ihren offenkundig religiösen Charakter, erhält einen weltlichen und durchweg auch einen antireligiösen Charakter. Man darf mit gutem Grunde sagen, daß die Fortschrittslehre vielen eine Religion bedeutete, das heißt, es gab eine Religion des Fortschritts, zu der sich die Menschen des neunzehnten Jahrhunderts bekannten, und sie ersetzte ihnen die christliche Religion, von der sie abgefallen waren“.²

Avšak učení o pokroku nezůstalo nedotčeno kritikou; i na něm ukazuje filosofická kritika, že zaujímá nesprávné hledisko k problému času, tedy k minulosti, přítomnosti a budoucnosti: „Die Lehre vom Fortschritte ist zunächst eine völlig falsche, weder vom wissenschaftlichen, noch vom philosophischen, noch vom moralischen Gesichtspunkte aus gerechtfertigte Vergottung der Zukunft auf Kosten der Gegenwart und der Vergangenheit. Die Lehre vom Fortschritte stellt ein religiöses Bekenntnis, einen Glauben vor, weil man eine wissenschaftlich-positive Lehre vom Fortschritt nicht begründen kann, weil man auf wissenschaftlich-positive Weise

¹ Ježto nemám po ruce ruský originál, cituji německý překlad.

² N. Berďajev: Der Sinn der Geschichte, str. 255—256.

nur die Evolutionstheorie begründen kann, die Lehre vom Fortschritt sonach nur Gegenstand des Glaubens, der Zuversicht sein kann. Die Fortschrittslehre ist „Kundgabe von etwas, das nicht gesehen ward“, von etwas Kommenden, ist eine „Botschaft an die, so da Glauben haben“. Und nun: mit diesem Glauben, mit dieser Zuversicht, die zur Fortschrittslehre gehören, vermag man das tragische Problem der Geschichtsmetaphysik, das Problem der Zeit nicht zu lösen... Ich habe versucht die verdorbene Natur der Zeit darzulegen, die in Vergangenheit und Zukunft zerfällt und die man nicht fassen kann, in der jede Realität zerstäubt, zerbröckelt und zerrissen ist. Die Fortschrittslehre befindet sich in der Gewalt dieser Zerrissenheit. Die Fortschrittslehre setzt voraus, daß die Aufgaben der menschlichen Weltgeschichte in der Zukunft würden gelöst werden, daß ein Augenblick in der Menschheitsgeschichte, im Menschheitsgeschehe eintreten werde, in dem der höhere vollkommene Zustand werde erreicht werden, und in diesem höheren vollkommenen Zustande würden alle Widersprüche, von denen die Geschehe der Menschheitsgeschichte erfüllt sind, ausgesöhnt werden, würden alle Aufgaben gelöst werden. Daran glaubten Comte und Hegel und Spencer und Marx¹.“

¹ N. Berďajev: Op. cit., str. 256—257. Velmi pozoruhodné jsou Berďajevovy úvahy o fenomenální a noumenální podstatě času; z toho důvodu je uvádíme doslovně: „Die Zeit unserer Weltwirklichkeit, die Zeit unseres Weltäons, ist eine zerrissene Zeit; sie ist die schlechte Zeit, die in sich das böse, todbringende Prinzip beschließt, ist die unheile, die in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zerschlagen ist. Genial ist in dieser Beziehung die Lehre von der Zeit des heiligen Augustinus. Die Zeit ist ihr zufolge nicht nur in Teile gerissen, sondern einer ihrer Teile erhebt sich wider den anderen. Die Zukunft erhebt sich wider die Vergangenheit, die Vergangenheit kämpft wider das vernichtende Prinzip der Zukunft. Der geschichtliche Prozeß in der Zeit ist ein beständiger tragischer Kampf dieser auseinandergerissenen Teile der Zeit — der Zukunft und der Vergangenheit. Diese Zerrissenheit ist so sonderbar und so furchtbar, daß letzten Endes die Zeit sich in ein gewisses Gespenst verwandelt, weil wir, wenn wir die drei Teile der Zeit durchanalysieren — die Momente der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft —, in Verzweiflung geraten können: alle die drei Momente erscheinen nämlich gespenstisch, weil es weder eine Vergangenheit, noch eine Gegenwart, noch eine Zukunft gibt.“ — „Die Zeit unserer Weltwirklichkeit ist nur einem äußeren Anscheine nach Lebens-trägerin; in Wirklichkeit trägt sie den Tod, weil sie, während sie das Leben

Obránci ideje pokroku jsou podle Berďajeva přesvědčeni, že se tragédie světových dějin skončí uskutečněním cíle pokroku, že idea pokroku bude rozřešením tragických rozporů a konfliktu pro veškeré lidské pokolení, pro veškeré lidské generace, pro veškeré časy, pro veškeré lidstvo, jež kdy žilo svým strastiplným způsobem. Uvedené učení tvrdí vědomě, že nesmírnou masu lidských generací a nezměrné množství časů a epoch nečeká nic jiného než smrt a hrob, z nichž pak budou těžiti ti, kdož přijdou po oněch nešťastných generacích.

„Sie lebten“ pokračuje dále ve svých uvahách Berďajev, „in einem unvollkommenen, leidenden, widerspruchsvollen Zustande, einzig und allein aber soll irgendwo auf der Höhe des geschichtlichen Lebens, auf den erkalteten Gebeinen aller früheren

schafft, in den Schlund des Nichtseins die Vergangenheit stößt. weil jede Zukunft zur Vergangenheit werden muß, der Macht jenes verzehrenden Stromes der Zukunft verfallen muß, und weil sie jener Realität einer wahren Zukunft entbehrt, in die die ganze Fülle des Seins einging, in der die wahre Zeit die schlechte Zeit besiege, in der der Riß aufhöre und die hoile Zeit ewige Gegenwart oder ewig heutiger Tag wäre: denn die Zeit des heutigen Tages, darin alles geschieht, darin es weder Vergangenheit noch Zukunft gibt, sondern einzig die wahre Gegenwart, wäre auch die wahre Zeit.“ — „In der Geschichte wirkt durch die kranke und schlechte Zeit hindurch, durch die fressende und vernichtende — die unser Leben in einen Friedhof verwandelt, darauf über den Gebeinen der gestorbenen Väter das neue Leben der Söhne aufkommt, die die Väter vergassen — die wahre Zeit, die unzerrissene Zeit, die Zeit, die den Zusammenhang aufrechterhält, in der es den Bruch zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht gibt, die noumenale, aber nicht phänomenale Zeit. Darum erscheint nichts einem wahrhaft geschichtlichen Bewußtsein wichtiger als die Feststellung des gebotenen Verhältnisses zur Vergangenheit und zur Zukunft. Jener ausschließliche Kultus der Zukunft und jene Abwendung von der Vergangenheit, die den verschiedenen Fortschrittstheorien eigen sind, unterwerfen das Leben dem zerreißenden, todbringenden Prinzipie, das die Zusammenhänge vernichtet und die Heilheit der Wirklichkeit in der einzigen Zeit zerstört. Die Knechtschaft unter der Zeit, unter ihrer todbringenden Macht hindert, daß man den Sinn des menschlichen Geschickes als den des himmlischen Geschickes erfasse. In der schlechten Zeit findet der Bruch zwischen dem Metaphysischen und dem Geschichtlichen statt, während das metaphysische Entstehen der Geschichte den Zusammenhang zwischen dem einen und dem anderen herstellen sollte. Der Bruch zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen ist die größte Verirrung des Bewußtseins und ist ein Hindernis für die Entstehung echter Philosophie der Geschichte.“ — (Berďajev: Op. cit., str. 106—107, 108, 113—114.)

Generationen solch eine Generation von Glücklichen erscheinen, die die Höhe erklimmen werde und für die die höchste Lebensfülle, die höchste Seligkeit und Vollkommenheit möglich sein würden. Alle Generationen erscheinen lediglich als ein Mittel zur Verwirklichung dieses seligen Lebens, dieser glücklichen Generation Auserwählter, die in einer uns unbekanntem und fremden Zukunft auftreten soll. Die Religion des Fortschrittes betrachtet alle menschlichen Generationen, alle menschlichen Epochen als an sich wert- und zwecklos, als an sich bedeutungslos und nur als Mittel und Werkzeuge für das, was kommen werde. Darin aber besteht der religiöse und moralische Grundwiderspruch der Fortschrittslehre, der sie innerlich unannehmbar und nicht anerkennbar macht. Die Religion des Fortschrittes ist die Religion des Todes, nicht aber der Auferstehung, nicht der Wiedereinsetzung alles Lebendigen zum Zwecke des ewigen Lebens. Es gibt gar keine innere Veranlassung, das Geschick solch einer Generation, die einmal auf der Höhe zu erscheinen hätte und für die die Seligkeit und das Glück bereit wären, vor allen den Generationen zu begünstigen, denen nur Leiden, Qualen und Unvollkommenheit zuteil werden. Keine einzige kommende Vollkommenheit vermag alle Qualen der voraufgegangenen Geschlechter zu erkaufen. Solch eine Unterordnung aller menschlichen Geschehisse zugunsten von irgendeiner Art messianischen Festes derjenigen Generation, der es gelingen sollte, die Höhe des Fortschritts zu erklimmen, empört das religiös-sittliche Bewußtsein der Menschheit. Die Fortschrittsreligion, die sich auf einer derartigen Vergottung einer kommenden Generation von Glückskindern gründet, ist erbarmungslos gegenüber Gegenwart und Vergangenheit, sie verbindet einen grenzenlosen Optimismus hinsichtlich der Zukunft mit einem grenzenlosen Pessimismus hinsichtlich der Vergangenheit. Sie steht in tiefem Gegensatze zur christlichen Zuversicht auf die allgemeine Auferstehung aller Generationen, aller Toten, aller Väter und Vorfäter. Die christliche Idee gründet sich auf die Zuversicht, daß die Geschichte mit dem Ausgange aus den geschichtlichen Tragödien, aus allen ihren Widersprüchen schließen wird, daß an diesem Ausgange alle menschlichen Generationen teilnehmen werden und daß alle, die jemals gelebt, auferstehen werden zum ewigen Leben. Die Fort-

schrittsidee des neunzehnten Jahrhunderts gewährt zu ihrem messianischen Feste den Zutritt nur der unbekanntem Generation von Glücklichen, die als ein Vampir gegenüber allen voraufgegangenen Generationen erscheint. Das Fest, das jene Glücklichen auf den Gräbern der Vorfahren abhalten werden, uneingedenk deren tragischen Geschickes, dürfte auf unserer Seite kaum Begeisterung für die Fortschrittsreligion erwecken — diese Begeisterung wäre niedrig¹.“

To však není vše. S učením o pokroku a s nadějemi, jež jsou v něj skládány, souvisí úzce utopie o pozemském ráji a o pozemské blaženosti. Tato utopie o pozemském ráji jest vlastně kreslená náboženská idea o nastolení božského království ke konci dějinného vývoje; tuto utopii pozemského ráje stihá porážka za porážkou, ježto jest právě otrěsena nejen kritikou myšlení, nýbrž i životní praxí. Utopie pozemského ráje uzavírá v sobě tytéž rozpory, jež tkví v učení o pokroku v tom smyslu, ježto právě tento názor předpokládá nastolení nějakého dokonalého stavu v časovém neb historickém období.

Myslitel Mikuláš Berďajev postupuje v úvahách o možnosti, že lze uskutečniti utopii pozemského ráje, téměř týmž způsobem jako já ve svých „Přirozených a duchovních základech“ (srov. str. 436—437): „Die Utopie des irdischen Paradieses nimmt an, daß der Eintritt eines absoluten Zustandes des Menschenlebens innerhalb der relativen Bedingungen des irdischen und zeitlichen geschichtlichen Lebens möglich sei. Allein die irdische Wirklichkeit kann ihrem Wesen nach keinen Raum für ein absolutes Leben haben. Das absolute Leben ist in diese von allen Seiten her gedrückte und beschränkte Wirklichkeit nicht einzubegreifen. Die Utopie jedoch des irdischen Paradieses ist ein Glaube daran, daß, wenn das auch bis jetzt noch nicht hat geschehen können, immerhin der Augenblick eintreten werde, da das Absolute endlich und endgültig innerhalb der geschichtlichen relativen Wirklichkeit werde Tatsache werden. Sie nimmt nicht etwa das Übertreten aus dem Bereich und den Schranken der relativen geschichtlichen

¹ Berďajev: Op. cit., str. 259—260. — Úvahy ne nepodobně Berďajevovým obsahuje spis Em. Hirsche: „Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie. Göttingen 1921.

Wirklichkeit auf irgendeine neue Daseinsebene an, in irgendeine vierte Dimension aus den beschränkten drei Dimensionen —, sie will, daß in diesem dreidimensionalen Raume die vierte Dimension des absoluten Lebens völlig unterkomme. Hierin besteht ihr metaphysischer Grundwiderspruch, der sie innerlich unhaltbar macht, weil die Utopie des irdischen Paradieses, anstatt die Erreichung des absoluten Lebens durch einen Übergang der irdischen Geschichte in die himmlische Geschichte zu suchen, annimmt, daß das menschliche Geschick endgültig in dieser relativen irdischen Wirklichkeit zur Lösung komme, daß es endgültig in die drei Dimensionen mit all deren Beschränktheit hineinpassee; in die hinein will sie die absolute Vollkommenheit und Seligkeit unterbringen, die erst in einer anderen himmlischen Wirklichkeit erreicht werden kann, erst in der vierten Dimension Platz finden kann. Diese Utopie des irdischen Paradieses, die verschiedenen sozialen Lehren und verschiedenen Geschichtsphilosophien eigen ist, erleidet Schläge, von denen sie sich nicht erholen wird, von seiten des philosophischen Denkens und des religiösen Bewußtseins. Immer klarer und klarer beginnt der tieftragische und zwiespältige Charakter des ganzen geschichtlichen Prozesses sich abzuzeichnen. In der Geschichte gibt es auch keinen sich auf gerade Linie vollziehenden Fortschritt des Guten — einen Fortschritt der Vollkommenheit, kraft dessen die kommende Generation höher als die voraufgegangene stehe; in der Geschichte gibt es keinen Fortschritt des Menschenglückes — es gibt nur eine tragische immer tiefer reichende Erschließung der inneren Prinzipien des Seins, der allergegensätzlichsten Prinzipien, lichter wie dunkler, göttlicher wie teuflischer, Prinzipien des Guten wie auch Prinzipien des Bösen. In der Erschließung dieser Widersprüche und in ihrer Äußerung besteht auch der höchste innere Sinn des historischen Menschheitsgeschickes¹.⁴

Lidstvo, pokračující ustavičně na základě relativistických předpokladů, nemůže nikdy dospěti k sloučení s absolutním božským principem. Relativistické předpoklady nevedou k sloučení s absolutněm. Berďajev uvažuje tedy takto o nemožnosti sloučiti obě tyto rozdílné hierarchie toliko jedním jediným principem pokroku a postupu

¹ N. Berďajev: Op. cit., str. 263—264.

lidstva k jedinému cíli v podobě absolutního života v bohu: „So man glaubt, daß der Fortschritt eine Annäherung an das absolute Gottheitsleben ist, so wäre es verfehlt, daraus den Schluß zu ziehen, daß die Generationen, die auf der Höhe der Geschichte erscheinen werden, sich in besonderer Nähe des Absoluten befinden würden, alle übrigen Generationen jedoch entweder sehr fern von jener Quelle des göttlichen Lebens seien oder gar keinen Zusammenhang mit ihr hätten und am göttlichen Leben lediglich teilnähmen, insofern sie irgendeinem letzten Geschlecht der Geschichte als Mittel dienten. Richtiger wäre es, zu meinen, wie Leopold von Ranke meint, daß alle menschlichen Generationen im Verlaufe des gesamten geschichtlichen Prozesses für sich eine Beziehung zum Absoluten hätten — daß sie alle sich der Gottheit näherten; hierin liegt göttliche Gerechtigkeit und göttliche Wahrheit. Was wäre das doch für ein Abbruch, der der Gerechtigkeit geschehe, wenn nur diejenigen Generationen, die sich auf der Höhe des Fortschritts befänden, Zutritt zu den Geheimnissen des göttlichen Lebens erhielten. Gerade eine derartige Fortschrittslehre vermag einen an der Existenz selber der Göttlichen Vorsehung zweifeln zu lassen, weil die Gottheit die in diesem Falle alle menschlichen Generationen ihrer Nähe beraubte und nur die Generation, die auf der Höhe der Geschichte stünde, heranließe, eine vampirische Gottheit wäre und Unrecht und Gewalt in ihr wohnen täten in Ansehung ihres Verhältnisses zum größten Teile der Menschheit. Auf Grund von dergleichen gibt Iwan Karamasow Gott seine Eintrittskarte zurück. In Wirklichkeit aber gibt es so etwas gar nicht: in Wahrheit hat jede Generation ihren Zweck in sich selber, hat in ihrem eigenen Leben Rechtfertigung und Sinn, in den von ihr geschaffenen Werten und in den eigenen geistigen Erhebungen, die sie dem Gottheitsleben nähern, nicht aber darin, daß sie sich als Mittel und Werkzeug für die folgenden Generationen erweise¹.“

Co však zaviňuje víru v relativistické dogma pokroku, jímž dostihujeme domněle absolutních předpokladů pozemského života? — Berďajev ukazuje v osvícených úvahách, že novodobý humanismus odvrátil člověka od absolutních, věčných hodnot, aby jej připoutal

¹ N. Berďajev: Op. cit. str. 264—265.

k relativním, časným hodnotám: „Die sündhaften Widersprüche der Fortschrittslehre erweisen den innerlichen Bankrott und die Lüge der humanistischen Prämissen des Fortschritts. Die Grundlagen, auf die sich der Humanismus der Neuzeit stützt, waren derart, daß sie den Menschen der Ewigkeit nicht zuwandten; sie tauchten den Menschen in den irdischen Strom der Zeit mit all ihrer Zersplitterung. Deshalb vermochten sie nicht, auf eine wahre Weise das Geschick des menschlichen Lebens, das Geschick der menschlichen Geschichte zur Lösung zu bringen. Diese humanistischen Prämissen enthielten einen inneren Widerspruch und eine innerliche Mangelhaftigkeit, die früher oder später zutage treten mußten. Dieses Zutage treten nenne ich oben die Krisis des Humanismus und das Ende der Renaissance. An den humanistischen Prozeß kann man nicht mehr glauben. Die Fortschrittsidee war die große Idee der humanistischen Geschichtsperiode, das ganze neunzehnte Jahrhundert war von der Fortschrittsillusion durchdrungen. Die Fortschrittslehre in ihrer irreligiösen Form, losgerißen vom religiös wahren Kerne, ist ja nichts anderes, als die Erhebung des humanistischen Grundsatzes, daß der Mensch sich selbst genügen könne, daß er sein Geschick aus immanenten menschlichen Kräften lösen könne und der göttlichen Kräfte und der göttlichen Lebensziele nicht bedürfe — die Erhebung jenes Grundsatzes zum System und zur vollständigen Theorie. Wenn in der Fortschrittslehre die Lügenhaftigkeit der humanistischen Prämisse und ihrer Illusion sich äußert, so dürfe man auf der andern Seite doch nicht sagen, daß der Humanismus keine einzigen positiven Ergebnisse gehabt habe. Ich meine, daß im Humanismus auch ein positives Prinzip liegt, welches eine ungeheure Bedeutung für das künftige Geschick des Menschen und seine Geschichte haben wird. Der Mensch mußte durch die humanistische Selbstzufriedenheit hindurchgehen. Er mußte in Freiheit seine Kräfte entfalten und mittels Erfahrung nachprüfen, was ein derartiger Humanismus bedeutet und wozu er führt. . . In den geistigen Erhebungen der humanistischen Kultur waren Möglichkeiten einer neuen religiösen Offenbarung enthalten. Die Genialität jener Periode hatte ihr eigenes Geistesrägertum.“

Jaký smysl mají tedy dějiny? Co nám odhalují nového na celkovém životě lidstva? Může být konečný vývoj lidstva sám

sobě cílem aneb má zapotřebí nadlidského a nadhistorického vzoru a příkladu? — Mikuláš Berd'ajev odpovídá na to: „Die Geschichte ist, wahrlich — und hierin liegt ihr religiöser Gehalt — der Weg zur anderen Welt. Allein im Innern der Geschichte ist der Eintritt irgendeines absoluten vollkommenen Zustandes unmöglich; die Aufgabe der Geschichte ist erst jenseits ihres Bereiches zu lösen. Und das ist der grundlegende und hauptsächliche Schluß, zu dem die Geschichtsmetaphysik gelangt, und das ist das Geheimnis, das im Innern des geschichtlichen Prozesses liegt. Beim Übergange aus der einen zur anderen Epoche plagt sich die Menschheit mit der Lösung ihres Geschickes innerhalb der Geschichte. Gelangt die Menschheit nicht zu dem, was sie erwartete, und beginnt sie die Ausgangslosigkeit des Kreises der Geschichte zu verspüren, so beginnt sie auch, sich der Unmöglichkeit bewußt zu werden, daß nur ein transzendenter Ausgang die Geschichte lösbar macht. Um die Aufgabe der Geschichte zu lösen, die untrennbar mit der Natur der Zeit zusammenhängt, muß man die ganze Perspektive der Geschichte ins Innere umstellen und vom Versuche abstehen, sie in der Weise zu lösen, daß man sie innerhalb des zeitlichen historischen Geschehens in die Länge ziehe; man muß also zu ihrer Lösung im Wege des Austritts aus dem geschichtlichen Bereiche übergehen, indem man aus der Geschichte in die Übergeschichte durchbricht und in den geschlossenen Kreis der Geschichte die übergeschichtlichen Kräfte einläßt, das heißt das noumenale himmlische Ereignis innerhalb des Irdischen und des Phänomenalen: die kommende Erscheinung Christi. Die Grundidee, zu der die Geschichtsmetaphysik gelangt und die zugleich auch als Prämisse der Geschichtsmetaphysik erscheint, ist die Idee der Unvermeidlichkeit des Geschichtsendes¹.“

Smysl dějin se projevuje tím, že se transcendentální princip boha stává principem immanentním. Kde jest toto předpodstatnění především patrné? — Na vnitřní, duševní svobodě, jíž lidstvo dobývá, aby ji znovu ztrácelo a znovu zase dobývalo. Ve svém spise „Přirozené a duchovní základy“ (str. 440—442) ukazují, jak individuum, naslouchající svému vnitřnímu hlasu, jest strážcem

¹ N. Berd'ajev: Op. cit., str. 270—271.

svobody, kdežto kolektivita, která je poutána k určitým zájmům a k předsevzatému cíli, podléhá snadno nesvobodě neb otroctví. Očistného pochodu, jehož jest zapotřebí k duchovnímu životu, může býti účastno toliko individuum, nikoli však lidstvo jako masa. Toliko individuum, dostávající v tiché meditaci hluboké duševní podněty, tuší a ví, co znamená naprostá svoboda, spontánnost a tvořivost, ježto právě těmito přívlastky pravé duševnosti dovede zachycovati inspirace, jichž zde předtím nebylo.

Mik. Berd'ajev demonstruje způsobem, připomínajícím mou argumentaci, zápas lidstva o pravou duševní svobodu, jež jest zároveň projevem boha: „Die ganze Tragödie des Daseins ist die Tragödie des inneren freien Verhältnisses zwischen Menschen und Gott: der Gottesgeburt im Menschen und Menschengeburt in Gott, der Offenbarung Gottes vor dem Menschen und der erwidernenden Offenbarung des Menschen vor Gott. Das historische Geschick des Menschen ist ganz durchdrungen von jener erwidernenden Offenbarung des Menschen vor Gott; im menschlichen Schaffen, in seinem historischen Geschehliche antwortet der Mensch auf die Worte, die von Gott zu ihm gesprochen wurden. Allein der tiefste innere Sinn der erwidernenden Offenbarung des Menschen ist in seiner Freiheit verborgen. Nur die freie Offenbarung des Menschen, sein freies Schaffen ist Gott erwünscht und von Gott aufgegeben, nur das erwidert der Schnsucht Gottes nach dem Menschen. Gott erwartet vom Menschen das freie Wagnis des Schöpfertums. Allein im historischen Geschehliche der Menschheit, in der konkreten menschlichen Geschichte finden immer Umschaltungen von den Wegen der Freiheit auf die des Zwanges und der Notwendigkeit statt. Die ganze menschliche Geschichte ist mit solchen Versuchungen erfüllt, von den Versuchungen an der zwangsübenden katholischen oder byzantinischen Theokratie bis zu den Versuchungen des zwangsübenden Sozialismus. Schwierig und tragisch ist der Weg der Freiheit, weil, wahrlich, es nichts Verantwortungsvolleres, Heldenhafteres und Leidenreichereres gibt als den Weg der Freiheit. Jeder Weg der Notwendigkeit und des Zwanges ist ein leichterere, weniger tragischer und weniger heldenhafter Weg. Darum tappt die Menschheit auf ihren geschichtlichen Wegen immer in die Versuchung, an Stelle des Freiheitsweges den Weg des Zwanges unterzuschieben. Dieses findet so im religiösen

Leben wie im nichtreligiösen Leben statt. Jene Versuchung ist auf geniale Weise von Dostojevski in der ‚Legende vom Großinquisitor‘ dargestellt worden. Der Großinquisitor will von den Menschen die Last der Freiheit im Namen des Glückes aller abnehmen. Jene Versuchung erzeugte in der Vergangenheit die geschichtliche Inquisition, in der Gegenwart die Religion des Sozialismus, die nichts anderes ist als die Religion des Großinquisitors, die sich auf der Auswechslung der Freiheitswege gegen die Zwangswege, auf die Abnahme der Bürde tragischer Freiheit vom Menschen gründet. Hierum spielt sich das Drama der Geschichte ab mit seinem fortwährenden Kampfe zwischen Freiheitsprinzip und Zwangsprinzip und dem fortwährenden Übergange von dem einen Prinzipie zum anderen¹.“

Lidské dějiny spějí nevyhnutelně k cíli, jenž sahá nad dějiny a za dějiny. Dějiny nejsou a nemohou býti rozřešením celkového lidského osudu a nedovedou též rozřešiti záhady individuálního života. Co nám tedy předvedou dějiny, pojaté s onoho nadosobního, nadlidského hlediska, jež bude přihlížeti k počátku a ke konci dějin s nadčasové, věčné oblasti? — Na tuto otázku odpovídám ve své předchozí knize vyvrcholením individuálního i kolektivního lidského života v osobě bohočlověka; bohočlověk svým očistěním od strusek smyslovosti a přepodstatněním sebe v nejhlubší duševní prvky — v tvořivý duchovní princip — ukazuje ostatnímu lidstvu cestu k pravé, tvořivé svobodě, cestu od smrtících hmotných zákonů, jež neznají vyhnutí, k životodárné duševní svobodě a spontánnosti. Bohočlověk jest takto nejen vyvrcholením a cílem lidských dějin, nýbrž zároveň i nepřekonatelným příkladem veškerému lidstvu, jež bude po něm tonžiti jako po nepomíjejícím vzoru vykupitele. Lidský život se skládá totiž z prvků a předpokladů, jež vyžadují oprostění od pouhých přirozených přívlastků a vykoupení ze zděděné přirozené podstaty. Takto odpovídá vratké lidské povaze nezvratný vzor bohočlověka-vykupitele, jenž se již dovedl odpoutati od vratkých a přirozených lidských předpokladů.

Popatřme však nyní, kam vyústují Berďajevovy úvahy o cíli a smyslu dějin. Mik. Berďajev usuzuje takto: „Dieses

¹ N. Berďajev: Op. cit., str. 277—279.

Problem des individuellen Geschickes ist innerhalb des Bereiches der Geschichte unlösbar, im Bereiche der Geschichte unlösbar ist der tragische Konflikt des individuellen Geschickes mit dem Weltgeschicke, mit dem Geschicke der gesamten Menschheit. Und darum muß die Geschichte zu Ende gehen. Die Welt muß in eine solche hohe Wirklichkeit eintreten und in eine solche heile Zeit, daß in ihnen das Problem des individuellen Menschengeschickes zur Lösung kommen und der tragische Konflikt dieses Menschengeschickes mit dem Weltgeschicke seinen Ausgang finden wird. Die Geschichte ist vor allem Geschick und muß begriffen werden als Geschick, als tragisches Schicksal. Das tragische Schicksal wie auch jede Tragödie muß seinen letzten allentscheidenden Akt haben. In der Tragödie ist die *Kartharsis* unvermeidlich. Die Geschichte hat keine unendliche Entwicklung in unserer Zeit, hat nicht die Gesetzmäßigkeit der Naturerscheinungen gerade deshalb, weil die Geschichte Geschick ist. Dieses ist der letzte Schluß und das letzte Ergebnis der Geschichtsmetaphysik. Das Menschengeschick, das wir durch alle Perioden der Geschichte zu verfolgen haben, ist innerhalb des Bereiches der Geschichte unlösbar. Die Geschichtsmetaphysik lehrt uns, daß, was innerhalb der Schranken der Geschichte unlösbar ist, jenseits der Schranken der Geschichte gelöst wird. Das aber ist auch das wichtigste Argument zugunsten dessen, daß die Geschichte nicht sinnlos ist, daß sie einen höheren Sinn hat. Hätte sie nur einen irdischen immanenten Sinn, so wäre sie gerade in diesem Falle sinnlos, weil dann eben alle Grundschwierigkeiten, die mit der Natur der Zeit zusammenhängen, entweder unlösbar wären oder alle Lösungen nur fiktiv, Scheinlösungen und keine wirklichen... Es muß irgendein innerer Bruch stattfinden, nach welchem die Weltgeschichte sich nicht mehr in der Perspektive des vernichtenden Stromes der Zeit darstellen wird, gleichsam aus der Tiefe des Geistes nach außen hinausgeschleudert, sondern in der Perspektive der Ewigkeit, in der Perspektive der himmlischen Geschichte; sie wird in die Tiefe zurückkehren als ein Moment des ewigen Mysteriums des Geistes^{1,4}

Uvedenými větami zakončuje Berďajev své úvahy o smyslu

¹ N. Berďajev: Op. cit., str. 282—283. Podtrženo mnou.

dějin. I když to Berďajev přímo nezdůrazňuje, vyplývá z jeho díla dostatečně, že v přechodné, fenomenální lidské povaze třeba zdůrazniti noumenální věčné prvky, jimiž nutno ony fenomenální prvky prozářiti. Snad mohl Berďajev ke konci svých úvah více zdůrazniti v tomto smyslu úkol bohočlověka, než jak to byl učinil. Bez noumenálního zasažení bohočlověka-vykupitele není lidstvo s to, aby se odpoutalo od fenomenálních klamů a omylů, k nimž je strhuje jeho smyslová podstata.

Filosofie dějin vyžaduje tedy postulování nadindividuální, nepodmíněné noumenální oblasti hodnot a cílů, jež nám umožňují jakožto neproměnný Archimedův bod odcizené neosobní zírání na proměnlivou oblast, v níž se koná dějinný pochod. Bez možnosti zaujmouti ono neosobní hledisko není možný objektivní a absolutní posudek, jaký právě žádá filosofie dějinného průběhu.

Základní otázka filosofie dějin spočívá v tom, zda si lidstvo osvojí metodu, jíž bude postřehnutelná věčná oblast ideová; dále, zda se nalezne dosti početný sbor pevných charakterů, naslouchajících vnitřnímu hlasu, jenž udrží v náležitých mezích přílišný rozvoj smyslového člověka. Je-li možno vůbec vyjádřiti zákon vývoje lidské společnosti, pak jest nutno formulovati jej v duchu námi stanoveného zákona výkyvů: lidské myšlení a s ním zároveň i lidská vzdělanost pohybují se od stavu vědomí a smyslového člověka k oblasti kontemplativní a od oblasti kontemplativní opět k stadiu vědomí a smyslového člověka. (Srv. 5. odd. přítom. díla.) Při formulaci onoho zákona nesmí nás naprosto mýlití dosažení povrchního nátěru vzdělanosti u kvantitativně početné skupiny lidstva; pokud jde o nesrovnatelné kvalitativní zážitky, jimiž byly v hlubinách osobnosti zřeny věčné předlohy ideového světa, bylo těchto dosaženo poměrně u málo jednotlivců. Avšak tyto nesrovnatelné kontemplativní zážitky ideové oblasti, získávané několika jednotlivci, vyvábí rozvoj veškeré lidské vzdělanosti, jež podtrhuje především vývoj vědomého a smyslového člověka, který — chce-li se udržeti na životě — bude se nutně řídit těmito neproměnnými a věčnými vzory.