

Hoppe, Vladimír

Kniha třetí

In: Hoppe, Vladimír. *Úvod do intuitivní a kontemplativní filosofie*. Brno: Filosofická fakulta s podporou Ministerstva školství a národní osvěty, 1928, pp. [189]-274

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/118716>

Access Date: 21. 02. 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.

KNIIIA TŘETÍ.

Rozpor ženoucím principem života a dějin v empirické oblasti racionálna. Empiricky a racionálně daná skutečnost jako smyslově podmíněný komplex a zkušenostně nepodmíněný svět ideový. Nemožnost sloučiti obě uvedené oblasti prostřednictvím zkušenostních dat. Pokus o nadrozporovou syntésu podmíněného a nepodmíněného u Kanta, předních myslitelů pokantovských a u některých moderních myslitelů. Jednotnost totalitního nazírání; jeho očištná a vykupitelská schopnost a jeho předpoklady v intuici a kontemplaci.

24.

Skutečnost, jak ji vnímáme svými smysly, je v ustavičném toku, neustálém přerodu. Není pochyby, že o podobném, neobyčejně proměnlivém komplexu, jakým jest daná skutečnost, lze pronést množství úsudků, jež budou všechny do jisté míry přiléhati k uvedené proměnlivé skutečnosti, jež však nebudou právě ve vzájemné shodě, nýbrž mnohdy v příkrém rozporu. Diskutuje-li se za podobných okolností o předmětech smyslové zkušenosti rozumovými důvody, není pochyby, že lze proti každému důvodu postaviti důvod opačný.

Pouhý povrchní pohled na přírodu nebo lidskou společnost poučí nás dostatečně, že jak příroda, tak i lidská společnost je ve svém původním, přirozeném stadiu příkré stranická a nepřátelská a že to je příčinou, proč silnější nemilosrdně potírá slabšího. Příroda i lidská společnost, pozorujeme-li je v jejich primitivním stadiu, dělají dojem dokonalých jatek, v nichž vítězí silnější a zdatnější individua nad slabšími. Proto jest pohled na přírodu v jejím nezkraceném rozpětí velmi neutěšený.

Neobyčejně plasticky vystihuje Schopenhauer dávné pře-

svědčení o rozkolu v přírodní říši; odůvodňuje tím zároveň, že příčina tohoto rozkolu tkví ve vlastní podstatě vůle; uvedená podstata vůle, plodící rozkol, prostupuje veškeru přírodu a má na ni vliv: „So sehen wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges, und werden eben darin weiterhin die dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst deutlicher erkennen. Jede Stufe der Objektivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Beständig muß die Materie die Form wechseln, indem, am Leitfaden der Kausalität, mechanische, physische, chemische, organische Erscheinungen sich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreißen, da jede ihre Idee offenbaren will. Durch die gesamte Natur läßt sich dieser Streit verfolgen, ja, sie besteht eben wieder nur durch ihn: *εἰ γὰρ μὴ ἦν τὸ νεῖκος ἐν τοῖς πράγμασι, ἐν αὐτῇ ἀταρτα, ὡς φησὶν Ἐμπεδοκλῆς*¹. (nam sinon inesset in rebus contentio, unum omnia essent, ut ait Empedokles. Arist. Metaph. B. 4): ist doch dieser Streit selbst nur die Offenbarung dem der Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst. Die deutlichste Sichtbarkeit erreicht dieser allgemeine Kampf in der Thierwelt, welche die Pflanzenwelt zu ihrer Nahrung hat, und in welcher selbst wieder jedes Tier die Beute und Nahrung eines andern wird, d. h. die Materie, in welcher seine Idee sich darstelle, zur Darstellung einer andern abtreten muß, indem jedes Tier sein Dasein nur durch die beständige Aufhebung eines fremden erhalten kann: so daß der Wille zum Leben durchgängig an sich selber zehrt und in verschiedenen Gestalten seine eigene Nahrung ist, bis zuletzt das Menschengeschlecht, weil es alle anderen überwältigt, die Natur für ein Fabrikat zu seinem Gebrauch ansieht, dasselbe Geschlecht jedoch auch... in sich selbst jenen Kampf, jene Selbstentzweiung des Willens zur furchtbarsten Deutlichkeit offenbart, und homo homini lupus wird².“

Uvedené plastické líčení Schopenhauerovo poučuje nás dokonale, že jak příroda, tak i lidská společnost jsou ve svém přirozeném stadiu ovládnány nepovolnými pudy, jejichž výsledkem

¹ „Neboť kdyby nebylo rozporu v předmětech, bylo by vše jednotou, jak dokazuje Empedokles.“

² Die Welt als Wille und Vorstellung. I. sv., II. kn., § 27.

jest vzájemné sebeničení, a to jak v přírodní říši, tak i v lidské společnosti.

V této bezútešné filosofii, založené na pozorování přírody, naskytá se nám otázka: „Je-li příroda vybudována na principu vzájemného rozporu a sebeničení, zdaž podléhá i lidská společnost bez výminky tomuto hroznému principu rozkolu vůle, jakož i přírodním pudům, jež vyvěrají z onoho principu? Zdaž není možné u člověka znovuzrození k hlubším zásadám, než jak jsou diktovány přirozenými smyslovými pudy? Jsou člověk i lidská společnost odsouzeni k neodvratnému zániku právě tak jako veškerá příroda, která ji obklopuje?“

Na všechny tyto zdánlivé bezútešné otázky lze odpovědět optimisticky ve smyslu duchovní filosofie, jež nepřehlídí mimo naší fyzickou podstatu ani naší podstaty duševní. Právě úkolem předchozího našeho díla bylo ukázati, že náš tělesný organismus se svým pudovým jednáním není posledním slovem, jež by uzavíralo rozsah našeho bytí: že jest zde mimo něj ještě osobnost transcendentální nebo nadčasové já, jež svými předzkušenosními popudy a sankcemi řídí a spravuje naší efemérní osobnost empirickou. Jestliže naše pudová a empirická osobnost upírá převážně zrak toliko k tomu, co jest, tedy ke zkušenosti, naše osobnost transcendentální bez zřetele na to, co jest, jest zakotvena především v tom, co by mohlo neb mělo býti. Dávný metafysický problém záleží v tom, zda to, co býti má, není důvodem toho, co jest.

Takto má vlastně člověk dvě tváře. Skládá se ze dvou pólů: z jednoho, pokud podléhá změně a jest příslušníkem přírodní kausalitě, z druhého, pokud přírodní kausalitě nepodléhá, jest tvůrcem svobody a spontánnosti. Transcendentální osobnost neb nadčasové já je tvůrcem hodnot a ideálů, jež předkládá k realizaci naší osobnosti empirické. Člověk tedy, pokud na základě svých vznětů a popudů realisuje své hluboké cíle a tužby, jest svoboden, ježto právě čistá oblast kvalit, z níž ony cíle a tužby vyvěrají, přírodnímu řádu a determinismu nemůže podléhati a nepodléhá.

Není pochyby, že podobná polarita obou naprosto se různících oblastí osobnosti — z níž jeden pól směřuje k pomíjejícímu, kdežto druhý k trvalému — jest zdrojem velmi častých bojů a konfliktů v osobnosti. Lidská povaha jest na první, povrchní pohled něco

zdánlivě uceleného. Pod povrchní slupkou naší každodenní bytosti se však skrývají utajeně dispoice ke konfliktům mezi naším pomíjejícím a trvalým já. Úkol výchovy charakteru má vlastně záležeti v tom, aby posílil trvalé jeho živly proti pomíjejícím¹.

Ježto naše osobnost není jednoduchá, nýbrž velmi složitá, jest nutno vyzvednouti a posilovati ony její stránky, jež činí nárok na stálost, vytrvalost, neochvějnost a iniciativu. Ona povaha, u níž se nezdaří vypěstiti ony stálé stránky proti pomíjejícím, jest odsouzena nejen k tomu, aby byla zmitána přechodnými vlivy a vášněmi, nýbrž i k brzkému zániku. Původní antagonismus a zápas dvou pólů v osobnosti, mění se povlovně výchovou a vytvořením nadosobnosti v jediné neochvějné já, v němž splývá naše trvalé já s cílem, jež si předsevzalo uskutečniti.

Jest neobyčejně důležité, aby nevšední cíl, jenž společně působí při vybudování nadosobnosti, nad já, byl pojat v útlém mládí, ještě před dokončenými studiemi. V této době, kdy jest duch neobyčejně plastický a kdy přilne radostně k úkolu, jež si vytkne za svůj životní cíl, jest nezbytné, aby při výchově působil společně obětavý vychovatel, který by mladému životu pomáhal najíti jeho srdci blízký cíl. Úkolem vychovatelského umění jest právě nejen vypěstiti ocelový a iniciativní charakter, nýbrž i vytušiti, kterými cestami by mohlo spěti nedospělé individuum k oblasti, jež jest blízká jeho duševním vlohám a zájmům. Vychovatel má býti mládeži nápomocen v hledání cíle a usnadniti jí radami a prostředky jeho dosažení.

¹ K přesvědčení, že jest několik typů zahrnuto v jednom individuu, dochází též Fr. Paulhan ve svém díle: *Les caractères* (Paříž 1909, 3. vyd.). — Srov. závěrečnou kapitolu: *La pluralité des types dans un même individu.* (Str. 204 a n.) „Nous ne pouvons, dovozuje Fr. Paulhan, en effet espérer que nous rencontrerons le type de l'harmonie complète de l'individu dans l'harmonie et la systematisation absolues du milieu. Les dieux mêmes ne l'ont pas réalisé. Il faut donc s'attendre à trouver jusquo dans le type équilibré la prédominance de tendances diverses, et il est essentiel d'indiquer comment l'individu est équilibré et quelles tendances principales concourent à l'harmonie. Les unifiés non plus ne le sont pas complètement. A côté de la tendance maîtresse il y a toujours, mettons presque toujours, des goûts particuliers, qui ne se rattachent pas si étroitement à cette tendance qu'il soit impossible d'en supposer d'autres à leur place.“ (Str. 204.)

Hledání životní pravdy bolí, nesmírně bolí, a bývá obyčejně placeno krvavou daní. Veškeré ono tápání bylo by z velké části přestalo, kdyby obětavý vychovatel zkrátil křivolaké serpentiny, jimiž se nedospělé individuum ubírá k svému cíli a kdyby je upozornil na trvalé hodnoty a pomíjející rozkoše tohoto života a světa. Jistě by tím přispěl nejen k vzdělání a k výchově onoho individua, nýbrž by podobným nabídkovým zasažením rozmnožil i majetek celého národa. Jakékoliv plýtvání drahocennými silami a energiemi národa jest zavržení hodné: z toho důvodu se má vychovatel snažit, aby co nejdříve upravit svému chovanci cestu k vytčenému cíli.

Přes to, že uznáváme důležitost toho, aby vychovatel zasahoval do duševního rozvoje chovance, nemůžeme ani dosti podtrhnouti zákovu vlastní píli, vytrvalost a iniciativnost. Žádný vychovatel není a nebude s to, aby vštípil svému chovanci zálibu k nějakému předmětu, jež by si měl chovanec vyvoliti za své životní povolání. Běda mládeži, jež nechová v posvátném skrytu vysoký cíl, jehož uskutečnění považuje od svých studijních let za svou svatou povinnost! Toliko pružné mládí jest s to zvoliti si cíl, jež přesahuje zdánlivě jeho síly, jež však posvěti celý jeho život. A na otázku: Co jest velký život? odpověděl jednou provždy básník takto: „Une pensée de la jeunesse, exécutée par l'âge mûr.“

Takto cíl, ideál v mládí pojatý, určuje velikost nejen charakteru, nýbrž i jím vykonané práce. Velikými jsou muž neb žena toliko tehdy, vykonají-li velkou práci; to však není možné, nedostanou-li k tomu v mládí z nitra duchovní, hluboký popud. A nejen to: jest neobyčejně důležité, aby se ona individua očistila od veškerých různorodých prvků, jež překážejí ve zdárném rozvoji charakteru. Čistý typ charakteru jest typ sjednocený, zbavený veškerých různorodých složek. Toliko podobný čistý a pevný typ dovede vzdorovati příbojům a svodům života, aniž by se nechal oddáliti neb svéstí se své životní dráhy. Jeden z těžkých úkolů výchovy jest v tom právě, vypěstovati podobný harmonicky vyrovnaný a sjednocený typ bez nestejnorodých příměsků, jež by jej stále srážely z jeho životní dráhy¹.

¹ Fr. Paulhan definuje takto čistotu tendencí v charakteru: „La pureté des tendances c'est en somme leur harmonie; le type équilibré est un typ pur,

Získati podobný čistý typ není však možno bez očištění od přechodných a pomíjejících strusek smyslovosti a bez splynutí s transcendentálním a neproměnným principem v nás. Mystik Ruysbroeck nalezl velmi plastický výraz k vystižení čistého jednotného typu bez jakýchkoliv různorodých příměsků: „La pureté de l'esprit consiste en ce que l'homme n'adhère à nulle créature par quelque affectueux désir, mais s'attache à Dieu seul, car on se servira de toutes les créatures et on jouira de Dieu seul. La pureté de l'esprit fait que l'homme s'attache à Dieu au-dessus de l'intelligence et au-dessus des sens, et au-dessus de tous les dons que Dieu peut déverser en l'âme; car tout ce que la créature reçoit en son intelligence ou en ses sens, la pureté veut le dépasser et se reposer en Dieu¹.“ — Uvedená slova naznačují výstižně, že po ztrátě smyslové lásky k jednotlivým konkrétním bytostem získáváme ve své duši místo pro lásku ke všemu tvorstvu: podobným očištěním od smyslové a přechodné lásky získáváme ke své pomoci transcendentální a ontologický princip duševní, v němž jest jakoby in nuce zahrnut celý svět. Zdaž si lze představití vznešenější čistotu ducha s jeho totalitním, celkovým nazíráním na svět i na život?

Zde však narážíme na základní antinonii v oblasti našeho ducha, již jsme postřehli již v „Přirozených a duchovních základech světa a života“². Tuto antinonii lze vyjádřiti slovy: „Jak jest to možné, že lidský duch jako čistá kvalita jest s jedné strany neustálé dějství, nepřetržitý proud historie, kdežto se strany druhé jest veličina stálá a neproměnná, jež poskytuje vzor, příklad, normu proměnlivé oblasti ducha? Jak možno vyložiti uvedenou antinonii?“

Není pochyby, že jsou v našem duchu prvky, jež se úzce pojí k smyslové zkušenosti, a že jsou tedy právě tak proměnlivé, nestálé a labilní jako smyslová zkušenost. S druhé strany není však možno popřítí, že lze v našem duchu odkrýti neproměnné

le type unifié aussi, le type ‚maître de soi‘ un pou moins, et ainsi de suite“. (Les caractères, 3. vyd. 1909, str. 76.)

¹ L'ornement des noces spirituelles de Ruysbroeck l'admirable. (Maeterlinckův překlad, str. 64.)

² Op. cit., str. 245—246; 235. — Srov. 13. oddíl tohoto díla.

a jakoby před- a nadzkušenostní noumenální prvky, jež jakoby určovaly směrnice naší smyslové zkušenosti a proměnlivé zkušenosti duševní. Jak jsme dostatečně dokázali v předchozí knize a jak nyní vyplývá z pojetí čistého ducha, vytváří se v naší osobnosti výchovou, očištěnou a hlubokými dojmy oblast transcendentálního nadčasového já, jež určuje směrnice našemu nestálému a proměnlivému, malému a úzkému já. Jen uvedeným polárním pojetím naší osobnosti lze vyložit, že člověk není zmitán toliko přirozenými pudy, nýbrž že směřuje k uskutečnění hlubokých, v něm vyvírajících cílů. Čím nastane hlubší oduševnění zkušenostního komplexu předzkušenostním noumenálním principem v nás, tím více v nás převládne transcendentální a ontologické pojetí světa a života a tím bližším nám bude uskutečnění našich plánů a cílů. Sjednocení s transcendentálním hlubokým duševním principem v nás značí již zároveň postup tvořivou cestou objevitele, vynálezce neb reformátora.

Ač tedy rozumová činnost odkrývá v nás dvojí zdánlivě rozdílnou osobnost s různými protichůdnými vlastnostmi, jsou v naší lidské povaze skryty stabilní předpoklady, jimiž jest při jednání odstraněno z našeho já vše proměnlivé a pomíjející, takže zbývá pevná a nezdolná jeho struktura, jež používá proměnlivé oblasti k vybudování svých nezvratných cílů. Očistným pochodem získáváme nejen nadvládu nad svým nestálým já, nýbrž i velikou a širokou nadčasovou osobnost, jež dovede utvářeti jak život, tak i svět podle svých nejhlubších vnitřních zážitků. Naše jednotící transcendentální já není již toliko bytostí neb stavem, nýbrž jest konstruktivním pochodem. Dosažení onoho vrcholného bodu charakterisuje správně italský myslitel Vico úslovím: „*Verum et factum convertuntur*“¹,⁴ čímž jest správně oceněn dosah tvořivého rozumu, jemuž pojem pravdy spadá v jedno s pojmem faktu, činu.

Z předchozích našich vývodů vyplývá dostatečně, že jest nutno učiniti rozhodný obrat k transcendentální oblasti ducha, objeviti svou nadčasovou noumenální oblast osobnosti, máme-li přijíti k poznatku, že my jsme původci světa a života. Jen tak se zbavíme

¹ Vico: *De antiquissima Italorum sapientia* (1710). — Srov. též: Giovanni Gentile: *L'esprit, acte pur*. Paříž 1925, str. 17. — B. Croce: *Die Philosophie G. Vicos*. Tübingen 1927, str. 4, 16, 20.

rozporů, jimiž jest v empirické oblasti racionálna zatížen svět; jen tak dospějeme k jednotícímu a vše spojujícímu nadrozporovému immanentnímu a předzkušnostnímu principu v nás.

25.

Bylo-li nám možno odkrýti v individuu dvoji druh osobnosti, který jest původně příčinou příkrých a prudkých rozporů, jest možno tím spíše odkrýti podobné konflikty v lidské společnosti. Zásadní konflikty ve společnosti jsou především působeny dvojmí nazíráním. Životní a světový názor jedné skupiny společnosti vztahuje své rozumové přesvědčení jakož i jistotu v jednání toliko k smyslové zkušenosti, jako by uvedená zkušenost byla posledním slovem, jež lze člověku prosloviti; naproti tomu skupina druhá hledá důvod k myšlení a k jednání v noumenální oblasti ducha a v jeho hodnotách. Není pochyby, že skupina lidské společnosti, hájící energicky práv a výbojů smyslové zkušenosti, bude v zdánlivé výhodě proti skupině, zastávající nepsané, avšak tím více platící ideální hodnoty.

O lidském pokroku, sledovaném na kulturním vývoji lidstva, panuje téměř všeobecně přesvědčení, že naprosto si jej nelze mysliti bez vzájemného konfliktu dvou společenských skupin, z nichž jedna umísťuje smysl a cíl života do oblasti smyslové zkušenosti, kdežto druhá do noumenální oblasti hodnot. V čem však záleží smysl a cíl kulturních dějin? Záleží snad v dosažení vítězství vyznavačů smyslové zkušenosti a empirického názoru na svět a na život, jako by jimi bylo proneseno poslední slovo, jež může člověk prosloviti? — Zde právě vstupuje na kolbiště se svým požadavkem předzkušnostního a nepodmíněného duševního komplexu skupina druhá, jež nezvratně dokazuje, že podmínky a předpoklady našeho poznání a mravního rozhodnutí nesmějí pocházeti ze zkušenosti, nemá-li býti ořeseno čistotou našich mravních požadavků. Kdežto u první skupiny, odvolávající se k smyslové zkušenosti, pokrok a vývoj jest spěním k předsevzatému, smyslovou zkušeností pověřitelnému cíli, skupině druhé značí pokrok a vývoj oproštění od pout smyslovosti; jest spěním k hluboké duševnosti absolutních a noumenálních předpokladů v nás. Kdežto u první skupiny pokrok záleží v zis-

kívání relativních hodnot a statků, jež budou stále překonávány novými výboji, u skupiny druhé znamená pokrok toliko postup k nepodmíněnému, k absolutnu. U skupiny druhé není možné vítězství nových relativních výbojů nad předchozími jako u první skupiny — uvedené vítězství je totiž vlastně vítězstvím smrti a nikoli života — nýbrž toliko ustavičné prohlubování k předzkušnostním a nepodmíněným principům v nás. Kdežto stoupenec první skupiny jsou pevně přesvědčeni, že smysl a cíl tohoto života jest vyplněn tímto omezeným životem, stoupenec skupiny druhé kladou smysl a cíl života za možnost relativně ukojitelných hodnot, do absolutna. Stoupenec druhé skupiny postřehují, že relativním řádem nelze dospěti k dosažení absolutních hodnot, jimiž jsou právě základní lidské cíle v podobě vykoupení od smyslové zkušenosti a duševního znovuzrození¹.

Příkladem relativistického nazírání na dějiny může nám býti Comtova filosofie dějin. Comte, ač chová hluboké porozumění pro středověk a jeho harmonickou ucelenost — jak se tomu byl naučil od St. Simona a J. de Maistra — netuší vlastně dobře, z jakých právě důvodů jest nucen přes svou sympatii k věku, uctívajícímu absolutní hodnoty, vybudovati svou filosofii dějin na myšlence relativity. Comte by rád postavil v čelo vzdělanosti a lidského pokroku neochvějná dogmata; staví-li však v čelo své filosofie dějin dogmata vědecká, jež jsou typickým vzorem relativity lidského poznání, pak tím noří svou filosofii dějin do proudu relativity a upouští od svého původního úmyslu vybudovati svou filosofii dějin na něčem neochvějném, nepodmíněném, absolutním. Rekuruje-li Comtova filosofie dějin k relativitě a tedy k pomíjivosti lidských poznatků, nemůže býti o tom nejmenší pochyby, že bude takto jeho filosofie dějin vybudována na smrti všech předchozích generací, jež se kojily marnou nadějí, že dosáhnou jednou definitivního, pozitivního stadia. Ježto jest uvedené pozitivní stadium posledním stupněm relativistického žebříku, není ani z onoho posledního stupně přístup k absolutním hodnotám, jimiž jsou vykoupení od smyslové zkušenosti a duševní obrození.

Plasticky znázorňuje Comte příčiny vývoje lidské společ-

¹ Vlad. Hoppe: Přírozené a duchovní základy, str. 425—427.

nosti; jimi též jasně naznačuje, že pokrok, pojatý v duchu relativních hodnot, jest vlastně vybudován na smrti veškerých předchozích generací. Comtova relativistická teorie pokroku jest teorie smrti a nikoli života: „Sociální pochod“, ukazuje Comte, „zakládá se podstatně na smrti, t. j. postupné kroky lidstva vyžadují stejně rychlého vystřídání činitelů všeobecného pohybu, který, ač v životě jednotlivce nemožno jej znamenati, teprve v přechodu z jedné generace na druhou se stává zjevným. Společenský organismus podléhá téže podmínce jako individuální, kde po určité době různé části, jež pro životní jevy nemohou již přispívati k jeho složení, musí byti postupně nahrazovány novými prvky¹.“

Za prvek převládající a dominující, o nějž se opírá Comtova sociální dynamika, vyhláší Comte v „Cours de philosophie positive“ „vývoj rozumový jako princip celého lidského vývoje“.²

Když byl takto Comte postavil ve svých „Cours“ rozumový vývoj — čili opět relativistický prvek — za princip celého lidského vývoje, přistupuje s uvedeným relativistickým předpokladem k stanovení zákona tří stadií. Tento zákon, původně stanovený jako heuristická pomůcka sociologická, která má poskytovatli toliko rozhled po rozvoji společnosti, stává se povlovně v Comtově filosofii předlohou k mravnímu vývoji lidské společnosti s nepodmíněnými, absolutními přívlastky.

A. Comte totiž, aby umožnil lidské společnosti vybědnouti z neblahého chaosu, do něhož prý upadla, ježto diskutuje o týchž problémech s naprosto různých, vzájemně nesmiřitelných hledisk — tím prý klesá do protiv a rozporů nejen v životě vědeckém, nýbrž zvláště v mravním a politickém — vytvořil pro vývoj lidského ducha zákon tří stadií, jimž se snažil dokázati, že se lidské poznání tříbí a přechází z původního fiktivního theologického stadia přes přechodní, abstraktní stadium metafysické do koneč-

¹ A. Comte: Sociologie (čes. překl.), Praha 1889, str. 157. — Srov. francouz. originál „Cours de phil. pos.“, IV. sv., Paříž 1839, str. 508. Čtenář si jistě povšimne, že Comte vyhláší smrt i zánik předchozích generací — tedy čistě negativní prvky — za hybadla své pozitivní filosofie. Pro moderní vzdělanost, na relativních principech založenou, jest příznačné, že smrt a zánik jsou hybadly lidského pokroku. — K uvedeným úvahám srov. 23. odd. tohoto díla.

² Tamtéž, str. 159. — Cours de phil. pos., IV. sv.

ného stadia pozitivního, stadia přesných, stejnorodých vědeckých poznatků. Pozitivní značí Comtovi tolik jako reální, bezpečný, jistý; jinak řečeno: odvolávající se k smyslové zkušenosti. Hlavním znakem pozitivnosti jest zákon aneb ustavičné podřizování představitosti metodě pozorovací¹. Comtův původní pozitivismus jest vybudován na čistě objektivních úvahách vědeckých, vedle nichž důvody citu a srdce mají význam pranepatrný².

Takto jest Comtovou snahou organicky sloučiti veškeré vědecké poznatky v tom smyslu, aby rekurovaly k základní vědě o člověku, totiž k sociologii. Avšak podobným shrnutím veškerých vědeckých poznatků, jakož i lidských sklonů do jednoho pozitivního stadia, jež má mimo empirická data zahrnovati v sobě i oblast cílů, zatěžuje Comte veškeru svou filosofii jednostranným naturalismem a relativismem, jež mu nedovolují naléztí v stupnici věd místo pro psychologii; odkazuje ji do biologie a fyziologie. Rovněž teorie poznání nemá místa v Comtové soustavě: Comte nezkoumá především našich poznávacích schopností jakož i jich podmínek; dále dosahu i hodnoty vědeckých poznatků podle jejich relativity neb absolutnosti než postoupí k jejich hierarchické organizaci: považuje vědecký a tedy empirický způsob poznání v době vzniku „Cours de philosophie positive“ za naprosto dokonalý, organický a harmonický, aby jím mohl reorganizovati lidskou společnost.

Comte se snaží opřítí rozvoj lidské společnosti o rozum a vědu; jimi se snaží vyrovnati její rozpory; své reformátorské naděje skládá ve veličiny, jež naprosto neposkytují absolutní víry, nýbrž nutí společnost k ustavičné diskusi a kritice. Zvláštností vědy jest právě to, že není schopna celkového, totalitního a synoptického nazírání po oblasti zkušenosti. Oborem vědy jest projektivní poznání v omezeném výseku zkušenosti a diskuse o něm. Od filosofie právě žádáme, aby nečerpala svých dat ze zkušenosti, nýbrž aby svou heuristickou metodou postupovala za omezenou smyslovou zkušenost k nepodmíněnému nadmyslnu, a aby tímto nepodmíněným nadmyslnem doplňovala naše fragmentární a v rozporech tonoucí poznání smyslové.

¹ Comte: Discours sur l'esprit positif, Paříž 1898, str. 18.

² Srov. Vlad. Hoppe: Přirozené a duchovní základy, str. 404—405.

Comte ovšem tuší uvedený nedostatek své pozitivní filosofie a nesetrvává na empirickém stadiu svých „Cours“. Cítí příliš dobře, že vědecké poznatky a rozumové úsudky nejsou páteří a míchou řádu a rozvoje lidské společnosti; že se nehodí tedy k reorganizaci lidské společnosti. Z jeho „*Système de politique positive*“ a zvláště z jeho „*Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme*“ zaznívají zcela jiné tóny¹. Místo glorifikace vědeckého poznání slyšíme nyní pronáseti Comta reorganizační program, jenž svědčí o tom, že opustil toliko rozumové hledisko a že postoupil k myšlence reorganizovati lidskou společnost na podkladě iracionálních hodnot, mezi nimiž jest na prvním místě láska. Comtova „*Positive politics*“ jest takto filosofie iracionálních hodnot; jest zřejmé odklonění od původního Comtova empirismu.

Comte jest na omylu, domnívá-li se, že dosáhl takto vlastních předpokladů absolutní synthesy, na jejímž základě se má podařiti reorganizace lidské společnosti. Comtova subjektivní synthesa, jak jest pojata a vybudována v „*Politique positive*“ v podobě směřování k oblasti víry a citu, i když ji sloučíme s objektivní synthesou jeho „*Cours de philosophie*“, nedosahuje hlediska absolutní synthesy. Z relativistické oblasti není přechodu k absolutním hodnotám. Comte přejímá od St. Simona a J. de Maistra

¹ V uvedeném „*Discours préliminaire*“, který jest jakoby duchovní Comtova autobiografie, doznává tento myslitel: „Le positivisme érige donc désormais en dogme fondamental, à la fois philosophique et politique, la prépondérance continue du coeur sur l'esprit.“ (*Discours préliminaire*, str. 17. Jest předmluvou III. sv. *Politique positive*.) — „Le point de vue féminin permet seul à la philosophie positive d'embrasser le véritable ensemble de l'existence humaine, à la fois individuelle et collective. Car cette existence ne peut être dignement systématisée qu'en prenant pour base la subordination continue de l'intelligence à la sociabilité, directement représentée par la vraie nature, personnelle et sociale, de la femme.“ (Tamtéž str. 4—5.) — „Il (le principe théologique) oblige ainsi la systématisation nouvelle à se concentrer en fin dans la vie affective, malgré les préjugés et les habitudes propres à l'immense transition révolutionnaire qui dure depuis la fin du moyen âge. Le positivisme, en remplissant, encore mieux qu'aucun théologisme, cette condition fondamentale de toute organisation, termine nécessairement la longue insurrection de l'esprit contre le coeur.“ (Tamtéž str. 19.) — „En un mot, l'esprit doit toujours être le ministre du coeur et jamais son esclave.“ (Tamtéž str. 20.)

hluboký poznatek, že středověk byl po stránce vnitřní harmonie nejvyrovnanější věk lidské kultury. Z toho důvodu by rád vložil do svého pozitivismu prvky, které mají uceliti a vyrovnati neblahé rozpory v lidské vzdělanosti a tím umožniti vybědnutí lidské společnosti z neutěšeného chaosu, v němž tkví až do nynějška. Tím však, že Comte nepřestává ani ve své „Politique positive“ opíratí nejvyšší hodnoty o data smyslové zkušenosti, nedostává se do nadrozporové oblasti hodnot, nýbrž setrvává naopak toliko v relativní oblasti věděni. Comte správně tuší, že víra a cit sahají do našich předzkušenostních a nepodmíněných duševních předpokladů, jimiž nelze otrásti a jež nelze rozleptati relativistickou rozumovou skepsí. Přes to však neopouští rozumových a vědeckých úvah, z nichž byl původně vyšel; nezakládá tedy svou synthesu na čistě nadrozporových a nadrozumových hodnotách, jež jsou nám diktovány věrou a citem.

Kantův pokus vybudovati nadrozporovou synthesu užívá sice zcela jiných prostředků než Comtův, avšak se ztroskotává o podobná úskalí. Kant se snaží podle programu, naznačeného v Předmluvě ke „Kritice čistého rozumu“, odstraniti myšlení, aby získal místo pro víru. Avšak uvedený program „Kritiky č. rozumu“ zůstává programem nesplněným, ježto Kant zakládá svou filosofii přece jen na zkušenosti¹ přes to, že nechce učiniti zkušenost východiskem své filosofie². Takto se vlastně Kantovi nedaří kopernikovský obrat k nepodmíněné oblasti ducha, o nějž byl původně usiloval. Ani Comte ani Kant se nezbavují takto relativní smyslové zkušenosti, za níž se oba snaží postoupiti, ježto právě předpoklady, z nichž vycházejí, tkví v rozumových, na zkušenosti založených úvahách. Zůstává proto delikátním problémem, pokud se Kantovi a Comtovi daří pokus o nadrozporovou syntésu, slučující podmíněné i nepodmíněné v jediný celek.

Je-li vůbec možno zmírniti rozpor v lidské kultuře, který vyvrcholuje v příkrém stranictví, lze toho dosáhnouti toliko tehdy,

¹ Podle Bruna Baucha jest jedna z největších Kantových vad, že hledal podmínky možnosti předmětů v předmětech samých. Logos, ročn. XII., str. 32.

² Podle Prolegomen (§ 1) nemá býti metafyzika založena na datech zkušenosti. Srovn. též mohutné počáteční věty z Kantova Úvodu (Einleitung) ke „Kritice č. rozumu“.

jestliže se lidská společnost nebude téměř výhradně dovolávat proměnlivé a klamavé smyslové zkušenosti — tedy relativních hodnot — jako nejvyššího kriteria, nýbrž jestliže vyjde jednotně od noumenálního a imanentního principu v podobě řádu srdce, aniž bude však k němu přivtělovati naturalistické neb rozumové úvahy. Jen tak lze zavést do lidských mínění jednotu a odstraniti rozumovou anarchii, již právě nejvíce trpí lidská kultura. Jestliže program kultury, vybudované na rozumovém podkladu, uvádí lidskou společnost k mnohosti naprosto nesrovnatelných mínění, postuláty srdce jako jediný rozměr jednotné oblasti kvalit dovedou nejen zavést toužebně žádanou jednotu do lidských mínění, nýbrž i ukázati na význam uvedené nadrozporové oblasti.

Prísny racionalismus se vždy ztroskotává, snaží-li se smířiti a sloučiti rozpory, a to z toho důvodu, ježto jeho poslední a nejzazší prvky jsou iracionálního původu a vystupují v iracionálním zabarvení. Poptáme na př. na lásku k bližnímu. Na první pohled se může zdáti, že veškerá láska a sympatie jsou rozumovým poměrem dvou si blízkých bytostí. To jest ovšem racionalistický omyl. Schopenhauer nazval správně dobročinnost praktickou mystikou a soucit velkým mysteriem etiky. Ví totiž dobře, že možnost podobného vcítění do osudu bližního postupuje již za hranice pouhých rozumových úvah k iracionálním citovým prvkům. Proto je řadí k mystice a k mysteriím. Z toho důvodu se táž, zda může vůbec býti hluboké poznání, v němž poznávající subjekt splývá v jedno s poznávaným předmětem, něco jiného než mystika¹?

Tragika veškerého racionalismu tkví právě v tom, že svou snahou převést iracionální prvky na rozumové veličiny znehodnocuje ony iracionální prvky; a nejen to: snižuje je na relativistické veličiny, jež jsou prostoupány rozporem a skepsí. Zde právě jsme u věci kardinální důležitosti, jejíž správné ocenění nám odhalí jakost postupu kterékoli filosofické soustavy.

Poptáme na př. na soustavu Kantovu. Kant se snaží vyjiti od postulátů srdce a mravnosti². Jeho přímé realistické zážitky poučují jej, že jest zde u kořene veškerého vědění. Kantiv kate-

¹ Přirozené a duchovní základy světa a života, str. 19:—192.

² „Ursprung der kritischen Philosophie ist Moral in Ansehung der Zurechnungsfähigkeit der Handlungen.“ — Kant: Lose Blätter I, 223.

gorický imperativ, jehož se Kant dovolává na dvanácti místech „Kritiky praktického rozumu“ jako faktu, o němž nemožno diskutovati, svědčí o tom, že jest zde Kant u kořene všeho nepodmíněného, tedy mimo oblast kritiky a skepse, a že ke kategorickému imperativu dospěl z reálných zážitků. O jejich mohutnosti svědčí jeho kopernikovský obrát k subjektu, jehož vnitřním příčiněním má podle jeho transcendentální, ontologické filosofie vznikati svět.

Přes veškeru záslušnou snahu „obrátni svět do nás“ a býti nadále mravním jeho původcem, nezdařil se Kantovi jeho odvážný pokus z toho důvodu, ježto předně není schopen jiných úvah než přísně rozumových, přes to, že připouští své učení o iracionálních ideách, a za druhé, ježto přes svou snahu oprostiti se od zkušenosti, zakládá svou filosofii přece jen na zkušenosti¹. Kant nedokonal kopernikovského obrátu, ježto nedovedl opustiti relativní a podmíněnou oblast zkušenosti a ježto se nedovedl plně pozvednouti k nepodmíněné oblasti ducha. Za podobných předpokladů se mu nemohla zdařiti nadrozporová synthesisa podmíněného a nepodmíněného, o níž tento hluboký myslitel usiloval.

Kritice pokusů o nadrozporovou synthesisu u Kanta a předních myslitelů pokantovských zasvětime své úvahy v příštích oddílech tohoto díla. (Oddíl 27—31.)

26.

Filosofie v nejširším slova smyslu jest pokus o nadrozporovou synthesisu racionálna a iracionálna, podmíněného a nepodmíněného; dané a smysly vnímané skutečnosti a iracionální oblasti hodnot. Žádné z obou uvedených oblastí nemůže filosofie postrádati k synthesisu, ježto by právě opominutím jedné z obou oblastí opominula na záhadné lidské podstatě to právě, co náleží k jejím základním rysům.

To však není vše. Filosofie není toliko pokusem o nadrozporovou synthesisu racionálna a iracionálna; filosofie je též pokus vymaniti se z oblasti relativity, jakož i snaha spěti k oblasti ničím nepodmíněného absolutna. Člověk spolchá s jedné strany na

¹ Srov. vývody 7. oddílu tohoto díla. (Str. 75—76.)

smyslovou zkušenost a na relativní poznání, které se na ní zakládá, kdežto se strany druhé spíše svou duchovní povahou k nepodmíněnému nadsmyslu. Filosofie má zde význam jakéhosi prostředníka, který by rád s jedné strany omezil smyslovou zkušenost a relativní názor na život a na svět jako něco pomíjejícího a přechodného; který by však rád s druhé strany zdůraznil nutnost ničím nepodmíněných, tedy věčně platících hodnot. Zda jest sythesa v posledním smyslu možná, jest závažnou záhadou dnešní filosofie; ba většina pronikavých myslitelů jest přesvědčena, že v konfliktu toho, co je přechodné, pomíjející a relativní, s tím, co je nepomíjející, nepodmíněné a absolutní, tkví nerozřešitelný konflikt moderní kultury.

Uvedený konflikt, jímž jest jakoby od základu protknuta moderní kultura, počíná se renaissancí a reformací, tedy dobou, kdy byl opuštěn deduktivní způsob badání, kontemplativní způsob myšlení a naivně absolutistický způsob hodnocení. V okamžiku, kdy induktivní způsob badání nahradil dedukci, kdy naivně absolutistický způsob hodnocení byl nahrazen relativistickým, dále, kdy pravděpodobnost a skepse nastoupily místo naprosté jistoty, byl zahájen uvedený konflikt v lidském poznání a tím i ve veškeré kultuře. Jestliže předtím buďto zdravý rozum aneb kontemplativní způsob poznání dostatečně přesvědčovaly, že jest možná shoda našich myšlenek s předměty, nový způsob induktivního badání ukazuje zřejmě na shodu našich myšlenek s fakty toliko pravděpodobnou. Prastarí noetická nauka v podobě ontologie ustupuje povlovně do pozadí, čím více jest opuštěn deduktivní způsob badání a čím více vítězí v moderní kultuře indukce. Lidský duch, dotazovaný v kontemplaci, byl jakýsi druh jasnovidné inteligence, jež nebyla vázána na prostor, čas aneb jakoukoliv jinou názorovou formu a jenž tedy souvisel hlubokým pohroužením s božským rozumem; tento lidský duch opustil indukci a experimentaci, opřenými o smyslovou zkušenost, uvedený hluboký zdroj předzkušenostního poznání a omezil lidské poznání převážně na relace mezi proměnlivými jevy. Tím původní naprostá shoda mezi předměty a naším myšlením, mezi racionálním a iracionálním, jíž dosahujeme v pohroužení neb v kontemplaci, jest nahrazena od dob renaissance toliko částečnou a pravděpodobnou shodou našich myšlenek s fakty.

Z těchto úvah dostatečně vysvítá, že nelze v proudy relativně platícího dějství dosáhnouti absolutně platící oblasti věčných hodnot. Poznávací metody moderní kultury jsou vybudovány k hodnocení relativních dat; schází jim tedy orgán k zachycení absolutně platné oblasti.

Filosofie jako prostředník se snaží urovnati uvedený tragický konflikt moderní kultury, snaží se vybudovati nadrozporovou syntésu racionálna a iracionálna: odpověděti na palčivý problém, zda se jí může zdařiti a zda se jí zdaří rozřešiti tuto základní úlohu, jež jako by byla těsně vázána k naší lidské podstatě a k jejím tužbám, bude úkolem příštích úvah, v nichž především vyšetříme, jak postupovali přední moderní myslitelé při řešení obou uvedených základních problémů, načež přistoupíme k vlastnímu jich řešení.

27.

Kantovou původní snahou bylo získati syntésu podmíněného a nepodmíněného čistě rozumovými prvky¹. Zvláště „Kritika čistého rozumu“ se odvolává ustavičně k pojmovému poznání, o němž se Kant domnívá, že mu po odstranění racionálního myšlení získá místa pro iracionální víru. Avšak v „Kritice čistého rozumu“ se objevuje též pojem nepodmíněného, jenž jest jakoby souhrnem všeho, co neobemkne a co nepojme racionální toliko pojmová syntésa: k vystižení onoho nepodmíněného bude nutno přibrati i iracionální činitele. To Kant činí svým učením o ideách. Uvedené učení o iracionálních ideách prozrazuje, že omezená rozumová syntésa nestačí plně k vystižení toho, co by mělo býti; že jest k totalitní synthese podmíněného a nepodmíněného nutno přibrati i iracionální prvky, jež zachytiti mají právě Kantovy ideje. Kant však nezachází s ideami syntheticky, nýbrž jako kritik analyticky. Rovněž „Kritika soudnosti“ jest zvláště svým totalitním a vývoj postihujícím pojmem účele, cíle, dále rozborem umělecké tvorby a estetického nazírání plna námětů, že pouhým

¹ Následující úvahy obsahují třeš delší studie, jež byla uveřejněna v „Ruchu filosofickém“ (ročn. VI.) pod názvem: „Pokus o nadrozporovou syntésu u Kanta a předních myslitelů pokantovských.“ Srov. též Vlad. Hoppe: Přirozené a duchovní základy, str. 148 a násl.

rozumovým a pojmovým poznáním nevystačíme při tvoření synthesy a totality podmíněného a nepodmíněného, viditelného a neviditelného světa.

Ukol Kantovy kritické filosofie záleží především ve vymezení podmínek našeho poznání. V okamžiku, kdy se zdá, že jest náš rozum omezen toliko zkušenostními daty, vyvstane před námi na základě dialektických předpokladů, na nichž se zakládá podle kritické filosofie náš rozum, Kantův rozum ideový se svými nikdy neukončenými úlohami a nepodmíněnými předpoklady¹. Takto směřuje Kantova filosofie jak po své teoretické, tak i po své praktické stránce od podmíněných, zkušeností pověřených předpokladů k nekonečnu ničím nepodmíněnému. Sloučiti obě tyto různorodé oblasti v jednu totalitní synthesu jest vrcholným cílem Kantovy kritické filosofie.

Takto tuší Kant s jedné strany nepodmíněné a iracionálno, jimž plně přiznává oprávněnou existenci; s druhé strany by nerad však opustil pevnou půdu zkušenosti. Podobný rozkol, podobná antithetika, na níž jest jakoby od přírody vybudován náš rozum ideový, vedou Kanta k stanovení proslulých antinomí,

¹ R. Kroner líčí plastickými slovy cíl k němuž spěje Kantův předpoklad rozumu ideového: „Die Vernunft wird selbst zum Übersinnlichen. Unbedingten; indem sie sich anschaut, begrenzt sie sich und zerlegt, entzweit sich: zunächst in Bedingung und Bedingtes, Verstand und Sinnlichkeitsstoff, ferner dann in Vernunft und Verstand, Unbedingtes und Bedingtes; indem sie auf dieso Selbstbegrenzung und Selbstentzweiung reflektiert, begrenzt sie wiederum die Begrenzung und zerstört die Entzweiung, d. h. sie stellt ihre ursprüngliche Unbedingtheit und Einheit wieder her.“ — „Kant gelangt nicht bis zu dieser erst von Hegel erklommenen Höhe der Spekulation, er wurzelt zu fest in dem Bathos der Erfahrung, um sich so weit von ihr zu entfernen; obgleich er die Verstandesmetaphysik zertrümmert, kann er sich doch ihrem Banne nicht völlig entziehen. Er spricht selbst von dem unvermeidlichen, immer wiederkehrenden Scheine der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft: deshalb bleibt die Abwehrstellung, die er gegen das metaphysische Scheinwissen einnimmt in seiner theoretischen Philosophie endgültig; er wagt sich nicht über sie hinaus und überläßt es seinen Nachfolgern, in das von ihm erstmalig erblickte und erkundete Neuland der Vernunftmetaphysik erobernd einzudringen. In der künstlich ausgebauten Abwehrstellung muß die Vernunft notwendig den Charakter der dogmatisch behaupteten Endlichkeit und Menschlichkeit behalten. Der Kritizismus muß in eine theoretische Resignation ausmünden.“ (Von Kant bis Hegel, I. sv., str. 141—142.)

protivěti, jež jsou jakýmsi druhem hráze pro naše rozumové poznání; za antinomie nelze prý proniknouti našim vždy se v rozpory zaplétajícím rozumovým schopnostem, snaží-li si představití nepodmíněné.

Zdaž však Kant nepostupuje čtverým způsobem za své proslulé antinomie? Předně tak činí konstrukcí svého kategoriálního rozumu, jež svým myšlením již tvoří skutečnost; kategorie poznání splývají takto s kategoriemi bytí; to tvoří obsah Kantovy nejvyšší zásady veškerých apriorních synthetických soudů¹. Za druhé tak činí postulováním pomyslného charakteru, jež řídí a spravuje naše jednání v oblasti smyslové zkušenosti. Za třetí tak činí svým učením o „věci o sobě“, jež svým noumenálním významem jest povznesena nad rozpory, do nichž jest pohroužená oblast jevů. Konečně za čtvrté tak činí stanovením pojmů, jež jsou povzneseny nad veškeré rozpory; jsou jimi proslulé ideje.

Kant jako hluboký myslitel, jež buduje svou filosofii především na mravních předpokladech, postřehuje správně, že lidský mravní život má nutně kotviti v nepodmíněném. Mají-li však býti ideje zakotveny v nepodmíněném a mají-li se vyznamenávati schopností povznést se k nadrozporovosti, nemohou býti závislé na podmíněném². Kantovy ideje vyznamenávají se dvěma vlastnostmi, jež je povyšují nad rozporovost tohoto světa a života: že totiž spějí k nekonečně vzdálenému cíli jako ke své stále se obnovující úloze a že jest jimi umožněno nad rozporovost empirického světa a dějství povznesené totalitní nazírání³.

Velké dualismy, jak správně poznamenává myslitel VolkeIt⁴, nutnosti a svobody, přírodní zákonitosti a vlády cílů, smyslovosti a rozumu, poznávání a chtění, spojují se v duchovní prabytosti v jednotu. Tak směřuje Kantova metafysika k monismu absolut-

¹ Kritika č. rozumu, 2. vyd., str. 197.

² Kant odůvodňuje nepodmíněnost ideí v Kritice č. rozumu, 2. vyd., str. 436—437. — Srov. Vlad. Hoppe: Pokus o nadrozporovou synthesesu u Kanta. Ruch filosofický, ročn. VI., str. 4. — Kantovy ideje jsou až k nepodmíněnému rozšířené kategorie.

³ Kritika č. rozumu 2. vyd., str. 671—673.

⁴ J. VolkeIt: Kant als Philosoph des Unbedingten, 1924, str. 20. — Srov. H. Heyse: Der Begriff der Ganzheit und die Kantische Philosophie. Mnichov 1927.

ního ducha. Poznati celého Kanta znamená najítí v něm uvedené slučující a nad veškeré rozpory povznesené jeho stránky. A byť se Kantovi nepodařilo dokonati uvedenou velkou úlohu, přece jen jest jeho filosofie postulováním transcendentálního, kategoriálního rozumu, dále postulováním pomyslného charakteru, v němž jsou věci o sobě totožné s já o sobě, a konečně postulováním oblasti ideí smělým náběhem k monismu absolutního ducha. Monismus absolutního ducha propracovávají se zdarem pokantovští myslitelé Fichte, Schelling, Hegel, až konečně nabývá formy mystického pantheismu. Kantova kritická obezřetnost zbraňovala mu vkročení na půdu absolutna, ač vlastně k němu bránu otvírá svou filosofií intuitivního, nazírajícího rozumu, svým pomyslným, empiricky nepodmíněným charakterem a konečně svým učením o ideách.

Kantovy ideje jsou tedy nejen úlohy, podle nichž má býtí formována skutečnost, nýbrž jsou zároveň i možnosti, sloučiti rozpory rozumu v jeden celek. Ideje poskytují celkový, totalitní neb globální názor. Podobným sloučením rozporů, vyskytujících se v našem rozumu, dosahuje Kantova filosofie svého vrcholu. Idea totality jest však s kritického hlediska, podtrhujícího především rozumové poznání, pro náš rozum nerozluštitelná úloha, ježto se zde stýkají racionální prvky s iracionálními. Za podobných okolností jsou, jak správně podotýká Nik. Hartmann, předpoklady Kantovy racionalistické teorie poznání v rozporu s jehou naukou o ideách, jež připouští nepodmíněné a tedy iracionální prvky¹. Kantova nauka o ideách sahá daleko za předpoklady pouhého racionalismu k iracionálnímu. Za podobných předpokladů slučují ideje podmíněné i nepodmíněné v jeden celek².

Avšak ještě s jiné strany může nám býtí patrné, že Kant

¹ N. Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin 1925, 2. vyd., str. 350.

² „Transzendente Ideen“, dovozuje Kant v „Kritice č. rozumu“ (2. vyd., str. 384), „sind Begriffe der reinen Vernunft; denn sie betrachten alles Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, und beziehen sich daher notwendigerweise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transzendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transzendentalen Idee adäquat wäre.“

přes to, že zamítá pro nás, lidi, představu intelektu archetypu, tedy nazírajícího božského rozumu, stále jest nucen představovati si uvedený božský rozum¹. Základní úvahy v „Kritice soudnosti“ (§ 77) přesvědčují nás, že Kant postupuje i zde v odmítavých úvahách své kritické filosofie, pokud jde o představu onoho nazírajícího rozumu, který by postupoval od syntheticky všeobecného k zvláštnímu, t. j. od celku k částem.

Není zde naším úkolem vyšetřovati, zda lze Kantovi podobnými analytickými úvahami dospěti k synthetickému a totalitnímu pojmu účelu; kritiku Kantových názorů v tomto směru obsahují pronikavé úvahy Driesche, jenž dokazuje, že není naprosto zapotřebí od úvah o intelektu archetypu přecházeti k úvahám o celku a účelnosti, jako to činí Kant². Nám zde dostačí si uvědomiti, že Kant i v „Kritice soudnosti“ postupuje v duchu své kritické filosofie po stopách usoustavňujícího a ucelujícího intelektu archetypu. Ježto však postupuje analyticky, není mu možno k němu dospěti a plně pochopiti jeho ucelující synthetickou činnost.

Dále kotví Kantovy úvahy a předpoklady přespříliš v hlubinách zkušenosti, kterou tento myslitel analyzuje; z toho důvodu nedospívá na výši spekulace, jíž dosáhl později Hegel. Kant položil umělé hráze schopnostem rozumu ideového, takže jsou vždy od svého smělého vzletu k nepodmíněnému zdržovány konečností a omezeností lidských poznávacích schopností. Mimo to spěje naše poznání nutně k antithesám, jejichž povaha se právě nesrovnává se synthetickým a ucelujícím poznáním³.

¹ Hegel hovoří o „veliké ideí nadrozumu (Vernunft) a o soustavě filosofie, jež je Kantově filosofii základem, jako o velkolepé ruině, v níž se usadil náš prostý rozum (Verstand)“. — „Die Wirksamkeit dieser Idee, pokračuje dále Hegel, wird schon an dem äußeren Gerüste ihrer Teile sichtbar; aber sie tritt auch an den Kulminationspunkten ihrer Synthese, besonders in der Kritik der Urteilskraft, ausgesprochen hervor. Es ist der Geist der Kantischen Philosophie, ein Bewußtsein, über diese höchste Idee zu haben aber sie ausdrücklich wieder auszurotten.“ (Hegel: Sämtliche Werke, sv. XVI, str. 127.)

² H. Driesch: Kant und das Ganze. Kantstudien, sv. XXIX, str. 369—370. — H. Heyse: Der Begriff der Ganzheit und die Kantische Philosophie, Mnichov 1927.

³ Velmi případně vystihuje H. Höffding konečný smysl Kantovy filosofie: „La philosophie propre de Kant est, en réalité, contenue dans ses Antithèses

Za podobných předpokladů odmítá vlastně Kant možnost dospěti k nadrozporovosti lidskými poznávacími schopnostmi, ježto jest právě přesvědčen, že lidský rozum nedosáhne nikdy oné výše, kdy zmizejí rozpory, vyskytující se v datech zkušenosti. Aby se Kant povznesl nad zkušenost, hová dualistické teorii poznání, jež přísně rozeznává mezi oblastí zkušenosti a oblastí věci o sobě, mezi charakterem empirickým a pomyslným. To jest však jedna stránka Kantovy filosofie. S druhé strany svým učním o transcendentálním já apercepce, pomyslném charakteru a svým pojetím rozumu ideového a učním o ideách a účelu činí Kant smělý náběh k nadrozporové synthese podmíněného a nepodmíněného. Jeho kritická obezřetnost mu však zbraňuje dospěti k hledisku, v němž naše transcendentální osobnost splyne s věcí o sobě, v němž se poznávající subjekt stane účastným absolutna, t. j. indifferenc subjektivního a objektivního, takže nabude identifikujících schopností božského rozumu, jehož myšlení jest již zároveň tvořením světa ¹.

auxquelles il cherche en vain à donner une allure de pensée dogmatique. Il y opère à l'aide du concept central créé par lui et qu'il désigne comme celui de 'l'expérience possible'; il déclare d'ailleurs formellement que ses Antithèses expriment le point de vue purement scientifique. (Kritika č. rozumu, 1. vyd., str. 468 a n.) Elles ne rendent possible aucun système définitif; et c'est bien aussi la conséquence propre de la philosophie de Kant. Tant que la pensée est active, il y a lutte perpétuelle entre un donné et les problèmes qu'il pose. La connaissance s'efforce toujours de constituer une totalité parfaite, mais le problème se pose toujours de nouveau aussi longtemps que le rapport entre les expériences et la forme se reproduit." (La relativité philosophique, Paříž 1924, str. 157.)

¹ Případným způsobem charakterisuje E. Cassierer Kanta, jenž přes svůj sklon k dualistické teorii poznání, postupuje k nadrozporové synthese: „Der Gegenstand der Erfahrung wird in der Tat als das reine Korrelat der synthetischen Funktionen des Verstandes dargestellt: aber hinter diesem Gegenstand erhebt sich im Begriff des ‚Dinges an sich‘ eine neue Welt der Objektivität. an der die Erkenntnis ihre endgültige Schranke zu finden scheint. Hier verliert somit die Synthesis a priori die Kraft des schlechthin einheitlichen, alle Einzelgegensätze umspannenden ‚obersten Grundsatzes‘ und der Dualismus der phänomenalen und noumenalen Welt scheint wiederum das letzte unaufhebbliche Ergebnis. Indessen zeigt schon innerhalb der Grenzen der Kritik der reinen Vernunft die fortschreitende Betrachtung, daß selbst dieser Dualismus nunmehr einen anderen Sinn und Inhalt als in der dogmatischen Weltansicht erhalten hat.

Úlohu, na níž Kant nestačil pro přílišné výhrady své kritické filosofie, totiž vytvořiti iracionální logiku tvořivého rozumu, který by se dovedl svým myšlením zároveň povznést k nadrozporové synthese racionální a iracionální, podmíněného a nepodmíněného, myšlení a bytí, přejímají z jeho rukou jeho epigoni: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, kteří již nekrácejí toliko po pokraji absolutna, nýbrž jsou ho již všichni plně účastni.

Takto Kant objevil sice zaslíbenou zemi nadrozporové synthesy podmíněného a nepodmíněného, t. j. absolutního poznání, avšak nevkróčuje do ní, ježto si sám zbraňuje do ní přístup relativními výhradami, než jsou osudným dědictvím filosofie zkušenosti, na níž — byť Kant tomu i nechtěl — přece jen se zakládá jeho kritická filosofie. Jeho idealismus jest právě tak subjektivní a konečný jako objektivní a nekonečný. Předpoklady, jež Kant sice stanoví, ale jichž nerozvíjí, rozvíjejí teprve plně myslitelé pokantovští, kteří vidí v jiném světle nejen Kantovu filosofii, nýbrž i možnosti, jichž Kant nemohl plně uplatnit pro kritický podklad

Sofern eine ursprüngliche Zweiheit behauptet wird, wird sie in der Sprache der Erkenntnis und als ein Gegensatz der eigentümlichen Geltungswerte der Erkenntnis selbst fixiert. Die Antithese zwischen Ding an sich und Erscheinung geht in die kritische Grenzscheidung zwischen Ideenerkenntnis und Kategorien-erkenntnis, zwischen ‚Vernunft‘ und ‚Verstand‘ über. Und unter diesem Gesichtspunkt hört nunmehr das ‚Ding an sich‘ auf, lediglich die starre Schranke der Erkenntnis zu bedeuten, sondern wird zu der Bezeichnung eines Systems von Aufgaben, die an der Grenze des theoretischen Wissens nicht nach Zufall und Willkür, sondern mit strenger einsehbarer Notwendigkeit entstehen. Die Grenzbestimmung des Verstandes erfolgt unter seinem eigenen Prinzip und Gesetz. Die Kritik der praktischen Vernunft bringt diese Einsicht zum Abschluß: denn der positive Sinn des ‚Noumenon‘ enthüllt sich hier in der Idee der Freiheit, die ihrerseits nichts anderes als der höchste Ausdruck der Autonomie, der Selbstgesetzlichkeit der Vernunft ist. Und die weitere Vermittlung zwischen Naturgesetz und Freiheitsgesetz, zwischen ‚Sein‘ und ‚Sollen‘ vollzieht sich, indem die Betrachtung der Kunst und die Betrachtung des Organismus uns ein Gebiet aufweisen, in welchem beide Momente sich unmittelbar aufeinander beziehen und sich wechselseitig durchdringen. Jetzt wird ein Standpunkt gewonnen, auf dem die Natur selbst unter dem Gesichtspunkt der Freiheit, die Idee der Freiheit selbst unter dem Gesichtspunkt der Natur erscheint. Erst in dieser höchsten Synthese gewinnt das Objektivitätsproblem der kritischen Philosophie seinen wahren Abschluß.“ (Das Erkenntnisproblem, III. sv., Berlin 1920, str. 287—288.)

a kritické pojmání základních činností lidského ducha, který jest podle tohoto myslitele s jedné strany puzen k antinomiím, kdežto se strany druhé k nikdy neukončeným a nedovršeným ideám. Pokantovská filosofie se přičiňuje o vyrovnání rozporů na základě dialektické synthesy v jeden celek; k tomuto vyrovnání rozporů položil Kant základ svým pojetím ideového rozumu, jenž jest dialektických schopností, takže povlovně spěje k dialektické synthese.

28.

U Fichteho se mění transcendentální filosofie Kantova ve filosofii dialektickou. Fichte postupuje za antinomie, jež Kant vytýčuje lidskému poznání, vybudováním dialektické metody. Fichte dosahuje synthesy podmíněného a nepodmíněného dialektickou synthesou. Fichteho povinnost (das Sollen) naráží na odpor daného empirického světa; tento odpor jest však překonáván dosažením vyššího stupně v podobě synthesy podmíněného a nepodmíněného. Fichte tím, že zavádí dialektickou metodu, bere plně zřetel k iracionálním prvkům, jež existují jak v thesi, tak i v antithesi jako zrušené momenty příští synthesy podmíněného a nepodmíněného. Za podobných, přísně logicky stanovených požadavků a metody našeho poznání mohlo by se zdáti, že Fichte dospívá svou dialektickou metodou k úsudkům, vyvozeným přesnou logickou cestou. To by však byl omyl. Fichte totiž, přes svou snahu býti přísným logikem, není jím ve skutečnosti. Vychází od intelektuálního názoru, tedy od schopnosti, jež snaží se vnitřním zíráním řešiti a rozřešiti noetické a filosofické problémy¹. Hlubší úvahy o podstatě Fichtovy dialektiky nás poučí, že jeho dialektika nezáleží v ničem jiném než v pouhé logické úpravě toho, nač bylo intelektuálně zíráno. A zde právě jest neobyčejně zajímavé zvědět, že nikoliv Fichte, nýbrž především Kant jest původcem metody, jež se zastavuje u obrazů, jako by ty byly rozřešením základních filosofických problémů. Dříve, než se stal Fichte visionářem, byl jím též do jisté míry jeho učitel Kant².

¹ Vlad. Hoppe: Přirozené a duchovní základy, str. 165.

² „Nicht Fichte,“ ukazuje případně R. Kroner, „sondern viel eher Kant bleibt bei Bildern stehen, wenn er Begriffe wie Spontaneität, synthetischer Akt,

Při takovýchto předpokladech má ve Fichtově soustavě důležitý význam produktivní obrazivost. Tato názorná schopnost umožňuje intuitivnímu rozumu, že se stává nejvyšší podmínkou veškerých teoreticky platných synthes i veškerých věcných spojitostí, že se stává kořenem veškerého teoretického jednání i jednotou teoretického Já, jež se pak postupně rozvíjí k vědomí počítku, názoru a představy¹. Fichtova produktivní obrazivost

Einbildungskraft und andere psychologisch klingende Termini einführt, ohne den antinomischen Kern des darin Gedachten herauszustellen; wenn er in den Glaubenspostulaten sich mit der Vorstellung einer ‚causa noumenon‘ oder eines ‚heiligen Urhebers der Welt‘ statt begrifflicher Erkenntnis abfindet. Vor allem aber ist der Begriff der ‚synthetischer Einheit‘ selbst nur als ein Bild zu bezeichnen, wenn in ihr nicht bloß der abstrakte Begriff der Einheit im Gegensatze zu dem zu vereinigenden oder Vereinigten, sondern eben dieses selbst darunter verstanden wird, — wenn der Gedanke des aus Form und Stoff sich zusammensetzenden Ganzen dadurch realisiert sein soll. Fichtes Denkenenergie richtet sich auf diesen Punkt, von dessen Aufhellung seiner Ansicht nach die Gewißheit und Wahrheit der gesamten Philosophie abhängt. Das empirische wie das transzendente Bewußtsein ist nur möglich, weil es ein in sich entzweites, — trotz der Entzweiung aber einheitliches, ungeschiedenes, untrennbares Bewußtsein ist. Wie ist diese Identität mit jener Unterschiedenheit, Gegensätzlichkeit zu vereinbaren? Das dürfte, abstrakt ausgedrückt, das spekulative Kernproblem des deutschen Idealismus sein: ein Stoff und Form vereinigt Bewußtsein ist nur denkbar, wenn das Bewußtsein des Stoffes und das der Form, trotz der Gegensätzlichkeit beider, ein und dasselbe ist. Solange dies Problem nicht gelöst ist, ist das Bewußtsein nicht gedacht, sondern nur geschaut, d. h. es behält bei Bildern sein Bewenden. Jene primitive Vorstellung, daß Dinge an sich das Subjekt affizieren, und das dieses darauf reagiert, indem es die sinnlichen Eindrücke ordnet und zu einer gegenständlichen Welt verarbeitet, — was ist sie anderes als ein unzulängliches, aus dem räumlichen Verhältnisse, in dem die körperlichen Dinge und der menschliche Leib sich befinden, hergeholtes Bild? ... Fichtes unbestechlicher Scharfblick kann sich mit diesen Gleichnissen nicht zufriedengeben, sondern sucht bis an die Grenze des Begreifens vorzudringen: dadurch entsteht ihm die Dialektik der Wissenschaftslehre.“ (Von Kant bis Hegel, I. sv., str. 442—443.)

¹ „Wir sahen nicht ab,“ dovozuje Fichte (Werke, I. sv., str. 226), „wie wir jemals absolut Entgegengesetzte sollten vereinigen können; hier sehen wir, daß eine Erklärung der Begebenheiten in unserem Geiste überhaupt gar nicht möglich sein würde, ohne absolut Entgegengesetzte; da dasjenige Vermögen, auf welchem alle jene Begebenheiten beruhen, die produktive Einbildungskraft, gar nicht möglich sein würde, wenn nicht absolut entgegengesetzte, nicht zu

požívá ze souvislosti mezi jeho pojmem transcendentální apercepce a ideje intuitivního rozumu¹.

Jak patrné, jest Fichtova soustava, jakož i metody, jichž používá, smělym náběhem k vyrovnání a k sloučení rozporů, jež se vyskytují mezi světem, jaký jest a jaký by měl býti, mezi podmíněnou a nepodmíněnou oblastí. A nejen náběhem, nýbrž i cestou k nejvyšší teoretické synthese². Klid v pohybu, jehož dosahuje Fichte na základě obrazivosti a který představuje možnost k sloučení rozporů, jakož i totalitní nazírání, vyskytují se i v Hegelově soustavě. (Fenomenologie ducha, pův. vyd. str. 359.)

V čem však záleží metoda Fichtovy nejvyšší teoretické synthesy? — Fichte dospívá k možnosti nejvyšší synthesy tím, že opatřuje já, zbavené konkrétních přívlastků, vlastnostmi absolutní substance. V tomto smyslu nazval Schelling Fichtovu soustavu obráceným spinozismem.

Když byl Fichte dospěl k pojmu absolutního já, mohlo by

vereinigende, dem Auffassungsvermögen des Ich völlig Unangemessene vorkämen. Und dies dient denn zugleich zum einleuchtenden Beweise, daß unser System richtig ist, und das es das zu Erklärende erschöpfend erklärt. Das Vorausgesetzte läßt sich nur durch das Gefundene und das Gefundene nur durch das Vorausgesetzte erklären.“

¹ Srov. R. Kroner: Von Kant bis Hegel, I. sv., str. 450. — Produktivní obrazivost hraje již v Kantově soustavě význačnou úlohu v podobě transcendentálního vědomí, jež bylo uvedeno v činnost. — „Die produktive Einbildungskraft ist nichts anderes als das in Aktivität befindliche transzendente Bewußtsein,“ dovozuje R. Kroner. „Da dieses aber es selbst nur ist, insofern es sich in Aktivität befindet. so ist sie mit ihm identisch: das transzendente Bewußtsein ist produktive Einbildungskraft, nur als solche ist es mehr denn bloß analytischer Begriff der ‚Einheit‘, der ‚Identität‘, nur als solche ist es synthetisierende Tätigkeit. Hier eröffnet sich der Weg, den Fichte gehen, auf dem das wahrhaft transzendente Deduktionsverfahren über das vermeintlich transzendente Subsumtionsverfahren den Sieg davontragen wird“ (Von Kant bis Hegel I. sv., str. 90.)

² Dr. F. Pelikán zdůrazňuje ve svém spise: Logika a etika záporu (kap. III, §§ 4—6) význam záporu u Fichteho. Nechci popírat, že zápor nemá ve Fichtově filosofii důležitou úlohu. Avšak zdůrazněním záporu není vystižen plně úkol, který připadá dialektické metodě v podobě celkové, totalitní synthesy. A právě nadzporová synthese a nikoli pouhý zápor — jenž jest toliko stupněm k nadzporové synthese — jest hlavní téma nejen Kantovo, nýbrž i pokantovského idealismu.

se zdáti, že tím dospěl zároveň k absolutnu, povznesenému nad veškerý relace, takže jest mu možno býti účastným onoho absolutna intelektuálním názorem. Fichte nepostupuje však po vzoru Spinozově ve svých úvahách, nýbrž se zastavuje před oním absolutnem: k jeho podstatě nám prý nelze dospěti, nýbrž toliko k relaci, jak jest vyjádřena poměrem formy a hmoty. Absolutno není podle Fichteho nic jiného než pouhá relace. Uvedený výsledek prohlašuje tento myslitel za nadměru důležitý¹.

V předchozím výkladě jsme se již zmínili, že produktivní obrazivost jest Fichtovi nejvyšší podmínkou veškerých teoreticky platných syntheses. Jakým způsobem dospívá však obrazivost k nejvyšší možné synthese?

Nejvyšší synthesa nepředstavuje Fichtemu sice skutečnost; ale nepředstavuje mu ani ztrnulý, logický poměr dvou členů. Je mu vzájemnou činností osobnosti se sebou, ježto se tato pokládá (setzt) zároveň za konečnou a nekonečnou². Tato činnost jest obrazivost. Je to mohutnost teoretická a praktická zároveň; jest aktivní i pasivní; nekonečná a zároveň se omezující; nepřipouští žádného „pevného stanoviska“, nýbrž „se vznáší ve středu“ mezi

¹ R. Kroner (Von Kant bis Hegel, I. sv., str. 473—474) charakterisuje případně Fichtův postup na základě relací k absolutnu: „Form und Materie des Wechsels sollen als eine und dieselbe Tätigkeit der in der Substanzkategorie sich vollziehenden Relation begriffen werden, indem sie sich wechselseitig bestimmen... Aber weder das eine noch das andere allein vereint Form und Materie, sondern nur beides zusammen genommen; d. h. die Relation der Glieder, die, für sich betrachtet, keinen Bestimmungsgrund abgibt, weil die Glieder in ihr alternieren, soll dennoch in eins gesetzt werden mit diesem Bestimmungsgrunde: sie soll der Grund ihrer selbst sein, oder sie soll als Relation keines anderen Grundes der in ihr sich bestimmenden, sich ausschließenden Glieder bedürfen; mit anderen Worten: die Relation soll absolut, und das Absolute soll nichts weiter sein als eine Relation (Werke, I. sv., 199). Dieses Resultat bezeichnet Fichte als höchst wichtig, wie es denn in der Tat der beste Ausdruck für den spekulativ-logischen Standpunkt des in der Wissenschaftslehre vertretenen transzendenten Idealismus sein möchte. Das Absolute... soll die Relation der wie immer bestimmten Gegensätze selbst sein. ‚Die Totalität besteht in der Vollständigkeit eines Verhältnisses, nicht aber einer Realität.‘ Werke, I. sv., 204.) Die Bestimmbarkeit ist selbst die Relation (Werke, I. sv., str. 207), sie ist die als Relation bestimmte Bestimmbarkeit.“ (Werke, I. sv., str. 201).

² Sämtliche Werke, I. sv., str. 215.

dvěma extrémy¹. Možnost určení a vyjádření, jež jest jako „nedostižná idea určení“ teoreticky právě tak něco nedostižného, zůstává takto spekulativně posledním dosažitelným cílem, ježto jest právě ideou, ježto jest něco nedostižného, ježto jest cílem snažení: cílem myšlení, spějícího k svému vyvrcholení a ukončení.

Takto končí Fichtova filosofická soustava právě tak jako Kantova v nikdy neukončené ideí jednoty, v níž podmíněné i nepodmíněné, racionální i iracionální, mají splynouti v jeden organický a harmonický celek.

Uvědomíme-li si úlohu kritické filosofie jako nikdy neukončenou ideu jednoty, vynořuje se nám závažná otázka, zda podobná představa neobsahuje v sobě rozpor. Lze si představit podobnou dovršenou nekonečnost? Lze sloučiti omezenou oblast podmíněného a neomezenou oblast nepodmíněného v jeden celek? Dovede převzítí Fichtovo absolutní já synthetickou a ucelující úlohu Kantových transcendentálních ideí?

Jak nám vysvitlo z předchozího našeho znázornění synthetických a ucelujících snah Kantovy kritické filosofie, jeho ideje jsou pověřeny úkolem sloučiti podmíněné i nepodmíněné v jednu nedílnou jednotu. U Kanta jest úkol, jímž jest pověřena idea, toliko formální: ideje jsou toliko k regulativnímu účelu, nikoli ku konstitutivnímu. Fichte postupuje v Kantových šlépějích; jemu jde o to, získati jednotu přes dialektický smysl a cíl našeho myšlení a poznání. Pokračovatel Kantův však nepozoruje, že v okamžiku, jakmile jest dosaženo oné jednoty, že se lidský duch vznáší mezi svými lidskými a božskými schopnostmi a že jest vlastně mimo dosah veškerých rozporů jako vznášející se absolutní já. Fichte se svým absolutním já přiklání k ideálu konečného klidu jako k svému vyvrcholení; opomíjí tím však vlastně úkol, jímž jest pověřena jeho dialektika. Uvedeným sloučením dvou protichůdných postulátů a činností — klidu a zároveň pohybu — v našich poznávacích schopnostech, ocitá se Fichtova filosofie v rozporu².

Podobné vznášení se ducha mezi lidskými a božskými schop-

¹ Tamtéž, I. sv., 216. — Srov. R. Kroner: Von Kant bis Hegel, I. sv., str. 476—477.

² Srov. K přítomným vývodům R. Kroner: Von Kant bis Hegel, I. sv., str. 483—484.

nostmi jest vždy osudné každé filosofické soustavě. Fichte povlovně a nepozorovaně smazává rozdíl mezi vznášením se absolutního ducha a mezi teoretickým snažením, takže se stává u něho poneháhu z klidu pohyb a z pohybu klid. V Heglově samovolném pohybu ducha stane se pak produktivní, tvořivá obrazivost vznášející (schwebende), stane se „neklidným klidem ducha“. (Fenomenologie ducha, str. 359.)

Ještě jedna základní potíž zatěžuje Fichtovu filosofickou soustavu. Je-li já vědomé a omezující se, zdaž může činiti nárok na to, aby bylo absolutním? Je-li já s druhé strany absolutním, zdaž může býti zároveň vědomé a omezující se, vyznamenává-li se při tom veškerými tvořivými přívlastky absolutního božského ducha? — Fichte odstraňuje tento těžký rozpor své soustavy předpokladem nevědomé produkce. Nevědomá produkce jest mu vyjádřena pojmem tvořivé obrazivosti. Zde však narážíme ještě na jednu potíž Fichtovy soustavy. Zdaž náraz (Anstoß) neomezuje též působení a existenci absolutního já na já konečné? Zakládá se Fichtovo snažení, jeho absolutní pud na sebevědomí, či jest primitivním pocitem sebe sama?

Mimo to zdůrazňuje Fichte často, že jest absolutní já idea, kterou si není možno představit. Je-li však tomu tak, jak může býti pozvednuto za základní zásadu soustavy, jež právě vyžaduje, aby byly aspoň její základy zbaveny rozporů, do nichž se beznadějně zaplétá každé konečné myšlení?

Jak tedy za těchto předpokladů sobě namnoze odporujících, vypadá Fichtovo absolutní já? Dovede jeho předpoklad odstraniti rozpory a antinomie, do nichž se zapřádá naše konečné myšlení?

Fichte slučuje Kantovo trojí absolutno v jedno; v absolutno, jež jest založeno na mravním podkladě. Fichte se snaží svým absolutním já dosáhnouti principu nad veškeru dialektiku povzneseného, jenž se však stává znovu dialektickým po svém uvedení v soustavu. Avšak podobný, nad veškeru dialektiku povznesený člen nepřipouští, aby se mu porozumělo na základě oné dialektiky, a dialektika jako nižší druh činnosti není s to, aby se povznesla k podobnému, ničím nepodmíněnému předpokladu sebe. Zde právě postoupil Hegel za Fichteho v tom smyslu, že učinil dialektické

myšlení podmínkou a nejvyšším principem myšlení, jež ovládne veškeru reflexi¹.

Fichtova filosofie vyvrcholuje v dedukci absolutního pudu, snažení. Já se stává za podobných předpokladů nekonečným snažením, snažením do nekonečna; já se snaží potud, pokud jest omezeno, pokud se klade odpor jeho činnosti. K snažení já se pojí úzce odpor proti oné snaze; k praktickému já se pojí já teoretické; avšak snaha jest poslední společný základ jak teoretického, tak i praktického já. Já si uvědomuje sebe jako absolutní toliko v jednání, toliko v mravní oblasti. Zde však ztěžka dospěje Fichtova filosofie k žádoucí synthese, ježto právě nelze ukojiti tužby a snažení naší absolutní osobnosti. Za podobných předpokladů jest naše osobnost vždy vytržena z dosažené již harmonie synthesy a totality, podmíněného a nepodmíněného, aby byla dále pužena k nekonečnu. Poslední slovo „Vědosloví“ jest tedy časově neukončené snažení; pocit spokojenosti aneb souhlasu může trvati toliko okamžik, a to z toho důvodu, „že se tužby znovu nutně vracejí“².

Přes to tedy, že se snaží Fichtovo „Vědosloví“ státi matematikou skutečného vědomí a tím zároveň i světa, nedovede jí býti proto, ježto jeho předpoklady kotví v pudovém našem životě, který jest ovšem naprosto vzdálen exaktních matematických úsudků. Spíše než k matematickému pojetí blíží se Fichtova subjektivní synthesa k mystice. Že byl Fichte blízek mystického pojímání, o tom svědčí předně jeho přesvědčení, podle něhož „jsou veškerá individua uzavřena v jedné velké jednotě čistého ducha,“ a za druhé jeho, v druhém jeho období uplatněný sklon ke křesťanství podle evangelia Janova v podobě duchovního obrození.

W. Dilthey ve svých hlubokých úvahách o německém idealismu správně dokazuje, jak Fichte snad vlivem Schleiermacherovým opouští svůj původní etický idealismus, aby jej zaměnil v „Návodou k blaženému životu“ za mystické pohroužení, jež má v novém a širším náboženském životě býti zdrojem jistoty³.

¹ K tomu srov. úvahy R. Kronera: Von Kant bis Hegel, I. sv., str. 512—513.

² Fichte: Sämtliche Werke, I. sv., str. 328.

³ „Der gewaltigste Vertreter des Idealismus der Freiheit war bezwungen worden von dem unwiderstehlichen metaphysischen, religiösen, künstlerischen

Delikátní filosofickou otázkou zůstává to, zda se Fichtovi vskutku podařilo postavit se na stanovisko křesťanského mysticismu s jeho očistným a vykupitelským posláním a zda není i jeho druhé období prostoupeno původním jeho pantheismem absolutního nevědomého ducha, z něhož byl tento myslitel vyšel.

29.

Schelling — ač prošel školou Kantovy kritické filosofie — vychází přímo ze Spinozy. Jeho první soustavný spis¹ přes to, že jest inspirován Fichtovou filosofií, odvolává se několikrát na Spinozu a jeho intelektuální názor.

Tímto přiznáním k poznávací metodě, která vychází z intelektuálního názoru, stává se Schelling mystikem. Podobné splynutí našeho transcendentálního já s celkem vesmíru vidíme též v indických Upanišádách, u Plotina a Spinozy. Ucíle, k němuž dospívá Fichte teprve po dlouhém filosofickém vývoji a po marném pokusu pokračovati svým „Vědoslovím“ v Kantově kritické

Zug der Zeit zum objektiven Idealismus. Die Mystik, die in seinem ursprünglichen Begriff des Lebens enthalten ist, ist nun zum Siege gelangt.“ (W. Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels. 2. vyd., str. 268.) Podle našeho přesvědčení měly estetické pojmy a kategorie Kantovy „Kritiky soudnosti“ rozhodný vliv na přetvoření původně eticky zladěného pokantovského idealismu na estetický.

¹ Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795). — Definici Schellingova intelektuálního názoru nalezneme čtenář v mém spise: Přirozené a duchovní základy, str. 176. — Oprávnění užívati intelektuálního názoru dokazuje Schelling těmito slovy: „Das Ich kann durch keinen bloßen Begriff gegeben sein. Denn Begriffe sind nur in der Sphäre des Bedingten. nur von Objekten möglich. Wäre das Ich ein Begriff, so müßte es etwas Höheres geben, in dem er seine Einheit — etwas Niedereres, in dem er seine Vielheit erhalten hätte, kurz: das Ich wäre durchgängig bedingt. Mithin kann das Ich nur in einer Anschauung bestimmt sein. Aber das Ich ist nur dadurch Ich, daß es niemals Objekt werden kann, mithin kann es in keiner sinnlichen Anschauung, also nur in einer solchen, die gar kein Objekt anschaut, gar nicht sinnlich ist, d. h. in einer intellektualen Anschauung bestimmbar sein. — Wo Objekt ist, da ist sinnliche Anschauung, und umgekehrt. Wo also kein Objekt ist, d. i. im absoluten Ich, da ist keine sinnliche Anschauung, also entweder gar keine, oder intellektuale Anschauung. Das Ich also ist für sich selbst als bloßes Ich in intellektualer Anschauung bestimmt.“ (Vom Ich als Prinzip der Philosophie, I. 1, str. 181.)

filosofii, ocitá se Schelling rázem, jako by nedbal výbojů Kantova kriticizmu. Intelektuální názor umožňuje Schellingovi sloučiti podmíněné i nepodmíněné v jednu totalitu, kterou nazývá absolutní identitou.

Schelling se snaží právě tak jako Fichte dosáhnouti nadrozporovosti dosažením absolutního já. Kdežto Fichtovo já jest absolutní, t. j. zbavené veškerých přívlastků rozporů, jak se vyskytují v empirickém světě, tedy povznesené nad veškeré rozpory a tudíž nad empirický svět, Schelling se snaží patřiti absolutnu tváři v tvář na základě intelektuálního názoru. Schellingovi jest intelektuální názor jednotou nazírání a myšlení, právě tak jako činu a poznání. Fichte se dovolává mravního chtění a jednání, jímž jest právě absolutno dosažitelné; Schelling však směřuje přímo k původnímu nazírání na absolutno bez zřetele na to, zda má nějaký vztah k mravnímu konání. Schelling se tedy naprosto nedovolává primátu mravního činu jako spíše přímého pantheistického a mystického zážitku: *ἔν καὶ πᾶν*.

Nadrozporová synthesisa podmíněného a nepodmíněného, k níž spěje Kant za pomoci našich transcendentálních apriorních schopností neb iracionálních ideí a jíž se ve Fichtově „Vědosloví“ dosahuje intelektuálním názorem a produktivní obrazivostí — tedy schopnostmi, nahrazujícími tvořivý rozum, jehož mohutnosti Kant upírá člověku — má býti dosažena u Schellinga za pomoci intelektuálního názoru. Schelling jest přesvědčen, že objevil v intelektuálním názoru schopnost, jež mu umožňuje vniknouti v samou podstatu věcí. Podobná neomylná schopnost umožňuje mu vybudovati dokonce i přírodní filosofii na podobném základě domněle nezvratném.

Vraťme se ještě jednou ke rčení, jímž se Schelling dovolává mystického a pantheistického zážitku: *ἔν καὶ πᾶν*. Je Schellingův pantheismus totožný s pantheismem G. Bruna a Spinozy, kteří stojí u kolébky filosofie Schellingovy? Naprosto nikoli. Renaisanční pantheismus jest vybudován na pevných vědeckých definicích a axiomatech, k nimž se odvolává. Renaisanční pantheismus jest objektivistický; neprošel ještě „kopernikovským obratem“ do transcendentální oblasti ducha, jehož kategoriálním zasažením se rodí svět.

Nový objektivní idealismus, jak byl hlášen především Schellingovým spisem: „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ (1795), zjevuje nezvratně, že jediná skutečnost, v níž splývá subjekt a objekt, mechanismus a teleologie v jeden nedílný celek, jest naše transcendentální, čisté já. Transcendentální já se stává takto principem souvislosti světa, vesmíru. A nejen to, stává se i souvislostí podmíněné a nepodmíněné oblasti, světa smyslového a oblasti hodnot. Fysický svět jest Schellingovi toliko manifestací světa duševního, ježto právě duševní kosmos jest primární a obsahuje v sobě podmínky k existenci a k vyvoji světa hmotného. Z toho důvodu podobná hluboká a ontologická schopnost, jakou jest intelektuální názor, umožní nám vypátrati podmínky světa a života.

Takto se stává Kantův transcendentální idealismus v Schellingových rukou mysticky a pantheisticky zabarveným idealismem, v němž mravní zážitky nejsou již jeho podkladem a jeho východiskem.

Z předchozích vývodů jest patrné, že se Schelling pokouší z ontologických vlastností intelektuálního názoru získati pojem identitního neb absolutního poznání, v němž jest již jakožto v nejhlubší podstatě naší osobnosti zahrnuta i sama příroda. Podobný předpoklad svádí Schellinga k svůdné domněnce, podle níž lze pouhou thesí bez dotazu antithese v podobě přírody, tedy bez experimentace a indukce, vytvářeti skutečnost. To byl ovšem omyl, který se zle vymstil na německé „naturfilosofii“. Schellingova naturfilosofie postupovala sice směle, odvážnými dedukcemi k absolutně daným předpokladům naší osobnosti, v nichž mínila postihnouti vývoj přírodního dějství; při tom však opomíjela, co vlastně chtěla prozkoumati, t. j. přírodu. Toto vážné opominutí v podobě experimentace zdiskreditovalo pokantovskou spekulaci, jež se pohybovala v éterické duševní oblasti beze vší snahy neb možnosti pověřiti svá odvážná tvrzení doklady, vzatými ze zkušenosti.

A nejen to. Schelling přehlídí při svých odvážných spekulacích, že se jeho naturfilosofické dedukce odvolávají částečně k zkušenosti, kdežto jindy zase jsou opřeny o naprosto spekulá-

tivní postup, který nemá s daty zkušenosti ničeho společného. Schellingova identitní filosofie užívá takto dílem dat zkušenosti, dílem spekulativní metody; intelektuální názor má vyrovnati a spojití svým synthetickým zasažením veškeré možné rozpory v jeden harmonický celek, v jednu harmonickou soustavu identitní filosofie.

Tato ontologická, k identitě subjektu a objektu směřující úloha intelektuálního názoru nemůže se však zdařiti, ježto právě jest intelektuální názor mohutnost výjimečná, která jest vyhrazena několika jednotlivcům ve zvláštních posvátných okamžicích. Z toho důvodu lze těžce učiniti z něho metodu exaktního badání. Mimo to se snaží Schelling sloučiti intelektuálním názorem relativní poznání na základě pojmů s absolutním poznáním visionářským. Podobné slučování těžce slučitelných metod — relativní a absolutní — nevede však k vyjasnění filosofických problémů, nýbrž spíše k jich zatemnění. Schelling se snaží intelektuálním názorem vyrovnati rozpory mezi relativním a absolutním poznáním, mezi podmíněným a nepodmíněným. Uvedeným sloučením dvou různorodých metod vzniká metoda křížence, jež nám však neposkytne žádoucího rozhledu ani po relativní, ani po absolutní oblasti, a nedovede též sloučiti relativní a absolutní, podmíněné a nepodmíněné v jednu jedinou totalitu.

Když byl Schelling marně zkoušel sloučiti rozpor mezi myšlením a bytím na základě intelektuálního názoru v oblasti přírodní filosofie, obrátil se k estetickému idealismu. Umělecké nazírání mělo mu nyní pomoci povznést se nad rozpory života. V umění, — tak se domníval Schelling, — slučují se obě základní síly života — jednak síla rozšiřující a jednak omezující, jednak nevědomé přírodní působení, jednak vědomé myšlení — v jednu naprostou harmonii, kterou nedovede dosáhnouti žádné poznání aniž jaké jednání umí vyjádřiti. Absolutno, jež přijal do své soustavy podle Spinozovy soustavy, stalo se mu kosmickou projekcí uměleckého ideálu.

Není pochyby, že na Schellingovu cestu k estetickému idealismu měla především závažný vliv Kantova „Kritika soudnosti“. Nemenší vliv však měly Schillerovy „Listy o estetické výchově lidského pokolení“ (1795), jejichž hlavní tendenci lze vyjádřiti krátce slovy: toliko branou krásy pronikneš

do říše poznání. Původně toliko rozumový intelektuální názor mění se u Schellinga vlivem Schillerovým v estetický¹.

Schelling jest takto přesvědčen, že se v umění uplatňují obě základní síly existence: a to právě tak rozšiřující jako omezující; právě tak spontánní a nevědomé přírodní působení jako vědomé myšlení. Schelling dále věří, že se tyto základní mohutnosti slučují v jednu harmonickou syntesu a totalitu, jíž nelze dosáhnouti žádnému poznání nebo konání. Absolutno, v něž věří Schelling, vycházejí jednak ze Spinozy, jednak ze Schillera, bylo mu kosmickou projekcí uměleckého ideálu.

Schellingovo estetisující hledisko, jež se snaží učinit z umění orgán filosofie, aby proniklo k absolutnu, t. j. k identitě ideální a reálna, není právě hledisko nejvyhraněnější. Schelling sice uznává podle Spinozy², že „je toliko jedno absolutní umělecké dílo“ avšak přes to jest nucen činiti rozdíl mezi uměním a uměleckými díly, mezi ideou a realitou, mezi filosofií umění a uměním samým.

K obojetnému a neurčitému Schellingovu hledisku třeba však podotknouti, že umění mu není toliko dokumentem, nýbrž i orgánem filosofie. Schelling se nesnaží toliko uvažovati o umění, nýbrž spíše filosofovati na podkladě estetického citu; Schelling prohlašuje směle identitu produktivní obrazivosti s obrazivostí estetickou³. Přírodní a transcendentální filosofie nejsou za podob-

¹ „Schiller steht“, ukazuje E. Cassierer ve spise ‚Idee und Gestalt‘ (1921, str. 94), „genau auf dem Punkte, an welchem die transzendente Methode Kants in die dialektische Methode seiner Nachfolger überzugehen beginnt.“ — Ku případným slovům Cassiererovým dodává R. Kroner: „Genauer müßte gesagt werden, er hat dazu beigetragen, daß der ethische Idealismus Kants und Fichtes sich in den ästhetischen Schellings verwandelte, er hat den Weg gezeigt, die intellektuelle Anschauung als ästhetische zu verstehen und sie als Mittel zur Auflösung der dialektischen Widersprüche zu verwerten.“ (Von Kant bis Hegel. II. sv., str. 49—50.)

² Spinoza dokazuje ve své „Etice“, že veškerá příroda (t. j. celý vesmír), jest toliko jedno individuum. (Ethica II., Lemma 7, Schol.)

³ „Die Philosophie beruht also ebensogut wie die Kunst auf dem produktiven Vermögen, und der Unterschied beider bloß auf der verschiedenen Richtung der produktiven Kraft. Denn anstatt, daß die Produktion in der Kunst nach außen sich richtet, um das Unbewußte durch Produkte zu reflektieren, richtet sich die philosophische Produktion unmittelbar nach innen, um es in intellek-

ných okolností jedna věda, nýbrž filosofie a umění jsou jeden a týž projev: umění se stává takto objektivní filosofií. Přes to, že Schelling tuší násilnost a nesprávnost podobného postupu, pomáhá si z nesnází, do nichž se postupně zapřádá, tvrzením, že filosofie jest druh umění¹.

Dále popatřme kriticky na Schellingovu identitní soustavu ideálna a reálna, zda aspoň zde našel Schelling rozřešení žádoucího ontologického problému zavedením pojmu absolutna, jak vyplývá z jeho pojetí intelektuálního názoru. Schellingova identitní filosofie jest filosofií absolutního nevědomého rozumu, jenž v sebe objímá ideálně i reálně.

Avšak i zde selhává Schellingova soustava po dialektické a ontologické stránce. Schelling neřeší oněch problémů, nýbrž je toliko odsunuje, ježto právě nezná jejich závažnosti ani potíží. Schelling místo aby zkoumal ony problémy a pokusil se o jejich řešení, nahrazuje jejich řešení toliko mocným vzletem své fantasmie. Podobný způsob vzletného filosofování odvádí Schellinga od kritických základů, položených Kantem, do blízkosti Spinozova monismu, k němuž pociťuje Schelling úzký příbuzenský vztah od počátku svého filosofického vývoje. Nikoliv pouhé nazírání, nýbrž i myšlení dovede vybudovati identitu subjektu a objektu. Takto vítězí zdánlivě Spinoza svým monismem absolutní substance a svou identitní filosofií nad Kantovou kritickou filosofií. Za podobných předpokladů Schellingova vzletná metoda filosofování — jež si osobuje sledovati naším myšlením vlastní přerod a rozvoj skutečnosti — není naprosto pokrokem ve vývoji německého idealismu, nýbrž spíše jeho žalostným úpadkem. Myšlení intelektu archetypu — nedostižný ideál Kantova criticismu — stává se v Schellingově identitní filosofií zcela zřejmým požadavkem, o jehož účinnosti netřeba míti naprosto žádné pochybnosti. Že se podobný druh bohorovného filosofování nutně ztroskotá, jakmile

tueller Anschauung zu reflektieren. — Der eigentliche Sinn, mit dem diese Art der Philosophie aufgefaßt werden muß, ist also der ästhetische, und eben darum die Philosophie der Kunst das wahre Organon der Philosophie.“ (Schelling: Sämtliche Werke, III. sv., str. 351.)

¹ Srov. vývody R. Kronera: Von Kant bis Hegel, II. sv., str. 107 a Vlad. Hoppe: Přírozené a duchovní základy, str. 182—184.

byl postaven do přímé blízkosti přetvářející se skutečnosti, o tom nás dostatečně poučuje kritická reakce, jež pak vznikla proti podobnému druhu vzletného filosofování¹.

Schellingova filosofie se však nekončí identitní soustavou, jejímž původním orgánem jest intelektuální názor, umožňující dosáhnouti v podobě absolutna identitu ideálna a reálna. Schelling prohlásil po smrti Heglové (1830) identitní filosofii, již prý Hegel uvedl do logické formy, za nesprávnou a jednostrannou a označil ji jako filosofii negativní, jež setrvává toliko u racionálna,

¹ Případně charakterisuje R. Kroner Schellingovo řešení ontologického problému a jeho záměnu myšlení a nazírání, jak vysvitá ze „Znázornění mé filosofické soustavy“ z r. 1801: „Die letzten Fesseln, die sich das Denken noch auferlegt hatte, sind gefallen. Das, was vorher nur das Anschauen vermochte, vermag jetzt auch das Denken, — wenigstens ist keine Rede mehr von einer Differenz beider . . . Jetzt erst ist das Absolute mit Natur und Ich, genauer: sie sind mit ihm identisch geworden; jetzt erst besteht den Prinzipien nach eine Identität des Absoluten und des Erkennens, des Seins und der Vernunft, des Ontischen und des Logischen; jetzt erst ist der ethisch-spekulative mit einem logisch-spekulativen vertauscht. An die Stelle des endlos (empirisch) Unendlichen ist das schlechthin Unendliche getreten. Die Endlichkeit überhaupt ist ausgelöscht: ‚Nichts ist an sich betrachtet endlich‘ (tamtéž, str. 119), — die Philosophie aber betrachtet alles ‚an sich‘. ‚Die absolute Identität hat eben nie aufgehört es zu sein. und alles, was ist, ist an sich betrachtet — auch nicht die Erscheinung der absoluten Identität, sondern sie selbst. (Tamtéž, str. 120.) In diesem Systeme gibt es daher keine Bewegung mehr: weder eine Bewegung des ‚Gegenstandes‘ (d. h. der betrachteten Natur und des betrachteten Ichs), noch eine Bewegung des Erkennens. ‚Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst‘ und ‚alles, was ist, ist an sich Eines.‘ (Tamtéž str. 119.) — Spinoza hat über Kant den völligen Sieg errungen. — Dieser Sieg ist aber zugleich ein Sieg der Natur — über die Transzendentalphilosophie, der Welt — über die Ich-Philosophie . . . Die Natur wird jetzt (wie bei Spinoza) mit dem Absoluten identisch gesetzt, alle Reste des endlichen Ich, die ihr noch anhängen, werden getilgt.“ — „In der Tat: mit mehr Recht als die Naturphilosophie, als das System des transzendentalen Idealismus ist das Systemfragment von 1801 als ein im vorkantischen Geiste abgefaßtes Werk zu bezeichnen. Spinoza hat nur scheinbar über Kant gesiegt, in Wahrheit hat er sich mit ihm gar nicht gemessen, sondern ist hier als ein Unbelehrter und Unverwandelter wieder aufgetreten. Was von ferne wie ein Höhepunkt in der Entwicklung des deutschen Idealismus aussieht, entpuppt sich von nahe als Punkt des schlimmsten und äußersten Abfalls vom Geiste der Transzendentalphilosophie.“ (Von Kant bis Hegel, II. sv., str. 117—118, 124—125.)

a jež není s to, aby na základě toho, co by se mělo mysliti neb představovati, vysvětlila existující již předměty. Ve všem existujícím se neskrývá toliko rozum, nýbrž jest v něm i mnoho, co odporuje rozumovosti. Bůh a svět nepřipadají Schellingovi již jako dvě identické veličiny. Svět povstal odpadnutím z absolutna. V Schellingově učení se počíná objevovati problém zla a vůbec se tu počínají uplatňovati etické prvky, jež dotud nebyly náležitě respektovány. Schellingovo učení se stává mystickým, čím více se příklání ke křesťanství¹.

Abý se Schelling zabýval vlastním náboženským problémem, k tomu dostal popud od jednoho ze svých žáků. Eschenmayer ukázal totiž v zajímavém dílku, jež vyšlo pod názvem: „Philosophie na svém přechodu k nefilosofii“ (1803), že jest náboženství oblastí, jež leží výše než filosofie. Neboť i kdyby se filosofii podařilo sloučiti veškeré rozpory a i kdyby filosofie dovedla dokázati, že v absolutnu tkví nejvyšší jednota, zbylo by rozřešiti ještě otázku, jakým způsobem povstaly různé rozpory, různé potence. Uvedenou otázku lze prý rozřešiti toliko vírou v tvořícího boha. Filosofie není prý s to odůvodniti existenci konečného světa, který jest roztržštěn vzájemnými rozpory ve dvě oblasti: ve svět různorodých veličin a potenci, jež se naprosto liší od absolutní jednoty, v níž filosofická spekulace postřehuje nejvyšší vrchol².

Zde právě Schelling správně rozpoznal, že rozčlenění a rozrůznění světa obsahuje velký problém; setrval však dále ve svém přesvědčení, že rozřešiti onen problém dovede filosofie. Za tím účelem jest však především nutno rozšířiti obor filosofie; není však zapotřebí pojímati náboženství a filosofii jako dva naprosto různorodé obory. Schelling jest však přesvědčen, že jest nemožné odvoditi různost světa z identity, nebo mnohost z jednoty. Z toho důvodu dospívá jeho filosofie k úsudku, že jest rozpor (mnohost, různost) právě tak původní princip jako jednota. Hned na počátku

¹ „Denn das Innerste des Christentums ist die Mystik, welche selbst nur ein inneres Licht, eine innere Anschauung ist. Nur ins Subjekt fällt hier die Einheit des Unendlichen und Endlichen.“ — Werke, V. sv., str. 443.

² Pokud jde o problém nadrozporovosti u Schellinga, získal jsem mnoho užitečných popudů v Höffdingově díle: Geschichte der neueren Philosophie, 2. vyd., II. sv., str. 174—176.

své filosofické dráhy kritisoval Schelling Fichtovo čisté já, jež mělo býti subjektem bez objektu, jednotou bez jakýchkoliv rozporů. Živoucí jednota se zakládá podle Schellinga na tom, že objímá rozpory, ať již jest mezi nimi i sebe větší napětí.

Na dalším Schellingově spise však již možno pozorovati, že tento myslitel počíná uznávati význam problémů náboženských. V dalším svém díle, jež vyšlo pod názvem: „*Filosofie a náboženství*“ (1804), kloní se Schelling k názoru, že se v přírodě i dějinách uplatňují síly, jež poukazují na tou měrou silné napětí, jež nelze odvoditi z ideje absolutní jednoty; jest to napětí, jež jest nutno uvéstí v různých stupních přírody i dějin do vzájemné harmonie. Před uvedenou charakteristikou polárního napětí v přírodní i duchovní říši nazval Schelling toliko přírodu odyseou ducha: nyní však užívá uvedeného výrazu i na oblast dějin. Nespoutanost jakož i iracionalita přírody i dějin jsou mu svědectvím, že už před tím přestala jednotná harmonie v podobě ideje; nespoutanost a iracionalita obou oblastí značí mu disharmonii, jež potom nastala a jež vyžaduje smíření.

Proti Eschenmayerovi právě tak jako o několik let později v polemickém spise proti Fichtovi tvrdí Schelling, že jest podobný rozpor a svár v přírodní i duševní říši nevyhnutelný, aby byl možný život a konečná harmonie. Podobné myšlenky čerpal Schelling za svého mnichovského pobytu ze starých mystiků, především však z *Jakuba Böhmeho*.

V dalším svém pozoruhodném spise¹, jež vydal Schelling za svého mnichovského pobytu, snaží se tento myslitel dokázati, že lze boha pojímati toliko tehdy jako osobnost, jestliže předpokládáme v jeho bytosti temný, iracionální podklad, jenž se však vyjasní během vývoje božské bytosti a jenž zároveň dospěje k harmonii. Zde klade Schelling velký důraz na svou přírodní filosofii s jejím učením o odstupňovaných potencích. Tomuto odstupnění přikládá nyní Schelling velký náboženský význam.

Metodickou pomůckou Schellingovy pozitivní filosofie — t. j. filosofie, jež se snaží pochopiti skutečnost na základě logické

¹ „*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809).

ideje a nelogické vůle — jest jeho učení o potencích neboli prapůvodních formách neb stupních, v nichž se zjevuje bůh. Schellingovo učení o potencích, jež se mění postupně v akt, lze považovati jen za náběh k dialektické metodě a ne za plné její uskutečnění. Heglova dialektická metoda jest vyhraněnější a bezpečnější branou k nadrozporovosti než Schellingovo zárodečné učení o potencích.

Popatřme však nyní, jakým způsobem uplatňuje Schelling své učení o potencích ve své náboženské filosofii.

Osobnost se vyvíjí podle něho zasáhnutím rozporů, jež povstávají mezi jejím přirozeným a duchovním základem, čili zápasem protilehlých sil. Konečně bytosti mají uvedený rozpor neboli kontrast mimo sebe. Má-li se však bůh vyznamenávati tím, co nazýváme osobností, pak jest nevyhnutelné, aby něco bylo v oblasti boha, co samo o sobě není ještě bohem, co se však může státi bohem. Theismus — tak dokazuje Schelling ve svém polemickém spise proti Jakobimu — lze prý vybudovati na naturalistickém podkladě; z čistého theismu, z osvěcenského boha racionalismu aneb přírody zbaveného boha obyčejné theologie nelze prý odvodit existenci přírody ani ji dokázati. Dané rozpory lze prý překonati — a v tomto překonání rozporů záleží prý život: z čistě, bezrozporové jednoty nelze prý vyložiti dané rozpory.

V původním rozporu spatřuje Schelling — postupuje tu v Böhmových šlépějích -- počátek veškerého zla. Následuje-li člověk v sobě temný pud, jenž jej vede směrem k egoismu čili k nešetřnému uplatnění sebe, pak následuje vůle, jež směřuje k prvnímu základu veškerých věcí. Veškeré zlo záleží ve snaze vrátiti se k původnímu chaosu, z něhož povstal přírodní řád. Takto se nám stane srozumitelným to, že nám příroda ukazuje vždy jen zbytek, jež nelze postřehnouti rozumovými schopnostmi a jež nelze podříditi pod určité zákony. Tento zbytek jest právě starý chaos, jenž dosud zcela nezmizel. Bez chaosu, sváru a rozkladu není však skutečně jednoty; bez zasažení sváru se neprojevuje skutečná láska. Kdyby byl měl bůh původně v úmyslu odstraniti zlo, byl by musil odstraniti svou vlastní osobnost. Aby tedy neexistovalo zlo, nesměl by existovati ani bůh!

Schellingovy názory o základním rozporu, jímž jest protnuta i božská bytost, jsou jistě zajímavé, ale nemohou činiti

nároku na rozřešení problému rozporu a nemohou vyjasnit otázku, jak jest možná nadrozporová synthesa podmíněného a nepodmíněného. Schelling přijímá Böhmovu zásadu, že bez rozporu není vědomí, a promítá ji do oblasti boha, aby jej mohl pojmuti jako osobnost. Avšak božská osobnost, omezená toliko na vědomí, nemůže se zároveň vyznamenávat všemohoucností a vševědoucností, ježto iracionální a neomezené duševní schopnosti nejsou takto v jejím dosahu. Ostatně není možné přívlastky rozporu spojovati s nejvyšší možnou synthesou, již máme na mysli, vyslovíme-li pojem bůh.

Schellingova filosofie utkvívá takto v podivném rozporu, z něhož není snadné východisko. S jedné strany projevuje Schelling své sympatie pro mystiku, jejíž význam a hloubku postřehuje především na křesťanství. Přes své sympatie k mystice neřeší však to, co vlastně činí mystiku tak cennou pro život. Nezná vlastního hlubokého významu mystické cesty (via purgativa, illuminativa, unitiva); kontemplativní metodu rovněž necení¹. Co tedy vlastně zbývá Schellingovi z mystiky? — S druhé strany směřuje Schellingova filosofie k mystickému monismu absolutního ducha, na němž byla původně vybudována. Jak jsme se však právě přesvědčili, jest onen duch v podobě božské osobnosti protknut základními rozpory. Schelling, aby zachránil vědomí božské osobnosti, jest nucen předpokládati, jako by byla protknuta těmiž rozpory, jimiž jest protknut konečný a omezený svět. Schellingův bůh není tedy absolutní duch, ježto jest zatížen přívlastky relativity. Od monismu podobného, na rozporech vybudovaného ducha, jenž, místo aby byl absolutní, zápasí s relativitou a s rozporovostí, lze těžce naléztí přechod k mystice, založené na imanentním podkladě: monism podobného relativně-absolutního ducha tvoří spíše podklad pro mystický pantheismus neb panentheismus; spíše pro křečovitý titanismus než pro sjednocující a ucelující filosofii lásky a sympatie. —

Takto spěje Schelling od původního spinozovského monismu a pantheismu identitní filosofii, jakož i filosofii uměleckého nazírání k mystickému pantheismu nevědomého a při tom vědomého

¹ Vlad. Hoppe: Přírozené a duchovní základy, str. 389—391.

absolutního ducha, jež se snaží marně poopravit a vyrovnati křesťanskou mystikou. Jak patrné, jest Schellingův názor ve svých základech proniknut rozporů, jež lze těžko vzájemně srovnati.

30.

Konečně Heglova filosofie se svou dialektickou metodou ji cele prostupující jest vlastně pokus o grandiosní totalitní syntésu, jež se snaží sloučiti podmíněné i nepodmíněné v jeden jediný celek absolutního ducha. Hegel těží jak z nedostatků, tak i předností veškerých předchozích myslitelů; zamítá Schellingův intelektuální názor jako metodu filosofie a získává zase logiku filosofii, avšak logiku oduševněnou, schopnou rozvoje. Heglovy pojmy se vyznamenávají podle případného rčení *Benedetta Croce* intuitivní povahou, čímž jest myšleno, že dovedou postihnouti nestálé a pohyblivé iracionálně. Triadická forma Heglovy dialektiky není naprosto ztrnulé schema, nýbrž nekonečně se diferencující, vždy živoucí metoda, snažící se přilnouti k iracionálním přetvářejícím se detailům skutečnosti, jejíž postupný vývoj má zachytiti.

Iracionální a mystický význam pojmu jakož i iracionalita dialektické metody, jež si osobuje právo býti zároveň ontologickou metodou přírodního a historického vývoje, svědčí o tom, že Hegel účtoval s úvahami přísně rozumovými a že přihlíží k zasahování iracionálních a nepodmíněných prvků jak v přírodním, tak i dějinném vývoji. A jestliže Hegel ve své „Encyklopedii“ (§ 250) hlásá iracionální náhodnost světového dějství, pak jest nasnadě, že se u tohoto myslitele velmi vžila myšlenka přihlížeti k iracionálním možnostem, jimiž právě oplývá každý vývoj. Ke konci své „Encyklopedie“ (§ 573) provází Hegel své čtenáře k pramenům východní mystiky, kde prý mystika mohamedánská (*Dželadeddin Rumi*) dovede lépe ukojiti naši touhu po všejednotě než mystika indická.

Popatřme však nyní podrobně, z jakých důvodů nemohl vlastně Kant dospěti ani k pojmu nadrozporovosti, ani k vlastní syntésu přes to, že jsou oba uvedené pojmy základní problémy, jež řeší „Kritika čistého rozumu“; z jakých důvodů nemohli jich plně využít ani *Fichte* ani *Schelling*, ač jejich dosah

znali; z jakých důvodů je propracoval a k použití připravil teprve Hegel tím, že zavedl nový pojem spekulativního rozporu.

Kantova „Kritika čistého rozumu“ vychází od snahy nastolití synthesu podmíněného a nepodmíněného. Avšak mimo tento velkolepý pokus o synthesu jest „Kritika čistého rozumu“ prostoupena analytickými prvky. Za podobných předpokladů jsou základní tendence tohoto význačného díla zdánlivě v rozporu, ježto si Kant není vědom, že analytika je zároveň synthetikou a že analytická synthetika jest již zároveň dialektikou. „Kritika čistého rozumu“ není schopna pochopiti a opodstatniti synthetický charakter analytického myšlení. Spekulativní rozpor činí vlastně z analytického myšlení synthetické poznání, spekulativní sebepoznání. Takto pravda prochází k svému ucelení v podobě synthesy a nadrozporovosti výhni rozporů, jež jest nutno překonati. Uvedeným myšlenkovým postupem dovršuje a řeší Hegel problémy, jež Kant napověděl a jež původně naznačil v „Kritice čistého rozumu“¹.

V čem však záleží postup Heglovy dialektické metody, jež jest jakoby hlavním nervem Heglovy soustavy? — Především záleží v ontologickém předpokladu, že řád předmětů aneb řád myšlenky, což jest jedno a totéž, se vyvíjí ve třech stupních. První stupeň jest these, v níž jest pojem posuzován sám o sobě, bez jakéhokoliv poměru k jiným pojmům, s hlediska pouhého rozumu; druhý stupeň jest antithese aneb pojem, pojatý nikoli však již o sobě jako přímý, nýbrž uvádějící svůj opačný pojem, v čemž právě záleží dialektický moment. Třetí stupeň aneb synthesa jest moment spekulativní, který vyjadřuje pravdu obou momentů předchozích. Pokrok, který se uskutečňuje synthesou oněch tří stupňů neb momentů, postupuje od abstraktního ke konkrétnímu, od konečna k nekonečnu, od individuálního ke všeobecnému.

Odkud však pochází pokrok v dialektickém pohybu a z jakých důvodů postupuje v naznačeném směru? — Pochází odtud, že představy našeho rozumu jsou něco konečného; že jsou deter-

¹ Srov. R. Kroner: Von Kant bis Hegel, II. sv., str. 332—334, 336—337. Srov. též: Arthur Liebert: Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? (2. vyd. 1923, str. 247 a násl.).

minacemi. Jak však již uznal Spinoza, veškerá determinace jest již zároveň negací¹. Z toho důvodu vše, co jest konečné, popírá se samo sebou; konečné uzavírá již v sobě zároveň svou kontradikci, v níž naposled přechází. Avšak uvedená vzájemná negace obou momentů, které jsou v rozporu, jest již zároveň náběhem k výsledku. Není již čistou a jednoduchou negací: jest přesnou negací dvou na sebe poukazujících výrazů². S druhé strany jest však zároveň tvrzením, neboť negace negací jest posicí. Z toho vyplývá, že synthesa jest tvrzení, a to tvrzení konkrétní³. V dialektickém pohybu jedna hranice mizí za druhou, takže jest tento pohyb namířen k všeobecnému; co jest na jednotlivé bytosti individuálního a zvláštního, jest v uvedeném pochodu vyloučeno; tímto způsobem se postupuje k všeobecnému⁴. Avšak všeobecně, k němuž dospívá dialektika, není prázdné všeobecně, *sum m u m g e n u s* formální logiky; jest reální bytostí, jež překračuje veškeré hranice a meze. První stupeň dialektiky jest tím, co lze považovati za nejabstraktnější a nejomezenější; jest bytostí, jež není toliko bytostí; poslední stupeň jest tím, co vědomí křesťana a co předtím duch Aristotelův považovali za nejvyšší realitu: to jest duch, myšlenka veškerých myšlenek⁵.

¹ „Et determinatio negatio est.“ (V listu Jellesovi ze dne 2. června 1674. Vyd. Van Vloten a Landovo, II. sv., str. 185.)

² „Die Dialektik hat ein positives Resultat, weil sie einen bestimmten Inhalt hat, oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das leere, abstrakte Nichts, sondern die Negation von gewissen Bestimmungen ist, welche im Resultate eben deswegen enthalten sind, weil dies nicht ein unmittelbares Nichts, sondern ein Resultat ist.“ (Hegel: Enzyklopädie, § 82.)

³ „Dies Vernünftige ist daher, ob es wohl ein gedachtes und abstraktes ist, zugleich ein konkretes.“ (Enzyklopädie, § 82.) „Die Negation der Negation ist nicht eine Neutralisation; das Unendliche ist das Affirmative und nur das Endliche das Aufgehobene.“ (Enzyklopädie, § 95.)

⁴ „Die Dialektik dagegen ist dies immanente Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation darstellt.“ (Enzyklopädie, § 81.) — „Das Einzelne für sich entspricht seinem Begriffe nicht; diese Beschränktheit seines Daseins macht seine Endlichkeit und seinen Untergang aus.“ — „Das Absolute ist die allgemeine und eine Idee, welche als urteilend sich zum System der bestimmten Ideen besonders, die aber nur dies sind, in die eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen.“ (Enzyklopädie, § 213.)

⁵ Dieser absolute Gehalt, der in sich konkrete Geist, ist eben dies, die

Jaký jest však smysl dialektického pohybu pojmu? Jak je to možné, že se dovede spekulace pozvednouti pohybem pojmů od zkušenosti a racionálna k iracionálnu?

Co se snaží vlastně vypověděti spekulace, to nelze vypověděti jedním úsudkem neb jednou větou: Každý úsudek o absolutnu jest právě tak pravdivý jako nesprávný, ježto obsahuje toliko část pravdy; jest toliko strana, moment absolutna; pravda jest však celek. Každý úsudek jest pravdivý ve své souvislosti, na svém místě, k poměru k svému „úseku“; jest však nepravdivý ve své absolutní podstatě, v tom, co vlastně propovídá, ve své racionalitě. Rozpor odstraňuje uvedenou absolutnost, uvedenou racionalitu; produkuje kategorii limitace, omezení, dělení a rozdělení. Rozpor rozrušuje racionalitu úsudku a vybudovává tím „spekulativní úsudek“; v něm se rozrušuje racionalita racionálním způsobem; z toho důvodu vyjadřuje rozpor racionálním způsobem nadracionální, i iracionální neb dialektické. Rozpor jest racionálně, jež se vrací k sobě; jest racionální iracionálně. Ježto jest však racionálně vlastně něco negativního, z toho důvodu může býti pravda, získaná na základě spekulace, vyjádřena toliko rozporem, který jest negací racionálna. Tím však se již zároveň uvolní pozitivní moment, jenž jest netoliko povznesen nad všeliký rozpor, nýbrž i nad jakékoliv úsudky.

Uvedené iracionálně jest předmětem Heglovy filosofie; Hegel je zve „pojmem“. Za podobných předpokladů jest dialektika racionálně-protiracionalistický způsob, jímž lze znázorniti uvedené iracionálně¹.

Co vlastně způsobuje tvořivý moment spekulativní negace, jímž lze dospěti k nadrozporovosti?

Spekulativní negace jest tvořivá, ježto se v ní empirické stává momentem; v té podobě jest zároveň i posicí. Veškeré negování

Form, das Denken, selbst zu seinem Inhalte zu haben; zu der Höhe des denkenden Bewußtseins dieser Bestimmung hat sich Aristoteles in seinem Begriffe der Entelechie des Denkens, welches νόσις τῆς νοήσεως ist, über die platonische Idee (die Gattung, das Substanzielle) emporgehoben.“ (Enzyklopädie, § 552.)

¹ Srov. R. Kroner: Von Kant bis Hegel, II. sv., str. 285—286. — Srov. též I. oddíl tohoto díla.

jest v Heglově duchu posicí; veškerá posice jest zároveň negací. Posice a negace jsou vzájemným rozporom; z toho důvodu jsou konkrétně-identickými veličinami; posice a negace jsou původními logickými rozpory, t. j. rozpory, v něž se duch rozkládá, jakožto logos. Logos jest duch a vyznamenává se konkrétností; z toho důvodu se skládá z rozporů; a tím, že jest přes rozpory jednotou, přemáhá rozpor svého a n o i n e, a to tak, že neguje negací. Tato nová posice, jež povstává překonáním negace, jest nadrozporová posice, k níž dospěti měla již v úmyslu naivní empirická synthesisa v objektivních datech neb v pravdě. Kantovi byla nadrozporovostí „věc o sobě“; Fichtovi klad první poučky ve „Vědoslovi“; Schelling opět hledá nadrozporovost v intelektuálním názoru. Všichni tři uvedení myslitelé hledají však nadrozporovost v něčem, co buďto ještě není v rozporu, neb co jest již mimo rozpor. Heglovi jest nadrozporovost něco, co se předně klade jako něco pozitivního; dále je to něco, co se zprostředkuje posicí a negací; konečně je to něco, co se popírá a co se v oné negaci udržuje, t. j. osobnost. Posice nebyla by však tím, čím jest, kdyby nebyla zároveň opakem, t. j. negací. Posice a negace, klad a protiklad nejsou Heglovi dvěma odloučenými, absolutně konkrétními akty (čím byly Fichtovi); naopak se doplňují vzájemně k jednomu konkrétnímu aktu, v němž mají toliko úlohu zrušených momentů¹.

Filosofie jest tedy podle toho sebezpoznání a neustálé překonávání rozporů; a v této podobě jest i vševědou, metafysikou.

Jakým způsobem však dospějeme k názoru, jenž nám umožní pohlížeti na samohyb pojmu jako na objektivní činnost?

Možnost podobného poznání není nám dána přímo v podobě intelektuálního názoru, jak se domníval Schelling. Takto by byl pouhou výjimkou v našem celkovém poznání. Spíše jest svou vlastní přirozeností nutnou fází ve vývoji našeho vědomí aneb, jak se Hegel vyjadřuje, je jeden z požadovaných „útvarů vědomí“ („Gestalten des Bewußtseins“). t. j. různých možností, jak se vědomí chová k vnímaným předmětům. Přímou aneb „o sobě“ jest nám dána ideální substance toliko v triadickém vývoji vědomí.

Význam rozporu záleží v tom, že tato substance stoupá stále

¹ Srov. R. Kroner: Von Kant bis Hegel, II. sv., str. 358—359.

od nejnižšího stupně pouhého smyslového vědomí s jeho příkrým protikladem subjektu a objektu, jež vyrovnává, k vyšším stupňům vědomí, aby konečně na nejvyšším stupni poznala identitu subjektu a objektu. V této podobě jest tato substance tím, čím byla původně o sobě, aneb jinak řečeno, jest si vědoma bytí své podstaty. Takto vyznačuje Hegel ducha.

V čem však záleží podstata Heglovy proslulé dialektické metody vzhledem k projevům ducha? Podle Hegla patří k podstatě ducha, aby dospěl k rozkolu a aby ze své původní police, charakterisované úslovím „An sich sein“, dospěl k druhému druhu police „Für sich Sein“, aby konečně došel vyvrcholení v nejvyšším stupni „An und für sich sein“, jež obsahuje obě předchozí police jako zrušené momenty. Dialektická metoda ukazuje tedy v uvedeném triadickém schematu program vývoje ducha, a to v tom smyslu, že znázorňuje, jak každý pojem (thesis) obrací se ve svůj opak (antithesis), a kterak z uvedeného rozporu obou povstává vyšší pojem (synthesis), jež však postihne též osud jako původní pojem.

Problém rozporu a možnost jeho rozuzlení a sloučení v totalitní synthesisu postřehl Hegel nejprve v náboženství; logika však dovedla nejplastičtěji tlumočiti jeho názory a úmysly, ježto právě ona byla s to, aby znázornila ducha dynamicky, v pohybu. Heglův pojem není statická veličina, nýbrž dynamická; jest zástupcem iracionální skutečnosti a jejího ekvivalentu v podobě ducha. Intuitivních a ucelujících schopností božského rozumu, jež Kant z velké části tuší, jež však upírá člověku, dosahuje Heglova „Logika“ svou schopností vyrovnati rozpory daného světa a povznést se nad ně do světa ideálního, aby pak tento ideální svět překonala novými, teprve se tvořícími hodnotami. Žije-li a umírá-li Kantova filosofie antinomiemi, v něž konečně vyúsťuje, Heglova „Logika“ razí tvořivou cestu filosofickému poznání překonáním těchto antinomií. Kdežto Kant činí toliko náběh k dialektické synthese podmíněného a nepodmíněného, Hegel se snaží této synthesy dosáhnouti svou dialektickou metodou¹.

¹ E. Cassierer znázorňuje plasticky, kterak Heglova „Logika“ řeší problémy, jež Kant považuje v „Kritice soudnosti“ za nerozřešitelné, ježto upírá lidským poznávacím schopnostem vlastnosti intelektu archetypu, intuitivního, nazírajícího rozumu: „Was Kant als ‚problematischen Gedanken‘

Filosofie ducha jest Heglovi vědou o ideí, jak se ze svého jinorodého stadia (aus ihrem Anderssein) vrací k sobě. Filosofie a dějiny ducha jsou hlavním výbojem Heglovy filosofie. Duch, který jest předpokladem přírody, učiní se tím, čím vlastně jest. Jeho činnost záleží v tom, že „postoupí za bezprostřednost, že jí neguje a že se vrátí zase k sobě samému“. Podstata ducha záleží ve svobodě; jeho konečným určením jest jeho vlastní projev.

Filosofie ducha se člení ve tři oddíly: v učení o subjektivním, objektivním a absolutním duchu. Oblast subjektivního ducha pojímá do sebe v hlavních stadiích svého vývoje možnost vymaniti člověka z jeho původního primitivního a přírodního stavu a postoupiti k sebeurčení v poznávání a chtění, jimiž získává podklad k svobodě na poli dějinně-etického života. Individua jsou toliko orgány pospolitosti, jež tato individua objímá; duch se zde projevuje jako svobodná vůle v mravním světě, jak jest představován právem a morálkou. Zde nachází objektivní duch příležitost, aby se uplatnil. Vrcholu své dokonalosti dosahuje vytvořením státu, jenž jest základem rodiny a občanské společnosti; dále připravuje smysl a průběh světových dějin za účasti vedoucích národů. Stát jest nejvyšší mravní organismus; v této podobě jest středem veškerých jiných stránek lidového života. Stát jest „božská idea, jak se vyskytuje na zemi.“ V dějinách se uplatňuje světový duch v jednotlivých po sobě následujících epochách a vtiskuje dějinám pečeť „pokroku ve vědomí svobody“. Aby však pronikl do naprosto svobodného sebevědomí, jest objektivnímu duchu zapotřebí pozvednouti se nad oblast ustavičného povstávání a zanikání, jakož i odtrhnouti se od zbytku neusmířených vášní a zájmů, jež nelze od-

aufgestellt hat, das wird für Hegel zur apodiktischen Grundforderung der Philosophie. Seine Logik ist die Logik des intuitiven Verstandes; — eines Verstandes, der nur das außer sich hat, was er selbst aus sich erzeugt. Sie kennt keine Brechung und Trübung, die dieser Verstand durch ein fremdes Medium, durch eine ‚Sinnlichkeit‘ neben und unter ihm, erfährt. In diesem Sinn läßt sich sagen, daß der Inhalt der Logik ‚die Darstellung Gottes sei‘, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.“ (Logik. Úvod, str. 35 a násl.) „Die Schöpfungsgedanken des absoluten Geistes selbst werden in der Logik nachgedacht und nachgezeichnet.“ Das Erkenntnisproblem, III. sv., str. 363—364.)

loučiti od průběhu dějin. Takovéto odtržení a pozvednutí se zdaří teprve absolutnímu duchu. Na tomto nejvyšším stupni vystoupí absolutno, smířené se všemi rozpory přítomnosti, v trojí podobě: umění, náboženství a filosofie jsou třemi po sobě následujícími stupni ducha, jenž se plně pojímá. V podobě umění, v němž jest duch ještě vázán na hmotu, projevuje se přímou smyslnou objektivitou jako názor a obraz. V náboženství svrhne se sebe tuto poslední vzpomínku na vnější život: absolutní duch, zdomácnělý v citu a představě odříkajícího jednotlivce, zjevuje se jako absolutní pravda, jako působnost božstva v celku skutečnosti, takže se světský a božský duch harmonicky vzájemně prostupují: božské vědění o člověku a lidské vědění o bohu jsou v absolutním duchu jedno a totéž vědění. Duch nalezl již takto svůj uspokojivý klid. Nyní mu zbývá učiniti ještě poslední krok: dáti náboženským představám přiměřenou formu vědeckého poznání. Filosofie jako „duševní kultus“ jest závěrečný kámen na klenbě Heglovy soustavy a jeho učení o vývoji ducha.

Jeden z nejdůležitějších pojmů Heglovy filosofie, který též vede k ideí totality, jest pojem vývoje. „Toliko živoucí, duševní se vyvíjí“: to jest jedna z nejdůležitějších zásad Heglových. „Jest nutno, aby duch sebe sama poznal ve všem, co jest v nebi i na zemi.“ Rozvití rozdílů značí Heglovi toliko cestu ducha, aby dospěl k sobě samému a aby rozvil k existenci podmínky v něm obsažené. Duch je totiž vlastním cílem vývoje.

Každý stupeň vývoje obsahuje zvláštní určení konkrétní ideje, a to právě tak anulováním jemu odporujícího jevu, jako vytvořením nového, jímž právě byl rozpor odstraněn. Jako duch se osvědčuje duch toliko negací veškerých konečných forem; jeho vlastní vývoj záleží v stále se zdokonalujícím oprostění od veškerých forem, jež neodpovídají jeho pojmu existence, až konečně postoupí k vlastní pravdě. Každý útvar skutečnosti představuje ve svém kruhu touž totalitu, jež představuje celek; každý z oněch útvarů jest nutný na svém místě, ježto právě živě působící duch nutně zjevuje svůj obsah v celém množství svých projevů. Jednotlivé stupně vývoje slučuje v celek idea totality, jež září z celkového obrazu vývoje a již jest možno poznati v každém jeho tabu; její rytmus se vrací v každém momentu tohoto vývoje. Takto jest představeno

panství ducha ve světě, „pravá theodicea“, v níž duch uplatňuje v podobě nekonečného množství nejrůznějších útvarů své individuální právo. Veškeré určité ideje, v něž se člení ona hlavní idea, vracejí se k ní jako ke své pravdě. „Je to jedna idea v celku i ve všech jejích údech; veškeré zvláštní ideje se vyznamenávají svou skutečností toliko v této jednotě.“ — Vývoj postupuje dále bez přestání, až konečně v absolutním duchu jakožto v nejvyšší konkrétní jednotě veškeré rozpory jsou smířeny a veškeré podoby neb útvary jsou ideálně uplatněny¹.

Za těchto předpokladů lze nám vysloviti oprávněnou domněnku o pantheistické povaze Heglovy identitní filosofie. Pantheistické nazírání na boha vzniká tehdy, kdykoli absolutní duch, jako absolutní duch jest nevědomý; dospívá-li toliko v konečném světě jevů k vědomí. Heglův pantheismus jest zastřen povrehnímu zraku okolností, že Hegel definuje absolutního ducha jakožto „absolutní vědomí“; takto vzbuzuje domněnku, že je nutné pojímati ducha již před jeho vtělením ve svět jevů a mimo toto vtělení. Právě tak jako u Schellinga jest i u Hegla výraz „absolutního vědomí“ toliko nevhodné označení toho, co by vlastně mělo slouiti „absolutní nevědomý duch“.

Heglova filosofie jest svou povahou toliko důkazem existence a nevědomé podstaty absolutního rozumu. Hegel jako přísný racionalista se cítí následkem toho donucen pojímati lidské vědomí absolutního rozumu přímo jako vědomí absolutního rozumu aneb vědomí absolutna. Touto záměnou objektivního genitivu se subjektivním vyvolává však Hegel nedorozumění, jako by byl absolutní rozum neb absolutní duch vědomou bytostí, i když nepřihlížíme k jeho lidskému projevu.

Není pochyby, že podobné odvážné cíle Heglovy dialektické metody získaly mu hojnost nejen přívrženců, ale i kritiků, kteří poukazovali na titanskou povahu této metody v podobě paralelního neb dokonce identického postupu lidského myšlení s božským myšlením a tvořením. Velmi případně charakterisuje myslitel Ed. v. Hartmann slabé stránky Heglovy dialektické metody, jež byla vlastně přímou příčinou znehodnocení racionalismu a deduktivní

¹ Große Denker, 2. vyd. II. sv., str. 223—224. — II. Falkenheim: Hegel.

metody: „Die dialektische Methode hat gerade dadurch die besten Köpfe geblendet, weil sie sich den Schein gab, Methode der Entwicklung zu sein. Zunächst und vor allen Dingen kann sie deshalb nicht Methode der Entwicklung sein, weil sie gar keine Methode ist, sondern ein Gewebe von unmöglichen Denkaufgaben, das seine Unfähigkeit zu jedem Fortschreiten durch beständige Aufnahme empirisch (psychologisch) gegebenen Materials geschickt zu bemänteln weiss. Aber auch wenn sie nicht an der inneren Lähmung der Widersinnigkeit krankte, könnte sie doch nicht Methode der Entwicklung sein; denn welcher Entwicklung? Der psychologischen? Das kann niemand behaupten, der da weiss, dass wir meist gerade auf umgekehrtem Wege zu unseren Begriffen und Kenntnissen kommen. Um speziell auf Hegel's dialektische Logik zurückzukehren, so müsste dieselbe, wenn sie Entwicklung wäre, ein Nachbild sein, zu dem es kein Vorbild giebt; sie wäre mindestens Zerrbild, d. h. unwahres Bild der Ontologie, weil letztere eben nicht Entwicklung ist. Aber die Logik wäre noch nicht einmal Zerrbild des Wahren, sondern Zerrbild einer Illusion, der Illusion nämlich, dass das Reich der ewigen Möglichkeit ein Reich von abstracten Begriffen sei, während doch der abstracte Begriff nur Krücke und Notbehelf des diskursiven Denkens ist, in der ewigen Idee aber nimmermehr anders enthalten sein kann, als in den realen Dingen auch, d. h. als nicht an sich, sondern als an anderem (dem absolut Concreten) seiend. „Das diamantene Netz der Begriffe,“ auf das sich Hegel so viel zu gute thut, existiert als Netz nur in Hegels Kopfe, so gut wie das Meridiannetz auf der Erdkugel nur im Kopfe des Geographen existiert. Implicite wohnt es freilich auch der absoluten Idee ein, aber nur als aufgehobenes Moment der absolut concreten Intuition, welche nicht durch Begriffe, sondern durch welche die Begriffe implicite mitbestimmt sind. Das Reich der idealen Möglichkeit läßt sich nicht in 3 Bänden abhandeln, denn es umfaßt eine Unendlichkeit concreter Intuitionen, in welchen alle Phasen nicht nur dieser Welt, sondern aller möglichen Welten umfaßt sind. Es ist eine thörichte Vermessenheit des diskursiven Gehirnintellec[t]s, dem ewigen Weltverstande auch nur die Grundzüge des Welt-Schaffens nachconstruiren zu wollen, während er so lahm und erbärmlich ist, schon an der abstracten Construction

einfacher mathematischer Grössenbeziehungen zu scheitern. — Die Entwicklung, die Hegel in der Welt erkannte, auch als Entwicklung zur Darstellung zu bringen, das war Hegel's Ziel und Streben, als er die dialectische Methode ergriff; er verfehlte sein Ziel, weil er den mühsamen Weg eines geduldigen rationellen Empirismus verschmähte und in titanischer Ungeduld und Gewalt ein solches Mittel verlangte, welches ihm seine Aufgabe mit einem Schlage lösen zu können schien, nämlich durch synthetische Construction aus den letzten Elementen der Analyse des menschlichen Denkens^{1,4}

Ačkoliv uznáváme upřílišněnost uvedených Hartmannových úvah, přece nelze nám upříti i jejich případnost. Obáváme se, že Hegel operuje s příliš všeobecnými pojmy, jimž přikládá kouzelný vliv, že totiž lze vniknouti jimi do přetvářejících se individuálních detailů jevů bez jakékoliv snahy pověřiti svá odvážná tvrzení experimentálním zasažením. A i kdybychom své pojmy obdarili iracionální schopností (self-activity²) působiti v ustavičně se pře-

¹ Ed. v. Hartmann: Gesammelte Studien und Aufsätze, 3. vyd., str. 608—610.

² Angl. badatel dr. Harris navrhuje, aby byl Heglův „pojem“ (Begriff) překládán výrazem „Self-Activity“. — Srov. 1. oddělení přítomného díla. — Veskeří badatelé neshodují se v úsudku, jako by byl Heglův pojem iracionálních schopností a jako by se dovedl primknouti k iracionální skutečnosti. Kurt Breysig jest na př. přesvědčen, že Heglův pojem naprosto nedovede vystihnouti iracionality citů a vášní, jež jsou podkladem historického dějství: „Überall ist der reine, von allen Gehalten entleerte Begriff das Ziel, zumeist auch das Mittel aller tieferen geschichtlichen Erkenntnis. Das Werden als solches d. h. doch der eigentliche Kern aller ... Geschichte ist ihm vollends Begriffsentfaltung. Das Meer von Empfindungen, das unterhalb dieser obersten Schicht sich ausbreitet und das einer nicht verstandesmäßigen bofangenen Geschichtsanschauung ebenso sehr am Herzen liegt, wie die Welt der Gedanken, bleibt völlig unbeachtet. Es ist denkwürdig, daß da, wo am deutlichsten diese Welt an Hegels Geschichtlehre rührt, es unter dem Namen der Leidenschaften geschieht. Und diese treten im Grunde nur wie Störungen auf, werden vom Geist niedergekämpft und dem Grundgefüge des Baues der Geschichte nicht als tragendes Gebälk einverleibt.“ — „Daß Hegels Geistigkeit den Mythos von dem im Begriff rein lebenden, in Welt und Geschichte zum anderen und zum drittenmal neu gewordenen und wiedergeborenen Geist gebar, war ihr höchstes, bestes Müssen. Die seltsamste Vermischung fand hier statt: von rein denkhaften, begriffswissenschaftlichen Zwängen. Geboten des vernunftstolzen Jahr-

tvářející skutečnost, nezbavujeme se tím povinnosti vyzkoušet konformitu teoretických předpokladů s vlastní skutečností bez zasažení experimentace.

Ve snaze vybudovati přesnou racionalistickou soustavu, vytvořil Hegel svou dialektickou metodu, v níž se pojmy nevyzna- menávají toliko statickým obsahem, nýbrž i dynamickou tvořivou schopností vytvořiti něco více, než do nich bylo vloženo, a postupovati takto paralelně s přerodem bytí. Dialektická metoda snaží se býti vývojovou metodou našeho rozumu, našich rozumových schopností, a má též úkol jako intelektuální názor aneb intuice, totiž sledovati našim vědomím dějství v jeho vlastní podstatě.

Jest zřejmo, že se tato metoda nemohla osvědčiti při styku se skutečností v praktickém životě, v němž nekonečné možnosti a ustavičná jejich proměna nám dokazují, že bytí není s našim myšlením identické; naše obmezené rozumové schopnosti jsou příliš vzdáleny božského tvořivého rozumu, který svým myšlením již zároveň tvoří skutečnost. Postulát absolutního, nadindividuálního, tvořivého rozumu nutně vyžaduje, aby tento rozum byl i absolutně nevědomý.

A jestliže Hegel prohlašuje svůj tvořivý absolutní rozum za vědomý, činí to za tím účelem, aby unikl výtce pantheismu. Takto Hegel, aby unikl jedné nesnázi, upadá do druhé nedůsled- nosti. Jeho snaha spojití přísný a jasný racionalism se spontánním vědomým tvořením se nedaří, ježto jest právě tvořivá činnost ne- vědomá. Potlačení nevědomé spontánní tvorby ničí vlastně Hegel základy, na nichž pak vybuďoval svou filosofii absolutního, tvořivého, avšak vědomého ducha. —

Praví-li Hegel o poslední a nejvyšší filosofii, že jest „totalitou forem“, pak jest tímto rčením vhodně označena jeho filosofie. Heglova filosofie jest totiž kategorií nad veškerými kategoriemi, jež v sebe pojímá a jež z ní vyplývají. Vyznamenává

hundreds, harten Befehlen des herrischen Kant bestimmt, gelangt Hegel zu einer schlechthin dichterischen, d. h. überwiegend von der Einbildungskraft geformten Weltsage, als dem einzigen Ausweg aus dem von jenen Vernunftgewalten geschaffenen Zwiespalt zwischen Geist und Wirklichkeit.“ (K. Brey- sig: Die Macht des Gedankens in der Geschichte. Stuttgart a Berlin 1926, II. sv., str. 406—407, 408.)

se totalitní povahou, neboť slučuje stupně vývoje, byť i byly v rozporu, v jeden celek.

Avšak pouhou logickou charakteristikou nebyla by vhodně označena Heglova filosofie. Jak jsme se již zmínili v 1. oddílu tohoto díla, lze označiti iracionalitu, již se vyznamenávají Heglovy pojmy, jako mysticko u. Z toho důvodu odmítáme označení panlogismus pro Heglovu filosofii; spíše se přikláníme k Diltheyově případné charakteristice uvedené filosofie, podle níž jde tu o mystický pantheismus¹.

Heglova filosofie jest jeden z nejmohutnějších synthetických projevů, jež se vyskytují v dějinách filosofie. Otázka toliko fragmentární negativní neb pozitivní filosofie se u něho nevyskytuje, neboť totalitní dialektická metoda, jež vzájemně slučuje klad i zápor a jež tím umožňuje vývoj konečného ducha v ducha absolutního, jest tím zároveň jeden z nejvyšších projevů synthesy a nadrozporovosti. A přes to, že bylo nutno mnohé z Heglovy metody opustiti pro upřílišněnou a ničím nepodloženou spekulativnost, přes to zůstane tato soustava jeden z vrcholných výsledků synthetického a totalitního nazírání.

Lze tedy dialektickou metodou dosíci konečného nadrozporového totalitního poznání, jímž by byly rozpory sloučeny

¹ Die Jugendgeschichte Hegels. 2. vyd. 1921, str. 154—156. — Hegel se však ve své „Enzyklopedii“ (§ 573) brání proti možnému nařčení, že je pantheista: „Jener schale Pantheismus geht so unmittelbar aus jener schalen Identität hervor; die, welche dies ihr eigenes Erzeugnis zur Beschuldigung der Philosophie gebrauchen, vernehmen aus der Betrachtung der Beziehung Gottes auf die Welt, daß von dieser Kategorie, Beziehung, das eine aber auch nur das eine Moment, und zwar das Moment der Unbestimmtheit die Identität ist; nun bleiben sie in dieser Halbheit der Auffassung stehen und versichern faktisch falsch, die Philosophie behaupte die Identität Gottes und der Welt, und indem ihnen zugleich beides, die Welt so sehr als Gott, feste Substantialität hat, so bringen sie heraus, daß in der philosophischen Idee Gott zusammengesetzt sei aus Gott und der Welt; und dies ist dann die Vorstellung, welche sie von Pantheismus machen und welche sie der Philosophie zuschreiben.“ — Když byl Hegel prohlásil za předsudek jako by byla filosofie pantheismem, identitní soustavou a učení o všednotě, končí svou definici filosofie: „Die esoterische Betrachtung aber Gottes und der Identität wie des Erkennens und der Begriffe ist die Philosophie selbst.“

v jeden nedilný celek? Lze paralysovati dialektickou synthesesou antithetičnost našeho rozumu ideového?

Dialektická metoda není a nemůže být konečným a trvalým dosažením nadrozporovosti. Tam, kde thesis a antithesis jsou v zápase, aby se po jeho překonání dospělo k synthese, jež jest však připravena, aby po překonání nového rozporu spěla k další nové synthese a tak do nekonečna, nemůže se doufati v ucelenost a ve skutečnou nadrozporovost. Dialektická metoda jest toliko náběhem k ucelenosti a k nadrozporosti; jest toliko náběhem k vyrovnání rozporu mezi podmíněným a nepodmíněným; není však jeho konečným dosažením. Nepodmíněné jest v dialektické metodě toliko antithesou, jež se staví proti dané thesi. Ustavičný spor a zápas podmíněného a nepodmíněného jsou spěním k nikdy nedosažitelnému cíli, jehož však náš rozum ideový pro svou antithetičnost nikdy nedosáhne. Za podobných okolností neposkytuje dialektická metoda předpokladu k spokojenosti; jest spěním za cílem stále před námi unikajícím. Oč ucelenější metodou jest intuice a kontemplace, jež poskytují jednotný, synthetický pohled na to, co jest, a na to, co by mělo být, jak jsou sloučeny v jednu jedinou celkovou harmonii. Kdežto eristika a dialektika stále boří, aniž však může dospěti ke konečnému cíli, intuice a kontemplace předvádějí v jednom láskyplném pohledu podmíněné i nepodmíněné jako jeden jediný celek.

Další delikátní otázkou zůstává, zda Hegel nalezne od svého pantheismu absolutního ducha přechod k očištnému a vykupitelskému názoru křesťanství. Právě tak jako Fichtova a Schellingova soustava je i soustava Heglova v původních základech prodehnuta titánským a křečovitým pantheismem absolutního ducha, který jest v přímém rozporu s mystickou cestou křesťanství (cesta očištění, osvícení a sjednocení).

Přes to tedy, že jest dialektická metoda s jedné strany cestou k nadrozporovosti a k totalitní synthese podmíněného a nepodmíněného, jest se strany druhé cestou k absolutnímu a nevědomému duchu pantheismu, od něhož se těžce hledá přechod k základním požadavkům lidské přirozenosti v podobě očištění a vykoupení od přechodných a pomíjejících časných prvků a k sjednocení s věčnými principy.

Za jakých podmínek a předpokladů se tedy daří snaha Kantova a pokantovských myslitelů dospět k nadrozporové totalitní synthese podmíněného a nepodmíněného?

Kant svou filosofií transcendentálního vědomí, věci o sobě a transcendentálních ideí spěje nutně k monismu absolutního ducha. Jeho pokus sloučiti podmíněné a nepodmíněné v jednu totalitní synthesu nedaří se mu předně z toho důvodu, že jeho kritická filosofie tkví přespříliš v hlubinách zkušenosti, a za druhé z té příčiny, že se Kant odvolává k přísně rozumovým a pojmovým úvahám. Konečně jeho antitheticky postupující rozum ideový není s to, aby si upravil cestu k vrcholné dialektické synthese. Oblast iracionálních ideí má zde umožniti předpoklady k totalitní synthese podmíněného a nepodmíněného. Uvedený Kantův pokus o totalitní synthesu se nedaří, ježto právě jeho antinomie zabraňují našemu rozumu pokročiti v eschatologických problémech k nepodmíněnému a k iracionálnímu; jeho analyticky a nikoli syntheticky pojímané ideje se snaží marně svou nepodmíněností napravití to, co leží v základech racionalisticky vybudované Kantovy filosofie.

Pokantovští myslitelé, poučení byvše nezdarem Kantova racionalistického postupu při pokusu získati nadrozporovou synthesu podmíněného a nepodmíněného, postřehují jasně, že jest nutno přibrati nejen iracionální prvky, nýbrž i iracionální metodu, má-li se zdařiti nadrozporová totalitní synthesa podmíněného a nepodmíněného. Představitelé pokantovského idealismu usuzují správně, přičleňují-li k skladbě světa i iracionální prvky, jež my můžeme též zváti mystickými; jsou-li přesvědčeni, že bez nich není obsah světa dostatečně vyjádřen, že bez těchto důležitých složek nejsou ve světě předpoklady k dalšímu vývoji. Z toho důvodu přihlížejí vážně k iracionálním a mystickým předpokladům, jakož i k iracionální metodě, a dovršují takto po stránce nadrozporovosti úlohu, na níž Kant nestačil, ježto se právě snažil prostým racionálním pojmem a prostou racionalistickou logikou, na zkušenosti vybudovanou, postihnouti vývoj iracionální skutečnosti a tím dospět k ideí nadrozporové všejednoty podmíněného a nepodmíněného.

Takto jest pokantovská filosofie vzepětím a odbojem proti čistě racionalistickému nazírání; odbojem přetvářející se iracionální skutečnosti proti ztrnulému pojmu. Pokantovští myslitelé tuší, že veškeré racionální kotví v iracionální a že jen tehdy dovedeme svým myšlením postihnouti vývoj přetvářející se iracionální skutečnosti, jestliže budeme používatí iracionálních nebo mystických prostředků i metody.

Kantova filosofie počíná kritickým zkoumáním, jež sice používá pojmového poznání a zkušenosti, jež však přes tuto kritickou omezitelnost upírá zřetel k iracionálním prvkům v podobě nepodmíněného. Pokantovští myslitelé shledávají nedostatečnými jak pojmové a abstraktní prostředky, tak i kritickou metodu Kantovu při snaze vystihnouti totalitu neb všejednotu racionální a iracionální. Z toho důvodu používají všichni tito myslitelé iracionální poznávací metody, již nazývají intelektuálním názorem, intuicí neb dialektickou metodou, jež však vlastně není nic jiného než zastřené Kantovo transcendentální já apercepce neb dialekticky se uplatňující rozum ideový. Ježto Kantův kategoriální rozum obsahuje v sobě podmínky příštích možných zkušeností, jest v něm již uložen předpoklad mystického pantheismu, k němuž spějí veškerí pokantovští myslitelé, nevyjímaje ani Schopenhauera. Jeho konečné úvahy v II. sv. jeho hlavního díla, t. zv. „*Epiphilosophie*“, svědčí o tom, že se ani tento myslitel příkře neodvrací od pantheismu. Pantheismus nevědomé vůle není však posledním slovem tohoto myslitele. I Schopenhauer otvírá brány mystiky jako pozitivní filosofie všem, kdož by chtěli postoupiti za negativní úvahy racionalistické.

Takto původní Kantovo transcendentální já apercepce neb dialekticky se uplatňující rozum ideový ve spojení s nepodmíněnými a iracionálními prvky naší osobnosti a světa mění se postupně u pokantovských myslitelů v iracionální metody — intelektuální názor, intuici, dialektickou metodu — jež mají umožniti nadrozporovou totalitní synthesesu racionální a iracionální. Poukazovala-li Kantova synthetická jednota transcendentální apercepce k monismu absolutního ducha, vedou tím spíše uvedené iracionální metody pokantovských myslitelů k mystickému pantheismu jako k světovému názoru pokantovského idealismu. Mystický pantheismus po-

kantovského idealismu jest však směr, k němuž spěl již Kant svým — byť i plně nevyjádřeným — monismem absolutního ducha.

A byť se pokantovští myslitelé bránili nařčení z mystického pantheismu, všichni uvedení myslitelé — tedy Fichte, Schelling, Hegel i Schopenhauer — otvírají ke konci svého filosofického vývoje brány mystického pantheismu všem, kdož by toužili po všejednotě podmíněného i nepodmíněného, po totalitní synthese toho, co jest, i toho, co býti má. Touha splynouti s mysticismem křesťanství sotva dovede pozměniti pantheistický směr pokantovského idealismu ve prospěch theismu: i neušlechtlejší snahy po splnutí s křesťanskou filosofií nejsou s to, aby pohnuly základy, na nichž stojí pokantovský idealismus v podobě Kantova monismu absolutního ducha. Pokantovský idealismus bude vždy v rozporu s křesťanskou filosofií a ponese pečeť titanismu, ježto jest nucen se odvolávati k přírodnímu monismu absolutního nevědomého ducha, z něhož marně hledá cestu k očištění a vykoupení od přírodních předpokladů, jak je hlásá křesťanská filosofie¹.

Kant tedy přes to, že jeví nezvratný sklon k monismu abso-

¹ Velmi správně ukazuje Ed. Hartmann, z jakých důvodů zůstává pokantovský idealismus velmi vzdálen křesťanského theismu: „Wenn die Philosophie Schopenhauers ein Pantheismus des Willens, die Hegels ein Pantheismus der Idee, so ist die positive Philosophie (Schellings) ein Pantheismus des Geistes.“ — „Das größte Verdienst unserer großen Philosophen besteht gerade darin, das Fahrzeug der philosophischen Entwicklung sicher zwischen dieser Scyla und Charybdis (antitheistischer und antimaterialistischer Tendenz) hindurch gesteuert zu haben, um in den Hafen eines spiritualistischen Monismus einzulaufen. Schelling hatte in seiner Identitätsphilosophie mit der Erkennung des Absoluten als des „ewig Unbewußten“ den rechten Weg gezeigt; Hegel hatte denselben auf Seiten der unbewußten logischen Idee, Schopenhauer auf Seiten des unbewußten alogischen Willens weiter verfolgt, welche beiden Seiten Schelling's letztes System im Prinzip des absoluten Geistes wieder vereinigt hatte. Man streiche von Hegels Idee, von Schopenhauers Wille das Prädikat der Unbewußtheit, und sofort fallen Panlogismus und Pantheismus in den Theismus zurück. Diese Gefahr war es auch, an welcher Schellings positive Philosophie beinahe zu scheitern drohte, weil er es unterließ, den absoluten Geist, den er als All-Eine Seiende erwiesen, nun auch energisch und unzweideutig als das „ewig Unbewußte“ seines ersten Systems zu proklamieren.“ (Gesammelte Studien und Aufsätze, 3. vyd., Lipsko 1876, str. 709, 723—724.) — Poměr německého idealismu ke křesťanství zachycuje názorně spis Helmuta Groose: Der deutsche Idealismus und das Christentum. Mnichov 1927.

lutního ducha, nemohl k němu dospěti pro agnostické a abstraktní předpoklady své teorie poznání, jež ho nutily přebývatí ponejvíce v oblasti relací a symbolů. Fichte a Schelling závádějí intelektuální názor za tím účelem, aby absolutní metodou dosáhli absolutna. Fichte a Hegel chtějí dosáhnouti absolutna dialektickou metodou.

Jak jsme se právě zmínili, jest absolutno, k němuž dospívají přední představitelé německé filosofie, pantheistické absolutno Nevědomého, jež stojí cize a nevládně proti naší lidské podstatě, jíž nedovede vykoupiti a oprostiti od jejích přírodních přívlastků. Za podobných předpokladů není pochyby, že bude nutno vzíti zřetel k vykupitelským požadavkům lidské osobnosti a zkoumati, zda by spíše náboženství nezískalo podobnou očištnou a vykupitelskou metodu.

Úkol příštích úvah bude záležeti v zkoumání, zda dostačí při snaze dojiti k synthese podmíněného a nepodmíněného intuice, či zda budeme míti jako lidé též zapotřebí očištného a vykupitelského pochodu v podobě kontemplace.

32.

Popatřme však především v krátkosti na pokusy předních moderních myslitelů získati nadrozporovou totalitní synthesu podmíněného a nepodmíněného.

Filosofii a filosofické metody moderních myslitelů lze rozříditi v pokusy, jež se buďto vyznamenávají snahou patřiti přímo na první principy, v nichž jsou již ontologicky uloženy zárodky příštích možných zkušeností (Husserl¹, Scheler) a neb jež se obnovením a opravou Heglovy dialektické metody snaží vystihnouti postup skutečnosti (Hamelin², Gentile³, Rickert⁴, Jonas Cohn⁵.)

¹ Srov. 10. oddíl tohoto díla.

² Francouzský myslitel Octave Hamelin se snaží dospěti ve svém díle „Essai sur les Eléments principaux de la Représentation“ (1907) přes svůj relativismus k absolutnu jako k totální synthese všeho relativního. Duch jest představitelem uvedené synthesy. Naším přesvědčením jest však, že předivem relací nevnikneme nikdy do tajů absolutna, jimiž jest právě duch představován. Mohutnosti našeho ducha jsou zčásti vědomé, zčásti však podvědomé: toliko iracionální zasažení dovede vyprostiti podvědomý obsah ducha (Poznámky 3., 4. a 5. na str. 248—249.)

Laskovou snahou jest získati přímým zážitkem formu forem, v níž jest již jakoby in nuce uložen základ světa. Oblast nadrozporovosti jest Laskovi oblast naprosto dokonalého poznání. Takto se Lask blíží s jedné strany k reálným, přímým zážit-

z jeho zastření. Absolutní duch — synthesisa racionálna a iracionálna — nesmí býti představován jako vědomý, nemáme-li býti v rozporu se svým požadavkem absolutního ducha jako totalitní synthesisy podmíněného a nepodmíněného. Již Kant použil iracionálních ideí k přivtělení nepodmíněného k podmíněnému. Transcendentální já apercepce není vědomý subjekt.

³ Jeden ze základních nedostatků a vad, k nimž může spěti touha po nadrozporovosti a k nimž spěje i soustava italského myslitele Giovanni Gentile, jest v tom, že smazává svou touhou po ucelování a po celistvém nazírání veškeré rozdíly v hodnotách. Gentilovu aktualismu se vytýká, že ve své touze ospravedlniti skutek, čin, ospravedlňuje vše, dokonce i zločin; aktualismus tím, že odstraňuje všecko hodnotám se přičítci ze skutečnosti, znemožňuje existenci morálky. Uvedená výtka, již snad lze učiniti Gentilovi s teoretického hlediska, neplatí prakticky, ježto právě Gentile má náběh k morálce. Takto zůstává rozporovost při hodnocení základním momentem, ano i podstatou aktuálního, čínorodého zážitku. Gentilův aktualismus se nevyhýbá tomuto základnímu faktu, nýbrž k němu přihlíží. (Srov. *L'Esprit acte pur*, Paříž 1925. — *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina 1913. — C. Sganzini: *G. Gentiles aktualistischer Idealismus*. Logos, ročn. XIV, seš. 2—3.

⁴ Heterothetický princip Rickertův — jež rozvíjí tento myslitel v díle „*Allgemeine Grundlegung der Philosophie*“ (1921) — připouští domněnku, že je možno připojiti k nějaké veličině libovolnou veličinu jinou, jejíž moment dává již zároveň podklad k synthesi. K uvedenému Rickertovu předpokladu poznamenává však případně R. Kroner, že to jiné, co chceme připojiti k původnímu jednomu, není libovolné jiné, nýbrž že je to jeho protějšek, t. j. jeho protiklad, který s ním stojí v rozporu. Nikoli tedy libovolná jinakost, nýbrž protiklad, nikoli heterothese, nýbrž antithese jsou přivlastky momentů předmětu a myšlení. (R. Kroner: *Anschauung und Denken*. Logos, ročn. XIII, str. 110.) Heterothetický princip Rickertův předpokládá, že heterothese dovede nahraditi antithesou. Tím, že Rickert považuje identitu toliko za moment předmětu a nikoli za předmět sám, nedospívá takto k správné metodě, jež by překonáním protikladu neb rozporu dovedla dospěti k vyšší synthesi. Kdežto ve spisech „*Der Gegenstand der Erkenntnis*“, „*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*“ a „*Philosophie des Lebens*“ stojí Rickert na přísně odmítavém stanovisku ke každému možnému postřehování hodnot, z uvedeného „*Všeobecného základu filosofie*“ zaznívají již poněkud směřlivější tóny, pokud jde o přímé zážitky zázračné skutečnosti. V posledním svém díle rozeznává Rickert tři druhy kontemplace: teoretickou, estetickou a mystickou, jimiž lze zírati na ne dané

kům, jež se vyznamenávají nadrozporovostí; s druhé strany nemůže jich dosáhnouti pro příliš abstraktní a formální předpoklady, na nichž stojí postuláty jeho „Logiky filosofie“. Život ve své nejhlubší podstatě bude proniknut iracionálními a nepodmíněnými

statky a hodnoty. Proti intuitivnímu poznání — jež původně příkrě odmítal — zaujímá Rickert smílivější stanovisko ve svých posledních pojednáních: „Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare“ (Logos, ročn. XII) a „Vom Anfang der Philosophie (Logos, ročn. XIV). V obou uvedených pojednáních se počíná Rickert kloniti k možnosti přímých zážitků, pokud jde o ne dané hodnoty. Takto Rickert správně postřehuje, že by nikdy nedospěl k synthese světa a života v jejich celistvosti, kdyby nepřipustil možnost kontemplace čistého já, v němž se obráží celek světa daného i požadovaného.

⁵ Myslitel Jonas Cohn jest přesvědčen, že lze nadrozporovosti a synthesy dosáti užitím dialektiky. Dialektika obsahuje totiž moment eristiky a moment intuice. „Von der Eristik nimmt sie die Unruhe, die das Beharren bei einer Behauptung hindert, vielmehr von jeder Behauptung aus weiter geht, sie bestreitend, einschränkend; dem Intuitionismus entnimmt sie die Gewißheit der Synthesis. Aber sie streitet nicht um des Streitens, sondern um der besseren Erkenntniswillen, und sie beruhigt sich nicht bei der Anschauung der unmittelbaren Einheit, sondern sie will die Anschauung denken, wissend, daß in der Dualität des Denkens die Anschauung, in der Gliederheit der Anschauung das Denken mitgesetzt ist.“ — „Die Intuition scheint in sich ganz undialektisch zu sein: sie ergreift die Sache „uno actu“, ganz, erfüllt. Die Dialektik ist diskursiv, nähert sich der Sache auf Umwegen, fügt Urteil an Urteil. Aber es ist nun der Dialektik wesentlich, daß sie zur „Synthesis“ führt, d. h. ihren diskursiven Gang einheitlich zusammenfaßt — das Ziel der Dialektik selbst hat mit der Intuition gemeinsam. . . . Wie jede Anschauung, auch die sinnliche, wesentlich intellektuell ist, so ist das, was hier „Intuition“ genannt wurde, kein blindes Starren auf einen dunklen Grund, sondern ein Hellwerden des Grundes, eine Enthüllung, das Hervortreten einer Gliederung im Grunde. Dazu aber verhilft die Dialektik, die nun in die Einheit der Intuition gleichsam zusammengepreßt wird.“ — „Der vollständige Begriff ist ein Gedanken-zusammenhang als Einheit gedacht, also Einheit des Diskursiven, Re-Intuitivierung. Umgekehrt, die Anschauung ist nicht Empfindung noch Chaos von Empfindungen, sondern gegliedertes Vollerlebnis, enthält also gliedernde, d. h. formbildende Momente in sich.“ — „Die letzte Einheit, die nichts mehr außer sich hat, heißt das Absolute.“ — „Nur der Inbegriff von allem kann absolut sein, das Ganze, das schlechthin nichts mehr außer sich hat, zu dem das Subjekt so gut gehört wie das Objekt. Das Postulat des Absoluten ist also identisch mit dem Postulate des Ganzen.“ — „Immer von neuem in immer neuer Synthese stellt sich die Einheit her; nur so in der Unruhe und Mühe des Relativen, fühlt der Freie das Absolute in sich wirksam.“ (Theorie der Dialektik Lipsko 1923.)

prvky, jež budou vždy vzdáleny právě tak jakékoliv logiky jako jejich kategoriálních forem a funkcí, do nichž nebude možno ony nepodmíněné prvky života ani uzavřítí, ani je týmiž formami a funkcemi obemknouti. Nepodmíněné prvky duševního života budou vždy klásti tuhý odpor každé podobné schematisaci, každému podobnému usoustavnění. Jak jsme již dovodili, tragika veškerého racionalismu spočívá v tom, že jest tento směr nucen při snaze vystihnouti nepodmíněné, odvolati se též k iracionálním činitelům aneb vybavuje těmito činiteli pojmy, s nimiž zachází. O tato úskalí, o tyto nesnáze ztroskotává se jinak záslužný pokus Laskov¹ dosáhnouti nadrozporovosti za pomoci logiky.

Dánský myslitel Harald Høffding vychází z předpokladu synthetického a ucelujícího rázu našeho myšlení. Reálnou formou aneb kategorií našeho myšlení jest mu pojem totality. Totalitních pojmů podle Høffdinga užíváme tam, kde různé kvality v různých poměrech podle stupně, času, počtu a místa vystupují ve zkušenosti jako kvality více neb méně sloučené neb uvolněné. K podobným totalitám počítáme organismus neb osobnost; na pojmu osobnosti jest vybudována věda. Jest podivuhodné, že práce lidské osobnosti dala vzniknouti myšlenkám, jež, jak se zdá, ohrožují realitu této osobnosti, neboť, je-li identita výrazem pravdivosti, nemůže býti osobnost pravdivým pojmem, a to částečně z toho důvodu, že jest mnoho osobností, částečně proto, že každá osobnost je zvláštní faktickou syntésou různých prvků. Identita a totalita jsou podle Høffdinga jako dvě nepřátelské mocnosti ve vzájemném rozporu. Totalitu jest nutno přijmouti do řady kategorií, ježto právě tento pojem upozorňuje nás na některé zvláštní úkoly myšlení, jež nelze jinde získati.

¹ K Laskově velkolepé snaze vybudovati logiku filosofie poznamenává případně Georg Pick: „So sehen wir auch diesen großangelegten Versuch scheitern, die Logik selbst zur Führerin in höhere Regionen zu machen, da seine Mittel die Voraussetzungen des Kritizismus verlassen und infolgedessen in ihren Konsequenzen zu unüberwindlichen Paradoxien führen . . . Wenn wir von der Fülle logisch fruchtbarer Einzelheiten absehen und das Ganze überblicken, so gilt der Satz: Nicht als Logiker dürfen wir uns in seinen Bann ziehen lassen, sondern mit Augen, die das Schöne suchen und die Tiefe, müssen wir dies Kunstwerk betrachten als das Symbol einer tiefen Lebenssehnsucht, die nur in einem einheitlichen Übersubjektiven ihre Befriedigung fand.“ — (Die Übergegensätzlichkeit der Werte. Tübingen 1921, str. 105—106.)

Pojem totality jako hraniční pojem našeho myšlení poukazuje vždy nad sebe a za sebe. Jest pobídkou k ustavičnému rozšiřování našeho poznání, jež nemůže býti nikdy ukončeno. A nejen to: jest nutným předpokladem pojmu hodnocení. O hodnocení lze totiž hovořiti toliko s hlediska celku. Vše se vyznamenává hodnotou, co podporuje existenci aneb vývoj nějakého celku. Pojem totality je Höffdingovi zprostředkujícím, středním členem mezi oběma pojmy: identitou a hodnotou. Totalita svou schopností postřehnouti celek neb ukončení zažehnává možnost veškerých pochyb. Intuitivní poznání jest celkový, totalitní postřeh; kdežto vědecká metoda postupuje za pomoci analytických intuic, k nimž naposled přistupuje intuice syntetická, jež umožňuje celkový přehled, život používá syntetické intuice.

Krátce, pojem totality má svůj hluboký důvod v prvcích existence a to proto, že se tyto prvky podle svých vlastních zákonů mohou sloučiti, aby utvořily totality. Takto by představovaly totality řady společně působících kausálních svazků, jež umožňují jevy tou měrou složité, jako jsou organismy. Pojem totality klade však jako veškerá kategorie problém neb otázku; není naprosto však s to rozhodnouti, zda onen problém neb onu otázku lze rozřešiti nebo na ni odpověděti za předpokladů dnešního vědění¹.

Snahou veškerých uvedených moderních myslitelů jest získati metodu, jež by umožnila nadrozporovou totalitní synthesu podmíněného a nepodmíněného.

Ve svých úvahách o soustavách a metodách uvedených myslitelu měli jsme příležitost vytknouti některé nedostatky, jež zbraňují tomu, aby podobnou synthesu skutečného a možného, racionálního a iracionálního bylo možno provésti. Rozpor mezi skutečností a oblastí hodnot jest problém totalitního nazírání. Jest možno překlenouti propast, jež se takto rozvírá mezi podmíněným a nepodmíněným, použitím pouhých racionálních logických pochodů aneb jest nutno připustiti i iracionální metodu, jež by též přihlížela k tomu, co by mělo býti, tedy k dosud neexistujícímu iracionálnímu?

¹ H. Höffding: *Der menschliche Gedanke*, Lipsko 1911, str. 238—249. — *Der Totalitätsbegriff*, Lipsko 1917, str. 62, zvláště VI. kap.: *Totalität als Grenzbegriff*. — *La relativité philosophique*, Paříž 1924, str. 114. — *Erkenntnistheorie und Lebensauffassung*, Lipsko 1926, str. 34.

Při řešení uvedeného problému se nezměnila situace od jeho řešení Kantem a pokantovskými mysliteli. Při pokusu o totalitní synthesu podmíněného a nepodmíněného narážíme na dvojí potíž, již se jako lidé, vyzbrojení jednak smyslovou zkušeností, jednak rozumovými schopnostmi, těžce vyhýbáme. Zkušenostní zážitky duševní postupuje sice až k iracionálnímu, ale není s to je postihnouti; naproti tomu pouhé, čisté poznání bez zkušenostních zážitků nelze si mysliti; pouhé pojmové poznání bez náplně, poskytované názorem, jest prázdné poznání.

Jakým způsobem lze uniknouti tedy uvedenému dilemmatu? Jest možný nějaký druh vyššího empirismu, který by zachytil racionálně a iracionálně, skutečnost a pouhou možnost v jeden celek, v jednu jedinou totalitní synthesu? K tomu odpovídáme, že podobný druh vyššího empirismu jest možný v podobě duchovních, mystických zážitků. Takovýto empirismus není sice možný jako hotová a neproměnná soustava, jest však možný jako duchovní metoda. Touto metodou se poji smysly vnímané zkušenosti a duchovní zážitky předzkušenostní v jeden nedílný celek.

Jak jsme se již zmínili v „Přirozených a duchovních základech světa a života“¹, pokusil se Schelling o vybudování filosofického empirismu — který též nazývá pozitivní filosofií — ve svých mnichovských přednáškách². Hegel podle pronikavé

¹ Str. 337—344.

² Schelling podtrhuje ve svých mnichovských přednáškách „Zur Geschichte der neueren Philosophie“ (str. 73) zásluhy pokantovské filosofie o empirické badání: „Das Urteil der Geschichte wird sein, nie sei ein größerer, äußerer und innerer Kampf um die höchsten Besitztümer des menschlichen Geistes gekämpft worden, in keiner Zeit habe der wissenschaftliche Geist in seinem Bestreben tiefere und an Resultaten reichere Erfahrungen gemacht als seit Kant.“ — Moderní myslitel Scheler dovolává se empirismu způsobem, jenž velmi připomíná Schellinga. „Aus dem Gesagten ist klar, daß, was immer a priori gegeben ist, ebensowohl auf ‚Erfahrung‘ überhaupt beruht, wie als jenes, das uns durch ‚Erfahrung‘ im Sinne der Betrachtung und der Induktion gegeben ist. Insofern beruht alles und jedes Gegebene auf ‚Erfahrung‘. Wer dies noch ‚Empirismus‘ nennen will, mag es so nennen. Die auf Phänomenologie beruhende Philosophie ist in diesem Sinne ‚Empirismus‘.“ (Jahrbuch für Philosophie und phänom. Forschung, I. sv., II. část, str. 450.) — Rozumím-li správně snahám Maxe Schelera, pak spíše tento myslitel ke směru, který možno nazvati zastřeným mysticismem. Scheler by rád s jedné strany po-

kritiky Schellingovy v uvedených přednáškách vypěstoval logiku, t. j. vědu o racionálnu, k vysoké výši. Rozumem však nelze ani pojmouti ani pochopiti iracionálno, jež se vyskytuje ve skutečně existujícím. Z toho důvodu se má vynasnažiti pozitivní filosofie, aby postoupila za hranice, vymezené lidským vědomím; to se stane tehdy, bude-li pozitivní filosofie jako filosofický empirismus, pátrati po vlastní podstatě věci (das Daß der Dinge), po živoucí konkrétní skutečnosti, po pozitivním, t. j. po iracionálnu, jež nelze postihnouti logicky nebo čistým rozumem.

Schellingova kritika učení Heglova není úplně přeléhavá, ježto se právě Hegel pokusil o přivtělení iracionálna k své soustavě na základě dialektické metody. S druhé strany ukazuje však Schelling hluboce ve svých přednáškách o filosofickém empirismu, že náš vlastní subjekt, z něhož nám přicházejí manifestace neb fulgurace, jest pohroužen do noci bezvědomí. Umění, náboženství a filosofie jsou schopny za pomoci iracionálního prvku, totiž citu, navázati styk s končinami, jež leží daleko za oblastí vědomí; jejich díla a projevy jsou znamením, že jsme překročili lidskou podmíněnost a že jsme se octli v oblasti zázračného světa ideového jako u nejobjektivnější reality. Umění považuje Schelling, právě tak jako Schopenhauer, za nejobjektivnější lidskou činnost. Schelling však nedává ke kontemplaci návod tou měrou názorný, jako to činí Schopenhauer svým poučením, co jest kontempace čistého subjektu poznání¹.

stupoval směrem exaktního poznání a exaktních logických úsudků, kdežto se strany druhého ho není tajno, že logickou vazbou exaktních úsudků nepronikne k iracionálnu, jak jest nám nezvratně dáno city, které prožíváme hodnotami, k nim se pojícími. Scheler se tedy rozhoduje pro zdůraznění kvalit a hodnot v oblasti poznání, pro Pascalův „ordre du coeur“, čímž hoví již zároveň jemnému empirismu, který lze však též nazvati zastřeným mysticismem. Mám-li pronésti úsudek o Schelerově metodě filosofování, nemohu se zbaviti dojmu, že uvedený myslitel utkvívá na téměř stupni nesnázi jako Lask. Utkvívá na poloviční cestě k iracionálnu; nedovede ho plně dosáhnouti a prohlásiti, že jest ho účasten přímými zážitky, jež možno nazvati mystickými, a to z toho důvodu, že dosahuje svými předpoklady životního názoru, jež možno nazvati neosobním. — Srov. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wortethik. Halle, 2. vyd. 1921, str. 261 a násl. Vom Ewigen im Menschen, I. sv.; Religiöse Erneuerung. Lipsko 1921.

¹ Vlad. Hoppe: Přírozené a duchovní základy, str. 200—50, 315—346.

Avšak podobný druh kontemplance, jež umožňuje dočasné splynutí subjektu a objektu, uzavírá v sobě jisté nebezpečí, že se totiž probudíme znovu do mílo žádoucího světa, jak podléhá kausálnímu zákonu a časově-prostorovým vztahům. Z toho důvodu se táž: Existuje kontemplance, jež by umožňovala totalitní syntézu podmíněného a nepodmíněného, racionální a iracionální a jež by poskytovala nejen jednotný, láskyplný pohled na svět, jaký jest, nýbrž jež by v konkrétních vidinách naznačovala, jakým by měl být?

K této otázce odpovídám: Podobný druh mystické kontemplance existuje. Jeho podmínkou jest přetvoření lidské přirozené osobnosti v osobnost duchovní: Ta dovede sloučiti v sobě vesmír a svět, jakými jsou a jakými by měly být. Nové duchovní centrum osobnosti umožní po „obrácení“ k duchovním předpokladům nebývalé, ucelující a nad veškeré rozpory světa a života povznesené nazírání.

33.

Ke konci první knihy tohoto díla (oddíl 5.) stanovili jsme zákon výkyvů pro postup lidské vzdělanosti; zároveň jsme podotkli, že lidská vzdělanost nepostupuje jednotně k duchovnímu principu, nýbrž ve výkyvech: od projevů smyslové podstaty k podstatě duchovní a od duchovní podstaty k podstatě smyslové. Každý výkyv trvá obyčejně několik staletí a znamená vždy zaujetí vyššího stanoviska v oblasti duchovosti, i když připustíme, že příští výkyv směrem k smyslovosti zdánlivě poruší dosavadní výboje směrem k duchovosti.

Přes to, že stanovíme zákon výkyvů pro rozvoj lidské vzdělanosti, nepřikláníme se naprosto k názoru, že je jenom tehdy život životem, lze-li na něm postřehnouti uvedené výkyvy mezi smyslovostí a duchovostí. Naopak jsme pevně přesvědčeni, že ten, kdo postupuje směrem k duchovosti a kdo zaujal duchovní střed života, naprosto neosciluje mezi smyslovostí a duchovostí, nýbrž postupuje ve směru duchovního života.

Duchovní život ve svém nejhlubším pojetí jest již dovršená absolutní, totalitní syntéza, u níž nám nelze připustiti výkyvu neb systole a diastole¹. A není pochyby, že jsou lidé, znalí duchovního

¹ Goethovi představuje ustavičná systole a diastole život přírody: „Treue Beobachter der Natur, wenn sie auch sonst noch so verschieden denken.“

života, kteří jsou schopní postřehnouti uvedenou celistvost a všejednotu hlubokého duševního života.

Z toho tudíž nezvratně vyplývá, že výkyvy jsou možné toliko tam, kde panuje neucelenost a rozdvojenost. Rozpor lze konstatovati jenom v oblasti, v níž jest možno proti každému důvodu postaviti důvod opačný. Antithetika a dialektika neznamena však vyvrcholení veškeré lidské moudrosti. Možnost postaviti proti každému důvodu důvod opačný, značí, že jsme v myšlenkové oblasti vědomého usuzování, jež jest ovšem vzdáleno od jednotlivých a ucelujících konečných cílů.

Vědomé usuzování jest totiž samovolně prostoupeno antithetikou: poznávající subjekt a poznávaný objekt stojí v něm na cizím, rozpor vyvolávajícím stanovisku. A nejen to, i lidská podstata jeví podobný rozpor svým smyslovým zabarvením a podkladem. Z toho důvodu nemůže o tom býti nejmenší pochyby, že vědomé usuzování a lidská podstata jsou původci četných koffiktů a rozporů, jež jsou v ní jakoby in nuce uloženy. Relativistická teorie poznání, jak nám ji skýtí vědomé usuzování, bude vždy v rozporu s absolutním poznáním, k němuž docházíme na základě zdravého rozumu anebo intuíe a kontemplací.

Kdežto vědomí svým diskursivním myšlením poznává toliko relace mezi jevy; dále úsudky, odvolávajícími se částečně k subjektu a částečně k objektu, jest puženo k antinomiím, tedy není schopno povznést se k nadrozporové totalitní synthese; přes to lze konstatovati u člověka tři mohutnosti, jež jej povznášejí nad rozpory tohoto světa a života. Jsou jimi zdravý rozum, intuice a kontemplace.

Zdravý rozum jest ucelujících, ontologických vlastností. Postřehuje konjekturálně jednotu a celek tam, kde se vědomému

werden doch darin übereinkommen, daß alles, was erscheinen, was uns als ein Phänomen begegnen sollte, müßte entweder eine ursprüngliche Entzweiung, die einer Vereinigung fähig ist, oder eine ursprüngliche Einheit, die zur Entzweiung gelangen könnte, andeuten und sich auf eine solche Weise darstellen. Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur: dies die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind.“ (Goethe: „Zur Farbenlehre.“ Didaktischer Teil, § 739.) — Goethova představa systole a diastole může býti z přírodní oblasti přenesena i do oblasti myšlenkové, pokud v ní panuje antithetický způsob myšlení, jakož i opětné sloučení rozporů.

usuzování jeví nepřekonatelný rozpor. Zdravým rozumem bývají vyzbrojováni státníci neb soudcové z lidu, jejichž prozíravá moudrost zažehnává a odstraňuje palčivé konflikty z denního života.

Intuice jest postřehem a doplněním dané fragmentární skutečnosti skutečností, jak existuje v našich přáních a tužbách. Jest ucelujícím viděním toho, co není, co by však mohlo neb mělo býti.

Intuice však jako pouhý postřeh neexistující skutečnosti není s to nás očistiti od strusek smyslovosti. Teprve kontemplanací dosahujeme předzkušenostní podstaty ducha, v níž jest ontologicky jakoby v zárodku obsažen svět a život ve všech svých možnostech. Kontemplanace svým očistným a vykupitelským posláním staví nám před duševní zrak toliko ony možnosti, jež mají trvalou cenu a nepropadají časové změně. Tajemství mystické, s počátku negativní cesty, záleží v tom, že upouštíme pozvolna od smyslových předpokladů, abychom konečně stanuli u duchovních předpokladů světa i života.

Podobné stanutí u absolutní, tedy již dovršené podstaty světa a života chová v sobě jisté nebezpečí, že totiž přitakáním k absolutním, tedy již dovršeným principům zároveň popíráme možnost jejich vývoje, možnost jakéhokoliv zdokonalení. Absolutno lze prý považovati za hypotézu, jež působí toliko retrospektivně, nikoli však prospektivně¹. Co působí prospektivně, nemůže býti absolutnem².

Na podobné vývody odpovídáme: Není pochyby, že nelze postřehnouti „absolutno“ v Heglově slova smyslu. Podobné absolutno považujeme za demarkační čáru našeho myšlení, za fikci,

¹ Americký myslitel William James vyslovil velmi příkrý soud nad absolutnem ve svém essayi o Heglovi a jeho metodě. Absolutno není prý nám nejen vnučováno logikou, nýbrž jest i nepověřenou hypotézou. — „The absolute is useless for deductive purpose. It gives us absolute safety if you will, but it is compatible with every relative danger. You cannot enter the phenomenal world with the notion of it in your grasp, and name before hand any detail which you are likely to meet there. Whatever the details of experience may prove to be, after the fact of them the absolute will adopt them. It is an hypothesis that functions retrospectively only, not prospectively.“ (A Pluralistic Universe: New York 1909, str. 123.)

² W. E. Hocking: The Meaning of God in Human Experience. New Haven 1924, str. 197.

naznačující indifferenci subjektu a objektu v podobě jejich identity. Přes to tedy, že se rozhodně stavíme proti neživotné abstrakci v podobě absolutna, přece s druhé strany uznáváme možnost absolutního, nepodmíněného poznání, jímž nám lze nejen splynouti v jednotu s předmětem poznání, nýbrž i doplniti na něm, co schází k jeho úplnosti. Tuto empiricky scházející úplnost lze nám však duševně, vniterně prožítí¹.

Při diskusi o možnosti absolutního poznání jest nutno odpověděti na otázku, zda lze zaujmouti duševní hledisko, na němž by bylo možné podobné ucelující a synthetické zírání na nedokonalou skutečnost. Je-li možné podobné synthetické, ucelující zírání, jež neignoruje zárodečných možností, jest možné i absolutní a nepodmíněné jejich poznání. Zdůrazňuje-li se u absolutního poznání jeho nepodmíněná vniterná povaha, pak jest pojem absolutna zcela jiného rázu: naznačuje jasně nepodmíněnou povahu našich, k vlastnímu nitru věcí postupujících poznávacích schopností².

Podobnému absolutnímu poznání, jež jest umožněno splynutím podstaty našeho ducha s transcendentální podstatou předmětů v jejich pouhých možnostech, bývá často vytýkána jeho pasivní, kvietistická povaha. Zvláště technický rozmach posledních desetiletí povýšil aktivního, činného a toliko vědomých schopností užívajícího člověka za prototyp člověka vůbec. Aktivní a vědomý člověk vytlačuje postupně pasivního a kontemplativního člověka věků předchozích, jak jej především vybudovala řecká vzdělanost a středověká kultura.

¹ Schopenhauer popírá možnost absolutního poznání přes to, že ho užívá v podobě kontemplace čistého subjektu poznání a intuice. Schopenhauer se správně staví tak jako my proti abstraktnímu pojmu „absolutna“, jež značí Schellingovi indifferenci subjektu a objektu, která umožňuje identitní filosofii. Staví-li se však Schopenhauer proti absolutnímu poznání, pak tím popírá výboje své vlastní teorie poznání, jejíž přednost záležel v tom, že není omezena na poznání v relacích. — Srov.: *Die Welt als Wille*, I. sv., § 7. Vlad. Hoppe: *Prirozené a duchovní základy*, str. 196—197.

² Kant užívá pojmu absolutno ve vniterném slova smyslu. „Das Wort absolut wird jetzt öfters gebraucht, um bloß anzuzeigen, daß etwas von einer Sache an sich selbst betrachtet und also innerlich gelte. In dieser Bedeutung würde absolut möglich das bedeuten, was an sich selbst (interne) möglich ist, welches in der Tat das wenigste ist, was man von einem Gegenstande sagen kann.“ (*Kritika č. rozumu*, 2. vyd., str. 381.)

Zde stojíme před zásadní otázkou, zda se podobné potírání kontemplativního a kvietisticky založeného člověka neděje na újmu všeobecného rozmachu vzdělanosti. Filosofie, umění a náboženství jsou tři oblasti, jež nečerpají svých popudů z pouhé oblasti vědomí, nýbrž naopak rozvíjejí skryté možnosti a popudy, jež byly našim vědomým schopnostem neznámou pevninou. V uvedených třech základních oborech lidské vzdělanosti se vědomý člověk obyčejně ztroskotává, ježto právě nezná základního spojení s tajemným podsvětím, které ztělesňuje naše neznámé tužby v postřehnutelné ideály.

Největší nesnáze přílišné aktivity a činnosti záleží v tom, že se jí zapřádáme ve svět, který lze postřehnouti toliko smysly. Pomyslná oblast ideového světa mizí povlovně činnému člověku, až mu zmizí nadobro. A není divu. Jest zahrnován přílišnou bezprostředností empirických, na zkušenosti vybudovaných dat, proti nimž jsou data jeho nitra pouhou mátožnou fikcí nebo bezkrevnou chimérou.

Duchovních předpokladů světa i života nedostihneme pasivitou, nýbrž aktivním zřikáním se světa, jež lze postřehnouti toliko smysly. Není pochyby, že podobný stav, v němž necháváme zasahovati a působiti hluboký duševní princip místo sebe, může býti nazván činnými lidmi pasivním a kvietistickým. Život a učení předních myslitelů a náboženských reformátorů přináší však důkazy, že přílišná činnost a aktivnost sblízuje nás s málo žádoucí smyslovou zkušeností a vyvolává rozpor a reakci, jež jest třeba překonati. Na podobné překonávání odporu jest však třeba vynaložiti velmi mnoho energie, takže to, k čemu by dospěl proud všeobecných celkových událostí — jakožto projev boha — sám sebou, daří se s úmyslným lidským zasažením toliko po největším úsilí a překážkách. A jak často se nebetyčné lidské plány nezdaří! Reakce, jež se staví proti každé akci, jest vždy tou měrou silná, že obyčejně překazí každé aktivní zasažení, v němž lze postřehnouti toliko sobecké násilí bez jakéhokoliv uplatnění nejvyššího duchovního smyslu života.

Uvedený kvietistický princip odevzdanosti do vůle a milosti boží, do oblasti jejího zasahování a působení byl často popsán jako princip neodporovati zlu. U nás hlásal tuto zásadu Chelčický; v Číně byla velkolepě vyjádřena Laotsem; v Německu

řední mystikové¹ a náboženští reformátoři, ani Luthera² nevyjímaje, tlumočí tento hluboký princip. V Rusku konečně pronesl podobné zásady Tolstoj. Proti principu neodporovati zlu postavil se u nás T. G. Masaryk svým učením o energickém a aktivním potírání zla.

Kvietistický princip odevzdanosti do boží vůle a milosti není však totožný s principem neodporovati zlu. Poznám-li velký a hluboký smysl života a nechám-li jej samovolně působiti, pak to ještě neznamená, že jsem v denním životě nucen podrobovati se násilí, a že musím trpěti týrání všednostmi a neřestmi. Až tak daleko ovšem nesahá princip splynutí s vnitřním smyslem života, s boží vůlí a milostí. Nikdo mi nemůže vytknouti chybu v plnění mých zásad, jestliže činně vystoupím proti zlu a neřestem, jež mne snad obklopují.

Z toho důvodu vyslovuji přesvědčení, že princip splynutí s vlastním smyslem života není totožný s principem neodporovati zlu, takže nesmí býti s ním směřován. Odevzdání do boží vůle a milosti neznamená ještě naprostou pasivnost proti zlu: znamená toliko splynutí s proudem smyslu života. Boho-člověkem můžeme nazývati toho, kdo se po oproštění z pout smyslovosti spojil s velkým božským principem, s vlastním duchovním smyslem života. Jest to stav sjednocení, nejvyšší stadium mystické cesty³.

Velkolepým způsobem vyznává čínský mudréc Lao tse možnost splynouti se smyslem života. Tao — lze přeložiti výrazem: smysl života — značí proti veškerému neklidu jednání naprostý vnitřní

¹ Německý mystik Tauler se vyslovuje takto o působnosti božského principu: „Alles das Gott von uns haben will, das ist, dass wir müssig seyen und ihn Werkmeister seyn lassen; wären wir ganz und gar müssig, so wären wir vollkommene Menschen.“ Tauler cit. Karlem Schmidtem v jeho knize: „Johannes Tauler“, str. 120.

² W. E. Hocking správně zdůrazňuje, že se Luther svým odvoláváním k milosti kloní ke kvietistickým a mystickým zásadám: „But in Luther's appeal to grace, rather than to works, his reliance on the forgiveness of sins; in the self-abandonment of conversion; and in many another assertion of the „feeling of absolute dependence“; we see other forms of this same principle of passivity which completes the preparation of the mystic.“ (The meaning of God in Human Experience, str. 383.)

³ Vlad. Hoppe: Přírozené a duchovní základy, str. 536.

pokoj a klid; Tao jest pokojem, prýšticím po uvědomení si života ve věčnosti. Není však projev nečinnosti, nýbrž jest naopak nejvyšší projev uplatnění. Laotse hlásá po poznání významu Tao „působnost bez jednání“; pouhou vnímavost v tajemném sjednocení s neviditelnem, jež jest nám nadřaděno a jež nás proniká. Kdo pozná tajemství všejednoty, z níž pochází veškerý život, a v níž též mizejí voškeré bolesti a strádání, nezná již přílivu radosti a bolesti, jak je přináší náš prostý život, nýbrž dochází konečného vykoupení ve věčném smyslu života¹.

¹ R. Wilhelm vydal u Diederichse v Jeně pozoruhodný překlad Tao-Te-Kingu, z něhož přinášíme některé ukázky, abychom charakterisovali ráz Laotseovy ucelující filosofie: „Zurückgewandt sein zur Wurzel: das ist Stille. Stille: das ist Rückkehr zur Bestimmung. Rückkehr zur Bestimmung: das ist Ewigkeit. Die Ewigkeit erkennen: das ist Weisheit. Wer die Ewigkeit nicht erkennt, der handelt blindlings und unheilvoll. Erkenntnis der Ewigkeit bringt Duldsamkeit. Duldsamkeit bringet Edelsinn. Edelsinn bringet Herrschaft. Herrschaft bringet himmlisches Wesen. Himmlisches Wesen bringet den Sinn. Der Sinn bringet Dauer. Ist das Ich nicht mehr, so gibt es keine Gefahren.“ (Str. 18.) — „Der Berufene hat kein Herz für sich. Er macht der Leute Herz zu seinem Herzen. Zu den Guten bin ich gut und zu den Nichtguten bin ich auch gut; denn das Leben ist die Güte. Zu den Treuen bin ich treu, und zu den Nichttreuen bin ich auch treu; denn das Leben ist die Treue. Der Berufene lebt in der Welt ganz still, aber er macht sein Herz weit für die Welt. Die Leute alle starren auf ihn und horchen. Der Berufene behandelt sie alle als seine Kinder.“ (Str. 54.) — „Der Sinn ist ewig ohne handeln und nichts bleibt ungewirkt. Die Einfalt ohne Namen führt zur Wunschlosigkeit. Die Wunschlosigkeit führt zur Stille. So wird die Welt von selber recht.“ (Str. 39.) — „Wer seine männliche Kraft erkennt und dennoch in weiblicher Schwachheit weilt, der ist das Strombett der Welt. Ist er das Strombett der Welt, so verläßt ihn nicht das ewige Leben, und er kann wieder umkehren und werden wie ein Kindlein.“ (Str. 30.) — „Die Welt erobern wollen durch Handeln: ich habe erlebt, daß das mißlingt. Die Welt ist ein geistiges Ding, das man nicht behandeln darf. Wer handelt, verdirbt sie, wer festhält, verliert sie... Also auch der Berufene: Er meidet das Heftige, er meidet das Üppige, er meidet das Großartige.“ (Str. 31.) — „Bei der Leitung der Menschen, beim Dienste des Himmels gibt es nichts Besseres als die Beschränkung. Denn nur die Beschränkung führt zum zeitigen Nachgeben. Durch zeitiges Nachgeben sammelt man reiche Schätze des Lebens. Durch Sammeln von reichen Schätzen des Lebens ist man jeder Lage gewachsen. Ist man jeder Lage gewachsen, so kennt niemand unsere Grenzen.“ (Str. 64.) — „Ein großes Reich muß sich unten halten, so wird es Vereinigungspunkt der Welt. Es ist das Weibliche der Welt. Das Weib-

Německý myslitel Paul Natorp doznává, že rozpor není poslední slovo, jež může být dáno v oblasti života; právě rozpor jest nutno překonati. Totalita bytí ve své poslední bezprostřednosti překonává rozpor. Návratem k původní prajednotě všeho dějství lze překonati rozpor¹.

Aby dospěl k nadrozporové totalitní synthese, myslitel Paul Natorp vychází z ucelujících vývodů Laotseových a znázorňuje možnost vykoupení z částečného a v rozporu pohrouženého života do uceleného života věčného těmito slovy: „Man träumt

liche siegt durch seine Stille über das Männliche. Durch seine Stille hält es sich unten. Darum: ein großes Reich wird dadurch, daß es sich unten hält, die kleinen Reiche gewinnen. Ein kleines Reich wird dadurch, daß es sich unten hält, das große Reich gewinnen.“ (Str. 66.) — Český čtenář mi promine, že uvádím německý překlad Wilhelmův a nikoli český překlad prof. R. Dvořáka. Český překlad Tao-Te-Kingu jest zajisté velmi dobrý; co se mne týče, zvykl jsem si však na překlad německý, který mi některé záhady lépe objasňuje než překlad český. Píseť Dvořákův překlad, který vyšel u Šnajdra na Kladně, vělele doporučuji českému čtenáři. — Laotseovy názory tlumočí výstižně monografie Richarda Wilhelma: *Laotse und der Taoismus*. Stuttgart 1925.

¹ Paul Natorp: *Praktische Philosophie*. Erlangen 1925, str. 245. Svě názory o vzniku rozporu z původní prajednoty soustieduje Natorp v těchto slovech: „Der Widerspruch liegt in allem Werden, allem Hervortreten aus der durchaus transzendenten Ureinheit, und verlangt wieder ausgegiltet, gleichsam gebüßt zu werden durch den schließlichen Rückgang in die Ureinheit, in der die Widersprüche nicht in glatte Rationalität, in paradisische Harmonie sich auflösen und ausgleichen, sondern, über alle Bedingtheit der Erfahrung hinweg, miteinander bestehen. koinzidieren müssen. Denn niemals löst sich in der Erfahrung der Widerspruch endgültig; er tritt immer von neuem auf, nicht im Bereiche der Sinnlichkeit allein, sondern ebenso sehr in dem der Ratio. Darüber hilft keine Objektivität hinweg und keine Subjektivität, auch keine denkbare Beziehung zwischen beiden; sie durchsetzt auch ganz diese, sie findet auch nicht in ihrer Dimension, so weit und mächtig sie sein mag, ihre Lösung; sie findet sie, mit allem Suchen endlicher Erkenntnis, überhaupt nicht. Nur in ihrem letzten, transzendenten Grunde darf und muß der Widerspruch gelöst gedacht oder vorausgesetzt werden. Für dieses ‚Muß‘ gibt es zuletzt keine andere Begründung, als das, was ist, eben ist, Sein aber, letztgültiges Sein mit dem Widerspruch nicht bestehen kann. Widerspruch selbst ‚ist‘ zwar, und alles was ist, wenn es nicht das letzte Seiende ist, ist mit ihm behaftet. Das letztgültige Sein also muß ihn zwar auch irgendwie in sich bergen, nämlich so, wie es das ganze nichtletztgültige Sein in sich birgt. Es selbst aber, in seiner Totalität, muß ihm überlegen sein, muß Gewalt über ihn haben, nicht selbst seiner Gewalt unterliegen.“ (*Praktische Philosophie* 1925, str. 243.)

von Ruhe. Wo aber gäbe es die? Der aus dem Fels hervorbrechende Quell, wäre das Ruhe? Nein, Strom ist alles, wiewohl sehr verschieden die Bewegtheit des frohen, neuen Beginns, die des Fort- und Immerfortstürmens und die des alles versammelnden und vollendenden Zieles. Falsch aber überhaupt, die drei Phasen sich von einander nur verschieden und gar abgeschnitten zu denken. Aus den erst schwach scheinenden, doch schon höchst lebenskräftigen Quellbächen speist sich fort und fort das mächtigere Leben des Stromes, aus den vielen Strömen das unermessliche, an Kräften nie auszuschöpfende Meer. Wie aber der Strom gleichsam das Gedächtnis bewahrt an die Urquellen, denen er entströmte, deren Kräfte er in sich aufnimmt und in sich weiter wirkend weiß, so ist im Meere keine Kraft all der Ströme, die sich in es ergießen, verloren oder zunichte geworden, überwunden nur die Getrenntheit ihrer Stromstärke, denn sie alle sind jetzt eingegangen in die eine ungeheure Gesamtkraft einer ungleich mächtiger bewegender Energie. Im letzten Grunde aber umfaßt diese Einheit vielmehr den ganzen ununterbrochenen Kreislauf, der von den Millionen Quellen durch die begrenzte Zahl der Ströme zum einen Meere, vom Meere aber durch die Wolkenzüge, die von ihm aufdünstend sich sammeln, in die Quellgründe zurückgeht, aus denen von neuem die Millionen Quellen und dadurch ihre Jugendkraft bewahren. Das wäre eher ein annehmbares Symbol der Allheit, die allein als Ende und Ziel aller Entwicklung sich denken läßt; selbst nicht ein äußerstes Ende, sondern ein end- und ziellos Ewiges. Das wäre dann Ruhe, aber Ruhe nicht von der Bewegung, sondern in ihr, in ihrem ewigen Gesetze, einem selbst nicht toten, sondern lebendigen, in allem, was lebt, sich auswirkenden, in jedem Lebensmoment schöpferisch wirksamen, ihm lebengebenden Gesetz. Das allein, diese Ruhe, die zugleich sein (des Ewigen) Werk — dies Werk, das zugleich seine Ruhe ist — dies allein läßt sich verstehen als das ewige Ziel alles endlichen Wirkens. In dieser nicht toten, bewegungslosen Ruhe, Ruhe in der Bewegung, Bewegung in der Ruhe — da erlischt freilich alle Sonderbewegtheit des Einzelnen als solche, erlischt somit alles Handeln (welches stets Vereinzelung einschließt); nicht aber erstirbt damit in ihm das Tun, nur tut jetzt nicht mehr das einzelne in seiner Vereinzelung, sondern es tut sich in

ihni; seine Bewegtheit ist nur ein einzelnes Moment der ewigen Bewegung des All-lebendigen, sein Leben nur ein einzelner Atemzug des All-lebens; aber damit nimmt es selbst doch teil an dem All-leben, dem es entstammt und in das es zurückgeht, wie der Strom aus seiner Vercinzelung in das ewige Meer, vielmehr in den ewigen Strom des All-lebens, in welchem alles: Quell und Strom und die Sammlung ihrer Gewässer aller im einen Meere, und der Wiederrückgang durch die Wolkenzüge in die Quellgründe, ein einziges, ungeteiltes, ruhend-bewegtes, bewegt-ruhendes Strömen ist¹.

Za podobných ucelujících a rozporných předpokladů jeví se Natorpovi projev činnosti jako něco, co nevyplývá z pouhé omezené osobnosti, nýbrž co pochází z plně živoucího a činného pražívota.

Ač poukazují hluboké Natorpovy vývody na možnost zasažení pražívota, přece jen zůstávají jako racionální úvahy vzdáleny od onoho pražívota. Jest otázka, zda není ještě jiná, přímější metoda, jež by dovedla splynouti s pražívotem a jež by dovedla ještě dokonaleji sloučiti veškeré rozpory světa a života v jednu jedinou všejednotu.

Podobná metoda existuje v podobě mystiky. Ukazují-li Laotseovy a Natorpovy vývody při snaze dosáhnouti ucelující všejednoty na zasažení iracionálních činitelů, jež můžeme nazvat mystickými, podobný dech ucelující všejednoty vane ze všech projevů mystiků veškerých dob a veškerých národů.

Mystika jest monistický, jednotící projev; odlučuje nás od proudící, různorodé mnohotvárnosti předmětů, aby nás tím úže připoutala k ucelujícím, jednotícím předpokladům naší duše. V ucelujících a apriorních, předzkušennostních předpokladech našeho ducha lze hledati jakoby most k neznámému zdroji pražívota. Kdo překročí vědomě tento most a kdo se dovede pohroužiti v onen nový a dosud neznámý duševní zdroj, tomu zmizí rozmanitost světa, tomu splynou rozpory života, aby jich místo zaujala jedna ucelující všejednota, jež pak jest podkladem nového uceleného duchovního života.

Mystika svou ontologickou schopností nepřeklenuje tedy pro-

¹ Paul Natorp: Praktische Philosophie, 1925, str. 195—196.

past transcendence mezi námi a poznávaným předmětem; mystika nás vede po očistění od strusek smyslosti ještě dále k imanentnímu nekonečnému zdroji jakožto k původci všeho trvajícího. Znovuzrození transcendentálního vědomí a jeho oproštění od pout vědomí empirického jest předpokladem veškerých mystických zážitků, ježto právě toto ontologické a apriorní vědomí chová v sobě nejen jednotící a ucelující schopnosti, nýbrž i možnost pozvednouti nás nad chápání ve formách a funkcích vědomí empirického, jak jsou představovány časově-prostorovými vztahy. K čemu nebylo možno dospěti hlubokému Kantovi po těžkých úvahách, toho dosahuje mystik oproštěním od pout empirické osobnosti; jenže mystik splývá s transcendentální ucelující všejednotou v podobě svého transcendentálního vědomí, kdežto Kantova kritická filosofie klade k transcendentálnímu subjektu, k velké a nerozluštitelné neznámé, písmeno X. Zárukou pravosti mystických zážitků jest však jejich stejnost u mystiků všech dob a národů, takže nám lze prohlásiti, že není různých a odlišných druhů mystiky co do kvality, nýbrž toliko co do intenzity¹.

Mystická cesta křesťanství, vystupňovaná ke kontemplaci (unio mystica) neb k extasi; Plotinův mohutný projev v podobě „útěku osamělého k osamělému“ (*φυγή μόνου πρὸς μόνον*) nirvána buddhistických myslitelů; extatický stav přívrženců sufismu: to vše jest jeden a týž projev tužby po oproštění od složitosti, rozporů a proměnlivosti tohoto světa a života, provázený snahou splynouti svým nitrem s původní prajednotou všeho existujícího².

„Člověk ve své nynější podobě“, dokazuje Plotinos, přestal

¹ Evelyn Underhillova ukazuje případným způsobem na stejnost a stejnorodost mystických zážitků u veškerých náboženství: „Attempts to limit mystical truth — the direct apprehension of the Divine Substance — to the formulae of any one religion, are as futile as the attempt to identify a precious metal with the die which converts it in to current coin . . . Their peculiarities and excrescences are always interesting and sometimes highly significant. Some give a far sharper, more coherent, impression than others. But the gold from which this diverse coinage is struck is always the same precious metal: always the same Beatific Vision of the Goodness, Truth and Beauty which is one. Hence its substance must always be distinguished from the accidents under which we perceive it: for this substance has a cosmic, and not a denominational, importance.“ (Mysticism, 9. vyd., str. 115.)

² Psycholog Godfernaux případně ukazuje že extase jest „přímé vnímání ne-já.“ — „L'extase est un envahissement de la conscience par un état

býti vesmírem; přestane-li však býti individuem, jak praví Platon, pak se zase vzchopí a pronikne celý svět; neboť splynuv s vesmírem, tvoří vesmír¹. — „Kdo má jednotu ve svém srdci vtištěnu,“ prohlašuje mystik Ferid-ed-din Attar,“ zapomene na vše, zapomene i na sebe².

Zvláště však modlitbou se dosahuje podobného jednotčího stavu. Novoplatonický myslitel Proklos spatřuje v modlitbě podmínku sloučení s božstvem: „Vlastní cíl modlitby záleží v tom, že získává možnost sloučení s bodem pokoje, a že vše, co pochází z božské jednoty, zase do oné jednoty překládá³.“ — O uvedené jednotě, získané v extatickém sjednocení, prohlašuje Plotinos: „Není již žádná mezery (mezi duší a nejvyšším dobrem); není již dvou veličin, nýbrž obě jsou jednou veličinou; nelze je od sebe odloučiti, pokud trvá jejich sloučení. Toto sloučení napodobují zde na tomto světě milující a milovaní, kteří chtějí splynouti v jednu bytost⁴.“

Neobyčejně jasně líčí celistvost mystických zážitků Sv. Jan z Kříže. Tento mystik spěje k ucelujícím mystickým zážitkům temnou nocí duše. Noc znamená tomuto světcovi pohlcení zdánlivé bytosti bytostí skutečnou. Veškeré věci, bytosti i myšlenky neexistují, pakliže na ně pohlédneme toliko po jich vnější stránce; noc

affectif pur, résultat de l'exagération des tendances actives. A l'état extrême, toute pensée ayant disparu, le sentiment occupe seul la conscience sous la forme d'un état affectif intense: c'est l'apperception directedu non-moi.“ (Le sentiment et la pensée, 3. vyd., Paris-Alcan, str. 57.)

¹ Plotinos: Enn. V, 8, 7. — Srov. Platonova „Faidra“.

² Martin Buber: Ekstatische Konfessionen. Lipsko 1921, str. 43. — Ferid-ed-din-Attar znázorňuje mystickou cestu v podobě průchodu sedmi údolími. Údolí sjednocení charakterisuje těmito slovy: „Vstoupí-li poutník do tohoto údolí, zmizí sám sobě právě tak jako jemu země pod nohama. Ztratí se sám sobě, neboť se mu zjeví jediná bytost. Onómi, neboť jediná bytost bude hovořiti. Část se stane celkem, aneb daleko více, část nebude ani částí, ani celkem. Bude útvarem bez těla a duše... Co jest rozum? Ten zůstal na prahu brány jako slepě zrozené dítě. Kdo poznal něco z tohoto tajemství, odvrátí hlavu od říše obou světů... Bytost, kterou hlásám, není zde v osamocení; celý svět jest touto bytostí; ať bytí nebo nebytí, jest to vždy ona bytost.“ (Martin Buber: Op. cit., str. 43.)

³ Proclus: In Tim. 64, str. 209, vyd. Diehlovo.

⁴ Plotinos: Enn. VI, 7, 34.

nás však osvobozuje. Bůh se totiž vyznamenává jedinou existencí. Duše, stavší se mu podobnou, noří se, unikajíc vnímání individuálních předmětů, v jeho nepochopitelné bytí. „Zastavíš-li se u některé věci“, dovozuje jasně tento světec, „přestáváš se nořiti do všeho.“ Symbolism noci jest takto symbolism kosmický a vystihuje všejednotu, do níž se noří duše světcova. Když byl dosáhnul vnitřního vesmíru, získává tím zároveň vhodný symbol, jímž mu lze tlumočiti svůj styk s celým vnějším kosmem¹.

Není pochyby, že jest třeba, aby z nás vycházely popud a tužba, jež nám umožňují dosáhnouti stavu sjednocení. Chováme-li se netečně, nedosahujeme ho; vysíláme-li prosby, abychom jej získali, brzy k němu dospějeme. Protestantský kazatel *Söderblom* zdůrazňuje pročitěnými slovy, jaké obzory nám zjevuje modlitba a do jakých krajů nás uvádí: „V hlubinách našeho nitra lze naléztí netoliko ozvěnu našeho vlastního hlasu, naší vlastní bytosti, jak se odráží od temných hlubin osobnosti, nýbrž i skutečnost, jež jest vyšší a větší než naše vlastní existence, již můžeme vzývati, již se můžeme svěřiti².“ Myslitel *Kierkegaard* píše sebevědomě do svého deníku: „Archimedovým bodem mimo veškerý svět jest světnička, v níž se modlí skutečný prosebník se vši upřímností — kde zvedá svět ze stěžejí. Ano, nelze ani uvěřiti, čeho lze uvnitř dosáhnouti podobnému prosebníku, uzavře-li své dveře³.“ — *Luther* dokonce — ačkoliv se popírá jeho mysticismus — připisuje modlitbě magický účín: „Das Gebet hat eine Wunderkraft und Allmacht“. — „Das selbe zwinget Gott, daß er seinem zornigen Willen nicht nachsetzet, sondern lasset ihn brechen und tut den Willen derer, so ihn fürchten. — Das ist des Christen höchste Würde, sein Priestertum, daß er mit seinem Gebet vor Gott treten und Gott überwinden kann. Gottes mächtig zu sein, ist noch mehr, als aller Dinge mächtig zu sein⁴.“

Mohlo by se nám namítnouti, že jsme podobnými úvahami opustili již dávno pole exaktního filosofického badání a že jsme

¹ J. Baruzi: *St. Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paříž, Alcan 1724, str. 323.

² F. Heiler: *Das Gebet*, 4. vyd., Mnichov 1921, str. 491.

³ Cit. F. Heilerem: *Das Gebet*, str. 400.

⁴ Cit. F. Heilerem: *Das Gebet*, str. 399.

nyňi unášení vanutím mystické spekulace, jež uniká veškerým nárokům na vážnou diskusi.

K podobným námitkám odpovídáme, že jest neobyčejně těžké, ba nemožné přesně odlišiti filosofické usuzování od mystické neb extatické zkušenosti. Popatíme na př. na zdánlivě přísně racionalistickou soustavu, jako jest Spinozova. Na první pohled by se mohlo zdáti, že jest vybudována na přísně rozumových úvahách bez možnosti jakéhokoliv zasahování iracionálních činitelů. To by byl ovšem omyl. Spinoza připouští svou mysticky zabarvenou intuicí možnost sjednocení s bohem. Jeho *Amor dei intellectualis* přes to, že nemá s pasivními vášněmi lidskými nic společného, jest extatický stav, jak byl prožit mnohými mystiky; vyplývá z třetího, intuitivního způsobu poznání. Spinozův monismus, jímž se tento myslitel povznáší nad rozpory světa a života a jímž směřuje k všejednotě, ukazuje nezvratně na mystické neb extatické zážitky; po této stránce činí Spinozův způsob filosofování spíše dojem umělecké tvorby neb náboženských zážitků než přísných rozumových úvah. Geometrická forma a přísně rozumové usuzování jeho „*Étiky*“ jsou jen povrchním způsobem tehdejšího filosofování, s nímž nemá možnost vlastních hlubokých duševních zážitků — jak jest vyjádřena jeho touha po věčnosti, všejednotě a možnosti splynouti s Bohem — nic společného.

Nejinak jest tomu s většinou filosofických soustav přes to, že vycházejí původně od přísně rozumových úvah. Platonova, Plotinova, Brunova a Leibnizova filosofická soustava vedle soustav myslitelů pokantovských poukazuje nezvratně na mystický, visionářský a extatický původ. Ba i Kantova kritická soustava není svým předpokladem pomyslného světa prosta mystických prvků. Kantův „pomyslný svět“ ukazuje na extatické a mystické zážitky novoplatoniků.

Filosofie není nic jiného než pokus o přeložení duševního, mysticky získaného obsahu z iracionální formy pouhého obrazu neb nedokázaného tvrzení do formy racionální. Filosofie není než racionalisovanou iracionální extatickou neb mystickou zkušeností¹.

¹ Vlad. Hoppe: *Přirozené a duchovní základy*, str. 223—224. Bergson definuje správně filosofii jako „une vision unique et globale du tout“; tím vstihuje případně její jednotící a ucelující ráz. (*Evol. créatrice*, str. 209.)

Z předchozích našich úvah vyplývá, že jednotící forma filosofického myšlení není vlastně nic jiného než racionalisovaná mystická neb extatická zkušenost; bez ní by nebylo možno zřítí duševním zrakem dosud neexistujících předloh jednání; bez ní by nebylo možno dospěti překonáním rozporů tohoto světa a života k žádoucí všejednotě a nadrozporovosti; bez ní by nebylo možno získati smíření předchozích rozporů světa a života, a dosíci naprostého klidu a harmonie¹. Teprve mysticismus dovede vědomě vstoupiti

¹ V zajímavé diskusi ve francouzské filosofické společnosti o mysticismu sv. Terezie tvrdil psycholog Delacroix, že extase není vyvrcholení Terezina mystického života, nýbrž že toto vyvrcholení jest hledati v sedmém příbytku „duševního hradu“, v němž jsou překonány rozpory a kde panuje klidná a ustavičná harmonie v podobě synthesy aneb usoustavnění rozporů veškerých ostatních období. — „Zde vidíme“, dokazuje Delacroix, „sv. Terezii, jak dosahuje sedmého příbytku, tohoto posledního a konečného stavu, který jest synthesou stavů předchozích. Jest ekvivalentem za extasi v tom smyslu, že rozšiřuje na celou duši a na veškerý život to, co shromáždila extase v jednom věčném okamžiku, který byl takřka prožit vysoce nad životem. Sedmý příbytek jest apotheosou života.“ (Bulletin de la Société Française de Philosophie. 26. října 1905: Le développement des états mystiques chez Sainte Térèse.) — Abbé Pacheu vydal r. 1911 spis pod názvem: „L'expérience mystique et l'activité subconsciente“, v němž se shoduje s psychologem Delacroix, tvrdě, že extase není vyvrcholením mystiky. Vyvrcholením je zírání, jež s sebou přináší mír v duši v tom smyslu, že mystické zážitky a theologické učení splývají v jakémsi druhu krystalisace. (Str. 75 a násl.) — Psycholog Höfding dodává konečně, že extase, vystupňovaná k svému nejvyššímu bodu, vylučuje jakýkoliv výklad neb zírání. — K uvedenému sporu podotýkám z vlastní zkušenosti, že extatický stav, třebaže nepripouští přesného usuzování nebo zírání, jest původcem neobyčejně libého a harmonického stavu duše, jakož i ucelujícího názoru na svět. To připouští i Höfding slovy: „Die ekstatischen Erlebnisse erhalten ihre Bedeutung als bestimmende Elemente in einem Totalgefühl.“ (Erlebnis und Deutung. Stuttgart, str. 116. Srov. str. 76—78.) — Extatický stav jest popisován Plotinem nejen jako nadšení, nýbrž rovněž jako svrchovaný pokoj a mír. Na nejvyšším stupni extase nelze již hovořiti tak jako u Platona o vidění neb zírání. Duše vystoupila „sama ze sebe“ (ἐκστασις) a přichází takto do stavu, který jest zároveň prostotou (ἀπλοσις) i rozvinutím (ἐκδοσις). Rozdíl mezi vidoucím a jeho zrakem přestává, jako by dva středy splynuly aneb jako by onen člověk se naprosto změnil. Z toho důvodu lze téžce popsat, co se prožívá v oněch stavech. (Enn. VI, 9, 10—11.) — K Plotinovým vývodům o nemožnosti popsatí extatický stav jednoty, svrchovaného klidu a míru, podotýká psycholog Höfding: „Der Grund dafür, daß das höchste Erlebnis nach Plotin den Charakter der Ekstase erhält und nicht

ve vztah s nepodmíněnými základy světa a života v podobě absolutna. Dovede sloučiti v jednotu, co bylo původně rozpojeno. Teprve mysticismus dovede podati skutečnou filosofii vykoupení a svobody.

Ať tedy definujeme filosofii neb filosofickou metodu jakkoliv, jest jisté, že se zde neobejdeme bez zdůraznění významu mystické neb extatické zkušenosti. Filosofie, jež by se snažila dojíti k nadrozporové synthese neb všejednotě toliko analytickými metodami, nedospěla by nikdy k svému cíli. Nikoli diskursivní rozum, nýbrž intuitivní a kontemplativní naše duševní schopnosti dovedou sjednotiti a uceliti to, co jest, s tím, co by mohlo neb mělo býti; uvedené oblasti jsou však prozatím v příkrém rozporu. Vrozenou antithetiku našeho diskursivního rozumu dovedou překonati toliko intuice a kontemplace.

Ať tedy soudíme o noetické hodnotě intuice a kontemplace jakkoliv, jest jisté, že oba uvedené způsoby nazírání nám předně umožňují postoupiti za úvahy v časově-prostorových vztazích k absolutním předpokladům světa a života, a to v tom smyslu, že předzkušenostní předpoklady naší bytosti splývají s předpoklady světa a života v jednu nedílnou jednotu; podobným zasažením našich kategoriálních předzkušenostních schopností získáváme za druhé ucelující synthesu toho, co jest, s tím, co by mohlo neb mělo býti.

Dovede-li filosofie ve svém nejširším rozpětí dosáhnouti onoho vykoupení a znovuzrození z časného života k životu věčnému, dove-

Gegenstand einer Beschreibung werden kann, ist erstens, daß das zu Erkennende jenseits von allen Gegensätzen liegt, während die Erkenntnis nur dadurch entstehen kann, daß der Gedanke von dem einen zum andern geht. Die absolute Einheit kann man nur durch Ruhe und völlige Sammlung erfahren. Zweitens aber, weil diese Einheit in sich eine unendliche Fülle enthält. Die zwei Bestimmungen gehören durchaus zusammen, denn wenn es etwas außerhalb des Gottestumes gäbe, so wäre es begrenzt und könnte nicht absolute Einheit sein. (Enn. VI, 9, 4—6.) Aus beiden Gründen ist das Höchste unaussprechlich. Durch jedes Prädikat, das man anwenden wollte, würde man es zu etwas einzeln Bestimmtem und Begrenztem machen. (Enn. V, 3, 13.) Plotinos stellt hier einen Hauptsatz aller Mystik auf.“ (Höfding: Erlebnis und Deutung, str. 45—46. Srov. Religionsphilosophie, Lipsko 1901, str. 111.) — Jest naprosto nesprávné představovati si extatické a mystické zážitky jako něco výjimečného a snad abnormálního. Velmi případně usuzuje psycholog Godfernaux: „Quiconque éprouve le sentiment religieux, est un extatique à quelque degré.“ (Revue philosophique, ročn. 1902. str. 162.)

de-li sjednotiti existující rozpory v jednu všejednotu, pak jest si plně vědoma svých vysokých cílů.

34.

Než však přejdeme k úvahám následující knihy tohoto díla, jest nutno, abychom zaujali hledisko k hlubokým názorům ruského myslitele Sergěje Bulgakova. Bulgakov vyslovuje ve svém pozoruhodném díle „Tragedie filosofie“ přesvědčení, že filosofie jde za chimérickým cílem, snaží-li se postupovati toliko cestou pojmového zjednodušení při snaze vystihnouti jednotně oblast podmíněného a nepodmíněného; při podobné snaze synthetického a totalitního nazírání není možno vyhnouti se podle Bulgakova mysticko-metafysické zkušenosti, jež nepostupuje v přesných logických úsudcích, nýbrž jest zvláštním zjevením světa v lidském vědomí, jež jest tedy zcela svérázným věděním.

Ježto se Bulgakovovy názory stýkají namnoze s mými, ukáží zásadní hledisko ruského myslitele¹: „Die Geschichte der Philosophie ist eine Tragödie. Sie ist die Erzählung von den unausbleiblich sich wiederholenden Stürzen des Ikarus und seinen stets wieder immer von neuem unternommenen Versuchen emporzufiegen. Diese tragische Seite der Philosophie, von der auch jeder einzelne Denker betroffen wird, ist von einigen Geistern, so von Heraklit und Plato, in ihrer ganzen Schärfe empfunden worden. Kant ist in seiner Lehre von den Antinomien bis dicht an den Rand des Abgrundes herangekommen — und hat dann haltgemacht. Das Wesen der Tragödie besteht darin, daß hier der Mensch nicht durch seine individuelle Schuld leidet und daß er, obwohl individuell im Recht und in seinem Sinnen und Trachten den Weisungen von oben gehorsam, dennoch mit Notwendigkeit seinem Untergang entgegengeht. Dem Philosophen ist es unmöglich, nicht fliegen zu wollen, er muß sich in den Äther erheben. Doch unvermeidlich schmelzen seine Flügel unter den Strahlen der Sonne, und er stürzt und zerschellt. Aber bei seinem Emporfliegen erschaut er etwas und dieses Erschaute ist es, wovon die Philosophie spricht. Der wahre Philosoph,

¹ Ježto nemám po ruce ruského originálu, cituji německý překlad, jenž vyšel v I armstadtu u Reichla 1927. Str. 14.—16.

ebenso wie auch der wahre Dichter (was letzten Endes ein und dasselbe ist), lügt nie, er ist stets vollkommen aufrichtig und wahrhaftig, und doch ist sein Los: hinabstürzen zu müssen, denn er trägt Verlangen nach einem System in sich, mit anderen Worten: er will die Welt aus sich, aus seinem eigenen Prinzip — ‚ihr werdet sein wie die Götter‘ — heraus (logisch) erschaffen. Aber diese logische Deduktion der Welt ist für den Menschen unmöglich, und dies aus Gründen, die außerhalb des menschlichen Willens und der Vernunftfähigkeiten liegen: denn die Welt ist gar nicht vernünftig in dem Sinne, in welchem die ‚deduzierende‘ Philosophie, das philosophische System als solches, das seinen klassischen und bis aufs äußerste zugespitzten Ausdruck in Hegel gefunden hat, sie zu erfassen versucht. Genauer: obwohl in der Welt die Vernunft herrscht, kann man doch nicht sagen, alles Wirkliche sei vernünftig, wie Hegel meinte. Das bedeutet jedoch keineswegs, daß es unvernünftig, geschweige denn vernunftwidrig sei: das Wirkliche ist nicht nur vernünftig, sondern es steht auch außerhalb der Vernunft, und die Vernunft ist gar nicht der alleinige erschöpfende und allmächtige Baumeister der Welt, als welcher sie unwillkürlich von jedem System, das die Welt aufzubauen versucht, hingestellt wird. In gewissem Sinne bedeutet die Vernunft lediglich eine Reflexion über die Welt, nicht aber ihren Urgrund. Darum ist die Vernunft bei der Erfassung der Welt von den Aussagen des Seins, von einer gewissen mystisch-metaphysischen Erfahrung abhängig, was von der Philosophie, die stets bestrebt ist, in diesen Aussagen den Urgrund zu erschauen, zu verschließen, tatsächlich auch gar nicht bestritten wird. Und dieses Erschließen ist durchaus kein Akt des Denkens, der Zugang zu ihm führt nicht über eine Anspannung des Denkens, nicht über eine Kette von logischen Schlüssen, sondern es ist vielmehr eine Offenbarung der Welt selbst im menschlichen Bewußtsein, ein ganz eigentümliches Wissen.“

Když Bulgakov v dalších svých vývodech dokázal na filosofických soustavách, že jest rozum mohutností, která stojí až v druhé řadě a marně se snaží postoupiti za zvláštní poznávací schopnosti, aby přímým názorem chápal předměty, pokračuje takto ve svých úvahách: „Was ist nun das Fazit dieser Übersicht über die philosophischen Häresien? Alle erweisen sich im Unrecht, über-

all Zusammenbruch und Niederlage — zum Triumph des zahnlos grinsenden Relativismus, dieser philosophischen Ramolie. Zugleich aber haben auch alle recht, und keine von ihnen kann von ihrem Standpunkt weichen, auf ihr Grundmotiv, auf ihre philosophische Errungenschaft verzichten. Ein paradoxes und schwieriges Fazit, welches das Denken zwingt, gleichzeitig alle drei Möglichkeiten des Denkens in ihrer Gesamtheit und dabei doch wieder auch jede einzelne von ihnen in ihrer Besonderheit abzulehnen. Die Katharsis des Denkens, die sich als Ergebnis dieser Tragödie der Philosophie ergibt, führt durch eine Vertiefung des Selbstbewußtseins zu einer Erneuerung der Philosophie in ihrem Wesen, in ihrer schöpferischen Kraft und ihrer Selbstbegrenzung. Und die Grundfolgerung, die sich daraus ergibt, ist die, daß der Gedanke, der die Substanz zum Ausdruck bringt, notwendig antinomisch ist: das einige Prinzip verwirklicht sich in einer Dreieitlichkeit, und das Denken ist zu dieser bewußten Selbstvernichtung verurteilt.“

„Der Ausweg aus diesen Widersprüchen ist weder in einem Ekklektizismus zu suchen, . . . noch auch in einer ‚Dialektik‘, die wohl mit den Sporen ihrer ‚Widersprüche‘ klirrt, tatsächlich aber eifrigst bestrebt ist, alles zu begreifen und zu erklären aus dem Denken und aus dem Sein alles wahrhaft Sichwidersprechende, d. h. allen Antinomismus endgültig zu verbannen. Der Ausweg kann nur der sein, daß man die tatsächliche Struktur des Denkens zu erkennen sucht und eingesteht, daß die Substanz dem Gedanken in seinem monistischen Streben inadäquat ist und deshalb, sofern sie gedacht wird, innerhalb des Denkens zu gesetzmäßigen und somit unvermeidlichen Widersprüchen, Antinomien führt. Und doch bedeutet dies Eingeständnis durchaus kein Verzweifeln des Denkens an sich selbst, sondern zeugt vielmehr von dessen Reife. Deshalb ist es auch nur in der Zeit einer bedeutenden historischen Reife möglich, nachdem schon ein weiter und in gewissem Grade in sich geschlossener Weg zurückgelegt worden ist — und eine solche Zeit ist zweifellos die, in der wir leben. Dieses Eingeständnis kann aber auch auf dem Boden eines nichtphilosophischen, sondern überphilosophischen Bewußtseins erwachsen, d. h. auf dem Boden der religiösen Kontemplation des Mythos und der religiösen Spekulation, des Dogmas, d. h. auf dem Boden der Offenbarung und somit

auf dem Boden einer Philosophie der Offenbarung. Und das ist es, was zur radikalsten philosophischen Losung unserer Tage werden muß, einer Losung, die erstmals in der Geschichte von Schelling in der reifsten Periode seines Schaffens verkündet worden ist. Die Begrenztheit und Selbstzufriedenheit des philosophischen Denkens, dem jedes Bewußtsein des Tragischen fehlt, und das, damit nicht genug, nicht im geringsten an der Lösung und der logischen Lösbarkeit aller Fragen zweifelt, hat . . . die Philosophie zur Überzeugung verleitet, Philosophie stehe höher als Religion, sei die Wahrheit über die Religion, sei deren Deutung. Tatsächlich liegen die Dinge gerade umgekehrt: die Philosophie geht aus der Religion hervor und kehrt wieder zu dieser, nämlich zum Mythos und zum Dogma, zurück, und dieses, nicht aber das Denken selbst, bestimmt ihr Problem und den Weg zu dessen Lösung. Und das religiöse Geheimnis wird durch das Flammenschwert des Cherubs bewacht, dessen Name in der Sprache der Philosophie lautet: Antinomie. Wie sollen die drei auseinandergefallenen Punkte verbunden werden, damit sich ein Dreieck bilde, und ist dies überhaupt möglich? Darauf kann es nur eine ehrliche Antwort geben: entweder ist Philosophie unmöglich, und ihr ist es, immer wieder die alten und bereits ausgetretenen Wege von neuem zu gehen, wie das Eichhörnchen im Rad zu diesem ewigen Dacapo verurteilt zu sein, oder aber sie ist möglich als eine antinomisch begründete und religiös, d. h. dogmatisch bestimmte Philosophie. Und es bedeutet keine Erniedrigung, sondern vielmehr die *missio suprema* der Philosophie: Theologie, *ancilla*, doch nicht *theologiae*, sondern *religionis* zu sein, zu seinem aufrichtigen und bewußten (und in diesem Sinne: kritischen) religiösen Empirismus zu werden¹.

Bulgakov spoje v dalších svých vývodech k rozvinutí smyslu božské trojsobnosti a jeho opodstatnění: v uvedeném náboženském problému spatřuje rozřešení palčivých záhad, jež filosofie nemůže rozřešiti pro své relativistické a monistické hledisko.

Ač nám nelze ve všem souhlasiti s Bulgakovovými názory, přece schvalujeme jeho hledisko, že náboženské přesvědčení, čerpající svá data z mytu, legendy a dogmatu, může býti absolutní,

¹ S. Bulgakov: Die Tragödie der Philosophie, str. 127—130.

kdežto hledisko filosofické, opírající se o pouhé soudy a úsudky zkušenostní, jest nutně svou povahou toliko relativní. Filosofie může též dospěti k absolutnu; jenže toto absolutno jest vázáno na nevědomé poznání a bývá zabarveno pantheisticky.

S Bulgakovem nesouhlasíme, vyslovuje-li přesvědčení, že jest Hegel pouhý racianalista, jenž omezuje lidské myšlení na oblast strnulých pojmů. V prvním odd. přitom. díla měli jsme příležitost poznati Hegla jako iracionálního myslitele. Jiná otázka jest, zda se dialektickým překonáním antinomii dospěje k absolutnu, jež má rozřešiti naše lidské problémy po jejich očistné a vykupitelské stránce. Úkolem naší studie o nadrozporovosti bylo ukázati, že pantheistický mysticismus pokantovských myslitelů s Nevědomím, klonícím se k přírodě, nedovede vykoupiti člověka z jeho přírodních podmínek a předpokladů. Podobné pantheistické absolutno jest ovšem vzdáleno očistných a vykupitelských snah, jichž však nesmíme ignorovati, nemáme-li smazati z lidské podstaty, co ji vlastně tvoří a co způsobuje, že ji lze očistiti a vykoupiti od jejích živočišných předpokladů.

Za podobných podmínek bude filosofii nesnadno odpoutati se cele od vrozené absolutnosti náboženství. Náboženství obsahuje v mytu, legendě a dogmatu absolutnost, jež těsně souvisí s očistnými, vykupitelskými a eschatologickými lidskými problémy; absolutno náboženství s podobnými vznešenými úkoly nemůže býti nahrazeno pantheistickým a nevědomým absolutnem filosofie.

Přes to tedy, že náboženské, eschatologické a vykupitelské problémy souvisí úzce s problémy filosofickými, nesplyvají spolu vzájemně, ježto právě náboženství je řeší hlubším a lidské povaze vhodnějším způsobem než filosofie. Bohočlověk-vykupitel se svým absolutním posláním osvoboditi a vykoupiti člověka od jeho vrozené podstaty, vždy předčí nad pantheistické absolutno filosofie. o němž můžeme nejvýše prosloviti úsudek, že jest pohrouženo do noci Nevědomého. Bohočlověk, ježž nám klade za vzor náboženství a jenž jest oproštěn od přírodního řádu věcí, takže jeho jednání je proniknuto uceleným duchem božím, vystupuje naprosto odlišně od titánského nadčlověka, provanutého ve svém křečovitém sebevědomí mystickým pantheismem, z něhož není očistění a vykoupění k ještě vyššímu řádu, totiž k duchovnímu stupni života.