

Tvrдый, Josef

Problém existence vnějších předmětů

In: Tvrдый, Josef. *Problém skutečnosti u Davida Huma a jeho význam v dějinách filosofie*. Brno: Filosofická fakulta, 1925, pp. 37-68

Stable URL (handle):

<https://hdl.handle.net/11222.digilib/126482>

Access Date: 29. 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.

stoteles slovy *ὅτι ὡς ἀληθές* (jsoucnø jakožto pravda); pojem existence byl získán jen ze soudů, neboť připisujeme existenci objektu jen tehdy, když soud předmět uznávající jest pravdivý. Jest to úplné ztotožňování existence a pravdy, jak ostatně naznačuje sám Brentano ve spise „Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis“¹ 1889, přijímaje tento Martyho výklad za svůj. Jak Jerusalem tak i Cornelius² a jiní, kteří se touto otázkou zabývali, právem poukazují na tautologii tohoto vysvětlování.

36. Mýlil by se však, kdo by si myslil, že tento názor, který se u nás pokládá všeobecně za přemožený, neměl a nemá mimo Brentanovu školu stoupenců, a to velmi významných ve filosofii. Jsou to zvláště logikové, kteří na tomto stanovisku existence budují. Místo mnoha jmenují jen Jamesa Marka Baldwina a jeho knihu „Genetic Logic 1906—1908“, v níž autor činí přesný rozdíl mezi existencí v Martyho významu a realitou³. Realita mu zahrnuje v sobě existenci, avšak ne každá existence jest realitou. Spona i v obyčejných dvoučlenných soudech mu znamená vždy určitý stupeň existence, takže rozeznává celou řadu samostatných systémů existencí a realit. Tu se již stýká s pragmatismem a jeho názory o realitě, o nichž se zmíníme ještě později. Avšak i mimo tyto kruhy jest rozšířen tento názor, tak na př. jej najdeme poněkud modifikovaný u moderního francouzského logika Louisa Rougiera⁴ a j. A tak vidíme, že Hume není historickou mrtvolou v noětice, jak se domníval Thomsen, nýbrž působí přímo i nepřímo i na dnešní logiku a noětiku i svým pojmem existence.

VII. Problém existence vnějších předmětů.

37. Hume je považován v obvyklé filosofické literatuře (hlavně vlivem Kantovým) za skeptika, a to nejen při pojmu přičinnosti, nýbrž i v příčině existence vnějších předmětů, kde se

¹ Str. 64, 77.

² Jerusalem, Die Urteilsfunktion 1895, str. 70. Hans Cornelius, Versuch einer Theorie der Existentialurteile 1894, str. 83.

³ J. M. Baldwin, Das Denken und die Dinge. (něm. překl. jeho genetické logiky) I. 55 (str. 296), 57 (299).

⁴ Louis Rougier, La structure des théories déductives 1921, str. 3.

mu také často připisuje Berkeleyovo stanovisko *esse-percipi*. Avšak jako jest nesprávné připisovati Humovi Berkeleyovo stanovisko při existenci vůbec, ještě nesprávnější jest to v tomto případě. Neboť Hume o existenci předmětů vnějších nikdy nepochyboval, ba uznávání této reální existence jest spíše předpokladem celého jeho zkoumání této otázky¹. Proto jest také nesprávné pokládati jej za idealistu, jak činí Quast², neboť Hume jakožto pozitivista vylučuje otázku, jsou-li vnější předměty, vůbec z debaty³. Také tu mu jde jen o otázku, jak lze odůvodniti existenci vnějších předmětů. Že ani jeho názor o hmotě (pojem, který žádného skeptika nenadchne k odporu)⁴, nesvědčí o jeho idealismu, můžeme souditi z toho, že Hume odmítal právě jenom obecný abstraktní pojem hmoty (materiální substance), kloně se spíše k t. zv. obecnému názoru (*common sense*).

38. Hlavní otázka Humova záleží tedy v tom, jakým způsobem jest naše vědomí existence vnějších předmětů zajištěno a na jakém poznání spočívá? Také toto zkoumání jest jako při problému existence vůbec vedeno iracionální tendencí a také tu Hume přeceňuje tento iracionální prvek pod vlivem svého empirického podezobování úkolu rozumové činnosti při tvoření pojmu reality a pod vlivem svého přílišného oddělování rozumu od ostatní duševní činnosti. Všude proniká základní kontrast rozumu a přírody a také o vnější existenci rozhoduje na konec příroda.

39. Největší obtíže při řešení problému existence vnějších předmětů působí však Humovi poměr předmětu empirického, reálního, k absolutnímu předmětu a jejich vzájemná antinomie. Obou předmětů vždy náležitě nerozeznává, často mu splývají v jedno a ve své argumentaci snadno přechází z jednoho pojmu ve druhý, takže tím jeho vývody se stávají ještě iracionálnějšími a jeho pozitivismus, namířený původně proti absolutnímu předmětu,

¹ Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (478). Viz též Königswald, *Lehre Humes von der Realität der Außendinge* 1904, str. 1.

² Quast, *Der Begriff des Belief bei David Hume*, str. 46, 49.

³ Treatise B. I. P. IV. Sect. (478) „it is in vain to ask, whether there be body or not.“ „Jest marné se tázati, zda tělesa existují nebo ne.“

⁴ Enquiry Sect. XII. ke konci. (*Essays* II. 127.) Treatise, B. I. P. IV. Sect. IV. (514).

zastavuje jej leckde ve zkoumání i tam, kde jde jen o empirický předmět. Zcela správně tvrdí Hume, že si nemůžeme představití buď tvar anebo ideu něčeho naprosto různého (*specifically different*) od našich idejí a dojmů, neboť nikdy se skutečně nedostaneme ani na krok ze sebe ven¹. Také to není přiznání se k Berkeleyovu stanovisku *esse = percipi*, nýbrž jest to jen krajní vytknutí antinomie předmětu empirického a absolutního, která asi pochází od Bayla². Absolutní předmět leží totiž mimo naše poznání (pokud stojíme na stanovisku relativního poznání), neboť jinak by nebyl absolutním předmětem a přece zase nějakým způsobem jej poznávati musíme, jinak bychom o něm ani mluvití nemohli, a toto poznání jest zase jen relativní, i když se týká absolutního předmětu. Absolutno jest námi poznáváno jen relativním způsobem. Avšak tento absolutní předmět není totožný s empirickým předmětem³ (jevem podle Kanta), ten leží jen mimo naše individuální vědomí, avšak našemu poznání přístupný jest.

40. Nejjasněji vyjadřuje Hume rozdíl mezi oběma předměty v pozn. ke stránce 368. *Treatisu*⁴, kde chce omeziti svá zkoumání na jevy (*appearances*) objektů, jak se totiž jeví objekty našim smyslům, aniž by se pouštěl do otázek, týkajících se skutečné podstaty objektů a jejich působení (*real nature and operation*) — tak totiž opisuje absolutní předmět —, neboť jedině tak jsme zbaveni všech nesnází a nemůžeme při žádné otázce býti uvedeni ve zmatek. Tato skutečná podstata věcí jest nám neznámá a tudíž, vedeme-li zkoumání mimo smyslové jevy objektů, má Hume obavu, že naše úsudky budou plny skepticismu a nejistoty. Ovšem tohoto přesného rozlišení se všude neдрží. A příčinou toho jest dosti neurčité označování absolutního předmětu znaky, jež se mohou vztahovati na empirický předmět (jako na př. „*real nature and operations*“ a „*objects which affect the senses*“ — objekty, které působí na smysly).

41. Toto rozlišení empirického a absolutního předmětu u Huma, a rozdělení, jež Kant podává svým rozlišením předmětů

¹ *Treatise* B. I. P. II. Sect. VI. (371).

² Bayle, *Dictionnaire* čl. *Pyrrhon* T. III., str. 732.

³ Thomsen, *David Hume*, str. 410.

⁴ Viz též Otto Quast *Der Begriff des Belief bei David Hume*, str. 47.

na jevy (Erscheinungen = appearances) a „Ding an sich“, nesmíme si zajisté představovati jen jako dvě paralelní myšlenky jdoucí náhodou vedle sebe, ale jest podle všech pravidel pravděpodobnosti možno souditi, že Kant čerpal toto rozdělení, které se u něho po prvé objevuje v „Kritik der reinen Vernunft“, v Humově Treatise, a tu máme zase o jeden doklad více, že Kant četl Humův Treatise, a to právě v oné dlouhé periodě před vydáním „Kritiky“. Ovšem zase tím není řečeno, že by ono rozdělení Kant přejal zcela nesamostatně, naopak rozlišení, které jest u Huma leckdy dosti neurčitě vyjádřeno a jehož Hume všude ani nedodržuje, nabylo u Kanta pojmové určitosti a stalo se hybnou pákou jeho filosofického myšlení.

42. Celý rozbor problému reality předmětů vyhrocuje Hume v otázku: Které příčiny nás vedou k tomu, abychom věřili v existenci těles? („what causes induce us to believe in the existence of body?“) Tato otázka dělí se při dalším zkoumání na dvě otázky, které se obyčejně směřují dohromady, a to: Proč přidělujeme objektům trvalou (continued) existenci, i když nejsou přítomny ve smyslech, a proč předpokládáme, že mají existenci zvláštní, odlišnou (distinct) od duše a vnímání¹. Obě otázky souvisí spolu, neboť ukáže-li se o předmětech, že mají trvalou existenci, vyplývá odtud, že jejich existence musí býti odlišná a samostatná od duševního života, a opačně, prokážeme-li samostatnou existenci předmětů, odlišnou od duševního života, musí nutně existovati trvale.

43. Máme-li ovšem náležitě pochopiti Humovu odpověď na tyto otázky, musíme si dříve uvědomiti prostředky poznání, s nimiž k řešení těchto jasně formulovaných otázek přistupoval; jedním z těchto prostředků, a to nejdůležitějším, jest jeho psychologie. Hume jest psychologickým atomistou, psychická synthesesa jest mu takřka neznámá, zná ji jen v pasivní formě vnějších asociací. Duše lidská² jest mu jen množstvím neboli hromadou různých vněmů, spojených dohromady určitými vztahy; jednotlivé duševní stavy, pokud je rozeznáváme, mají svou zvláštní, ne-

¹ Treatise, B. I. P. IV. Sect. II. (478—479).

² Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (495).

závislou samostatnost, a tím i skutečnost. Tento názor souvisí s Berkeleyovou nominalistickou teorií abstraktních představ, kterou, jak jsme se již zmínili, přejímá bezvýhradně. Podle této teorie to, co v duši existuje, jest jen individuální, tedy individuálnost jest nutným znakem existence¹. Individuální může býti v duši jediné to, co se dá odlišiti jako samostatné, a to může býti jen jednoduchá elementární kvalita. Při rozlišování rozeznává Hume, následuje tu scholastické tradice, jednak rozlišení skutečné, které se děje analysou až k posledním elementům kvalitativním, a za druhé rozlišení rozumové (*distinction of reason-schol. distinctio rationis*), které vzniká srovnávací abstrakcí². Kdežto výsledkem distinkce skutečné jsou elementární kvality, výsledkem rozumové distinkce jsou vztahy (*relation*), které se kvality nikterak nedotýkají, nejsou tedy nic skutečného, samostatného. Jediné skutečnými jsou však kvality, které pocházejí z dojmů (*impression*), a to z dojmů smyslových (*sensation*) i vnitřních (*reflection*). Existence jest tedy nutně spojena s kvalitou, a odtud chápeme, proč Hume pokládá prostor a čas za neskutečné, totiž jako abstraktní vztahy, kdežto skutečnými jsou pouze psychická minima těchto pojmů. Odtud také jeho boj proti nekonečné dělitelnosti prostoru i času³. Tyto elementární kvality jsou asociacemi podle podobnosti, časové a prostorové souvislosti a podle příčinného svazku spojovány ve vyšší složitější celky⁴, jejichž existence má svůj základ v elementárních kvalitách. A tu ovšem jest skutečný rozdíl mezi *Treatisem* a *Enquiry*, neboť kdežto v *Treatisu* připouští Hume spontánnost ducha⁵, která u geniů dostupuje až magické síly⁶, v *Enquiry*⁷ jest asociace jediným a výhradním vysvětlovacím principem duševního dějství. A tak když byl rozbil duši na kvalitativní atomy, nedaří se mu přece vysvětliti vše asociacemi a Hume rozděluje duši na několik

¹ *Treatise* B. I. P. I. Sect. VII. (328).

² *Treatise* B. I. P. I. Sect. VII. (332).

³ B. I. P. II. Sect. I. a II.

⁴ *Treatise* B. I. P. I. Sect. IV.
Ibidem (320).

⁵ Ibidem Sect. VII. (331).
Enquiry Sect. III.

základních mohutností, jako je smyslovost, rozum, obrazivost atd. a na základě své diskriminační schopnosti rozlišuje je příliš od sebe, takže se mu ztrácí úplně součinnost všech duševních stavů dohromady, jak je to zvláště nutno při pojmu skutečnosti. Celkový kontrast mezi rozumem a přírodou jeví se mu zde zvláště jako kontrast rozumu a smyslů anebo rozumu a obrazivosti.

44. Tuto Humovu psychologii nesmíme jen přičítati vlivům Lockovým a Berkeleyovým, tato psychologie jest také projevem Humova duševního ustrojení. Neboť Hume náleží do rozumového typu t. zv. diskriminativních, jako většina iracionalistů a kritických filosofů, na př. Montaigne, Kant, Kirkegaard, Boutroux a j., pokud ovšem jsou iracionalisty a kritiky z vnitřní nutnosti¹. Opakem tohoto typu jsou identifikující jako většina racionalistů od Eleatů počínajíc, Platon, Spinoza, Hegel a j. Diskriminativní filosofové milují rozdíly, rádi rozlišují a rádi rozlišení přeceňují. Není zajisté s podivem, že nejtěžším problémem se stal Humovi „uniting principle“ (sjednocující princip) a že se mu stále ztrácel v mlhách. Duše jeho přespříliš sklonná k analýze nebyla schopná větší synthesy.

45. Na základě této své psychologie řeší problém existence vnějších předmětů. Každou duševní funkci, kterou si představuje jako mohutnost, bere zvláště a zkoumá, zda může dáti původ představě existence vnějších předmětů. Smysly² to býti nemohou, neboť nám podávají jenom jednotlivé percepce a nemohou samy o sobě vytvořiti ideu dvojí existence, existence duševní a existence předmětu. Hume tu pozoruje velmi dobře, že vědomí vnější existence nikterak nevyplývá z pouhého obsahu počítku, neboť ta jest výsledkem nikoli analyzujícího vědomí, nýbrž synthetisujícího, na němž jest spoluúčastno více duševních elementů. Z toho Hume vyvozuje úplnou subjektivnost smyslových počítků. Hume tu jde ve šlépějích Berkeleyho, který, jak již bylo řečeno i t. zv. primární kvality pokládal za subjektivní³. Ze všeho

¹ Harald Höfding, Sören Kirkegaard 1896, str. 74.

² Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (479).

³ Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (481 a n.). Ostatně zárodky této teorie jsou již u Bayla čl. Pyrrhon, str. 732, Tom. III.

pak činí noetický důsledek, že poznání vnějších předmětů nemůže vzniknouti ze smyslů.

46. Od smyslů se obrací k rozumu, avšak ten nám nemůže dáti také vědomí existence, poněvadž vědomí existence mají děti, venkované a vůbec větší část lidstva, která o filosofických argumentech nemá ponětí. Humovi totiž chybí vývojové hledisko, které by sledovalo vývoj rozumu od počátku jeho ve smyslové činnosti až k jeho nejvyšším stupňům, jak se jeví na př. v matematické demonstraci. Rozumová činnost jest podle Huma uvědomováním si vztahů mezi jednotlivými ideami a tato činnost nemůže dáti vznik vědomí existence trvalé a samostatné¹, neboť vztah bere Hume jako něco čistě vnějšího, co neproniká do obsahu idejí. Ba naopak rozum dostává se do rozporu s naivním názorem o existenci, neboť na základě rozumu se přesvědčujeme, že smyslové dojmy a z nich vznikající ideje jsou prehavé a tedy z nich nelze si zjednatí představu existence trvalé.

47. Zcela správně vidí ovšem Hume, že vědomí existence vnějších předmětů má v sobě iracionální moment jako vědomí existence vůbec, jenže na základě svého oddělování rozumu od ostatní duševní činnosti pod vlivem základního kontrastu přírody a rozumu vidí ve vědomí existence předmětů naprostou iracionalitu (is entirely unreasonable). Ani empirické rozumování na základě příčinného svazku nám netvoří vědomí existence trvalé a samostatné. Tím ovšem není řečeno, že by Hume neuznával významu příčinného usuzování pro existenci vnějších předmětů. Naopak příčinné usuzování jest jediný způsob, jímž se přesvědčujeme o existenci předmětů, jichž nevnímáme smysly, které jsou tedy časem a prostorem vzdálené². Markéta Marlekerová jde ovšem dále a soudí, že Hume uznával také příčinné kritérium pro dojmy, což by ovšem bylo velikou nedůsledností filosofickou u Huma. Autorka se při tom opírá o větu v *Treatisu*³: We may draw infe-

¹ *Treatise* B. J. P. IV. Sect. II. (482).

² *Treatise* B. I. P. III. Sect. IX. (408).

³ *Ibidem* Sect. V. (386) Margarethe Marleker, *Humes Begriff der Realität*, str. 87. Autorka vůbec má tendenci činiti Huma, přes to, že je „essaista“, jak sama přiznává, racionálnější nežli je.

rences from the coherence of our perceptions, whether they be true or false; whether they represent nature justly, or be mere illusions of the senses¹. Autorka, učinivši z této věty větu tázací, přichází ke svému závěru, aniž se ohlíží po tom, v jaké souvislosti tato věta je. Hume mluvil o tom, že pravou příčinu našich dojmů nehodlá zkoumati (jako pozitivista), že bude vycházeti jen z toho, co je dáno, t. j. z dojmů, tedy praví pravý opak toho, k čemu dospívá autorka, že by si stavěl otázku, jak se má realita percepcí odůvodňovati. Ta mu je naopak faktem, které mu je dáno, a tato realita jest zajištěna věrou, která doprovází dojmy, a naopak z této víry vzniká síla veškerého spojování a nikoli naopak. Víra doprovázející naše usuzování příčinné neliší se nikterak od citu víry, jež jest základem existence, nýbrž vyrůstá z ní a to na základě expanse citu víry z původních dojmů na ostatní duševní stavy². Spojení příčinné musí vždy vycházeti od nějakého smyslového dojmu anebo vzpomínkové představy, která se vyrovná dojmu silou a živostí³, a častým opětováním časového spojení mezi příčinou a účinem zesiluje se právě onen prvek víry, takže, když se objeví příčina jako cosi skutečného, přecházíme snadno ku představě objektu, který má býti účinem, a tento účín, ač jest jen očekáván, činí na nás vlivem víry dojem skutečnosti. Avšak dále příčinnost, co se týče existence, nesahá. Neboť podle psychologické teorie, kterou jsme svrchu uvedli, jednotlivé dojmy tvoří samostatné existence a ať jsou jakkoli spolu spojeny, zůstávají přece jen různými existencemi. Nemají tedy vnitřní nutné spojitosti, jejich spojitost na základě příčinnosti jest sice nutná, avšak tato nutnost není objektivní, nýbrž subjektivní, zakládajíc se na zvyku a víře. Proto nám příčinné usuzování může podati zprávy o existenci jen na základě minulé zkušenosti a zprávy ty jsou vždy jenom pravděpodobné. Nikdy však nemůžeme na základě příčinn-

¹ „Můžeme konati úsudky ze souvislosti svých percepcí, ať jsou pravdivé nebo nepravdivé, ať představují přirozenou podstatu (věci) správně, anebo jsou pouhými ilusemi smyslovými.“ Tak překládá Lipps. David Humes Traktat über die menschliche Natur 1923, str. 113 i Maxim David v Oeuvres philosophiques de David Hume. Traité de la nature humaine. 1912, str. 109.

² Treatise B. I. P. VI. Sect. V. na konci.

³ Ibidem (385 a n.) dále Sect. VI.

ného svazku souditi na existenci trvalou, neboť příčinný vztah neproniká do podstaty věci, jsa pouhým vnějším vztahem.

48. Ze tří mohutností, jak je Hume chápe: smyslů, rozumu, obrazivosti, vidí Hume jediné v obrazivosti (imagination, někdy též fancy) základ našeho chápání trvalé a nezávislé existence vnějších předmětů. Markéta Marlekerová¹ uvádí tento názor Humův v souvislost s Glanvillovou knihou *Scepsis scientifica*, v níž nalézáme již zárodky Humovy teorie příčinnosti², neboť již tam jest užito pojmu obrazivosti (imagination) jakožto schopnosti, již chápeme předměty, vzdálené z okruhu našich smyslů. Obrazivost (imagination) tvoří také soudy, jež jsou purely material, což jest velmi blízké Humovu pojmu real existence, již odvozuje z matter of fact (dat zkušenosti). Ovšem tento názor jest správný, avšak nesmíme zapomínati, že tehdy heslem imagination ozývala se celá literatura. Jest to nový literární proud, vzniklý v Anglii proti klasicismu francouzskému, proud, který pod vlivem geniálních výkonů Shakespearových kladl důraz na genialitu a obrazotvornost proti klasičkému rozumu, a směru tomu dal později (1759) mohutný výraz básník Eduard Young svým dílem „Conjectures on original composition“, jež působilo tak neobyčejně v literatuře³. Že Hume skutečně v mládí tomuto vlivu podléhal, viděti z jeho zmínky o genialitě v *Treatise*, kde mluví o „a kind of magical faculty in the soul“⁴, nazýváje tak obrazotvornost, a kde praví dále, že

Margarete Marleker, *Humos Begriff der Realität*, str. 91, pozn.

Marlekerová odmítá právem, že by byl Glanville jediný, u něhož se již vyskytuje názor na příčinnost, kterým se stal Hume slavným a uvádí podobný citát Hobbesova „*Elements of Law*“. Avšak ani tím není řada ukončena; jak uvádí E. Meyerson v „*De l'explication dans les sciences*“ Tom. II. Appendices, str. 385, jde tento názor až do středověku a prvním jeho hlasatelem jest v 13. století Robert Holkot vyjadřuje jej po středověkém způsobu jakožto nemožnost spojení substancí. Avšak zcela jasně vyjadřuje myšlenku Humovu již Nicolaus de Ultricuria slovy: *Quibuscunque acceptis, quae possunt esse causa alicuius effectus, nescimus evidenter quod ad positionem eorum sequatur effectus positio*. Filosofickým předpokladem všech těchto názorů jest vždy atomismus, který nalézáme též u Huma.

³ Viz Josef Tvrđý: „Problém geniality.“ *Nové Atheneum*. Roč. II. Seš. 7, 8, str. 339.

⁴ „Jakýsi druh magické schopnosti v duši.“

tato magická schopnost jest nejdokonaleji vyvinuta u největších geniů a jest vlastně tím, co se nazývá geniem („most perfect in the greatest geniuses, and is properly what we call a genius“); avšak nieméně jest nevysvětlitelná přes největší úsili lidského rozumu („is however inexplicable by the utmost efforts of human understanding“)¹.

49. Tento literární názor na obrazotvornost (ačkoli Hume sám holduje klasickému vkusu v literatuře)², byl v souhlase s jeho naturalistickou tendencí filosofickou. Obrazotvornost, která byla všeobecně v literatuře vynášena, stává se mu přes to, že ji hledí vysvětlovati asociacemi, až mystickou mocí, která nám vykouzluje celý svět, jak existuje před námi, i ten, kterého smysly nikdy nedosáhneme. A přece zase na druhé straně se v něm probouzí duše skeptika-empirika, která mu konstatuje, že celá tato fantasmagorie obrazivosti jest jen prázdným fantomem, pouhou fikcí, neboť jí chybí to, co skutečnost činí skutečností, t. j. víra (belief), která doprovází všechny smyslové dojmy i obrazy paměti a dodává jim rázu existence. Obrazivost se nevyrovná nikdy silou a živostí ani smyslovým dojmům ani paměti³. Nieméně přes to jedině v obrazotvornosti se vyskytují možnosti, které mohou dáti vznik ideí trvalé a nezávislé existence.

50. Hume docela správně konstatuje, že při vnější existenci přistupuje nový prvek, že ani získávání dojmů proti naší vůli, ani jejich větší síla a úsilnost (violence) není příčinou toho, že jim přidělujeme realitu a trvalou existenci⁴, neboť naše bolesti a radosti, naše vášně i náruživosti působí s větší úsilností, jsou nám vnucovány proti naší vůli a přece jim nepřisuzujeme vnější existenci. Všecky předměty, jimž přisuzujeme vnější existenci, mají zvláštní trvalost (constancy), již se liší od pouhých našich dojmů, které

¹ Treatise B. I. P. I. Sect. VII. (331). — Enquiry Sect. III. (Essays II. 24) jest již racionalističtější a v odstavci, ježž mají vydání z r. 1748, 1750 a 1768 (a jenž chybí ve Školové překladu), vykládá podrobně na jednotě děje v umění, jak působí asociace na obraznost, tedy mu není již úplně inexplicable.

² Thomsen, David Hume, str. 76.

³ Treatise B. I. P. III. Sect. VI. (387), VII. (398).

⁴ Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (483).

jsou prehavé¹. „Tyto hory, tyto domy, tyto stromy, které leží nyní přede mnou, objevovaly se mi vždy v témže pořádku, a kdykoli mi zmizí jejich obraz tím, že zavru oči anebo odvrátím hlavu, brzy na to shledám, že jsou úplně beze změny, kdykoli se mi obraz jejich vrátí.“² Kdykoli pohlížíme na předměty a zdá se nám, že se změnily, vidíme zase přece, že zachovávají souvislost a jeví pravidelnou závislost jedněch na druhých. Naše rozumování o příčinném vztahu předmětů nám tuto závislost ukazuje ještě jasněji. Avšak abych si tuto závislost, tyto zákonité vztahy vysvětlil, jsem nucen předpokládati trvalou existenci předmětů a tak přicházím k tomu, abych se díval na svět jako na něco reálného a trvalého a abych byl přesvědčen o jeho existenci, i když není v mém vědomí³.

51. Tento pěkný náběh k přesnému podání racionálního momentu našeho vědomí skutečnosti vnějších předmětů, jemuž však chybí ocenění s logického stanoviska, jest ovšem úplně zrušen Humovou psychologickou teorií obraznosti. Humova psychologie trpí analogiemi s tehdejšími fyzikálními teoriemi, zvláště hlavní pojem tehdejší fyziky, pojem setrvačnosti, působil tu velmi nepříznivě. Těžko si představití, jak může setrvačnost vysvětliti aktivní stránku duše. Odtud chápe Hume obrazotvornost zcela v pasivním významu, obrazivost uvedená objektem v činnost jest schopná pokračovati ve své činnosti, i když objekt zmizí, jako loď, uvedená vesly v pohyb, pokračuje v pohybu i bez impulsu⁴. A tato duševní setrvačnost spojuje jednotlivé pravidelnosti, jež by samy o sobě, jsouce stále přerušovány, nemohly vzbuditi vědomí trvalé existence, v jednotné trvání. Jest zcela pochopitelné, že tento hrubý mechanický výklad nemůže vésti k pochopení vzniku souvislého vědomí reality. Pro Huma jest ovšem tento přechod od jednoho vněmu ke druhému, vznikající vlivem setrvačnosti obrazivosti, vlastně (s empirického stanoviska) nesprávným poznáním, vycházejícím nad zkušenost. Obrazivost jest tedy sama o sobě k tomu slabá, aby její fikce mohla dostati ráz samostatné odlišné

¹ Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (484).

² Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (484).

³ Ibidem (486).

⁴ Treatise, ibidem (487).

existence. K ní musí zase přistoupiti víra (belief), která jest základem vši existence a kterou i obrazivost čerpá ze stálého opětování dojmů smyslových. A tak také při pojmu reální existence předmětů, kde se zdálo, že racionální prvek jest tak důležitý při konstatování zákonitosti, přece zase Hume končí odvoláním se na iracionální základ vši existence¹.

52. Aby ukázal nutnost tohoto ústupu k víře, rozbírá Hume pojem identity, bez něhož vědomí trvalé existence není možno si mysliti. Identitu chápe stejně jako Locke² jakožto princip individuace³; identická věc jest ta, která jest totožná sama s sebou přes časové změny. Původ svůj má v setrvačnosti obraznosti, neboť na základě podobnosti zaměňujeme snadno podobné představy vlivem stejných disposic. Obraznost přechází velmi snadno z jednoho vněmu k druhému, který s ním je v nějakém vztahu, a my jsme náchylni je úplně ztotožňovati. Psychologicky vlastně jest identita nerozeznatelností dvou podobných stavů (logicky bohužel Hume identitu nezkoumá) a noeticky mu znamená překročení mezi zkušeností, tudíž jest vlastně tento pojem fikcí, již sice v životě užíváme, ale již zdůvodniti nemůžeme. Na základě svého pojmu obraznosti ovšem Hume k jinému výsledku přijíti nemohl.

53. Přípojováním fiktivního pojmu identity k našim dojmům, které se pravidelně opětuji, vzniká druhá fikce, fikce trvalé existence³. Tu ovšem rozeznává Hume, a v tom viděti jeho neobyčejný filosofický bystrozrak, dva druhy, resp. stupně tohoto vědomí vnější existence a to vulgární neb populární názor (naivní realismus, common sense, zdravý rozum), přikládající trvalou existenci vněmům, a filosofický názor, činní rozdil mezi dvoji existencí, existencí vněmů a objektů.

54. Vulgární názor vzniká tím, že přidělujeme identitu svým vněmům. Důvod k tomu máme jednak objektivní, a to skutečnou podobnost vněmů, a subjektivní, vnitřní disposici, na základě které snadno přecházíme od jednoho vněmu podobného

¹ Ibidem (489).

² Locke, An essay concerning human understanding B. IV. cap. 1. § 4, 7.

³ Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (489).

k druhému¹. Nechápu, proč Thomsen² vidí v rozlišení těchto dvou důvodů nesmysl. Hume tu vystihuje docela dobře psychologický fakt přeceňování podobnosti. Ovšem jiná jest otázka, zda toto přeceňování podobnosti může vysvětliti vznik představy trvalé existence předmětů. Při vulgárním názoru³ vzniká podle Huma vnitřní nesnáž, způsobená dvěma protivnými principy, jednak stálým přerušováním vněmů, jednak nutností předpokladu, že vněmy nemohou býti přerušovány, nýbrž že mají stálou, nezměnitelnou existenci a jsou úplně identické. Jeden z těchto principů musí býti obětován. A my vedeni přírodním instinktem obětujeme první princip podržujíce druhý. Tak vzniká vulgární neb populární názor na existenci vnějších předmětů. Vněmům přisuzujeme trvalou existenci, při tom pak rozlišujeme, že tytéž vněmy mohou existovati jednak ve vědomí, jednak mimo vědomí. Tím však není odstraněna kontradikce, která záleží v předpokladu, že smysly pokračují v činnosti, když svou činnost zastavily. A tu přichází Hume na pomoc tomuto názoru svou představou ducha⁴, který podle něho není nic jiného nežli souhrn různých vněmů, jež mohou, dajíce se rozeznati, býti považovány za samostatně existující, takže není nijaké obtíže v tom, aby vněm mohl sám o sobě existovati. Jestliže tyto samostatné vněmy přicházejí do vědomí, znamená to, že přicházejí do vztahů s druhými, avšak mohou samostatně i bez těchto vztahů existovati.

55. Jak tato analyza problému jest důležitá⁵ a že není tak nesmyslná, jak míní Thomsen, ukazují nejlépe moderní teorie počítků jako Machova⁶, která vychází právě z předpokladu samostatné existence počítků, a Bergsonova⁷ teorie obrazů (tak označuje Bergson věci právě pro jejich vztah k vědomí), která má čistě ráz naivního realismu. Ovšem z těchto hmotných obrazů volbou ducha teprve se stávají vněmy (perceptions). Jest to ostatně již

¹ Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (493).

² Thomsen, David Hume 494 pozn.

³ Treatise ibidem (491 a n.).

⁴ Treatise, ibidem (495).

⁵ E. Meyerson, Identité et réalité, str. 400 a n.

⁶ Ernst Mach, Analyse der Empfindungen 1900, str. 8 a n.

⁷ Henri Bergson, Matière et memoire 1910, str. 7 a n.

stará teorie Anaxagorova¹, jejíž potíže velmi ostře vystihl Lotze ve své metafysice², neboť každý počitek musí mít subjekt a tu se táže Lotze, zda je možná sladkost, které by nikdo necítil, a dále se táže, nelze-li si věc představit tak, že věci cítí samy ony počítky. A tu právě mají svůj pramen předpoklady pro moderní pokusy o kvalitativní fyziku.

56. Ovšem Humův názor na ducha jest jenom teorií, a má význam jen ulehčiti vysvětlení naivního realismu. Představa existence vnějších předmětů, kterou má naivní člověk, jest na ni úplně nezávislá, nalézá svůj pramen ve víře, která tuto hypostasi percepce doprovází³ a dodává fikci existence potřebné síly a živosti. A tato živost má svůj původ ve skutečných dojmech podobných, které se uchovávají v paměti a k nimž idea existence má vztah. Všecky tyto stále opakované dojmy jsou stálým zdrojem zesilujícím naši víru a tento zdroj je tak mohutný, že se stává druhou naší přirozeností. Asociace citová, která se stala problémem teprve v 19. století, jest tu již přesně naznačena.

57. Tento vulgární názor, ukazující, jak i v naší nejjednodušší zkušenosti tkví metafysické prvky, stačí, jak praví Hume, pro praktickou potřebu, nalézaje značnou posilu v našich přirozených tendencích. Ovšem při hlubší reflexi přichází opět do nových nesnází, jak konstatovala celá řada filosofů⁴. Smyslové klamny nám zjevně dokazují, že smyslové vněmy nemají existence ani trvalé ani nezávislé, neboť trvalost a nezávislost, jak již bylo dříve řečeno, souvisí spolu a jeden pojem vyplývá z druhého.

58. Filosofové, aby ušli nesnázím z tohoto názoru vznikajícím, vytvořili si filosofický pojem existence předmětů, který zaleží v rozlišení mezi vněmy a předměty, z nichž první mohou býti přerušovány, mohou býti prehavé, různé, kdežto druhé jsou nadány existencí trvalou a identitou⁵. Zde se prýští pozdější způsoby řešení tohoto problému ve filosofii, které jednak přesněji odlučují absolutní předmět od předmětu empirického jako Kant svým

¹ H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*. Anaxagoras fr. 4.

² Hermann Lotze, *Metaphysik* 1879, str. 506/507.

³ *Treatise* B. I. P. IV. Sect. II. (496).

⁴ *Treatise* B. I. P. IV. Sect. II. (498).

⁵ *Treatise*, *ibidem* (499).

pojmem „Ding an sich“ a J. St. Mill svou teorií hmoty. Proti pozdějšímu Schopenhauerovu vyvozování hmoty z kauzality má však Hume námitku již napřed, neboť idea příčinnosti pochází z minulé zkušenosti a tu konstatuje vždy spojení neboli vztah příčinný jen mezi percepcemi a nikdy mezi percepcí a objektem¹. Avšak filosofický pojem existence vnějších předmětů obsahuje všechny nesnáze vulgárního systému a jest jen paliativem, kryjícím tyto nesnáze. Svoji sílu čerpá právě z vulgárního systému, který vždy zvítězí, kdykoli pozornost povolí, takže i filosofové, kdykoli opustí svůj kabinet, řídí se vulgárním systémem jako jiní lidé. Příroda a instinkty vítězí nad filosofií. Filosofický systém má tedy úkol vytvořiti rovnováhu mezi výpovědmi obraznosti, která nám říká, že podobné percepcce mají trvalou a nepřerušenu existenci, a výpovědmi reflexe tvrdící, že percepcce jsou přerušovány a různí se jedna od druhé. Systém filosofické reality není tedy také jednotný, samostatný, nýbrž je závislý na vulgárním systému. Hume vyhnav ovšem do vrcholu nesnáze obou systémů reality, vrhá se zase na konec v náruč přírody, která proti přílišné reflexi doporučuje trochu nedbalosti a nepozornosti, aby člověk byl ukolébán věrou v existenci vnějšího světa, jež mu stačí k praktickému životu. Hume tu velice dobře svým způsobem myšlení dává najevo, jak stačí slabý krůček ke spojení krajního pozitivismu s pragmatismem.

59. Také svou teorií existence vnějších předmětů souvisí Hume s nejmodernější filosofií, hlavně svým rozlišením systémů reality, t. zv. common sense a systému filosofického, ukázal na relativnost tohoto pojmu, která se nedá odstraniti žádným racionalistickým panlogismem.

60. Zde s ním nejbližše souvisí pragmatické systémy filosofie, hlavně Jamesův², který rozlišuje několik od sebe odehlných systémů reality, jež mohou býti dokonce ve vzájemné kontradikci. Člověk se obyčejně přidrží toho systému, který má pro něho největší význam v praksi³. Také James staví realitu

¹ Ibidem.

² P. Hermant & A. van de Waele, Les principales theories de la logique contemporaine 1909, str. 209.

³ William James, Principles of psychology. T. II. 1890, str. 293.

jako Hume na víře, která doprovází všecky naše stavy duševní a odtud vznikají mu různé stupně reality. Avšak mezi těmito stavy zaujímá počítkový svět zvláštní místo, neboť každý počíteček přivádí s sebou představu nebo cit reality. Také James vysvětluje tedy realitu jako Hume vzhledem ke smyslům, a pojmový systém, má-li být pravdivý, musí aspoň obsahovati v sobě realitu objektů smyslových. Systém, který dovede vysvětliti definitivně největší počet těchto systémů, nabude převahy nad ostatními¹.

61. Ve vývoji pojmu skutečnosti rozlišuje James² tři organizované systémy skutečnosti, přidává k Humovým dvěma systémům, vulgárnímu systému (zdravému rozumu) a filosofickému, vědecký systém. Stejně jako Hume, klade také důraz na zdravý rozum, vida v něm přirozenou mateřštinu, proti níž pozdější a kritičtější filosofie jsou pouhými koničky a fantasiemi. Kdykoli James mluví o realitě, jako bychom slyšeli Huma. Podobný skeptický postoj a podobná víra v praxi a přírodní instinkty a nedůvěra, ba u Jamesa až nenávisť k racionalistickým konstrukcím. Jenom tím se liší od Huma, že Humovi znamenal pojem vnější reality přese všecku skepsi něco skutečně vnějšího, kdežto Jamesovi a ostatním pragmatistům, jakožto idealistům, odmítajícím všecku ontologii, jest realita jen duševní konstrukcí, která jest jen symbolem, osvětlujícím naše jednání. Humův skepticismus, který se vztahoval jen na nemožnost odůvodniti vnější existenci předmětů, avšak jejíž skutečná existence mu byla nepochybná, mění se u pragmatistů v „osobní idealismus“, bližší hledisku Berkeleyovu nežli Humovu. Druhou věcí, kterou se liší James a pragmatisté od Huma, jest to, že neuznávají významu identity pro tvoření skutečnosti. James a pragmatisté vůbec, majíce stále zření jen k růzností, změnám, svobodě, individualitě, podceňují velice základ vši logiky a všeho racionalisování, identitu, tak, že jí neuznávají ani v tom nepatrném významu pro realitu, v němž ji uznával Hume.

62. Avšak, nehledíc k pragmatismu, Humův výklad vývoje reality od common sense až k filosofickému systému reality má veliký význam i pro dnešní řešení otázky reality. Diváme-li se

¹ James Principle of psychology, T. II. 1890, str. 299, 301, 312, 598.

² James, Pragmatism, přel. Josef Špaček 1918. Přednáška V., str. 110 a n.

na vývoj filosofického myšlení, vidíme, jak realita zdravého rozumu jest rozbijena vědeckou snahou vystihnouti realitu na základě lépe formulované identity¹. Pestrý svět zdravého rozumu nahrazuje věda mechanismem, který vzbuzuje svým šedým zbarvením odpor ve všech duších, romanticky a umělecky naladěných. Přes pozitivistické teorie o vědě jakožto pouhém zkoumání vztahů mezi pojmy a fakty, přes omezování vědy na pouhý popis, přes Vaihingerův pojem fikce, učenci, pracující skutečně ve vědě, věří dále robustně v realitu svých myšlenkových výtvorů a z jejich počtu nelze vyjmouti ani relativistu Einsteina². A tak podnik J a k u b a H r o n a, nesoucího pytel plný atomů na jubilejní výstavu, není jen činem chorého mozku, nýbrž vyplývá přesně z tendencí dnešní vědy, jež nabyly v jeho jednání jen chorobně důsledného provedení. Všude ve vědě můžeme konstatovati stálou racionalistickou tendenci hypostasovati pojmy, jako zdravý rozum hypostasuje vněmy. Věda podává podobný názor jako zdravý rozum a není tedy mezi oběma systémy tak velký rozdíl. Věda jest ve své konstrukci jen přesnější a dovede na základě identity lépe jednotlivé zkušenosti spojovati v jeden celek. Vědecký názor o skutečnosti jest jen dalším vývojem zdravého rozumu a to zracionalisovaným jeho tvarem. Hume dobře postihl, že náš vědecký názor se vrací stále, právě pro svoji šedost, k zdravému rozumu a že stále z něho čerpá svoji sílu, avšak ve svém odporu k racionalisaci nepostřehl toho, čeho nepostřehli ani pragmatisté, že naopak zdravý rozum nezůstává neměnným systémem, ale že se stále přizpůsobuje vědeckému a filosofickému vývoji. Jako se stále racionalisuje náš názor, tak také se racionalisuje naše vědomí reality, spočívající na zdravém rozumu. Když si vzpomenu na událost nebo na krajinu z doby útlého dětství, kdy živá obrazotvornost snadno doplňuje reální obraz světa, jak toto vědomí reality, které nám často v upomínce zbylo, když se již na podrobnosti nepamatujeme, jest odchýlné od pozdějšího vědomí reality, které jest již více zlogisováno³.

¹ E. Meyerson, *Identité et réalité*, str. 425.

² E. Meyerson, *Le relativisme, théorie du réel*. *Revue de Métaphysique et de Morale* 1924, str. 29--48.

³ Viz též Meyerson, *Identité et réalité*, str. 25--26.

63. Tím přicházíme k významu pojmu intuice pro realitu vnějších předmětů. Užití tohoto pojmu ve vážných vědeckých pracích pokládá se leckdy za nepřijatelné, poněvadž skutečně žádného slova nebylo tak zneužíváno jako právě slova intuice. Leckdy se ho používalo jako hromosvodu pro lacinou metafysiku, mystiku i dokonce pověru nejnižšího druhu. Jest tedy jakási opatrnost vzhledem k tomuto pojmu oprávněna, avšak musí to býti kritická opatrnost, která nesmí upadnouti v negaci a popírání faktů¹. Také bylo užito slova intuice ve významu několikerém a ne vždy přesném a určitém, literatura o něm jest již dnes tak ohromná, že jí nelze ani postihnouti, neboť jest v ní též mnoho bezcenného braku. Nutno se tedy omeziti na její hlavní rysy u nejpřednějších representantů a přesně metodicky ji vymeziti. Metoda, již bychom ji vymezili, musí býti napřed psychologická, z níž teprve význam noëtický, resp. metafysický může vyplynouti. Za druhé musíme bráti pojem intuice v obecném významu, jak se jeví za nejrůznějších okolností a nikoli jen v některých případech, jako na př. jen v umění nebo metafysice. Nejprve musíme prokázati jeho možnost psychologickou a charakteristické rysy, jimiž se liší od ostatních duševních dějů, a pak teprve je možno tento pojem hodnotiti s jiných hledisek. Noëticky a metafysicky mohl by býti význam intuice jakýkoli, byla by přece velmi pochybná, kdyby se ukázala psychologickou báhorkou².

64. Intuice bývá neprávem ztotožňována s druhými duševními stavy, jako jest názor, obraznost a pod.³ Avšak nemusí býti každá intuice spojena s názorem, a ztotožňování názoru s intuicí vzniklo asi vlivem slova intuice (intueri — patřiti, zřítí, nazírati), neboť původně se užívalo slova intuice o takovém poznání, které poznává přímo pravdu nejvyšších principů. Jest to z Aristotela odvozený

¹ Psychologickou negaci intuice vidím u J. L. Fischera v jeho „Filosofii přítomnosti a její podstatě“ (str. 12 a n., 58 a n.), ačkoli jeho noëtická kritika intuice jest úplně správná.

² Takovou metodickou nepřesností trpí přednáška F. Pelikána, uveřejněná v „Cyklu přednášek o lidské duši“ v Praze 1921 (Přednášky Jednoty filosofické č. 13).

³ K tomuto hledisku stále se vrací B. Croce, *Aesthetika* 1907 (přeložil Dr. Emil Franke), právě na základě svého dogmatického noëtického východiska.

způsob přímé pravdy, nezprostředkované sylogismy, takže se podobá poznání, vzniklému názorem. To jest názor Descartův, Lockův, jehož také Hume užívá. A tento názor podává také rys intuice, ovšem jediný, nepřihlížeje k druhým. A z tohoto názoru vyplývá, že intuice jest přímý okamžitý stav vědomí, při němž nepozorujeme souvislosti s druhými, jsouce jediné jím zabaveni. Druhý znak, který charakterisuje intuici, jest znak, jež znal již Platon, když popisoval vrehol stoupání k ideální kráse (Symposium 210 e) „ἔξαιφνης κατόψεται τι θαυμαστόν τὴν φύσιν καλόν“ a když v VII. dopise (341 d) líčí, jak po dlouhém společném probírání předmětu náhle myslí jako jiskra přeskočí poznání s učitele na žáky. Rignano¹ pokládá to za podstatnou stránku intuice, náhlé a spontanní konstatování něčeho nového. Intuice je mu vždy objevem. Jako její nejlepší doklad uvádí Galileovo konstatování isochronismu kyvadla na pohybu lampy ve chrámě. Tento rys spontanního příchodu intuice vyjádřil velice pěkně Lamartine, když se ptal přítele, který měl svoje čelo ponořené do svých rukou, co dělá? Přítel odpověděl, že myslí. A na to praví Lamartine: „To je zvláštní, já nemyslím nikdy, mé myšlenky myslí za mne“². Tím naznačuje dobře ono neúmyslné bezděčné objevování se intuice, takže něco pravdy má na sobě Bergsonovo určení intuice jako uvědomění si instinktu³. Totiž ta pravda záleží v tom, že intuice jest něco podobného instinktu, objevuje se náhle jako instinkt a přináší člověku takový stav vědomí, který se zdá, jako by byl bez spojení s celou nynější zkušeností a jako by přicházel z hlubin nitra lidského. Avšak to jest jen podobnost a Bergsonovo ztotožňování intuice s instinktem projevuje jen jeho přílišné zanášení analogií biologických do psychologie a schematické převádění vyšších duševních stavů na primitivní. Za třetí znkem intuice jest zvláštní ráz duševního

¹ Eugenio Rignano, Psychologie de raisonnement 1920, str. 167.

² Paulhan, Psychologie de l'invention 1901, str. 99. Srovnej s tím Goethovy výroky: „Wenn man denkt — alles ist wie geschenkt.“ „Man muß von Natur richtig sein, so daß die guten Einfälle immer wie freie Kinder Gottes vor uns dastehen und uns zurufen: da sind wir.“ Th. Kappstein, Goethes Weltanschauung, str. 144.

³ Bergson, L'évolution creatrice 1910, str. 192.

stavu, vzniklého intuici, který tvoří vždy jednotný celek. Veškera analyza, veškeré drobení vědomí tu mizí. Když se objeví Mozartovi jeho dílo v prudkém varu intuice, obejmě je jedním pohledem jako krásný obraz, nebo krásného chlapce; nikoli sukcesivně v částečných detailech, jak to jest později při další tvorbě, ale slyší celé dílo najednou jako celek¹. Tato stránka jest jedna z nejdůležitějších, neboť prozrazuje nejlépe psychologický charakter intuice. Dalším znakem intuice, vyplývajícím z předešlého, jest poměr subjektu k objektu v intuici. Je-li intuice jednotným celkovým stavem bez analytického drobení, jde odtud, že poměr subjektu a objektu nemůže zde býti tíž, jako při jiných stavech duševních, jako na př. při obvyklém názoru nebo reflexi o předmětu. Tu subjekt neodděluje se tak od objektu, nýbrž oba tvoří jeden celek². Intuitivní stav duševní strhuje, zapomináme sebe a duševní onen stav, jak líčí zvláště mystikové, geniové, jest doprovázen nejvyšším stupněm blaženosti³. Ne nadarmo se srovnává onen akt s láskou a intimním poměrem subjektu ku předmětu lásky. Na tom se zakládá též stav, který nazývá Bergson sympatií, která jest intuitivním stavem, vzniklým na instinktivním podkladě. Podle Bergsona jest to úplné pronikání do podstaty objektu, avšak zbavíme-li jeho vysvětlování metafysického hávu, zůstává faktum, že při sympatii přibližuje se nám objekt tak, že se dostává do intimního poměru k subjektu. Konečně jest charakteristickou známkou intuice značná účast osobního momentu, neboť při ní nastává *synthesa* věcného a osobního faktoru⁴. Osobní faktor není však v intuici jen spolupůsobícím momentem, nýbrž je právě tím, co je primární, a tím se liší vlastně intuice od každé věcné reflexe.

65. Shrňeme-li tyto všechny znaky, vidíme, že k vysvětlení tohoto psychického zjevu nevystačíme se školskou psychologií, nýbrž musíme sáhnouti k rozlišení dvojí činnosti duševní a to synthetické a analytické. Konstatování synthetické duševní

¹ Paulhan, *Psychologie de l'invention* 97.

² Něco podobného má na mysli Croce *Aesthetika* str. 7.

³ Paulhan, *Psychologie de l'invention* 98. Mozart tu praví o tomto stavu: „Jaká rozkoš pro mne.“

⁴ Volkelt *Gewißheit und Wahrheit* 1918, str. 541.

stránky, které nikdy nemohl pochopiti Hume a na něm závislá psychologie až dodnes, bývá obviňováno ze zavádění spiritua-
lismu a tím i metafysiky do psychologie. Avšak není to metafysika,
nýbrž fakt, který konstatovali největší filosofové a psychologové
světa: Platon, Leibniz, Kant, Wundt, Höffding, Pierre Janet a j.¹
a jistě dvěma posledně jmenovaným ani ve snu nenapadlo hlásat
tím nějakou metafysickou teorii duše. Duševní synthesisa jest
projevem naší základní tendence sjednotiti naše různé stavy ať
organické, ať duševní v jednotu vědomí a objevuje se hned na
počátku vědomí². A tím se právě liší stavy vědomí, tvořící jednotu
od rozrůzněných, rozptýlených dějů organických, neboť všechny
stavy vědomí mají vztah k jednotě našeho vědomí, která dodává
jejich činnosti zvláštního rázu. Jakmile synthesisa duševní dosáhne
určité jednoty, takže se objeví ve vědomí, nastává analytická
činnost vnímací a představová, vedená pozorností rozlišující. Vní-
mání není totiž nic jiného, nežli rozklad původního synthetického
stavu vědomí v různé složky, takže názor proti původnímu vědomí
nerozlišené jednoty jest již odloučením od ní a tvořením částeč-
ných stavů duševních. Tuto bezděčnou synthesu musíme však
lišiti od úmyslné synthesisy (synthesisy druhotné), která se
objevuje v reflexi (na př. v soudu) a již se rozčástené jevy
duševní spojují v další vyšší stupně duševní, v nové duševní
jednoty. Synthesisa vůbec jest, jak již Kant ukázal, základní duševní
činností, tedy také původem asociace. Nelze ji tedy vysvětlovati
asociací, naopak asociaci nutno vyvoditi z ní.

66. Bezděčnou synthesou dají se právě vysvětliti různé
vlastnosti intuice, které by jinak zůstaly nevysvětleny. Tak na př.
její náhlé objevování ve vědomí ukazuje jedině na synthetický
původ, neboť synthesisa přináší vždy něco nového, co přichází
v některých mohutných momentech synthesisy jako blesk do vědomí.
Synthesou se dá také vysvětliti nejdůležitější stránka intuice, totiž
ta, že stav duševní, vytvořený intuicí, i přes svou obsahovou bohatost
tvoří nerozlišenou jednotu. To může býti možné jedině tehdy, když

¹ Georges Dwelshauvers. La synthèse mentale 1908.

² Harald Höffding, La pensée humaine (fr. překl. od Cousange) 1911,
str. 11 a násl.

se synthesou, tedy snahou, vytvořiti z duševních elementů co nejužší jednotu, vytvořil celkový stav, jehož se ještě nedotkla rozlišující duševní analýsa. Jest to tvůrčí akt duševní, který jest spojen s oním citem blaženosti, jenž se dostavuje při každém syntetickém stavu duše, když dosáhl vrcholu. A jest jen přirozeno, že při takovémto duševním stavu se projevuje osobní faktor mnohem více než při věcné reflexi, neboť právě v synthese a její mohutnosti jeví se osobnost lidská. Genialita záleží v nejvyšším stupni této synthesy¹. Jest tedy zcela pochopitelné, že se za známku genia pokládá právě intuice. Osobní moment, který vývoji diskursivního myšlení často překáží a vede je na seestí, stává se v době synthesy silnou pákou ke zvýšení duševní činnosti.

67. Máme-li na mysli toto psychologické hledisko, nevidíme, že by tu byl někde důvod, aby se dalo intuice použití metafysicky jako metody, již se lze zmocniti přímo absolutna, neboť i intuice, souc výplodem synthesy, jest jen relativním jevem, ježto každá synthesa jest také závislá na elementech, které spojuje. Psychologickému faktu intimního poměru subjektu k objektu dán byl metafysický výklad, jako by to bylo přímé objetí absolutního předmětu subjektem a jako by absolutní předmět vcházel tu do subjektu nebo subjekt do absolutního předmětu, aby tím dosáhl absolutního poznání. Přání lidské ztotožňuje se zkrátka se skutečností.

68. Jest zcela přirozeno, že tento druh poznání vznikl nejprve na náboženském poli, neboť náboženské stavy dají se také vysvětlovati intuicí, t. j. synthesou hodnotných elementů ve vyšší hodnotný stav², který nazýváme citem svatosti. Zvláště určitého tvaru nabylo toto náboženské poznání na základě mystických obřadů, kde v náboženském nadšení se člověk domníval, že splývá osobně s bohem, neboť hmotný obřad mu to naznačoval tím, že bůh pomocí posvátných pokrmů a nápojů vcházel do člověka. Filosoficky po prvé zpracoval tento pojem intuice Filon, jehož metafysický ráz intuice jeví ještě blízké příbuzenství mystického náboženského poznání. V jeho extasi, která jest tak příbuzná mystickému korybantskému nadšení, vstupuje bůh do člověka a

¹ Josef Tvrď, Problém geniality. Nové Atheneum 1921, str. 386.

² Josef Tvrď, Filosofie náboženství 1921, str. 75 až 76.

úplně se ho zmocňuje¹. Filosofičtěji vyjádřil pojem extase Plotin ve svých Enneadách. Jeho popis extase má všechny psychologické znaky intuice, jak jsme je svrchu popsali. Extase přichází z nenadání „ὄταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ“², tvoří jednotný celkový stav, v němž splývá subjekt s objektem (ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ ἐξαίφνης φανέντα, μεταξὺ γὰρ οὐδὲν οὐδ' ἔτι δύω, ἀλλ' ἐν ἅμφω)³. Člověk se dotýká boha (ἀλλ' ἔστι τῷ δυναμένῳ θιγεῖν ἐκεῖ παρὸν)⁴. Plotin tvoří základ pozdějšího metafysického vysvětlování intuice. Již u něho nalézáme silně zdůrazněný rozdíl mezi rozumem a intuicí (Μηδὲ κατὰ ἐπιστήμην ἢ σύνεσις ἐκείνου μηδὲ κατὰ νόησιν ὡσπερ τὰ ἄλλα νοητά)⁵. A z psychologického rozdílu činí hned noučický, neboť extase přináší podle Plotina vyšší poznání (κρείττονα) a to přímé poznání absolutna. Moderní metafysické teorie intuice, jako na př. Losského⁶ a Bergsonova, nejsou ničím jiným nežli moderně vyjádřenou myšlenkou Plotinovou, neboť sdílají s ním základní dogmatický předpoklad, že poznání intuicí jest vyšší nežli poznání rozumové. V tomto momentu, myslím, rozcházejí se právě názory o intuici. Jedni hodnotí ji výše než rozum vidí v ní absolutní poznání, jehož rozum nám dáti nemůže, druhí vidí v ní sice vynikající prostředek poznání, který může vrhnouti ostré světlo na leckteré jevy, kterých by rozum sám nedostihl, nicméně nepokládají ji za absolutní poznání, ježto nemá kriteria v sobě, nýbrž musí je hledati chtěj nechtěj v rozumu a za druhé ježto je závislá na životních podmínkách člověka, na jeho dosavadní zkušenosti i dosavadním myšlení. Myšlení lidské, i když samo nemůže vyvolati intuice, která přichází bezděčně, může přece působiti na intuice, které vznikají po něm⁷. Nejlépe je to viděti na náboženských intuicích na př. mystiků, jejichž popisy mystické extase

¹ Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen III. sv. II. od. 1881 (III. vyd.), str. 415.

² Enn. V. 3, 17, 515 D.

³ Enn. VI. 7, 94, 725 B.

⁴ Enn. VI. 9, 4, 7, 765 c.

⁵ Enn VI., 9, 4, 760 A.

⁶ Losskij, Die Grundlagen des Intuitivismus 1908, str. 95.

⁷ To připouští sám Goethe, který kladl takový důraz na geniální intuici. Viz Th. Kappstein, Goethes Weltanschauung, str. 162.

vedle stejných obecných psychologických znaků intuice jeví různosti podle theologických a filosofických představ, které extasi předcházely (rozdíl mezi středověkými západoevropskými mystiky a indickými).

69. Tím přicházíme k problému racionalisace intuice, kterou rozhodneme podle svého stanoviska k racionálním ideám. Vidíme-li pravé světlo pravdy v jasných racionálních ideách, pak ovšem intuice nám nemůže podávati nejvyšší pravdy, její pravda bude hypotetického rázu a musí projíti kriteriem pravdy jasných racionálních idejí, musí se jim přizpůsobiti a s nimi se vyrovnati. Jinak upadáme do středověkého pojmu dvojí pravdy anebo do mystiky, která nutně musí vésti k zvrácení racionálního poznání, jež jest základem vši naší kultury. Moderní hlasatelé intuice jsou ovšem pod vlivem Plotinova předpokladu, že intuice podává vyšší poznání nežli rozumové pravdy a chtějí tudíž za každou cenu dokázati, že se intuice nemůže racionalisovati. Tak na př. Croce praví ve svém spise „Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro“¹, že pravé poznání nám přináší intuice jako na př. v umění, filosofii a historii, kdežto t. zv. vědy jsou vlastně nečistým, bludným, iracionálním poznáním. Ovšem při tomto jeho názoru není s podivem, že se vzpírá racionalisaci intuice. Za příklad uvádí muže činu jako Napoleona, který získával bitvy proti všem pravidlům vojenské vědy anebo lékaře s t. zv. klinickým okem, jehož diagnosa jest vždy lepší nežli diagnosa čistých teoretiků². Avšak správně k tomu podotýká Meyerson, že předně není dokázáno, že by jak na Napoleona tak na lékaře v jejich intuici nepůsobily vědecké vědomosti racionální, kterých získali před intuicí. Napoleon byl dobrý matematik a interesoval se vůbec o vědy a jejich pokrok a lékaři (u nichž činíme přece rozdíl mezi odbornými a neodbornými) nic by nepomohlo klinické oko bez předchozích racionálních studií. Vysvětlovati vítězství Napoleonova, že, jsa uváděn intuicí v přímý styk s dušemi nepřátelských vůdců, uhodl vždy jejich plány, jest sice také možné, avšak nevysvětlí

¹ Émil Meyerson, De l'explication dans les sciences 1921 T. II., str. 307 a násl.

² Jest to též problém, který se objevil na posledním sjezdu středškolských profesorů v Praze, kdy francouzští Bergsonovci jménem pedagogické intuice zamítali pedagogickou teorii.

jeho porážek. Dále pak jest pochybno, zda by byl Napoleon důvěřoval tak své intuici, kdyby se mu náhle objevil takový vynikající výzvědný prostředek, jako je moderní aéroplan a nezkoušel na tomto kritériu svoji intuici, jako ji zkouší lékař na moderních diagnostických přístrojích, jimiž se dostane do nitra člověka. Naopak poslední světová válka učinila konec představě báječné intuice vojevůdcovské, neboť Německo, které na ni příliš spoléhalo, na konec bylo poraženo racionálním plánem západních mocí. Také v průmyslu vidíme, jak teorie a nové teorie stále mají vliv na intuice inženýrů, které se nejen takto racionalisují, ale vědeckou cestou se opravují a přizpůsobují racionálním poznatkům. Zkušenost totiž ukazuje, že vedle intuicí správných, dobrých vznikají a vznikaly vždy také intuice nesprávné, které svádějí člověka na bludné cesty. Tragický obraz vývoje lidských dějin jest nejlepším toho dokladem.

70. S tohoto stanoviska se mi nezdá správným také Volkeltův¹ názor, který vykládá nesprávně Cusanovu a Spinozovu „scientia intuitiva“ tak, jako by jejich „scientia intuitiva“ byla pozdvižením logického myšlení v intuitivní stav a tak snadno odbývá možnost racionalisace intuice. Cusanus má při svém pojmu „intellectus“ na mysli čistou intuici, neboť se liší zásadně od rozumu (ratio), který je veden zásadou sporu, kdežto v „intellectu“ tvoří protivy jednotu t. zv. „coincidentia oppositorum“². Také Spinoza činí po příkladu Cusanově rozdíl mezi ratio a intellectus, který nazývá „scientia intuitiva“. Také tato „scientia intuitiva“ jest čistou intuicí, neboť jí zíráme přímo pravou podstatu věci a Spinoza ukazuje její bezděčnost tím, že se přiznává, jak málo věci tímto způsobem poznával. Ovšem Cusanův a Spinozův filosofický bystrozrak záleží v tom, že viděli, jak tato intuice jest závislá na předchozí rozumové činnosti a jak souvisí s rozumovou činností, jež po ní následuje. Proto se považuje často Spinozův (resp. Cusanův) názor za nejasný, avšak jedině od těch filosofů, kteří popírají možnost racionalisace intuice.

¹ Volkelt, *Gewißheit und Wahrheit*, 1918, str. 550.

² Friedrich Überwegs *Grundriß der Geschichte der Philosophie* III. T. 12. Aufl. 1924. str. 76, 81, dále 289—290.

71. Zdržel jsem se déle při pojmu intuice, poněvadž považuji za nutné, aby každý vždy, když mluví o intuici, přesně řekl, co si pod ní myslí, neboť jediné tak se může vyhnouti zmatkům, jež onen pojem již způsobil. Ovšem my si obyčejně všimáme jen nápadných zjevů intuice, které mají ony svrchu vytčené vlastnosti intuice velmi význačně vyjádřeny, kdežto obyčejnějších zjevů intuice, které se objevují ve vědomí stále, opomíjíme. Není zajisté s po-
divem, že intuice a její podstatné vlastnosti byly nejprve poznány u geniů. Než intuice vyskytuje se též u nejobyčejnějšího člověka. neboť *synthesa* vědomí působí stále při každém kroku. Není sice tak nápadná, nepřichází sice jako Zeus za hromu a blesku, avšak intuice to jest také. A takovouto intuici, která doprovází naše vnímání smyslové a představy z něho odvozené, jest právě vědomí reality. To není ovšem nějaký nový názor, neboť jej hlásá již W. Occam¹ a v moderní době se k němu hlásí téměř všickni intuicionisté až na Croceho, který v „*Aesthetice*“ tvrdí, „že určení skutečnosti a neskutečnosti jest druhotné a cizí povaze intuice.“ Ovšem tu Croce nepřihlíží k tomu, že základem vědomí reality není rozlišování skutečného od neskutečného, které jest opravdu druhotné, neboť předpokládá soud, avšak nám tu jde o t. zv. kvalitu existence, reality, t. j. ono přímé zažívání skutečnosti bez rozlišování kategorií skutečna a neskutečna. Tato intuice reality jest to, co nazývá Wilhelm Wundt při svém pokusu, konaném za účelem zjištění napětí pozornosti „temnou a neurčitou představou“. Mimo to každá intuice není intuici reality, neboť intuice reality doprovází jen naše smyslové vnímání a jeho odvozeniny. Jest to neurčité vědomí něčeho působícího na náš organismus, aniž jsme si to jasně analyzujícím vněmem uvědomili. Tento temný a neurčitý dojem souvisí s naší synthetickou činností vědomí, když se připravuje zachytiti dojem pozorností, a jest spojeno s city očekávání a činností². Ladislav Rieger nazývá tento dojem nenázorným poznáním a v počítku vidí vedle názorových nenázorové elementy. Těžko ovšem vysvětliti vznik oněch nená-

¹ Quodlibeta VI. p. 6. „Notitia intuitiva est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non sit.“

² Ladislav Rieger, O bezprostředním poznání nenázorném. Česká Mysl 1924, str. 96 a n.

zorových elementů, dokud si nerozlišíme duševní činnost na syntetickou a analytickou, které se stále střídají a na sebe jsou navzájem odkázány, takže každý uvědoměný (určitý) obsah předpokládá svoji syntesu, která v něm ještě působí (odtud současně nenázorové elementy s názorovými) a tak splývá syntetické intuitivní vědomí reality s psychickou kvalitou takřka v jedno. Synthesa, již vzniká intuice reality, má svůj základ v naší aktivní stránce, která, jak již dráhy nervové ukazují, směřuje z nitra ven. Postavíme-li se na stanovisko, jak je hlásá Bergson, Fouillée a j., že základní funkcí naší jest jednání, pak intuice reality bude uvědomováním směru tohoto jednání, objektu tohoto jednání, který na nás působí jakožto reální. Proto veškerá realita musí býti odvozena z počátků, resp. vněmů a intuice je doprovázející. Nejprve si uvědomujeme realitu v intuíci neurčitě (Wundtova temná neurčitá představa), toto neurčitě vědomí, spojujíc se s analysovaným obsahem vněmů, nabývá určitosti a jasnosti a dalším opřením se o konstatování pravidelnosti a zákonitosti světového dějství úplně zřetelnosti. Že by však původní intuice reality přinášela absolutně jisté vědění nepotřebující dalšího zdůvodnění, není správné, neboť každý ze zkušenosti ví o vědomí celé řady falešných realit, které musely býti opraveny přesně analysovaným vněmem, po němž zase vzniká intuice opravené reality. Místo přesnějšího vněmu může intuíci opravit též myšlení, intuice může býti zracionalisována, t. j. přizpůsobiti se našemu předpokladu světové zákonitosti. Naše vědomí jest určováno základním psychologickým zákonem, zákonem vztahu¹, který znamená, že žádný stav duševní nepodává jenom to, co jest výrazem okamžitého stavu organického, ale vehází v souvislost s minulými duševními ději, které zařadují okamžitý stav duševní v souvislost, jež tvoří duševní individualitu. Není tedy nic podivného, že naše zkušenosti, myšlení, předpoklad zákonitosti atd. působí také na intuíci reality, která nemusí býti vždy naprosto alogická, jak by se na první pohled zdálo. Vzdělaný moderní Evropan má zcela jiné vědomí reality nežli nekulturní člen střední Afriky, i když oba stojí před týmž zjevem, jako je

¹ Harald Höffding, Psychologie in Umrissen (něm. překl. Bendixenův). 3. vyd., str. 153 a n.

na př. lokomotiva. Z toho ovšem vyplývá, že realita jest pojem ideální, neukončený, který nikdy nedosáhne absolutního předmětu, ale k němuž se může vždy více a více přibližovati.

72. A když uvážíme základní myšlenku Humovu, že vědomí reality vychází z víry, vidíme, že nebyl tak vzdálen moderního pojmu intuice, jak by se na první pohled zdálo. Neboť právě jeho teorie víry působila na vznik pojmu intuice a vůbec na vznik celé romantické filosofie, jež učinila pojem intuice nesmírně důležitým ve filosofii. Již Tomáš Reid ve svém „Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense“ 1764 není k Humovi v takové kontradikci, jak se obyčejně předpokládá. Máme-li zřetel k Humově filosofické složce, jež záleží v iracionalistickém naturalismu, vidíme, že Reidova filosofie zdravého rozumu jest již v Humovi obsažena. Reid se přiznává k Humovu naturalismu, jež zbavuje jeho skeptického postoje, uplatňuje vsude jeho víru nazývaje ji intuicí. A tak rozšiřuje původní racionalistický pojem intuice (Descartův, Lockův) na všechny iracionální momenty ve filosofii. Intuice je mu totéž, co Humovi víra, a Reid ji řeší všechny filosofické nesnáze. Kdežto Humovi byla víra jen nezbytným východiskem, při čemž si byl filosofických obtíží tohoto pojmu vědom, Reidova intuice s jejím stálým odvoláváním se na zdravý rozum má velmi dogmatickou příchut.

73. V Německu rozšířil názory o víře a tím položil teoretický základ pozdější romantické filosofii Johann Georg Hamann, který za svého pobytu v Londýně pocítil vlivem četby Humových spisů dobrodiní individuální jistoty víry pro svoje rozhárané nitro. Již ve svých „Sokratische Denkwürdigkeiten“ 1759 vidí jediné filosofické východisko ve víře a to jak ve víře v sebe tak i ve vnější skutečnost. Víru ovšem bere stejně jako Hume v kontrastu proti rozumu, takže rozum nemůže jí ani způsobiti ani jí nemůže býti kriteriem. Rovněž ve spise „Des Ritters von Rosenkranz letzte Willensmeinung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache 1772“ prohlašuje, že mezi příčinou a účinem není fyzického pouta, nýbrž jen ideální, totiž pouto uhlířské víry. Vůbec vyslovuje se o Humovi: „Hume ist immer mein Mann, weil er wenigstens das Principium des Glaubens veredelt und in sein System aufgenommen.“ Naproti tomu obrací

se ostře proti Kantovi, který zracionalisováním pojmu příčinnosti odstranil Humovo přímé určování skutečnosti věrou: „Unser Landsmann (Kant) wiederkaut immer seine Kausalitäts-Stürmerei, ohne an jenes (Principium des Glaubens) zu gedenken“¹.

74. Vlivem styků s Hamannem odvrátil se také od Kanta Herder a přiklonil se k Humovi a jeho principu víry. Zde ovšem působil současně také Rousseauův vliv. Herder počal ceniti náboženský cit a individuální skutečnost, avšak náležeje k typu identifikujících², nespatořoval v náboženském citu dogmat dualismu, nýbrž viděl v něm jen víru v určitý světový řád, tvořící jednotu. Proto dovedl se srovnati s naukou Spinozovou, v níž Bayle a Hume viděli atheismus a vzor špatné filosofie, neboť na základě svého náboženského citu dovedl pochopiti Spinozův mystický cit pro jednotu. V té příčině shodoval se s Goethem, s nímž v mladších letech se hojně stykal (Goethe praví, že Baylův článek o Spinozovi vzbudil v něm nelibost a nedůvěru)³. Také Goethe odvozoval náboženství z citu, jak praví jeho krásný výrok ve Faustu: „Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott! — Gefühl ist alles!“ Ovšem také důraz, jaký kladl na smyslový názor a na zdravý rozum proti abstraktnímu mechanismu, spojuje jej s anglickou empirickou filosofií, kterou hojně studoval, a také s Humem.

75. Naproti těmto již poněkud vzdálenějším analogiím myšlenkového obsahu, jaký nalézáme u Huma, připojuje se blíže k Reidovým názorům Jacobi, který ovšem mimo to byl též pod Rousseauovým vlivem, neboť tento filosof mluvil přímo k jeho exaltované duši. Nieméně Jacobi si byl přesně vědom, že vlastním teoretikem víry jest Hume, jak dokazuje nejlépe jeho spis „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus“ 1787, v němž se obírá problémem skutečnosti. Jacobi hledí si tu obzvláště ujasniti rozdíl empirického a absolutního předmětu⁴ a víra tvoří mu

¹ Hamanns Brief an Herder vom 10. Mai 1781. Viz Harald Höfding „Geschichte der neueren Philosophie“ (přeložil do něm. F. Bendixen) 1896 II. sv., str. 123.

² Viz nahoře str. 42 a n.

³ Goethe, Dichtung und Wahrheit 4, 16.

⁴ Fr. Heinr. Jacobis Werke. 1812, II. Bd, str. 300 a n.

prostředek, jímž hledí dosíci úplného poznání absolutního předmětu. A tu doplňuje Huma Reidem tím, že nazývá duševní funkci, která působí víru, Anschauung, překládaje tak Reidův termín intuition do němčiny, a přesně rozlišuje tuto Anschauung od rozumu (Verstand). Později chápe se Kantova rozlišení a nazývá víru, přesvědčující nás o existenci boha, „Vernunft“. Avšak at již nazývá intuici jakkoli, celá jeho filosofie směřuje k uznání přímého poznání jak skutečnosti vnější tak i metafysické a tak základní kontrast přírody a rozumu, jak se jeví u Huma a Rousseaua, proniká též u Jacobiho. Cit (Gefühl), jak také tuto intuici nazývá, zjednává přístup k absolutnímu předmětu, kdežto rozum (Verstand) zůstává jen na povrchu a důsledně proveden vede ke zničení vědomí reality jak empirické tak i metafysické.

76. Tento pojem intuice, jak jej nalézáme u Jacobiho, přešel dále k prvnímu velikému filosofu romantiky Fichtemu, který jest v této příčině pod jeho vlivem. Fichte ovšem přizpůsobil intuici svému voluntarismu, a ač ji nazývá „intellektuelle Anschauung“¹, nevidí v ní pouhý přímý názor, neboť musí vyplynouti z nitra bytosti lidské a jest projevem energie a samostatnosti člověka, takže jiný termín, kterého také užívá, „Tathandlung“ (na rozdíl od pouhého konstatování „Tatsache“), kryje se s jeho pojmem intuice. Intuicí dosahuje člověk absolutní skutečnosti (mystický prvek, který již byl u Jacobiho, tu nabývá již většího významu), avšak nedosahuje jí pojmově, neboť člověk splývá s touto skutečností, ona tvoří jeho vlastní podstatu. Tato skutečnost se nedá nikomu dokázati, kdo jí nemá v sobě, nemůže jí nikdy poznati. Fichte užívá intuice k objevení pravé podstaty já, avšak připouští částečně racionální moment při ní v tom směru, že jí musí předcházeti abstrakce a reflexe. Jest to vlastně ona „víra v sebe“, o níž již mluvil Hamann. Od této intuice, již se zmocňujeme přímo já jakožto podstaty, absolutního předmětu, musíme lišiti ideu já, pojem já, který jest již druhotný. V pozdější době, kdy se přiklonil více k náboženskému hloubání, v „Anweisung zum seligen Leben“ 1806, jest mu tato intuice, která stojí výše nežli pouhá víra, mystickým uchopením božské jsoucnosti.

¹ Fichte Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, § 5.

77. Fichtův pojem „intellektuelle Anschauung“ propracoval dále Schelling, který počal svou filosofickou kariéru jako žák a spolupracovník Fichtův. Také užívá téhož termínu pro intuici jako Fichte: „intellektuelle Anschauung“. Stejně jako u Cusana a Spinozy¹ nejde u něho o možnost, pozdvihnouti logické myšlení v intuitivní stav, jak se nesprávně domnívá Volkelt, nýbrž zase o čistou intuici, a právem poukázal na to Berthelot², že slovo „intellektuelle“ v tomto Fichtovsko-Schellingovském významu nemá nikterak shodného obsahu se slovy „racionální“, „logický“, nýbrž chce se jím označiti přímé poznání duchovní na rozdíl od smyslového názoru, a tedy by se „intellektuelle Anschauung“ podle něho mělo vlastně do franštiny přeložiti „intuition spirituelle“ a nikoli „intuition intellectuelle“. Blížkost Schellingova pojmu intuice k Fichtovu vyplývá přímo z jeho „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“, uveřejněných v Niethammerově „Philos. Journal“ 1796³, kde Schelling praví: „Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen her hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige anzuschauen; diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben.“ Vliv Fichtův jeví se v tom, že tato „intellektuelle Anschauung“ jest mu výrazem našeho čistého já, že jest mu nositelem idealistického názoru, neboť v „intellektuelle Anschauung“ nazíráme sami sebe a absolutno jest v nás. Avšak mystický moment, vyskytující se již u Fichta, jest stupňován a protkán romantickou touhou po něčem tajemném, zázračném. Další vývoj této „intellektuelle Anschauung“ záleží u Schellinga v tom, že ji zvláště ve shodě s romantickou básnickou školou uplatňuje v umění, a tak v pozdějším „System

¹ Viz nahoře str. 61.

² René Berthelot, „Un romantisme utilitaire. Le pragmatisme chez Bergson“, 1913, str. 104.

³ Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, IV. T., 12. Aufl. 1923 (von Traugott Konstantin Oesterreich), str. 43. Ozvuky tohoto Schellingova místa najdeme velmi často v moderní době a autoři je pronášejí s plnou důvěrou ve své vlastnictví této myšlenky.

des transzendentalen Idealismus“ 1800 tato „intellektuelle Anschauung“ nazývá se *Kunstanschauung*, neboť jediné umění nám odhaluje pravou spirituální realitu, absolutno, v němž jediné splývá objekt se subjektem. Umění jest jediným a věčným zjevením, a jeho nositelem jest genius jediné schopný této intuice. Ve „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ 1803 klade tuto intuici proti rozumu a neleká se tvrzení, že největší vědecký genius Isaac Newton zkazil fysiku svým mechanickým výkladem, stejně jako Fr. Bacon zkazil filosofii. Přírodu nutno chápati intuitivně zevnitř a ne z povrchového vnějšku. Umělecký názor počal v pozdější době nahrazovati čím dále tím více mysticko-náboženskou intuici, která záleží v touze po vysobození z individuálnosti, po splynutí duše, jež se hříchem odtrhla od boha, s absolutnem, s bohem. Tím se vrací Schelling úplně k Plotinovi, od něhož tento pojem intuice vyšel.

78. Schellingův pojem intuice, který projevoval touhy veškeré romantické literatury v Německu, stal se takoržka novým náboženstvím a základem všech pozdějších formulací pojmu intuice. Název intuice, kterého se dnes všeobecně i v Německu užívá, pochází z Francie, kde Royerem Collardem přenesen byl pojem Reidovy intuice z Anglie a splynul pak v dalším vývoji s vlivy německé romantické filosofie, která ovládala dlouho francouzské university. Kdybychom chtěli sledovati původ dnešních názorů o intuici, vždy bychom shledali, že všechny cestičky její vedou, když ne přímo, aspoň oklikami k Schellingovi. A tak vidíme, jak pozitivista Hume dal svým pojmem víry podnět k důležitému pojmu filosofickému, který se stal jednak nástrojem k objevení nových obzorů ve filosofii, jednak zavedl mnohé filosofy na bludné cesty starých odbytých názorů. Kdyby Hume viděl dnešní některé mystiky ve filosofii, divil by se, že jim razil cestu, avšak není v tom nic podivného. Iracionalistický směr, který se v renaissanci vyvinul proti vědeckému racionalismu, přijal do sebe mnohé prvky středověkého mysticismu, jemuž dodal více světského rázu. A z tohoto iracionalistického pramene čerpal též Hume a jeho filosofie, přicházející současně s Rousseauovým evangeliem světského mysticismu, musila působiti jen k zesílení tohoto směru.