

Rudolf Steiner

Goethovská teorie poznání

přeložil Leoš Převrátíl

V soub. vydání díla Rudolfa Steinera je tento spis označen GA 2.

© Rudolf Steiner Verlag, Schweiz, 1988, 2003

Translation © Leoš Převrátíl, 2015

Poznámka překladatele

Tento překlad byl i s korekturou Jana Dostala hotov o Vánocích 2000. Poté byl řadu let používán v okruhu přátel a známých a také v semináři Tomáše Zuzáka. V roce 2014 bylo konečně domluveno jeho vydání v nakladatelství Opherus a byly provedeny nové korektory. Vydavatel však nakonec z finančních důvodů připravené vydání stornoval.

Dávám tedy tento překlad k dispozici všem zájemcům o jeho studium aspoň v elektronické podobě.

Dodatečné informace k překladu (také jeho aktuální podobu, jiné formáty apod.) můžete vyhledat na adrese

<http://ga2.zaoknem.cz>

Tamtéž najdete kontakt na překladatele, který Vám tímto přeje mnoho zdarů na pouti po poznávacích cestách spiskem vyznačených.

L. P.

verze překladu 2015.1

Obsah

Předmluva k novému vydání	5
Předmluva k prvnímu vydání	10
Předběžné otázky	12
1. Východisko	12
2. Goethova věda Schillerovou metodou	18
3. Úloha naší vědy	19
Zkušenost	21
4. Stanovení pojmu zkušenost	21
5. Poukaz na obsah zkušenosti	23
6. Oprava mylného pojetí veškeré zkušenosti	28
7. Odvoláváme se na zkušenost každého jednotlivého čtenáře	31
Myšlení	34
8. Myšlení jako vyšší zkušenost ve zkušenosti	34
9. Myšlení a vědomí	38
10. Vnitřní přirozenost myšlení	42
Věda	49
11. Myšlení a vjem	49
12. Rozvažování a rozum	53
13. Poznání	60
14. Základ věcí a poznání	65
Poznání přírody	68
15. Neorganická příroda	68
16. Organická příroda	77

Humanitní vědy	93
17. Úvod: duch a příroda	93
18. Psychologické poznání	96
19. Lidská svoboda	100
20. Optimismus a pesimismus	104
Závěr	106
21. Poznání a umělecká tvorba	106
Poznámky	111

Předmluva k novému vydání

Tuto teorii poznání Goethova světového názoru¹ jsem napsal v polovině osmdesátých let minulého století. Mé myšlenky se tehdy ubíraly dvěma směry. Jednak jsem se obracel ke Goethově tvorbě a snažil se vypracovat světový a životní názor, který se v ní projevuje jako hybná síla. Zdálo se mi, že ve všem, co Goethe svou tvorbou, myšlenkami a životem dal světu, vládne plně a čistě lidství. Nikde se mi v novější době nejevila vnitřní jistota, harmonická ucelenost a smysl pro skutečnost ve vztahu ke světu v té míře jako u Goetha. Tyto myšlenky mě nutně vedly k uznání skutečnosti, že i způsob, jakým si Goethe počínal na poli poznání, vychází z podstaty člověka a světa. – Na druhé straně žily mé myšlenky v tehdejších filosofických názorech na podstatu poznání. V těchto názorech hrozilo nebezpečí, že se poznání zapře do vlastní bytosti člověka. Otto Liebmann,² tento důvtipný filosof, tehdy vyslovil tezi: Vědomí člověka nemůže přeskocit samo sebe. Musí zůstat v sobě. Co se nachází jako pravá skutečnost za světem, který si vědomí v sobě vytváří, o tom samo nemůže nic vědět. Ve svých brilantních spisech rozpracoval Otto Liebmann tuto myšlenku pro nejrůznější oblasti lidské zkušenosti. Johannes Volkelt sepsal zase myšlenkově bohaté knihy *Teorie poznání Immanuela Kanta a Zkušenost a myšlení*. Viděl ve světě, který je člověku dán, jenom sít vzájemně propojených představ, které se tvoří ve vztahu člověka ke světu, jenž je sám o sobě neznámý. Připouštěl sice, že v zážitku myšlení, zasahuje-li toto myšlení do světa představ, se ukazuje jistá nutnost, že při myšlení cítíme, že jaksi prorážíme světem představ do skutečnosti. Co jsme tím však získali? Mohli bychom se tím cítit oprávněni vynášet v myšlení soudy, které se týkají skutečného světa. Avšak i s takovými soudy zůstáváme vězet zcela v nitru člověka, do kterého nic z podstaty světa neproniká.

Eduard von Hartmann, jehož filosofie jsem si velice cenil, přestože jsem nemohl uznat její základy ani výsledky, zastával v otázkách teorie poznání cele stanovisko, které pak podrobně rozpracoval Volkelt.

Všude se uznávalo, že člověk svým poznáváním naráží na určité hranice, přes které nemůže proniknout do oblasti pravé skutečnosti.

Proti tomu všemu stála mnou vnitřně prožitá a v tomto prožívání poznaná skutečnost, že člověk svým myšlením, jestliže ho dostatečně prohloubí, žije ve světové skutečnosti jako ve skutečnosti duchovní. Měl jsem za to, že toto poznání může stát ve vědomí se stejnou jasností jako poznání matematické.

Před tímto poznáním nemohou obstát *takové* hranice poznání, o jakých se naznačený myšlenkový směr domníval, že je musí vytýčit.

Do toho všeho u mne zasahovala myšlenková náklonnost k vývojové teorii, která tehdy vzkvétala. U Haeckela nabyla forem, v nichž se vůbec nepřihlíželo k samostatnému bytí a působení duchovna. Pozdější, dokonalé mělo postupem času vzniknout z dřívějšího, nevyvinutého; to mi bylo vzhledem k vnější smyslové skutečnosti zřejmé. Znal jsem však na smyslovosti nezávislou, v sobě samé upevněnou, samostatnou duchovnost příliš dobře, než abych dal za pravdu vnějšímu světu smyslových jevů. Bylo ovšem třeba vystavět most od tohoto světa ke světu ducha. Uvažujeme-li běh času smyslově, zdá se nám, že se lidský duch vyvinul z předchozí neduchovní substance.

Avšak smyslová skutečnost, správně poznaná, všude ukazuje, že je projevem duchovna. Na základě toho mi bylo jasné, že „hranice poznání“, jak byly tehdy stanoveny, může připouštět pouze ten, kdo na tuto smyslovost naráží a zachází s ní podobně,

jako by zacházel s potištěnou stránkou někdo, kdo by se díval pouze na tvary písmen a bez potuchy o čtení by prohlásil, že nemůžeme vědět, co za těmito formami věží.

Můj pohled se tedy zaměřil na cestu od smyslového pozorování k duchovnímu, které mi ve vnitřním poznávajícím prožívání bylo něčím naprosto jistým. Nehledal jsem za smyslovými jevy neduchovní svět atomů, nýbrž duchovno, které se zdánlivě zjevuje v nitru člověka, které však ve skutečnosti náleží smyslovým věcem a dějům samým. Člověku se zdá, jako by myšlenky o věcech byly uvnitř jeho vlastní bytosti, zatímco ve skutečnosti jsou ve věcech. Člověk je nucen je ve zdánlivém prožívání od věci oddělovat. V pravém poznávajícím prožívání je věcem zase vrací zpět.

Světovému vývoji je potom třeba rozumět tak, že předcházející neduchovní skutečnost, z níž se později vyvíjí duchovost člověka, má duchovní prvek vedle a mimo sebe. Pozdější produchovněná smyslovost, v níž se člověk objevuje, vystupuje potom tak, že se duchovní předek člověka spojuje s nedokonalými neduchovními formami, a přetvářeje je, objevuje se ve smyslové formě.

Tyto myšlenkové pochody mě převedly přes tehdejší teoretiky poznání, jejichž bystrost a cit vědecké zodpovědnosti jsem plně uznával. Přivedly mě ke Goethovi.

Dnes pohlížím v myšlenkách zpět na svůj tehdejší vnitřní zápas. Cestu přes myšlenkové pochody tehdejších filosofů jsem si nijak neusnadňoval. Hvězdou, která mi přitom stále svítila na cestu, mi však bylo pro mne samozřejmé uznání skutečnosti, že člověk na sebe může vnitřně pohlížet jako na ducha, který je na těle nezávislý a stojí ve světě čistě duchovním.

Před svou prací na Goethových přírodovědných spisech a před touto teorií poznání jsem napsal malé pojednání o atomismu,

které mělo naznačený směr, ale nebylo nikdy otištěno. Vzpomínám si, jakou radost mi tehdy udělalo, když mi Friedrich Theodor Vischer, jemuž jsem pojednání poslal, napsal několik souhlasných slov.³

Studiem Goetha se mi ujasnilo, že mé myšlenky vedou k názoru na podstatu poznání, který se projevuje všude v Goethově tvorbě a jeho postoji ke světu. Zjistil jsem, že z mých vlastních postojů plyne teorie poznání, která je teorií poznání Goethova světového názoru.

V osmdesátých letech minulého století jsem byl Karlem Juliem Schröerem, mým učitelem a otcovským přítelem, kterému za mnohé vděčím, doporučen, abych napsal úvody ke Goethovým přírodovědným spisům pro Kürschnerovu *Národní literaturu* a obstaral vydání těchto spisů.⁴ V této práci jsem sledoval Goethovo poznávání ve všech jeho oblastech. Stále jasnější, a to do konkrétních jednotlivostí, mi byla skutečnost, že se vlastním názorem stavím do teorie poznání Goethova světového názoru. A tak jsem tedy při zmíněných pracích psal tuto teorii poznání.

Když se na ni dnes znovu dívám, jeví se mi také jako noetický základ a odůvodnění všeho, co jsem řekl a uveřejnil později. Mluví o podstatě poznání, které uvolňuje cestu ze smyslového světa do světa duchovního.

Mohlo by se zdát zvláštní, že tento můj raný spis, starý téměř čtyřicet let, vychází dnes beze změny, pouze rozšířený o poznámky. Ve svém stylu zajisté nese známky myšlení, které se do filosofie v oné době před čtyřiceti lety vžilo. Kdybych ho psal dnes, řekl bych mnohé jinak. Jako podstatu poznání bych však nemohl uvést nic jiného. Co bych však napsal dnes, nemohlo by v sobě nést tak věrně *zárodky* duchovního světového názoru, který zastupuji. Takovým způsobem, v němž se teprve v náznaku ohlašuje budoucnost, je možné psát jen na začátku životní cesty

poznání. Snad právě proto smí dnes tento můj raný spis vyjít opět v nezměněné podobě. Teorie poznání, které existovaly v době jeho sepsání, našly své pokračování v pozdějších teoriích. Co jsem o tom chtěl říci, řekl jsem ve své knize *Zábady filosofie*. – To co jsem kdysi nastínil v tomto spisku jako teorii poznání Goethova světového názoru, zdá se mi nutné říci dnes stejně jako před čtyřiceti lety.

Goetheanum, Dornach u Basileje, listopad 1923

Rudolf Steiner

Předmluva k prvnímu vydání

Když jsem byl prostřednictvím profesora Kürschnera pověřen čestným úkolem obstarat vydání Goethových přírodovědných spisů pro *Německou národní literaturu*, byl jsem si velmi dobře vědom obtíží spojených s takovým podnikem. Musel jsem se postavit proti názoru, který se téměř všeobecně ujal.

Zatímco se stále více šíří přesvědčení, že Goethova *básnická* díla jsou základem našeho vzdělání, nespatřují ani ti, kdož jdou v uznání jeho *vědeckých* snah nejdále, v těchto snahách nic víc než *tušení* pravd, které byly pozdějším vývojem vědy plně potvrzeny. Jeho geniálnímu zraku se tu prý podařilo vytušit přírodní zákonitosti, které pak *nezávisle* na něm opět našla přísná věda. Co se plnou měrou přiznává ostatní Goethově činnosti, že se k ní každý vzdělanec musí vnitřně vyjádřit, to se u jeho vědeckého názoru odmítá. Naprosto se nepřipouští, že prostřednictvím básníkových vědeckých děl bychom mohli získat něco, co by nám dnes věda nebyla s to poskytnout i bez něj.

Když jsem byl *K. J. Schröerem*, mým milovaným učitelem, uveden do Goethova světového názoru, mělo mé myšlení už směr, který mi umožňoval, abych se přes pouhé jednotlivé básníkovy objevy obrátil k tomu hlavnímu: ke způsobu, jak Goethe takové jednotlivé skutečnosti včleňoval do celku svého pojetí přírody, jak jich využil, aby pronikl do souvislostí přírodních jevů a k jejich podstatě, nebo – jak to sám výstižně vyjadřuje (v pojednání „Nazírající soudnost“)⁵ – aby se tvoření přírody duchovně účastnil. Brzy jsem poznal, že ony objevy a příspěvky, které současná věda Goethovi přiznává, jsou nepodstatné, zatímco to, co právě význam má, se přehlíží. Ony jednotlivé

* V orig.: *Anschauende Urteilskraft* (pozn. překl.)

objevy by byly učiněny skutečně i bez Goethova bádání; jeho velkolepé pojetí přírody však bude věda postrádat tak dlouho, dokud je nezačne čerpat přímo od něj samého. Tím byl dán směr, kterým se měly ubírat úvody k mému vydání.⁶ Musí ukázat, že každý jednotlivý názor, který Goethe vyslovil, je třeba odvozovat z celistvosti jeho génia.

Zásady, podle nichž by se to mělo dít, jsou předmětem předkládaného spisku. Má ukázat, že to, co uvádíme jako Goethovy vědecké názory, je možné odůvodnit také zcela samostatně, nezávisle na Goethovi.

Tím jsem řekl vše, co se zdá nutné předeslat následujícímu pojednání. Pouze je ještě třeba splnit milou povinnost, a sice vyslovit vřelé díky panu prof. Kürschnerovi, který s mimořádnou blahovůlí, s níž vždy vycházel vstříc mým vědeckým snahám, věnoval svoji přátelskou podporu i tomuto spisku.

Na konci dubna 1886

Rudolf Steiner

Předběžné otázky

1. Východisko

Sledujeme-li kterýkoli z hlavních proudů současného duchovního života zpátky až k jeho pramenům, narazíme snad pokaždé na některou z osobností naší klasické epochy. Goethe nebo Schiller, Herder či Lessing tehdy udělili impuls a z něj pak vzešlo to či ono duchovní hnutí, které trvá dodnes. Celé naše německé vzdělání se tolik zakládá na našich klasicích, že mnohý, kdo se sám považuje za zcela originálního, nedělá nic jiného, než že vysloví, co už dávno naznačili Goethe nebo Schiller. Vžili jsme se do světa, který vytvořili, do té míry, že s naším porozuměním může sotva počítat někdo, kdo by chtěl kráčet mimo cesty jimi vyznačené. Způsob, jak *poblížíme* na svět a život, je jimi určen tak silně, že nás nepřiměje k účasti nikdo, kdo nehledá styčné body s tímto světem.

Pouze o *jednom* odvětví naší duchovní kultury musíme přiznat, že takový styčný bod dosud nenašlo. Je to ono vědecké odvětví, které vychází nad pouhé shromažďování pozorovaných faktů a poznávání jednotlivých zkušeností, aby poskytlo uspokojivý celkový názor na svět a život. To jest to, co obvykle nazýváme filosofií. Zdá se, že pro ni naše klasická doba vůbec neexistuje. Hledá svou spásu v umělé uzavřenosti a vznešené izolaci od všeho ostatního duchovního života. Tuto větu nevyvrací ani fakt, že se Goethem a Schillerem zabýval značný počet starších i novějších filosofů a přírodovědců. Ti totiž nedosáhli svého vědeckého stanoviska tím, že by rozvinuli zárodky, které se nacházejí ve vědeckém díle oněch bohatýrů ducha. Získali své vědecké stanovisko *mimo* onen světový názor, který zastupovali Goethe a Schiller, a *dodatečně* ho s ním srovnávali. Nečinili tak ani s úmyslem, aby z vědeckých názorů klasiků něco pro svůj směr *získali*, nýbrž aby otestovali, zda obstojí před názorem jejich vlastního směru. K tomu se ještě blíže vrátíme. Především

bychom rádi poukázali na důsledky, které z tohoto chování vůči nejvyššímu vývojovému stupni novodobé kultury plynou pro vědeckou oblast, o kterou se tu jedná.

Velká část vzdělané čtenářské obce dnes okamžitě, bez čtení, odmítne literárně vědeckou práci, přichází-li s nárokem být filosofickou. Sotva kdy se filosofie těšila menší oblibě, než je tomu v přítomnosti. Odhlédneme-li od spisů Schopenhauera a Eduarda von Hartmanna, které se zabývají životními a světovými problémy, jež se těší všeobecnému zájmu, a proto došli značného rozšíření, pak nezajdeme příliš daleko, řekneme-li: filosofické práce čtou dnes jen filosofové odborníci. Kromě nich se o ně nikdo nestará. Vzdělanec, který není odborníkem na filosofii, má neurčitý pocit: ‚Tato literatura⁷ neobsahuje nic, co by odpovídalo mým duševním potřebám. Věci, kterými se zabývá, se mě netýkají; nijak nesouvisí s tím, co potřebuji k uspokojení svého ducha.‘ Na tomto nedostatku zájmu o veškerou filosofii může nést vinu jediné námi naznačená okolnost, neboť proti tomuto nezájmu stojí stále rostoucí potřeba uspokojivého životního a světového názoru. Náboženská dogmata, která tento nedostatek dlouhou dobu plně nahrazovala, ztrácejí stále víc na síle a přesvědčivosti. Neustále přitom sílí touha dosáhnout *myšlenkovou* prací to, za co člověk kdysi vděčil *zjevení víry: uspokojení ducha*. Účast vzdělanců na této práci by zajisté nechyběla, kdyby vědecká oblast, o které se tu hovoří, skutečně šla ruku v ruce s celým kulturním vývojem, kdyby její zástupci zaujali postoj k velkým otázkám, které hýbou lidstvem.

Je přitom nutné mít neustále před očima, že se nejedná o to, nějaké duchovní potřeby teprve uměle vyvolat, ale pouze o to, vyhledat ty stávající a postarat se o jejich uspokojení. Úkolem vědy není klást otázky,⁸ ale pečlivě sledovat, jak je klade lidská přirozenost a přítomný stupeň kultury, a *odpovídat* na ně. Naši moderní filosofové si stanovují úkoly, které nijak přirozeně

neplynou z úrovně vzdělání, na níž právě jsme, a na jejichž řešení se tudíž nikdo neptá. Kdežto otázky, které si na svém současném kulturním stupni, na nějž nás pozvedli naši klasikové, *klást musíme*, věda přechází. Tak se stalo, že *máme vědu, kterou nikdo nehledá, a vědecké potřeby, které nikdo neuspokojuje*.

Naše ústřední věda, věda, která nám má rozluštit vlastní světové hádanky, nesmí tvořit mezi ostatními obory duchovního života žádnou výjimku. Musí hledat své prameny tam, kde je našly tyto ostatní obory. Nesmí se s našimi klasiky pouze názorově potýkat, nýbrž musí u nich hledat zárodky svého vývoje. Touto vědou musí vanout stejný vzduch jako celou naši ostatní kulturou. To je nutnost, která tkví v povaze věci a které je také třeba připsat, že dochází k výše zmíněným názorovým vypořádáním moderních filosofů s klasiky. Nesvědčí to o ničem jiném, než že se tu temně pociťovalo, že je nepřípustné prostě přejít přes přesvědčení oněch osobností k dennímu pořádku. Rovněž to však ukazuje, že tu nedošlo ke skutečnému dalšímu vývoji *jejich* názorů. O tom vypovídá způsob, jakým se k Lessingovi, Herderovi, Goethovi a Schillerovi přistupovalo. Jakkoli výtečné jsou mnohé spisy, kterých se to týká, je přesto třeba říct, že všechno to, co bylo o Goethovi a Schillerovi ve vědeckých pracích napsáno, se z jejich názorů organicky nevyvinulo, ale že se to k nim uvádělo ve vztah až dodatečně. Nic jiného to nepotvrzuje lépe, než skutečnost, že ty nejprotichůdnější vědecké směry spatřovaly v Goethovi ducha, který „tušil“ jejich názory. Světové názory, které navzájem nemají vůbec nic společného, se ve chvíli, kdy pocítí potřebu vidět své stanovisko uznané ve výšinách lidství, zdánlivě stejným právem odkazují na Goetha. Nelze si snad představit ostřejší protiklad než učení Hegela a Schopenhauera. Posledně jmenovaný nazývá Hegela šarlatánem, jeho filosofii jalovou slovní hříčkou, holým nesmyslem, barbarskou skládkou slov.

Oba muži nemají vlastně vůbec nic společného, kromě bezmezných úcty ke Goethovi a víry, že se hlásil k jejich názoru.

S novějšími vědeckými směry to není jiné. *Haeckel*, který rozvinul geniálním způsobem a s železnou důsledností darwinismus a na nějž je třeba pohlížet jako na nejvýznamnějšího stoupence anglického badatele, vidí v Goethově názoru předobraz názoru svého. Jiný přírodovědec současnosti, *K.F.W. Jessen*, o Darwinově teorii píše: „Pozornost, kterou tato již dříve častěji předkládaná a důkladným výzkumem právě tak často vyvracená, nyní však mnoha zdánlivými důvody podporovaná teorie vzbudila u leckterých odborníků a mnohých laiků, ukazuje, jak málo lidé bohužel stále ještě znají a chápou výsledky přírodovědeckého výzkumu.“⁴⁹ O Goethovi tentýž badatel říká, že se „vypracoval k rozsáhlým výzkumům v neživé stejně jako živé přírodě“, přičemž našel „důmyslným, hluboce pronikavým zkoumáním přírody základní zákon celého vývoje rostliny“. Každý ze jmenovaných vědců přitom podává přímo drtivé množství dokladů o tom, že jeho vědecký směr souhlasí s „významnými pozorováními, která Goethe činil“. Jestliže by se každé z těchto stanovisek právem dovolávalo Goethova názoru, nutně by to vrhalo povážlivé světlo na jednotu a konzistenci Goethova myšlení. Důvod, proč se to tak jeví, spočívá však právě v tom, že žádný z těchto názorů ve skutečnosti z Goethova světového názoru nevyrostl, nýbrž všechny mají své kořeny mimo něj. Spočívá v tom, že se sice hledá vnějškový souhlas s jednotlivostmi, které vytrženy z celku Goethova myšlení ztrácejí svůj smysl, že se však tomuto celku samotnému nepřiznává *vnitřní konzistence* a *zralost* k tomu, založit vědecký směr. Goethovy názory nebyly nikdy *východiskem* vědeckých zkoumání, ale vždy jen *objektem srovnávání*. Ti, kteří se Goethem zabývali, byli zřídka jeho *žáci*, kteří by se s nepředpojatou myslí oddali jeho idejím, ale ponějvíce jeho *kritiky*, kteří jej podrobovali soudu.

Říká se totiž, že Goethe měl příliš málo smyslu pro vědu a vědeckost, že byl o to horším filosofem, oč byl lepším básníkem. Proto prý také není možné oprít o něj nějaké vědecké stanovisko. To je však naprosté nepochopení Goethova založení. Goethe pochopitelně nebyl žádným *filosofem* v obvyklém smyslu toho slova. Nesmíme ale zapomínat, že obdivuhodná harmonie jeho osobnosti vedla Schillera k výroku: „Básník je jediným *opravdovým člověkem*.“¹⁰ „Opravdovým člověkem“ zde Schiller rozumí právě Goetha. V jeho osobnosti nechyběl žádný prvek, který náleží k nejvyššímu vyjádření obecného lidství. Všechny tyto prvky se v něm ovšem sjednocovali v celost, totalitu, která pak působí jako *taková*. Tím dochází k tomu, že jeho názory týkající se přírody mají za základ *hluboký filosofický smysl*, přestože se tento filosofický smysl nedostává ve formě určitých vědeckých tvrzení do jeho vědomí. Kdo se do oné celosti pohrouží, bude moci, nese-li si s sebou filosofické vlohy, tento filosofický smysl objevit, vydělit a jako Goethovo vědecké přesvědčení vyjádřit. Musí však z Goetha vycházet a ne k němu přistupovat s hotovým názorem. Síly Goethova ducha působí vždy způsobem přiměřeným nejpřísnější filosofii, i když on sám nezanechal systematický filosofický celek.

Goethův světový názor je tak mnohostranný, jak jen si lze vůbec představit. Vychází z jednoho centra, které leží v jednotné povaze básníka a obrací se ke světu vždy tou stranou, která odpovídá povaze zkoumaného předmětu. Jednota činnosti duchovních sil tkví v Goethově povaze, aktuální *způsob* jejího uplatnění je určován příslušným objektem. Goethe přejímá způsob zkoumání od vnějšího světa a nevnučuje mu ho. U mnoha lidí je však myšlení činné jen *jedním* určitým způsobem a je vlastně vhodné jenom pro jeden druh objektů. Není jako u Goetha *jednotné*, nýbrž *jednotvárné*. Vyjádřeme se ještě přesněji: Jsou lidé, jejichž rozum se hodí především k tomu, aby myslel ryze mechanické závislosti a účinky. Představují si celý vesmír

jako mechanismus. Jiní zase touží vnímat vždy a všude mystický element vnějšího světa, stávají se přívrženci mysticismu. Všechny omyly vznikají tím, že jeden takový způsob myšlení, který lze plně uplatnit jen na jeden druh objektů, se považuje za univerzální. Tím lze vysvětlit rozepře mnoha světových názorů. Setká-li se nyní takové jednostranné pojetí s pojetím Goethovým, které není nijak omezeno, poněvadž způsob zkoumání nepřejímá ze zkoumajícího ducha, nýbrž z povahy zkoumaného, je pochopitelné, že se upne na ty Goethovy myšlenkové prvky, které jsou mu přiměřené. Goethův světový názor obsahuje totiž v právě naznačeném smyslu mnohé myšlenkové směry, zatímco sám nemůže být proniknut a pochopen žádným jednostranným pojetím.

Filosofický smysl, který je podstatným prvkem v organismu Goethova génia, má význam i pro jeho básnickou tvorbu. I když byl Goethe dalek toho, aby si vypracoval to, co mu skýtá tento smysl, v pojmově jasné formě, jako to dovedl Schiller, je tento filosofický smysl přece jako u Schillera činitelem, který spolupůsobil při jeho umělecké tvorbě. Goethovo a Schillerovo básnické dílo není myslitelné bez jejich světového názoru, který mu stojí v pozadí. Přitom u Schillera jde spíše o jeho skutečně vypracované zásady, u Goetha o *způsob jeho nazírání*. Že se však největší básníci našeho národa nemohli na výšinách své tvorby obejít bez onoho filosofického prvku, svědčí víc než co jiného o tom, že tento prvek je nezbytným článkem v dějinách vývoje lidstva. Právě opora v Goethovi a Schillerovi umožňuje vyprostit naši ústřední vědu z jejího katedrálního ústraní a zapojit ji do ostatního kulturního vývojového proudu. Vědecká přesvědčení našich klasiků jsou propojena tisíci vlákny s jejich dalším snažením. Jsou taková, jaká si je *žádá* kulturní epocha, kterou vytvořili.

2. Goethova věda nahlížená Schillerovou metodou

Dosavadním výkladem jsme určili směr, kterým se mají následující zkoumání ubírat. Mají rozvinout to, co se v Goethovi uplatňovalo jako vědecký smysl. Mají být interpretací způsobu, jakým zkoumal svět.

Proti tomu je možné namítnout, že takto přeci nelze nějaký názor ve vědeckém smyslu zastupovat. Vědecký názor se nesmí za žádných okolností zakládat na autoritě, nýbrž jedině na principech. K této námitce se tu hned vyjádříme. Názor, který je založen na Goethově pojetí světa, nepokládáme za *správný* proto, že ho lze z *toboto pojetí* odvodit, ale poněvadž máme za to, že Goethův světový názor lze oprít o udržitelné principy a zastupovat ho jako odůvodněný sám v sobě. To, že naším východiskem je Goethe, by nám nemělo zabránit, abychom při *zdůvodňování a prokazování* námi zastupovaného názoru postupovali právě tak vážně, jak by to činili zástupci vědy, která se domnívá být bez předpokladů. *Zastupujeme Goethův světový názor, ale zakládáme a zdůvodňujeme ho podle požadavků vědy.*

Směr cesty, kterou se mají naše zkoumání ubírat, již předznačil Schiller. Nikdo jiný nepoznal velikost Goethova génia jako on. V dopisech, které Goethovi psal, před něj postavil zrcadlový obraz jeho bytosti. Ve svých *Listech o estetické výchově člověka* odvozuje ideál umělce, tak jak ho poznal právě na Goethovi a ve svém pojednání *O naivní a sentimentální poesii* líčí podstatu pravého umění, jak ji vytěžil z Goethových básní. Tím zároveň ospravedlňujeme, proč svůj výklad označujeme jako vybudovaný na podkladě *Goethova a Schillerova* světového názoru. Chceme totiž Goethovo myšlení zkoumat onou metodou, pro niž nám vzor nabízí Schiller. Goethův pohled se obrací k přírodě a k životu a způsob zkoumání, který při tom Goethe sleduje, má být *předmětem* (obsahem) našeho pojednání. Schillerův pohled je

zaměřen na Goethova ducha a způsob zkoumání, který sleduje *on*, má být ideálem naší *metody*.

Máme za to, že tímto způsobem je možné Goethovy a Schillerovy snahy učinit plodnými pro přítomnost.

Podle obvyklého vědeckého způsobu označování je třeba naši práci chápat jako *teorii poznání*. Otázky, kterými se zabývá, budou ovšem namnoze jiné povahy, než jsou ty, které si dnes tato věda zpravidla klade. Viděli jsme, proč je tomu tak. Tam, kde se podobná zkoumání dnes objevují, vycházejí téměř bez výjimky z Kanta. Ve vědeckých kruzích se úplně přehlédlo, že vedle gnoseologie založené velkým královeckým myslitelem, je tu přinejmenším možnost jiného směru, který je k vědeckému prohloubení způsobilý neméně než směr Kantův. Otto Liebmann vyslovil počátkem šedesátých let větu: „Chceme-li dospět k bezrozpornému světovému názoru, je nezbytné vrátit se ke Kantovi.“ To je zajisté důvod, proč dnes máme téměř nepřehledné množství kantovské literatury.

Avšak ani tato cesta filosofii nepomůže. V kulturním životě bude tato věda znovu hrát svou roli teprve tehdy, až se místo neustálých návratů ke Kantovi prohloubí ve vědeckém chápání Goetha a Schillera.

A nyní už přistupme k základní gnoseologické otázce, která z těchto předběžných poznámek plyne.

3. Úloha naší vědy

O všech vědách platí nakonec to, co Goethe tak příznačně vyjadřuje slovy: „Teorie je sama o sobě prospěšná jen potud, že nám dává věřit v souvislost jevů.“¹¹ Prostřednictvím naší vědy neustále uvádíme do souvislostí oddělené skutečnosti svojí zkušenosti. V anorganické přírodě vidíme oddělené příčiny a účinky a v příslušných vědách hledáme jejich souvislost.

V organickém světě pozorujeme druhy a rody organismů a snažíme se stanovit jejich vzájemné vztahy. V dějinách se setkáváme s jednotlivými kulturními epochami lidstva a usilujeme o to, abychom rozpoznali, jak závisí jeden vývojový stupeň na druhém. Tak má ve smyslu výše uvedeného Goethova výroku působit v určité oblasti jevů každá věda.

Každé vědě náleží oblast, na níž hledá souvislosti jevů. I potom ovšem v našem vědeckém snažení přetrvává výrazný protiklad: Na jedné straně ideový svět získaný pomocí vědy, na druhé straně předměty, z nichž tento svět sestává. Musí existovat věda, která také zde objasní vzájemné vztahy. Ideový a reálný svět, protiklad ideje a skutečnosti, to jsou úkoly, před nimiž tato věda stojí. I tyto protiklady je třeba poznat v jejich vzájemném vztahu.

Hledání těchto vztahů je účelem následující rozpravy. Skutečnosti vědy na jedné straně a přírodní a historické skutečnosti na straně druhé je třeba uvést do vzájemného poměru. Jaký význam má zrcadlení vnějšího světa v lidském vědomí? Jaký je vztah mezi naším myšlením o předmětech a těmito předměty samými?

Zkušenost

4. Stanovení pojmu zkušenost

Dvě oblasti stojí tedy vzájemně proti sobě, naše myšlení a předměty, jimiž se zabývá. Tyto předměty, pokud jsou přístupné našemu pozorování, označujeme jako obsah zkušenosti. Zda existují předměty myšlení i mimo naše pole pozorování a jakou mají povahu, ponecháme zatím zcela stranou. Naším nejbližším úkolem bude, abychom obě vyznačené oblasti, zkušenost a myšlení, ostře vymezili. Nejdřív si musíme v jasných obrysech vykreslit zkušenost a potom je třeba prozkoumat povahu myšlení. Přístupme k prvnímu úkolu.

Co je zkušenost? Každý si je vědom toho, že jeho myšlení se rozněcuje v konfliktu se skutečností. V prostoru a v čase k nám přistupují předměty, pozorujeme složitě členěný, nanejvýš rozmanitý vnější svět a prožíváme více či méně bohatě vyvinutý svět vnitřní. První podoba, v níž k nám to vše přistupuje, stojí před námi hotová. Na jejím vzniku nemáme žádný podíl. Jako by vyvěrala z nám neznámého, jiného světa, nabízí se zpočátku skutečnost našemu smyslovému a duchovnímu pojmání. Zprvu můžeme pouze volně bloudit pohledem po rozmanitosti, kterou máme před sebou.

Tato naše první činnost je smyslové pojmání skutečnosti. Co se mu nabízí, musíme prostě zachytit. Jenom to totiž můžeme nazývat čistou zkušeností.¹²

Cítíme však okamžitě potřebu, prostoupit tuto nekonečnou mnohost tvarů, sil, barev, tónů atd., která se před námi objevuje, svým pořadajícím rozumem. Snažíme se vyjasnit vzájemné závislosti všech jednotlivostí, které se nám ukazují. Objeví-li se před námi v určité krajině zvíře, ptáme se, jaký vliv má tato krajina na život zvířete. Spatříme-li kámen, který se začne kutálet, pátráme po dalších událostech, s nimiž to souvisí. K čemu však

dochází v takových případech, už není *čistá zkušenost*. Má to již dvojí původ: zkušenost a myšlení.

Čistá zkušenost je forma, v níž se nám jeví skutečnost, přistupujeme-li k ní s úplným vypojením svého já.

Pro tuto formu skutečnosti lze užít slova, která vyřkl Goethe ve svém pojednání ‚Příroda‘ (*Die Natur*): „Obklopuje nás a objímá. Bez prošení a varování nás vpráhá do víru svého tance.“¹³

U předmětů vnějších smyslů je to tak nápadné, že to sotva kdo bude popírat. Těleso před námi zprvu vystupuje jako mnohost tvarů, barevných, tepelných a světelných dojmů, které jsou náhle před námi, jako by pocházely z nám neznámého zřídla.

Psychologické přesvědčení, že smyslový svět, tak jak ho máme před sebou, není ničím sám o sobě, nýbrž je již produktem vzájemného působení nám neznámého molekulárního vnějšího světa a našeho organismu, našemu tvrzení neprotiřečí. I kdyby tomu tak skutečně bylo, že barva, teplo atd. nejsou nic jiného než způsob, jakým na náš organismus působí vnější svět, je i tak proces, který dění vnějšího světa proměňuje v barvu, teplo atd., zcela mimo naše *vědomí*. Ať už při tom hraje náš organismus jakoukoli roli, našemu myšlení je předkládáno jako hotová a na něj doléhající forma skutečnosti (zkušenost) nikoli molekulární dění, nýbrž ony barvy, tóny atd.

Méně jasné je to s naším vnitřním životem. Přesnější úvaha však rovněž zde rozptýlí každou pochybnost, že i naše vnitřní stavy vstupují do horizontu našeho vědomí v téže formě jako věci a skutečnosti vnějšího světa. Cit nebo pocit se mi vnucuje právě tak jako třeba dojem světla. To, že ho uvádím do bližšího vztahu ke své vlastní osobnosti, není v tomto ohledu důležité. Musíme postoupit ještě dál. Také samo myšlení se nám nejdřív jeví jako zkušenost. Už tím, že se pouštíme do jeho zkoumání, stavíme si

ho před sebe, jeví se nám jeho první podoba jako by přicházela odněkud z neznáma.

Nemůže tomu být jinak. Naše myšlení, zvláště máme-li na zřeteli jeho formu jako individuální činnost uvnitř našeho vědomí, je *uvažováním, zkoumáním*,* to znamená, zaměřuje svůj pohled navenek, na něco, co stojí proti němu. Zpočátku přitom zůstává nečinné. Hledělo by do prázdna, do nicoty, kdyby se nic nepostavilo proti němu.

Tuto formu, tj. formu něčeho, co se před nás staví, na sebe musí brát vše, co se má stát předmětem našeho vědění. Nejsme s to se nad tuto formu pozvednout. Má-li nám být myšlení prostředkem k tomu, abychom hlouběji vnikli do světa, pak se samo nejprve musí stát zkušeností. *Myšlení musíme vyhledat ve věcech zkušenosti samých jako jednu z nich.*

Jen tak nebude náš světový názor postrádat vnitřní jednotu. K tomu by naopak došlo ve chvíli, kdybychom do něj chtěli vnášet nějaký cizí prvek. Přijímáme čistou zkušenost a hledáme uvnitř této zkušenosti samé prvek, který osvětlí sebe sama i ostatní skutečnost.

5. Poukaz na obsah zkušenosti

Podívejme se nyní na čistou zkušenost. Co obsahuje, tak jak přechází před naším vědomím, aniž bychom jí myšlenkově zpracovávali? Je to pouhé „vedle sebe“ v prostoru a „po sobě“ v čase, snůška jednotlivostí bez jakýchkoli vztahů a souvislostí. Žádný z předmětů, které se tu objevují a mizí, nemá s žádným

* V orig.: *Betrachtung* (pozn. překladatele)

jiným nic společného. Na tomto stupni jsou si skutečnosti, které vnímáme, které vnitřně prožíváme, navzájem naprosto lhostejné.

Svět je tu rozmanitostí zcela rovnocenných věcí. Žádná věc, žádná událost si nesmí činit nárok na to, aby hrála ve světovém dění větší roli než kterýkoli jiný článek zkušenostního světa. Měli se nám ozřejmit, že ta či ona skutečnost má větší význam než jiná, pak už věci nemůžeme pouze pozorovat, ale musíme je uvést do myšlenkového vztahu. Rudimentární orgán zvířete, který snad nemá ani ten nejmenší význam pro jeho organické funkce, je pro *zkušenost* naprosto rovnocenný s nejdůležitějším orgánem zvířecího těla. Větší či menší důležitost se nám totiž ozřejmí teprve tehdy, když o vztazích jednotlivých článků našeho pozorování *přemýšlíme*, to znamená, když zkušenost zpracováváme.

Pro *zkušenost* má hlemýžď, který je na nízkém stupni organizace, stejnou hodnotu jako nejvýše vyvinutý živočich. Rozdíl v dokonalosti organizace se nám ukáže teprve tehdy, když danou rozmanitost pojmově uchopíme a propracujeme. Rovnocenná je z tohoto hlediska také kultura Eskymáka a vzdělaného Evropana. Caesarův význam pro dějinný vývoj lidstva se *pouhé zkušenosti* nejeví větší než význam kteréhokoli z jeho vojáků. Goethe v dějinách literatury nijak nevyniká nad kteréhokoli právem zapomenutého básníka, jedná-li se o záležitost pouhé zkušenosti.

Co do myšlenek je pro nás svět na tomto stupni zkoumání dokonale rovná plocha. Žádná část této plochy nevyčnívá nad jinou, žádná nevykazuje ani ten nejmenší myšlenkový rozdíl oproti jiné. Teprve když tuto plochu zasáhne jiskra myšlenky, vystoupí kopce a nížiny, jedno bude více či méně vyčnívat nad jiné, vše se zformuje určitým způsobem, rozvinou se vlákna od jednoho útvaru k dalším. Vše se stává v sobě dokonalou harmonií.

Máme za to, že jsme snad svými příklady ukázali dostatečně, co rozumíme oním větším či menším významem vnímaných předmětů (které zde znamenají totéž co věci zkušenosti), co rozumíme oním věděním, které vzniká teprve tehdy, zkoumáme-li tyto předměty v *souvislostech*. Tím se také domníváme být zajištění před námitkou, že svět naší zkušenosti přece ukazuje nekonečné rozdíly ve svých objektech už před tím, než k němu přistoupí myšlení. Červená plocha se přece liší od zelené i bez účasti myšlení. To je pravda. Kdo by nám tím však chtěl oponovat, vůbec našemu tvrzení neporozuměl. Neboť to právě tvrdíme, že nám zkušenost nabízí nekonečné množství *jednotlivostí*. Tyto jednotlivosti se jistě musí navzájem lišit, jinak by přece před námi nevystupovaly jako nekonečná, nesouvislá rozmanitost. O tom, že by vnímané věci postrádaly vzájemné rozdíly, tu není vůbec řeč, ale o tom, že mezi nimi nejsou vůbec žádné vztahy, že jednotlivá smyslová skutečnost nutně postrádá jakýkoli význam pro *celek* našeho obrazu skutečnosti. Právě proto, že nekonečnou kvalitativní různost uznáváme, jsme vedeni ke svému tvrzení.

Kdyby před nás předstupovala uzavřená, harmonicky členěná jednota, tak bychom přece nemohli mluvit o tom, že jednotlivé články této jednoty jsou si navzájem lhostejné.

Komu by se tedy zdálo, že naše výše použité přirovnání nesedí, nepochopil klíčové body, na nichž se zakládá. Bylo by jistě nesprávné, kdybychom chtěli přirovnávat nekonečnou rozmanitost světa vjemů k jednotvárné stejnoměrnosti roviny. Avšak naše rovina naprosto nemá znázorňovat rozmanitý svět jevů, nýbrž *jednotný celkový obraz*, který máme o tomto světě, dokud se ho nedotkne myšlení. V tomto celkovém obraze se, poté co uplatníme myšlení, každá jednotlivost neobjeví tak, jak jí zprostředkovávají pouhé smysly, ale již se svým významem, který má pro *celek* skutečnosti. Vystupuje tedy s vlastnostmi, které jí ve formě zkušenosti úplně chybí.

To, co právem nazýváme čistou zkušeností, se výborně, v ostrých obrysech, podařilo vykreslit *Johannu Volkeltovi*. Výstižně ji charakterizoval již před pěti lety ve své knize *Teorie poznání Immanuela Kanta* a ve své nejnovější publikaci *Zkušenost a myšlení*⁴⁴ pak celou věc ještě dále rozvedl. Učinil tak ovšem na podporu názoru, který se od toho našeho zásadně liší a s podstatně jiným záměrem, než jaký nyní sledujeme my. To nám však nebrání, abychom zde jeho výstižnou charakteristiku čisté zkušenosti uvedli. Líčí se tu prostě obrazy, které v určitém omezeném časovém úseku zcela nesouvztažně plynou našim vědomím. Volkelt praví: „Například nyní moje vědomí obsahuje představu, že jsem dnes pilně pracoval; bezprostředně na ní navazuje další, že mohu jít s dobrým svědomím na procházku; ovšem náhle nastupuje vjemový obraz otevírajících se dveří a vcházejícího listonoše; obraz listonoše se jeví hned napřahovat ruku, hned otevírat ústa, hned zas dělá pravý opak; s vjemovým obsahem otvírání úst se zároveň pojí všelijaké sluchové dojmy, mezi jinými také ten, že venku začíná pršet. Obraz listonoše mizí z mého vědomí a představy, které teď nastupují, mají za obsah po řadě: uchopení nůžek, otevření dopisu, výtku nečitelného písma, vzezření nejrozmanitějších psaných znaků, rozmanité fantazijní obrazy a myšlenky, které se k oněm znakům vážou; sotva je tato řada ukončena, nastupuje opět představa dnešní pilné práce a vjem trvajících deště provázený rozmrzlostí; ty však opět mizí z mého vědomí a vynořuje se představa s obsahem, že obtíž domněle vyřešená během mé dnešní práce ve skutečnosti vyřešena není; s tím hned nastupují představy: svoboda vůle, empirická nutnost, zodpovědnost, hodnota ctnosti, absolutní náhoda, nepochopitelnost atd. a spojují se spolu nejrůznějším, složitým způsobem; a tak podobně to jde dále.“

Zde máme v určitém omezeném časovém úseku vylíčeno, co skutečně *zakošíme* (co je obsahem naší zkušenosti), onu formu skutečnosti, na níž *myslení* nemá vůbec žádný podíl.

Nesmíme se ovšem domnívat, že bychom došli k jinému výsledku, kdybychom místo této všední zkušenosti líčili třeba tu, kterou činíme při vědeckém pokusu nebo při nějakém zvláštním přírodním jevu. Zde jako tam putují před naším vědomím jednotlivé nesouvisějící obrazy. Teprve myšlení zjednává souvislost.

Zásluhu, že v ostrých obrysech ukázal, co nám poskytuje zkušenost zbavená všech myšlenek, musíme přiznat i spisku *Gehirn und Bewußtsein* (Mozek a vědomí; Vídeň 1884) Richarda Wähleho; pouze s tím omezením, že to, co Wähle uvádí jako bezpodmínečně platné vlastnosti jevů vnějšího a vnitřního světa, platí jen o *prvním stupni* zkoumání světa, které jsme charakterizovali. Podle Wähleho víme jen o „vedle sebe“ v prostoru a „po sobě“ v čase. O vztahu věcí, které existují vedle sebe nebo následují po sobě v čase, podle něj nelze vůbec hovořit. Ať si třeba někde existuje nějaká vnitřní souvislost mezi teplým slunečním paprskem a ohřátím kamene. My o žádné příčinné souvislosti nevíme. Je nám jasné pouze to, že po první skutečnosti následuje druhá. Necht' si je také někde, v nám nepřístupném světě, vnitřní souvislost mezi mechanismem našeho mozku a naší duchovní činností. Víme jen, že tyto děje probíhají paralelně. Nejsme vůbec oprávněni, abychom předpokládali například kauzální souvislost obou jevů.

Když ovšem Wähle prohlašuje toto tvrzení za poslední vědeckou pravdu, pak toto jeho rozšířené uplatnění odmítáme. Platí však dokonale pro *první formu*, ve které skutečnost vnímáme.

Nejsou to jen věci vnějšího světa a pochody našeho vnitřního světa, co na tomto stupni našeho vědění postrádá jakoukoli souvislost, ale také naše vlastní osobnost stojí před ostatním

světem jako izolovaná jednotlivost. Nacházíme sami sebe jako *jeden* z nesčetných vjemů, jenž postrádá vztah k předmětům, které ho obklopují.

6. Oprava mylného pojetí veškeré zkušenosti

Zde je na místě, abychom poukázali na předsudek, který přetrvává od dob Kanta¹⁵ a který se už v jistých kruzích vžil do té míry, že platí za axiom. Každý, kdo by ho chtěl zpochybnit, bude prohlášen za diletanta, za člověka, který se ještě nedostal nad nejelementárnější pojmy moderní vědy. Mám na mysli názor, který se tváří, jako by bylo již předem dané, že celý svět vjemů, tato nekonečná rozmanitost barev a tvarů, tónů a teplotních rozdílů atd. není nic víc než svět našich subjektivních představ, který existuje jen potud, pokud své smysly vystavujeme působení nám neznámého světa. Celý svět jevů je tímto názorem vykládán jako představa *umritř* našeho individuálního vědomí a na základ tvořený tímto předpokladem jsou pak stavěna další tvrzení o povaze poznání. Také Volkelt se připojil k tomuto názoru a založil na něm svoji teorii poznání, která je po vědecké stránce provedena mistrně. Tento předpoklad však není žádnou *základní pravdou* a už vůbec není povolán k *tomu*, aby stál na čele vědy o poznávání.

Necht' ale nejsme špatně pochopeni. Nechceme tu vznášet bezmocný protest proti *fyzilogickým* vymoženostem současnosti. Co je však plně oprávněné z fyziologického hlediska, to proto ještě zdaleka nemusí být povoláno k tomu, aby to bylo postaveno ke vstupní bráně teorie poznání. To, že soubor počitků a náhledů*, který nazýváme zkušeností, vzniká teprve

* V orig.: *Empfindungen und Anschauungen* (pozn. překladatele)

spolupůsobením našeho organismu, může platit za neotřesitelnou fyziologickou pravdu. Přece je však jisté, že takový poznatek může být teprve výsledkem mnoha úvah a výzkumů. Tato charakterizace, že náš jevový svět má ve *fyziologickém smyslu* subjektivní povahu, je již jeho myšlenkovým *určením* a netýká se tedy jeho prvního výskytu. Předpokládá už užití *myšlení* na *zkušenost*. Musí ji tudíž předcházet vyšetření souvislosti těchto dvou činitelů.

Má se za to, že oním názorem se pozvedáme nad předkantovskou ‚naivitu‘, která věci v prostoru a čase pokládá za skutečnost, jako to dosud činí naivní člověk, postrádající vědecké vzdělání.

Volckelt tvrdí, „že všechny děje, které si činí nárok na to být objektivním poznáváním, jsou neoddělitelně vázané na poznávající, individuální vědomí, že se nejprve a bezprostředně neodehrávají nikde jinde než v individuálním vědomí a že naprosto nejsou s to, aby přesáhly oblast individua a pojaly oblast vně ležící skutečnosti nebo do ní vstoupily“.¹⁶

Přesto je však pro nezaujaté myšlení nemožné přijít na to, co by nás na bezprostřední formě skutečnosti (tj. na zkušenosti) mohlo opravňovat k tomu, abychom ji označovali za pouhou představu.

Už prostá úvaha, že naivní člověk na věcech nepozoruje vůbec nic, co by ho mohlo přivést k tomuto názoru, nás učí, že v objektech samých pádný důvod k této domněnce *není*. Co je na stromu, na stole jako takových, že by mě to podněcovalo, abych se na ně díval jako na pouhé představy? Přínejmenším to nelze vydávat za nějakou samozřejmou pravdu.

Tím, že to Volckelt přesto činí, se zapřádá do rozporu se svými vlastními základními principy. Aby mohl zkušenosti přisuzovat subjektivní povahu, musel se podle našeho přesvědčení nejprve zpronevěřit pravdě, kterou sám poznal, a sice, že tato zkušenost

neobsahuje nic než nesouvislý chaos obrazů bez jakéhokoli myšlenkového určení. Jinak by musel uznat, že subjekt poznávání, tj. zkoumající člověk, stojí ve světě zkušenosti právě tak izolovaně jako libovolný jiný předmět tohoto světa. Příkladá-li se však vnímanému světu predikát *subjektivní*, je to právě tak *myšlenkové určení*, jako když padající kámen označíme za *příčnu* otisku v půdě. Volkelt sám však přece žádnou souvislost věcí zkušenosti neuznává. V tom tkví rozpornost jeho názoru, zde se sám zpronevřuje principu, který pro čistou zkušenost vyhlásil. Uzavírá se tím do své vlastní individuality a není už více s to se z ní dostat. Dokonce to bezohledně přiznává. Pochybným pro něj zůstává vše, co jde nad nesouvislé obrazy vjemů. Naše myšlení se sice podle jeho názoru usilovně snaží usuzovat z tohoto světa představ na objektivní skutečnost; samotné překračování tohoto světa nás však nemůže ke skutečně jistým pravdám dovést. Žádné vědění, které myšlením získáváme, není podle Volkelta chráněno před pochybnostmi. V žádném případě nemůže dosáhnout jistoty, kterou skýtá bezprostřední zkušenost. Jedině ta poskytuje nezpochybnitelné vědění. Viděli jsme ovšem, jak nedostatečné.

To vše ovšem pochází pouze z toho, že Volkelt přisuzuje smyslové skutečnosti (zkušenosti) vlastnost, která jí nijak nepřísluší, a na tomto předpokladu potom staví své další domněnky.

Na Volkeltův spis jsme museli brát zvláštní zřetel, poněvadž je nejvýznamnějším počinem přítomné doby na tomto poli a také proto, že jde o typickou ukázkou všech dalších gnoseologických snah, které jsou protichůdné směru, jež na podkladě Goethova světového názoru zastupujeme.

7. Odvoláváme se na zkušenost každého jednotlivého čtenáře

Rádi bychom se vystríhali chyby, že bychom bezprostředně danému, první formě výskytu vnějšího a vnitřního světa, už dopředu přikládali nějakou vlastnost a vyvozovali tak své závěry na základě *předpokladu*. Vždyť zkušenost stanovujeme jako to, na čem naše myšlení nemá žádný podíl. O nějakém myšlenkovém omylu tedy na začátku našeho výkladu nemůže být řeč.

Zásadní omyl mnoha vědeckých snah, zvláště současnosti, tkví právě v tom, že se domnívají reprodukovat čistou zkušenost, zatímco z ní pouze vyčtou pojmy, které do ní samy vložily. Zde lze ovšem namítnout, že i my jsme čisté zkušenosti přisoudili řadu atributů. Označili jsme ji jako nekonečnou mnohost, jako agregát nesouvislých jednotlivostí atd. Nejsou to snad také myšlenková určení? V tom smyslu, jak jsme je užili, zajisté nikoli. Posloužili jsme si těmito pojmy jenom k tomu, abychom obrátili pohled čtenáře na zkušenost prostou myšlenek. Nechceme tyto pojmy zkušenosti přikládat. Používáme je jen k tomu, abychom obraceli pozornost k oné formě skutečnosti, která je každého pojmu prostá.

Veškerá vědecká zkoumání musí být sdělována prostřednictvím řeči a ta zase může vyjadřovat jen pojmy. Je však přece něco podstatně jiného, jsou-li určitá slova použita, aby nějaké věci tu či onu vlastnost přímo přiřkla, nebo zda slouží pouze k tomu, aby čtenářův či posluchačův pohled obracela k určitému předmětu. Smíme-li užít přírovnání, řekli bychom: Je něco jiného, když člověk A řekne člověku B: „Pozoruj onoho člověka v jeho rodinném kruhu a uděláš si o něm výrazně jiný úsudek, než kdybys ho znal pouze z jeho práce v úřadě.“ a něco jiného je, řekne-li: „Onen člověk je vynikající otec rodiny.“ V prvním případě bude v jistém smyslu směřována pozornost člověka B,

bude odkázán, aby posuzoval nějakou osobnost za jistých okolností. V druhém případě je této osobnosti jednoduše přisouzena určitá vlastnost, tedy je vysloveno určité tvrzení. Podobně jako se tu vztahuje první případ ke druhému, měl by se začátek tohoto našeho spisu vztahovat k začátku podobných literárních pojednání. Je-li tomu třeba někdy, díky nutnému stylistickému zpracování, zdánlivě jinak, podotýkáme zde výslovně, že naše vývody mají jediné smysl, který jsme právě vyložili, a jsou zcela vzdáleny nároku, aby se jimi pronášely tvrzení o věcech samých.

Jestliže chceme označit první formu, v níž skutečnost pozorujeme, nějakým jménem, pak máme za to, že nejprůměřenější výraz nacházíme v označení: *smyslový jev**.¹⁷ *Smyslem* tu nerozumíme pouze vnější smysly, zprostředkovatele vnějšího světa, nýbrž obecně *všechny* tělesné i duchovní orgány, které slouží vnímání bezprostředních skutečností. V psychologii je *vnitřní smysl* docela běžným pojmenováním pro schopnost vnímání vnitřních prožitků.

Slovem *jev* však prostě označujeme nějakou věc nebo děj, které jsme schopni vnímat, pokud se objevují v prostoru nebo čase.

Musíme zde nyní přikročit ještě k jedné otázce, která nás vede k druhému činiteli, kterého je pro účely teorie poznání třeba prozkoumat, k *myslení*.

Lze na zkušenost, jak jsme ji až dosud poznali, pohlížet jako na něco, co je založeno v podstatě věci? Je zkušenost vlastností skutečnosti?

* V orig.: *Erscheinung für die Sinne* – tj. doslova ‚jev pro smysly‘ (pozn. překladatele)

Na zodpovězení této otázky závisí velmi mnoho. Je-li totiž tato zkušenost, tak jak ji máme podle dosavadního výkladu na zřeteli, podstatnou vlastností zakoušených věcí, tedy něčím, co v pravém slova smyslu náleží jejich vlastní podstatě, pak nevidíme možnost, jak bychom mohli tento stupeň poznání vůbec překročit. Museli bychom se jednoduše věnovat zaznamenávání všeho, co vnímáme, do prostého soupisu, který by postrádal jakékoli vnitřní souvislosti. A takovou sbírkou záznamů by pak byla naše věda. Vždyť k čemu by bylo veškeré hledání vzájemných souvislostí jednotlivých věcí, kdyby naprostá izolovanost, která jim ve formě zkušenosti náleží, byla jejich pravou vlastností?

Zcela jinak by tomu bylo,¹⁸ kdyby se v této formě skutečnosti nejednalo o její podstatu, nýbrž jen o její zcela nepodstatnou vnější stránku, kdybychom před sebou měli pouze slupku pravé podstaty světa, která nám tuto podstatu zakrývá a která nás vyzývá, abychom po této podstatě pátrali. Pak bychom se museli snažit tuto schránu proniknout. Od této první formy světa bychom museli vykročit, abychom se domohli jeho pravých (podstatných) vlastností. Smyslový jev bychom museli překonat, abychom z něj vyvinuli vyšší formu jevu. – Odpověď na tuto otázku nám dá následující zkoumání.

Myšlení

8. Myšlení jako vyšší zkušenost ve zkušenosti

V chaosu zkušenosti, kde neexistují žádné vzájemné souvislosti, nacházíme prvek, a to především také jako zkušenost, který nám dovoluje tuto nesouvislost překonat. Je to *myšlení*. Myšlení, které už jako zkušenost ve zkušenosti zaujímá výjimečné postavení.

V celém ostatním světě zkušenosti, tedy pokud se zastavím pouze u toho, co mi předkládají mé smysly, se nedostanu nikdy dál než k jednotlivostem. Dejme tomu, že mám před sebou kapalinu, kterou uvedu do varu. Zpočátku je tato kapalina klidná, pak vidím vystupovat bubliny, dostává se do pohybu a nakonec uniká jako pára. To jsou pouze jednotlivé, po sobě následující vjemy. Celou věc mohu libovolně otáčet a převracet, pokud ale zůstanu u toho, co mi poskytují smysly, nenajdu mezi uvedenými skutečnostmi žádnou souvislost. U myšlení je tomu jinak. Vybavím-li si například myšlenku příčiny, potom mě tato myšlenka sama svým vlastním obsahem vede k myšlence účinku. Stačí, když myšlenky zachytím v té formě, ve které se mi v bezprostřední zkušenosti nabízejí, a objevují se už rovnou jako zákonitá určení.

To, co je třeba pro veškerou ostatní zkušenost přinášet odjinud, pokud to na ni vůbec lze použít, *zákonitá souvislost*, je v myšlení přítomno už od samého počátku. U ostatní zkušenosti se *nevyjadřuje* celá věc již v tom, co jako jev vystupuje před mým vědomím; v případě myšlení vychází celá věc najevo beze zbytku v tom, co je mi bezprostředně dáno. V prvním případě musím nejprve proniknout slupku, abych se dostal k jádru, ve druhém jsou slupka a jádro nedílnou jednotou. Je to pouze všeobecně lidská zaujatost, zdá-li se nám myšlení zprvu zcela analogické ostatní zkušenosti. V jeho případě je třeba

překonat pouze tuto *naši* zaujatost. U ostatní zkušenosti musíme řešit obtíže, které leží ve *věci* samé.

V myšlení se stává to, co u ostatní zkušenosti teprve hledáme, samo bezprostřední zkušeností.

Tím je zároveň dáno řešení problému, který bychom jinak sotva vyřešili. Držet se pouze zkušenosti je oprávněný vědecký požadavek. Neméně oprávněné však je, požadujeme-li, aby se u zkušenosti vyhledala její vnitřní zákonitost. *Tato vnitřní zákonitost se tedy musí objevit na některém místě zkušenosti samé, tj. také jako zkušenost.* Zkušenost tak bude s pomocí sebe sama prohloubena. Naše teorie poznání vznáší požadavek na čistou zkušenost v jeho nejvyšší formě a odmítá každý pokus vnášet do zkušenosti něco zvenčí. Myšlenková určení přitom nachází uvnitř zkušenosti samé. Způsob, jakým se myšlení objevuje, je stejný jako u ostatní zkušenosti.

Princip zkušenosti se většinou ve svém dosahu a vlastním významu podceňuje. V nejpříkřejší formě je to požadavek, aby byly předměty skutečnosti ponechány v prvotní formě jejich výskytu a jen takto byly přijímány za objekty vědy. To je čistě metodický princip, který o obsahu zkušenosti nevyovídá zhola nic. Chce-li někdo tvrdit, že předmětem vědy mohou být pouze *smyslové vjemy*, jako to činí materialismus, pak se *nemůže* o tento princip opírat. Zdali je obsah zkušenosti smyslový nebo ideový, o tom tento princip nic nevyovídá. Pokud ho však má být v daném případě možné použít ve zmíněné krajní formě, pak už to vyžaduje určitý předpoklad, a sice že předměty vystupují ve zkušenosti již ve formě, která dostačuje vědeckému snažení. U vnější smyslové zkušenosti tomu – jak jsme viděli – tak není. Je tomu tak pouze u myšlení.

Jen v případě myšlení lze princip zkušenosti použít v jeho nejkrajnějším významu.

To nevylučuje, aby tento princip nebyl rozšířen i na ostatní svět. Má přece i jiné formy, než onu extrémní. Jestliže nějaký předmět nemůžeme za účelem vědeckého vysvětlení ponechat v té formě, ve které jej bezprostředně vnímáme, může k tomuto vysvětlení přece ještě pořád dojít tak, že potřebné prostředky vezmeme z jiných oblastí světa zkušenosti. Tím jsme přece *oblast zkušenosti* ještě nepřekročili.

Teorie poznání založená v Goethově smyslu klade hlavní důraz na to, že zůstává principu zkušenosti veskrze věrná. Nikdo neuznával výhradní platnost tohoto principu tak jako Goethe. Zachovával jej tak přísně, jak jsme to požadovali výše. Všechny vyšší názory na přírodu se mu nesměly vyjevit jinak, než jako zkušenost. Měly být „vyšší přírodou v přírodě“.¹⁹

V pojednání *Příroda* říká, že nejsme s to se z ní vymanit. Chceme-li se tedy o ní v tomto smyslu poučit, musíme k tomu najít prostředky v *přírodě samé*.

Jak by ale bylo možné založit teorii poznání na principu zkušenosti, kdybychom na některém jejím místě nenalezli základní prvek veškeré vědeckosti, ideovou zákonitost. Tento prvek přitom stačí – jak jsme viděli – pouze přijmout; stačí se do něj pouze pohroužit, neboť se ve zkušenosti nachází.

Přistupuje k nám nyní myšlení skutečně takovým způsobem a uvědomuje si ho naše individualita tak, že mu můžeme připsat výše zmíněné vlastnosti? Každý, kdo zaměří svoji pozornost tímto směrem, zjistí, že existuje zásadní rozdíl ve způsobu, jak si uvědomujeme vnější jev smyslové skutečnosti nebo dokonce jiný děj našeho duchovního života, a tím, jak vnímáme své myšlení. V prvním případě jsme si s určitostí vědomi, že máme co dělat s hotovou věcí; hotovou potud, že se tu objevila, aniž bychom na to měli *určující* vliv. Jinak je tomu u myšlení. To se jeví shodně s ostatní zkušeností jen v prvním okamžiku. Pojmeme-li kteroukoli myšlenku, pak při vší bezprostřednosti, s níž

do našeho vědomí vstupuje, víme, že jsme s tím, jak vzniká, důvěrně spjati. Dostanu-li nějaký nápad, který mi svitne zcela náhle a v jistém ohledu se tedy objevuje stejně jako vnější událost, kterou mi zprostředkovávají oči a uši, vím přesto okamžitě, že polem, na kterém se tato myšlenka objevuje, je *mé* vědomí; vím, že jsem k tomu, abych tento nápad dostal, musel přispět *svou vlastní* činností. U každého vnějšího objektu jsem si jist, že se k mým smyslům obrací nejprve jen svojí vnější stránkou; u myšlenky vím přesně, že to, co se mi podává, je zároveň *vším*, že do mého myšlení vstupuje jako v sobě uzavřený, dokonalý celek. Vnější hybné síly, které musíme u smyslového objektu vždy předpokládat, u myšlenky odpadají. Právě tyto síly jsou zodpovědné za to, že k nám smyslový jev přistupuje už jako něco hotového; jím musíme přičítat jeho vznik. U myšlenky je mi jasné, že bez mojí činnosti nemůže vůbec *vzniknout*. Myšlenku musím propracovat, její obsah musím vždy znovu tvořit a vnitřně ho *prožít až* do nejmenších podrobností, má-li pro mě mít vůbec nějaký význam.

Až dosud jsme se dobrali následujících poznatků. Při pozorování světa k nám skutečnost na prvním stupni přistupuje jako nesouvislá směsice jednotlivostí; myšlení je přitom součástí tohoto chaosu. Proputujeme-li tuto rozmanitou změť, nalezneme v ní článek, jenž má už v této první formě svého výskytu charakter, který ostatní články musí teprve získat. Je jím myšlení. To, co je u ostatní skutečnosti třeba překonat, formu, v níž se bezprostředně objevuje, právě tu je v případě myšlení třeba podržet takovou, jaká je. Myšlení je činitelem, kterého nalézáme ve svém vědomí a se kterým jsme spojeni natolik, že *tento činitel je totožný s činností našeho ducha*. Je to jedna a táž věc, pouze pojímaná ze dvou stran. Touto věcí je myšlenkový obsah světa. Jednak se nám jeví jako činnost našeho vědomí, jednak jako *bezprostředně vnímaná, ve své celistvosti dokonalá zákonitost, sám*

sebe určující ideový obsah. Brzy uvidíme, která z těchto stránek je důležitější.

Jelikož nyní stojíme uvnitř myšlenkového obsahu a pronikáme jej ve všech jeho součástech, jsme s to skutečně poznat jeho *nejplastnější podstatu*. Způsob, jak k nám přistupuje, je zárukou toho, že mu vlastnosti, které jsme mu dříve přiřkli, skutečně náleží. Myšlenkový obsah může tedy s jistotou sloužit jako východisko jakéhokoli dalšího zkoumání světa. Ráz jeho *podstaty* můžeme vyrozumět z něj samého; chceme-li vyšetřit tento ráz také u ostatních věcí, musíme začít právě od něho. Hned se vyjádříme ještě zřetelněji. *Protože skutečnou zákonitost, ideové určení, nacházíme pouze v myšlení, musí být i zákonitosti ostatního světa, které nenacházíme v tomto světě samém, už obsaženy v myšlení.* Jinými slovy: Obě části naší zkušenosti, *smyslové jevy* a to, *co se objevuje v našem myšlení*, jsou navzájem protikladné. Smyslový jev nám svoji podstatu není schopen objasnit, myšlení nám vysvětluje jednak *sebe sama* a vedle toho nám přináší i podstatu *jevů vnímaných našimi smysly*.

9. Myšlení a vědomí

Teď se však zdá, jako bychom zde sami zaváděli subjektivní prvek, před kterým jsme se tak rozhodně chtěli uchránit. Když ne svět našich smyslových vjemů – mohl by někdo vyčíst z našich rozborů – tak má přece myšlenka, i podle našeho názoru, subjektivní charakter.

Tato námitka spočívá v záměně jeviště našich myšlenek s prvkem, od něhož přijímá své obsahové určení, svoji vnitřní zákonitost. Obsah našich myšlenek naprosto nevytváříme tak, že bychom při tom určovali, jakým způsobem se daná myšlenka bude spojovat s ostatními. Dáváme pouze příležitost, aby se myšlenkový obsah mohl projevit *podle své vlastní přirozenosti*.

Pojmeme myšlenku A a myšlenku B a uvedeme je do vzájemného působení. Tím jim dáváme příležitost, aby mohly vstoupit do zákonitého spojení. Vzájemnou souvislost A a B tedy *neurčuje* naše subjektivní organizace, nýbrž *jen a jen vlastní obsah* A a B. Na to, že A je k B právě v určitém a ne jiném vztahu, nemáme ten nejmenší vliv. *Náš duch spojuje myšlenky jen podle jejich vlastního obsahu.* V myšlení tak naplňujeme princip zkušenosti v jeho nejpříkřejší formě.

To vyvrací Kantův, Schopenhauerův a v širším smyslu i Fichtův názor, že zákony, které používáme k vysvětlování světa, jsou pouze výsledkem naší vlastní duchovní organizace, že je pouze prostřednictvím své duchovní individuality do světa *vkládáme*.

Ze subjektivistického stanoviska by bylo možné namítnout ještě něco dalšího. Když už tedy zákonité souvislosti myšlenek nejsou určovány naší vlastní organizací, nýbrž závisí na jejich obsahu, pak by přece mohl být právě tento obsah čistě subjektivním produktem, pouhou kvalitou našeho ducha; takže bychom jenom spojovali prvky, které bychom sami vytvářeli. Pak by náš myšlenkový svět nebyl subjektivním zdáním o nic méně. Této námitce však není těžké čelit. Pokud by totiž byla odůvodněná, pak bychom obsahy svých myšlenek spojovali podle zákonů, o kterých bychom vskutku nevěděli, odkud se berou. Pokud tyto zákony spojující námi produkované obsahy nepramení z naší subjektivity, což jsme přece už popřeli a nyní to považujeme za vyřízené, odkud by potom mohly pocházet?

Náš myšlenkový svět je tedy v sobě samé založená, uzavřená skutečnost, ve své úplnosti dokonalý celek. A zde vidíme, která z obou stránek myšlenkového světa je podstatná: *objektivita* jeho obsahu a *nikoli* subjektivita jeho *zjevování*.

Nejzřetelněji se toto poznání vnitřní ryzosti a dokonalosti myšlení objevuje v Hegelově vědeckém systému. Nikdo nedůvěřoval myšlení v té míře jako on. Nikdo mu nesvěřil moc

tak dokonalou, že by mohlo samo ze sebe založit světový názor. Hegel *důvěřuje* myšlení *absolutně*, je pro něj dokonce tím jediným činitelem skutečnosti, jemuž důvěřuje v pravém slova smyslu. Jakkoli je jeho názor všeobecně správný, je to právě on, kdo myšlení díky přílišné přikrosti, se kterou ho hájil, připravil o všechnu vážnost. Způsob, jakým přednesl svůj názor, nese vinu na nešťastném zmatku, který zavládl v našem „myšlení o myšlení“. Význam myšlenky, ideje, chtěl náležitě znázornit tím, že nutnost, která se objevuje v myšlení, označil zároveň za nutnost vládnoucí ve skutečnostech. Tím vyvolal omyl, že myšlenkové vztahy nejsou čistě ideové, nýbrž mají určující vliv na skutečnost. Jeho názor byl pak pochopen tak, jako by ve světě smyslové zkušenosti hledal i myšlenku jako věc. Hegel to zřejmě také nikdy zcela nevyjasnil. *Je totiž třeba konstatovat, že myšlenky se vyskytují jedině v lidském vědomí.* Potom je třeba ukázat, že touto okolností neztrácí myšlenkový svět nic na své objektivitě. Hegel zdůrazňoval jen objektivní stránku myšlenky. Většina lidí však vidí, poněvadž je to snadnější, jen stránku subjektivní a zdá se jim, že Hegel zachází s něčím čistě ideovým jako s věcí, že mystifikuje. Ani mnozí učenci přítomnosti se nevyhnuli tomuto omylu. Ztracují Hegela kvůli nedostatku, který nemá, který mu ovšem lze přisuzovat, protože tuto věc dostatečně nevysvěttil.

Připouštíme, že se tu pro náš úsudek objevuje jistá obtíž. Máme však za to, že je ji každé energické myšlení schopno překonat. Musíme si představit dvojí: jednak, že se ideový svět objevuje díky *naší činnosti*, a zároveň, že to, co svojí činností takto vytváříme, *spočívá na svých vlastních zákonech*. Jsme ovšem zvyklí představovat si jev tak, že se stačí pouze postavit a pasivně pozorovat. To však není bezpodmínečně nutné. Jakkoli neobvyklá je nám představa, že se aktivně účastníme na tom, když se něco objektivního stává pro nás jevem, že – jinými slovy – jev nejenom vnímáme, nýbrž ho zároveň vytváříme, tato představa není nepřijatelná.

Je prostě třeba se vzdát obvyklého mínění, že je tolik myšlenkových světů, kolik je lidí. Toto mínění není beztak nic jiného než starý, zděděný předsudek. Všude se mlčky předpokládá a jeho zastánci si přitom neuvědomují, že jiné mínění je přinejmenším právě tak možné a že důvody platnosti jednoho nebo druhého je přece třeba teprve uvážit. Mysleme si pro jednu na místě *toboto* mínění následující: Existuje jen *jeden jediný* myšlenkový obsah a naše individuální myšlení není nic jiného, než že se naše já, naše individuální osobnost, vpracovává do *myšlenkového centra* světa. Zda tento názor je či není správný, zde není třeba zkoumat; ale *možný* je a my jsme dosáhli toho, co jsme chtěli; totiž ukázat, že objektivita myšlení, kterou jsme konstatovali jako nutnou, se může jevit i z jiného hlediska jako bezrozporná.

Vzhledem k této objektivitě lze práci myslitele docela dobře srovnávat s prací mechanika. Stejně jako on uvádí přírodní síly do vzájemné souhry, aby dosáhl účelné činnosti a patřičného silového účinku, přivádí myslitel myšlenky do živoucího vzájemného působení a dává jim tak možnost vyvinout se do myšlenkových systémů, které tvoří naše vědy.

Ničím jiným nelze názor vysvětlit lépe, než odhalením omylů, které stojí proti němu. Použijeme zde opět tuto metodu, která se nám opakovaně osvědčila.

Člověk si obvykle myslí, že spojuje určité pojmy do větších komplexů nebo že vůbec myslíme určitým způsobem proto, že nás k tomu vnitřně něco nutí, že pocít'ujeme určitý (logický) nátlak. Také Volkelt se připojil k tomuto názoru. Jak to však souhlasí s *průhlednou jasností*, s níž se nám jeví celý náš myšlenkový svět v našem vědomí? Na celém světě neznáme nic lépe a přesněji, než naše myšlenky. Má nyní být ustavena určitá souvislost na základě vnitřního *nucení* tam, kde je všechno tak jasné? K čemu by mi tento nátlak byl, když povahu toho, co

spojují, znám, naprosto dokonale znám a mohu se tedy podle *ní* řídit. Všechny naše myšlenkové operace jsou děje, které probíhají na základě *poznání* podstaty myšlenek a nikoli vlivem nějakého nátlaku. Takový nátlak by protirečil přirozenosti myšlení.

Přece jen by to však mohlo být ještě i tak, že by myšlení sice vtiskovalo do podoby, v níž se nám jeví zároveň i svůj obsah, že bychom ale tento obsah přesto nebyli schopni organizací svého ducha bezprostředně vnímat. Tak tomu však není. Způsob, jak k nám myšlenkový obsah přistupuje, je nám zárukou toho, že tu máme před sebou podstatu věci. Jsme si přece vědomi toho, že každý děj v myšlenkovém světě *sami* doprovázíme svým duchem. Není přece možné představovat si něco jiného, než, že forma jevu je podmíněna *podstatou věci*. Jak bychom mohli *sami v sobě vytvořit* formu jevu, když bychom předtím neznali podstatu věci. Je docela dobře možné si myslet, že k nám forma jevu přistupuje jako hotový celek a my *pak* hledáme její jádro. V žádném případě však není možno zastávat názor, že spolupůsobíme při *tvorbě* jevu, aniž by toto naše působení vycházelo ze samého jádra.

10. Vnitřní přirozenost myšlení

Přistoupíme teď k myšlení ještě o krok blíže. Až dosud jsme se zabývali pouze jeho postavením vůči ostatnímu světu zkušenosti. Dospěli jsme k názoru, že ve světě zkušenosti zaujímá zcela výjimečné postavení, že v něm hraje *ústřední roli*. To teď necháme stranou a omezíme se tu pouze na *vnitřní* přirozenost myšlení. Chceme prozkoumat vlastní charakter myšlenkového světa, abychom se dověděli, jak *jedna* myšlenka závisí na *druhé*, jak se myšlenky mají k sobě *navzájem*. Teprve to nám později umožní odpovědět na otázku: co je vůbec *poznání*? Nebo jinými slovy: Co to znamená, tvořit si myšlenky o skutečnosti; co to znamená, zkoumat myšlením svět?

Musíme se přitom zdržet jakéhokoli předpojatého mínění. Třeba takového, že bychom předpokládali, že pojem (myšlenka) je obrazem *uvnitř* našeho vědomí, jehož prostřednictvím dospíváme k pochopení předmětu ležícího *vně* tohoto vědomí. O takovém ani jiném podobném předpokladu na tomto místě není řeč. Bereme myšlenky tak, jak je bezprostředně nacházíme. Zdali mají vztah ještě k něčemu dalšímu a k čemu, to právě chceme vyšetřit. Nemůžeme si to zde tedy stanovit za východisko. Právě naznačený názor na vztah pojmu a předmětu je velice rozšířený. Pojem se často definuje jako duchovní protějšek předmětu nacházejícího se vně ducha. Pojmy prý věci zobrazují, zprostředkovávají nám jejich věrnou fotografii. Když se mluví o myšlení, myslí člověk často právě jenom na tento předpokládaný vztah. Téměř nikdy se přitom nesnaží prozkoumat říši myšlenek uvnitř jejího vlastního území, aby viděl, co se tu odehrává.

Chceme zde tuto říši zkoumat tak, jako by mimo její hranice už vůbec nic neexistovalo, jako by myšlení bylo *jedinou skutečností*. Na nějaký čas teď odhlédneme od všeho ostatního světa.

Že se na to v gnoseologických pokusech, které se opírají o Kanta, zapomínalo, se vědě stalo osudným. Toto opomenutí způsobilo, že se věda vydala směrem, který je úplně opačný směru našemu. Tento směr nemůže ze své podstaty *Goetha* nikdy pochopit. Je totiž v pravém slova smyslu *negoethovské* vycházet z tvrzení, které nepramení z pozorování, nýbrž ho sami do pozorovaného vkládáme. Právě to se však děje, pokud se do čela vědy staví názor, že mezi myšlením a skutečností, ideou a světem, existuje poměr, který jsme právě naznačili. V *Goethově* smyslu jedná člověk pouze tehdy, když se pohrouží do vlastní přirozenosti myšlení samého a pak přihlíží, jaký vztah vyplyne z toho, když se potom toto myšlení poznané ve *své vlastní* podstatě uvede do poměru ke zkušenosti.

Goethe jde všude cestou zkušenosti v nejprísnějším smyslu. Bere objekty nejprve tak, jak jsou, a snaží se s naprostým potlačením veškerého subjektivního mínění proniknout jejich podstatu; pak navodí podmínky, za kterých může nastat mezi objekty vzájemné působení, a vyčkává, co se bude dít. Goethe se snaží dát přírodě příležitost, aby mohla za zvláště charakteristických okolností, které se pro ni snaží navodit, uplatnit své vlastní zákonitosti, takřkajíc sama vyslovit své zákony.

Jak se nám jeví naše myšlení, pozorujeme-li je samo *o sobě*? Je to *mnohost* myšlenek, které se nejrozmanitějším způsobem protkávají a organicky spojují. Tato mnohost však tvoří, pokud jsme ji na všechny strany dostatečně prozkoumali, přece jen opět jednotu, harmonii. Všechny články jsou ve vzájemných vztazích, jsou tu jeden pro druhý; jeden pozměňuje jiný, omezuje ho atd. Jakmile si náš duch představí dvě myšlenky, které *si* vzájemně *odpovídají*, všimne si zároveň, že spolu vlastně splývají v jednu. V oblasti svých myšlenek nachází všude sounáležitosti a vazby; *jeden* pojem se váže na *druhý*, třetí objasňuje či podpírá čtvrtý atd. Tak například najdeme ve svém vědomí myšlenkový obsah „organismus“, projdeme-li pozorně svět svých představ, najdeme tam jiný: „zákonitý vývoj, růst“. Ihned bude jasné, že oba tyto myšlenkové obsahy patří k sobě, že zkrátka představují dvě strany jedné a téže věci. Tak je to ale s celou naší myšlenkovou soustavou. Všechny jednotlivé myšlenky jsou částí velkého celku, který nazýváme svým pojmovým světem.

Objeví-li se mi ve vědomí jakákoli *jednotlivá* myšlenka, nenajdu klid dřív, dokud nebude uvedena do souladu s mým ostatním myšlením. Pojem takto odloučený, který by byl stranou mého ostatního duchovního světa, je pro mě naprosto nesnesitelný. Jsem si totiž vědom toho, že existuje vnitřně založená harmonie všech myšlenek, že myšlenkový svět je jednotný. Proto je pro nás každá taková oddělená myšlenka něčím nepřirozeným, nepravdivým.

Jestliže jsme se probbojovali až k tomu, že v celém světě našich myšlenek panuje dokonalý soulad, pak dosahujeme spokojenosti, po které náš duch touží. *Potom se cítíme v hájemství pravdy.*

V úplné shodě všech našich pojmů tedy spatřujeme *pravdu* a tím se zároveň vnucuje otázka: má samo myšlení, odhlédneme-li od veškeré názorné skutečnosti, od světa smyslových jevů, také nějaký obsah? Nezůstane nám, když si odmyslíme veškerý smyslový obsah, naprostá prázdnota, pouhý přelud?

Mínění vyslovené v posledních větách, se zdá být značně rozšířené, takže se na ně musíme podívat trochu blíže. Jak jsme už zmínili výše, člověk si mnohdy představuje celý pojmový systém jenom jako fotografii vnějšího světa. Trvá sice na tom, že se naše vědění vyvíjí ve *formě* myšlení, žádá však po „přísně objektivní vědě“, aby svůj obsah přijímala pouze zvenčí. Vnější svět nám prý musí dodávat látku,²⁰ která vplývá do našich pojmů. Bez něj by naše pojmy byly jen prázdná schémata bez jakéhokoli obsahu. Kdyby vnější svět odpadl, neměly by už pojmy a ideje vůbec žádný smysl, neboť tu jsou pouze pro něj. Tento názor lze nazvat popřením pojmu. Neboť pojem pak nemá pro objektivitu vůbec žádný význam. Je pouze jejím *přílepkem*. Svět by tu stál ve své úplnosti i tehdy, kdyby žádné pojmy neexistovaly. Nepřinášejí k němu totiž nic nového. Neobsahují nic, co by tu nebylo i bez nich. Jsou tu jenom proto, že si jimi chce poznávající subjekt posloužit, aby dostal v jemu přiměřené formě to, co už tady všehovšudy je. Zprostředkovávají mu pouze obsah, který má nepojmovou povahu. Tolik uvedený názor.

Pokud by byl odůvodněný, musel by platit jeden ze tří následujících předpokladů.

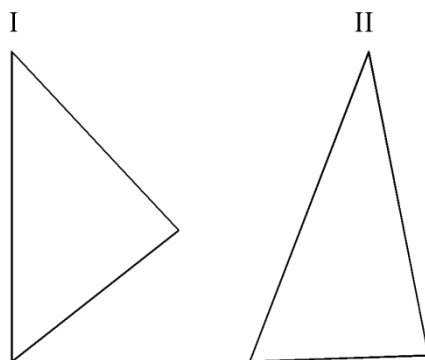
1. Pojmový svět se k vnějšímu světu má tak, že pouze znovu podává celý jeho obsah jinou formou. Vnější svět se zde rozumí svět smyslový. Pokud by tomu tak bylo, pak by opravdu nebylo možné pochopit, k čemu by vůbec bylo, pozvedat se

ze smyslového světa. Vždyť už tímto světem by nám všechno poznání bylo dáno.

2. Pojmový svět přijímá jen část „smyslových jevů“ jako svůj obsah. Lze si to představit zhruba takto: Uskutečnime řadu pozorování, ve kterých se zaměříme na nejrůznější objekty. Všimneme si přitom, že jisté znaky, které na jednom předmětu objevíme, jsme již pozorovali dříve. Prohlédneme si tedy pozorně řadu předmětů A, B, C, D atd. Předmět A má charakteristické znaky *p q a r*; B: *l m b n*; C: *k h c g*; D: *p u a v*. Jak je vidět, u D jsme znovu narazili na charakteristické znaky *a* a *p*, se kterými jsme se setkali již u A. Označíme nyní tyto znaky jako *podstatné*. A jelikož mají A a D podstatné znaky stejné, nazveme je předměty stejného druhu. Tím že si v myšlení podržíme podstatné znaky, sdružíme A a D dohromady. Zde máme myšlení, které se se smyslovým světem nekryje zcela a výše zmíněnou zbytečnost mu tedy nelze vytýkat, které však rovněž není schopno přispět ke smyslovému světu něčím novým. Proti tomu lze namítnout především: k tomu, abychom poznali, které vlastnosti jsou na určité věci *podstatné*, už je přece třeba určité *normy*, která nám umožní rozlišit podstatné od nepodstatného. Tato norma nemůže spočívat v objektu samém, neboť ten obsahuje podstatné i nepodstatné v nedílné jednotě. Tato norma musí tedy být původním a vlastním obsahem našeho myšlení.

Tato námitka však vyslovený názor ještě zcela nevyvrací. Lze totiž říci: Ať si je to třeba neoprávněné, předpokládáme-li, že ta či ona vlastnost je podstatná nebo nepodstatná. O to se ani nemusíme starat. Jedná se zkrátka o to, že určité vlastnosti se objevují u více věcí zároveň a *nazýváme* je pak věcmi stejného druhu. O tom, že by tyto společné vlastnosti byly také podstatné, tu vůbec není řeč. Tento názor však předpokládá něco, co vůbec nenastává. *Dvě věci stejného druhu totiž nemají ve skutečnosti vůbec nic společného, zjistaneme-li se u smyslové zkušenosti*. Ujasníme si to

na příkladu. Kvůli přehlednosti bude nejlepší něco zcela jednoduchého. Pozorujme dva trojúhelníky na obrázku.



Co mají skutečně stejného, společného, zastavíme-li se u smyslové zkušenosti? Vůbec nic. To, co mají společného, totiž zákon, podle kterého jsou utvořeny a podle něhož oba spadají pod pojem „trojúhelník“, zjistíme teprve tehdy, když *překročíme hranice smyslové zkušenosti*. Pojem trojúhelníka zahrnuje všechny trojúhelníky. *Pouhým pozorováním všech možných jednotlivých trojúhelníků k němu však nedospějeme*. Tento pojem zůstává stále týž, ať už si jej vybavuji sebečastěji, zatímco spatřit dvakrát *týž* „trojúhelník“ se mi sotva podaří. To, co plně určuje trojúhelník jako „tento“ a žádný jiný, nemá s pojmem vůbec nic společného. Daný trojúhelník není *tímto* určitým trojúhelníkem proto, že odpovídá onomu pojmu, nýbrž díky prvkům, které leží zcela mimo pojem: délky stran, velikosti úhlů, poloha atd. Je přece naprosto nepřipustné tvrdit, že obsah *pojmu* trojúhelníka je vzat z objektivního smyslového světa, když přece vidíme, že tento obsah není obsažen v žádném smyslovém jevu.

3. Existuje ještě třetí možnost. Pojem by nám mohl zprostředkovávat skutečnosti, které nelze vnímat smysly, které však přesto mají svůj samostatný charakter. Byl by potom ovšem

nepojmovým obsahem pojmové formy našeho myšlení. Ten, kdo uznává takové skutečnosti ležící mimo oblast zkušenosti a přiznává nám možnost o nich vědět, musí přece vidět také v pojmu tlumočníka tohoto vědění.

Nedostatky tohoto názoru vyložíme ještě zvlášť. Chceme zde jen upozornit na to, že v žádném případě *nemluví proti* tomu, že svět pojmů má svůj vlastní obsah. Kdyby totiž předměty, o kterých člověk přemýšlí, ležely mimo veškerou zkušenost i mimo myšlení, pak by přece toto myšlení muselo tím spíš mít svůj vlastní obsah, o který se opírá, v sobě samém. Nemohlo by přece přemýšlet o předmětech, po kterých není v myšlenkovém světě ani stopa.

V každém případě je tedy jasné, že myšlení není žádná prázdná nádoba, nýbrž že je i čistě samo o sobě plné obsahu a že se jeho obsah nekryje s obsahem žádné jiné formy jevů.

Věda

11. Myšlení a vjem

Věda prosycuje vnímanou skutečnost pojmy, které uchopuje a na nichž pracuje naše myšlení. Doplňuje a prohlubuje pasivně přijímanou zkušenost tím, co náš duch svou vlastní činností povznesl z temna pouhé možnosti do světla skutečnosti. To zároveň předpokládá, že vjem není ničím konečným, posledním a uzavřeným, ale že je ho třeba doplnit z ducha.

Je zásadním omylem moderní vědy, že pokládá smyslový vjem již za něco ukončeného, hotového. Na základě toho si potom stanovuje úkol toto samo v sobě dokončené bytí pouze fotografovat. Důsledný je v tomto ohledu patrně jen pozitivismus, který každé vykročení nad vjem prostě odmítá. Téměř ve všech vědách však dnes pozorujeme snahy pokládat toto stanovisko za správné. V pravém slova smyslu by tomuto požadavku vyhovovala jen taková věda, která by věci tak, jak leží v prostoru vedle sebe, a události, jak jdou po sobě v čase, prostě vypočítávala a popisovala. Tomuto požadavku se nejvíce přibližuje přírodopis starého stylu. Novější žádá sice totéž, buduje úplnou teorii zkušenosti, aby ji ovšem hned – při prvním kroku ve skutečné vědě – přestoupil.

Museli bychom se svého myšlení úplně vzdát, kdybychom chtěli trvat na čisté zkušenosti. Snižujeme myšlení, zapovídáme-li mu možnost vnímat v sobě samém skutečnosti, které jsou smyslům nepřístupné. Ve skutečnosti musí kromě smyslových kvalit existovat ještě další činitel, který je pojímán myšlením. Myšlení je člověku orgánem, který je určen pozorovat cosi vyššího, než co nabízejí smysly. *Myšlení je přístupná ta stránka skutečnosti, o které by se bytost obdařená pouze smysly nikdy nic nedověděla.* Není tu proto, aby smyslovost přežvykovalo, nýbrž aby proniklo to, co je jí skryto. Smyslový vjem poskytuje pouze *jednu* stránku skutečnosti. Její *druhou* stranu pojímá myšlení. V prvním okamžiku se nám však

myšlení jeví jako něco vjemu zcela cizího. Vjem na nás doléhá zvenčí, myšlení vypracováváme z nitra. Obsah myšlení se nám jeví jako vnitřně dokonalý organismus. Vše je spolu těsně spjato. Jednotlivé články myšlenkového systému se určují navzájem. Každý jednotlivý pojem má nakonec své kořeny v celé naší myšlenkové soustavě.

Na první pohled se zdá, jako by vnitřní bezrozpornost myšlení, jeho soběstačnost, znemožňovala jakýkoli přechod k vjemu. Pokud by myšlenková určení byla taková, že by jim bylo možné učinit zadost pouze *jedním* způsobem, bylo by myšlení skutečně samo v sobě uzavřené; nedostali bychom se z něj ven. Tak tomu však není. Tato určení lze naplnit *rozmanitým* způsobem. Jenom pak nesmíme hledat prvek, který tuto rozmanitost způsobuje, *uvnitř* myšlení. Vezmeme-li například myšlenkové určení: Země přitahuje všechna tělesa, brzy si všimneme, že tato myšlenka připouští celou řadu možností, jak může být naplněna. Celá tato paleta už je však pro myšlení nepřístupná. Je to místo pro jiný prvek, a tím je smyslový vjem. Vjem nabízí specializaci myšlenkového určení tam, kde samo myšlení nechává otevřený prostor.

Právě v této specializované formě k nám svět přistupuje, zůstáváme-li pouze u zkušenosti. Z psychologického hlediska je tato forma prvotní, věcně vzato je už však něčím odvozeným.

Jakékoli vědecké zpracování zkušenosti probíhá následovně: Nejprve máme před sebou konkrétní jev. Stojí před námi jako záhada. V našem nitru se ozve touha prozkoumat jeho vlastní *co*, jeho *podstatu*, kterou sám nevyslovuje. Toto vnitřní nutkání není ničím jiným, než vyzvedáním pojmu z temna našeho vědomí. Tento pojem potom ve svém vědomí podržíme, přičemž smyslové vnímání probíhá paralelně s tímto myšlenkovým procesem. Němý vjem najednou promlouvá srozumitelnou řečí.

Poznáváme, že námi uchopený pojem je hledanou podstatou vjemu.

Co se tu právě odehrálo, je soud. Je odlišný od jiné podoby soudu, která spojuje dva pojmy bez ohledu na vjem. Jestliže řeknu: svoboda je určování bytosti z ní samé, vyslovil jsem tím rovněž soud. Články tohoto soudu jsou pojmy, které mi nejsou dány žádným vjemem. Na takovýchto soudech spočívá vnitřní jednota našeho myšlenkového systému, kterou jsme se zabývali v předchozí kapitole.

Soud, o který se zde jedná, má za subjekt vjem a za predikát pojem. Toto určité zvíře – které mám před sebou – je pes. Tímto soudem je vjem začleněn na určité místo mého myšlenkového systému. Nazvěme takový soud *soudem vjemovým*.

Prostřednictvím vjemového soudu poznáváme, že určitý smyslový předmět patří podle své podstaty k určitému pojmu.

Chceme-li tedy pochopit to, co vnímáme, musíme už v sobě mít určitý pojem jako předobraz vjemu. Předmět, u kterého by tomu tak nebylo, bychom minuli, aniž bychom mu rozuměli.

Patrně nejlepším důkazem tohoto tvrzení je fakt, že osoby žijící bohatým duchovním životem pronikají také hlouběji do světa zkušenosti, než jiné, které jsou niterně chudší. Mnohé z toho, co na prvně zmíněné udělá hluboký dojem, nezanechá ve druhých ani stopu. („Kdyby oko nemělo sluneční povahu, nikdy by slunce nespátrilo.“²¹) Dobrá, řeklo by se, nesetkáváme se však v životě s bezpočtem věcí, o kterých jsme si do té doby neudělali ani ten nejslabší pojem a netvoříme si snad odpovídající pojmy hned na místě? Jistě. Ale je snad souhrn všech možných pojmů totožný se souhrnem těch, které jsem si v mém dosavadním životě utvořil? Není snad můj pojmový systém schopen vývoje? Nemohu tvářit v tvář neznámé skutečnosti ihned uvést do činnosti své myšlení, aby potřebný pojem, protějšek

vnímaného předmětu, přímo na místě vyvinulo? Potřebuji k tomu pouze schopnost vyvolat určitý pojem z fondu myšlenkového světa. Nejde o to, že jsem si určitou myšlenku už někdy v životě uvědomil, nýbrž o to, že ji lze odvodit ze světa myšlenek, které mi jsou dostupné. Kde a kdy mi určitá myšlenka vytane na mysl, je pro její obsah nepodstatné. Vždyť všechna myšlenková určení čerpám z myšlenkového světa. Ze smyslového objektu do tohoto obsahu přece nic nevplývá. Myšlenku, kterou jsem vyzvedl ze svého nitra, pouze ve smyslovém objektu *znovu* poznávám. Tento objekt mě sice podněcuje, abych z jednoty všech možných myšlenek vypreparoval v daném okamžiku právě určitý a ne jiný myšlenkový obsah, v žádném případě mi však k tomu neposkytuje stavební kameny. Ty musím vydolovat sám ze sebe.

Teprve uvedeme-li do činnosti své myšlení, je skutečnost doopravdy určována. Dříve nemá, hovoří potom jasnou řečí.

Naše myšlení je tlumočnickem, který vykládá gesta zkušenosti.

Jsme už natolik zvyklí pokládat svět pojmů za prázdný a bezobsažný a svět vjemů naproti tomu za naplněný obsahem a naprosto jasně určený, že bude těžké, aby si pravý stav věci vydobyl náležité postavení. Úplně se přehlíží, že pouhé nazírání je tím nejprázdnějším, co si lze představit, a že veškerý obsah dostává teprve z myšlení. Na celé věci je pravda pouze jedno, a sice že vnímání zachycuje neustále plynoucí myšlenky do zcela určité formy, aniž bychom k tomu museli přispívat svou vlastní činností. Jestliže člověk žijící bohatým duševním životem vidí tisíce věcí, které jsou pro duchovně chudého ničím, pak je to nad slunce jasný důkaz, že *obsah* skutečnosti je jen zrcadlovým obrazem obsahu našeho ducha a že z vnějšku přijímáme pouze prázdnou formu. Musíme však v sobě mít sílu, abychom se poznali jako tvůrci tohoto obsahu, jinak navždy uvidíme jenom zrcadlový obraz, a nikdy neužijeme svého vlastního ducha, který

se zrcadlí. Vždyť i ten, kdo se vidí ve skutečném zrcadle, musí znát sám sebe jako osobnost, aby se v obraze *znovu poznal*.

Všechny smyslové vjemy, pokud jde o jejich podstatu, se nakonec rozpustí ve svůj ideový obsah. Teprve pak se nám jeví průhledné a jasné. Věda je často poznáním této pravdy naprosto nedotčena, neuvědomuje si ji. Myšlenková určení se pokládají za *vlastnosti* předmětů, jako barva, vůně apod. Věří se například, že myšlenkové určení: „těleso setrvává v klidu nebo rovnoměrném přímočarém pohybu až do doby, kdy je vnějším vlivem přinuceno tento stav změnit“ je vlastností všech těles. V této formě figuruje zákon setrvačnosti ve fyzice. Pravý stav věci je však zcela jiný. V mém pojmovém systému se nachází myšlenka *tělesa* v mnoha modifikacích. Jednou z nich je myšlenka věci, která se může uvést do klidu nebo do pohybu sama ze sebe, jinou pojem tělesa, které mění svůj stav jenom v důsledku vnějšího působení; označujeme ho pak za anorganické. Setkám-li se s určitým tělesem, které mi ve vjemu zrcadlí moje výše zmíněné pojmové určení, označím ho za *anorganické* a spojím s ním všechna určení, která plynou z pojmu anorganického tělesa.

Všechny vědy by mělo proniknout přesvědčení, že jejich obsah je jen a pouze myšlenkový a že je k vjemu neváže nic jiného, než že ve vnímaném objektu spatřují zvláštní formu pojmu.

12. Rozvažování a rozum

Naše myšlení má dvojí úkol: předně tvořit ostře ohraničení pojmy s jasnými obrysy, a za druhé skládat takto vytvořené jednotlivé pojmy do jednotného celku. V prvním případě se jedná o rozlišování ve druhém o spojování. Obě tyto duchovní tendence se však ve vědách netěší stejné péči. Důvtipem, který ve svém rozlišování zachází až do těch nejmenších podrobností,

je obdařen mnohem větší počet lidí, než jednotící silou myšlení, která proniká do bytostné podstaty věci.

Dlouhou dobu se úloha vědy hledala jen a pouze v přesném rozlišování. Stačí jenom pomyslet na stav, v němž našel Goethe přírodopis. Ideálem se v něm díky Linnému stalo hledat přesné rozdíly mezi jednotlivými rostlinami, aby se pak i ty nejnepatrnější znaky mohly použít ke stanovení nových druhů a poddruhů. Dva živočichové nebo dvě rostliny, lišící se třeba jen ve zcela nepodstatných věcech, byly hned přičítány k různým druhům. Jestliže se na některé živé bytosti, která se až dosud počítala k určitému druhu, našla neočekávaná odchylka od libovolně vytyčeného druhového charakteru, potom se neuvažovalo, jak by se dala objasnit z tohoto charakteru samotného, nýbrž se prostě stanovil nový druh.

Toto rozlišování je záležitostí rozvažování*.²² Má za úkol pouze rozdělovat a pojmy zachovávat oddělené. Je nutným předstupněm každé vyšší vědeckosti. Nejprve potřebujeme pevně určené a jasně vymezené pojmy, a teprve potom můžeme hledat jejich harmonii. Nesmíme se ovšem zastavit u rozdělování. Pro rozvažování jsou věci oddělené, bytostnou potřebou člověka je však vidět je v harmonické jednotě. Pro rozvažování jsou oddělené: příčina a následek, mechanismus a organismus, duch a příroda atd. atd. Všechno toto rozlišování provádí rozvažování. Musí tomu tak být, protože jinak by se nám svět jevil jako splývavý, temný chaos, který tvoří jednotu jenom *proto, že je pro nás zcela neurčitý*.

Rozvažování samo nedokáže toto dělení překonat. Drží rozdělené články pevně od sebe.

* V orig.: *Verstand* (pozn. překladatele)

Dostat se dál je věcí rozumu*. Ta umožňuje pojmům, které vytvořilo rozvažování, vzájemně do sebe přecházet. Má za úkol ukázat, že to, co rozvažování drží striktně oddělené, je vlastně vnitřní jednotou. Dělení je zaváděno uměle. Je to nutný průchozí bod našeho poznání, nikoli však jeho konečná stanice. Ten, kdo skutečnost chápe pouze rozvažováním, se od ní vzdaluje. Dosazuje na její místo – *protože ona je v pravdě jednotou* – uměle vytvořenou mnohost, rozmanitost, která s *podstatou* skutečnosti nemá co dělat.

V tom spočívá rozpor, do nějž se dostává věda pěstovaná rozvažováním, s lidským srdcem. Mnozí lidé, jejichž myšlení není vyvinuto natolik, aby dospěli až k jednotnému, s naprostou pojmovou jasností chápanému názoru na svět, jsou přesto velice dobře schopni proniknout vnitřní harmonií celku světa svým citem. Srdce jim dává to, co vědecky vzdělanému člověku poskytuje rozum.

Setkají-li se takoví lidé s názorem na svět získaným rozvažováním, s opovržením tuto nekonečnou mnohost odmítají a drží se dál jednoty, kterou sice nepoznávají, ale kterou více či méně živě pocítují. Vidí velmi dobře, že rozvažování se přírodě vzdaluje, že ztratilo z očí duchovní pásku, která části skutečnosti spojuje.

Rozum nás ke skutečnosti znovu přivádí. Jednotu všeho bytí, kterou jsme dříve *cítili* nebo jen temně *tušili*, rozum plně prohlédá. Názor získaný rozvažováním musí být prohlouben názorem získaným rozumem. Jestliže názor získaný rozvažováním nepokládáme za nutný průchozí bod, ale za vlastní

* V orig.: *Vernunft* (pozn. překladatele)

účel, pak namísto skutečnosti dospějeme k jejímu zkreslenému obrazu, ke karikatuře.

Spojovat myšlenky vytvořené rozvažováním bývá někdy značně obtížné. Dějiny věd o tom podávají četné důkazy. Často vidíme lidského ducha těžce zápasit o překlenutí diferencí, které rozvažování vytvořilo.

V názoru na svět získávaném rozumem se člověk sám stává článkem nedělené jednoty světa.

Již Kant poukázal na rozdíl mezi rozvažováním (Verstand) a rozumem (Vernunft).²³ Označuje rozum za schopnost vnímat ideje, kdežto rozvažování je omezeno na to, vidět svět rozdělený, rozdrobený na jednotlivé části.

Rozum vskutku dokáže vnímat ideje. Zde je třeba stanovit rozdíl mezi pojmem a idejí, o něž jsme se až dosud nestarali. Prozatím nám šlo jenom o to, zjistit, jaké myšlenkové kvality se uplatňují *jak* v pojmu, *tak* v ideji. Pojem je jednotlivá myšlenka, tak jak ji rozvažování zachytí. Jestliže uvedu vícero takových myšlenek do živého toku tak, že do sebe vzájemně přecházejí a spojují se, vznikají myšlenkové útvary, které jsou tu pouze pro rozum, rozvažováním jsou nepostižitelné. Výtvořiny rozvažování se ve světle rozumu vzdávají své oddělené existence a žijí dál už jenom jako část totality, jednotného celku. Tyto rozumem vytvořené útvary budeme nazývat *idejemi*.

Idea tedy přivádí mnohost pojmů získaných rozvažováním opět do jednoty. To rovněž vyslovil už Kant. Podle něj jsou ovšem útvary, které k člověku přistupují prostřednictvím rozumu, pouhé přeludy, iluze, které si lidský duch věčně namlouvá, protože neustále usiluje o jednotnou zkušenost, která mu nikde není dána. Jednota, kterou tvoříme v idejích, nespočívá podle Kanta na objektivních vztazích, neplyne z věci samé, nýbrž je pouze subjektivní normou, jejímž prostřednictvím vnášíme řád

do našeho vědění. Kant proto neoznačuje ideje jako principy konstituční, které by musely být pro věc směřodatné, nýbrž jako regulační, které mají smysl a význam jedině pro systematiku našeho vědění.

Podíváme-li se ale na to, jak ideje vznikají, ukazuje se ihned, že tento názor je mylný. Je sice pravda, že subjektivní rozum²⁴ má potřebu jednoty. Tato potřeba však nemá žádný obsah, je to prázdná *snaha* o jednotu. Setká-li se s něčím, co zcela postrádá jakoukoli jednotnou povahu, nemůže si ji sama ze sebe vytvořit. Setká-li se naproti tomu s mnohostí, která dovoluje převedení na vnitřní harmonii, potom tento převod uskuteční. Právě takovou mnohostí je pojmový svět vytvářený rozvažováním.

Rozum nepředpokládá žádnou určitou jednotu, nýbrž pouze její prázdnou formu. Je schopna vynést na světlo harmonii, pokud spočívá v objektu samém. Pojmy se v rozumu samy sdružují do idejí. *Rozum zjevuje vyšší jednotu rozvažovaných pojmů, která se sice už v útvarech rozvažování nachází, kterou však ono samo není schopno vidět.* To, že se tato skutečnost přehlídá, způsobuje mnohá nedorozumění, která se týkají použití rozumu ve vědách.

V malé míře potřebuje rozum každá věda už ve svých počátcích, ba i všední myšlení. Když v soudu: ‚Všechna tělesa jsou těžká (resp. podléhají tíži)‘ spojujeme pojem subjektu s pojmem predikátu, jedná se tu již o sloučení dvou pojmů, tedy nejjednodušší činnost rozumu.

Jednota, která je vlastním předmětem rozumu, existuje zajisté už *před* veškerým myšlením, před tím, než rozum vůbec použijeme; pouze je skrytá, existuje jenom jako možnost, nikoli jako faktický jev. Lidský duch skutečnost nejprve rozděljuje, aby ji pak rozumem ve spojení rozdělených článků plně prohlédl.

Kdo to nepředpokládá, musí buď veškerá myšlenková spojení považovat za libovůli subjektivního ducha, nebo musí přijmout

jiný předpoklad, že jednota je kdesi za světem, který prožíváme, a neznámým způsobem nás nutí převádět rozmanitost zpátky na jednotu. Pak bychom spojovali myšlenky, aniž bychom chápali pravý důvod souvislosti, kterou sami vytváříme. Potom pravdu sami nepoznáváme, nýbrž je nám vnucována zvenčí. Každá věda, která z tohoto předpokladu vychází, budiž nazvána dogmatickou. Později se k tomu ještě vrátíme.

Každý takový vědecký názor narazí na obtíže, má-li udat důvody, proč provádíme to či ono myšlenkové spojení. Bude se totiž muset poohlédnout po subjektivních důvodech sdružování předmětů, jejichž objektivní souvislost nám zůstává skryta. Proč vůbec vynáším soud, když věc, která vyžaduje sounáležitost pojmů subjektu a predikátu, nemá s jeho vynesením nic společného?

Kant si tuto otázku stanovil za východisko svých kritických prací. Na začátku jeho *Kritiky čistého rozumu** nacházíme otázku: Jak jsou možné syntetické soudy a priori? To znamená: Jak je možné, že dva pojmy (subjekt a predikát) spojují, jestliže obsah jednoho z nich není již obsažen ve druhém a když tento soud není pouhým soudem zkušenostním, tj. konstatováním jedné jediné skutečnosti? Kant míní, že takové soudy jsou možné jen tehdy, může-li skutečnost existovat pouze za předpokladu jejich platnosti. Možnost zkušenosti je tedy pro nás směrodatná, abychom takový soud učinili. Když si mohu říci: „Jen tehdy, je-li ten nebo onen syntetický soud a priori pravdivý, je zkušenost možná“, tehdy takový soud platí. Na ideje to však není možné použít. Ty podle Kanta nemají ani tento stupeň objektivity.

* V orig.: *Kritik der reinen Vernunft* (pozn. překladatele)

Kant nachází takové *platné* syntetické věty a priori ve větách matematiky a čisté přírodní vědy. Jako příklad uvádí větu: $7+5=12$. V 7 a 5 není součet 12 nijak obsažen, soudí Kant. Musím vyjít nad 7 a 5 a dovolávat se *svého názoru*, teprve potom najdu pojem 12. Můj názor nutně dospívá k představě, že $7+5=12$. Objekty mé zkušenosti však ke mně musí přistoupit prostřednictvím mého názoru, a tedy se podřídí jeho zákonům. Pokud má být zkušenost možná, musí být takovéto věty správné.

Celá tato Kantova umělá myšlenková konstrukce však neunese jakoukoli objektivní úvahu. Není možné, abych v pojmu subjektu neměl vůbec žádné pojítko, které by mě vedlo k pojmu predikátu, neboť oba pojmy získávám svým rozvažováním, a to na věci, která je v sobě jednotná. Nepodléhejme zde iluzím. Matematická jednotka, která je základem čísla, zde není prvotní. Prvotní je velikost, která je tolika a tolika násobným opakováním jednotky. Chci-li mluvit o jednotce, musím už nějakou velikost předpokládat. Jednotka je útvarem našeho rozvažování, který je rozvažováním oddělován od celku, podobně jako následek od příčiny, substance od jejích vnějších znaků atd. Uvažuji-li $7+5$, zachycuji v myšlenkách ve skutečnosti 12 matematických jednotek, pouze ne najednou, nýbrž ve dvou částech. Myslím-li si celkový úhrn těchto matematických jednotek naráz, je to úplně totéž. Tuto identitu vyjadřuji soudem $7+5=12$. Stejně je to i s geometrickými příklady, které Kant uvádí. Přímkou omezená koncovými body A a B je nedílnou jednotou. Mé rozvažování si o tom může vytvořit dva pojmy. Jednak může tuto přímkou chápat jako *směr* a potom jako *cestu* mezi dvěma body A a B. Z toho pak plyne soud: přímkou je nejkratší spojnici dvou bodů.

Veškeré usuzování, vynášení soudů, – pokud články, které do soudu vstupují, jsou pojmy – není ničím jiným, než opětovným sjednocováním toho, co rozvažování rozdělilo. Souvislost se ukazuje hned, jakmile si člověk vybaví obsah rozvažovaných pojmů.

13. Poznání

Skutečnost se nám rozložila na dvě oblasti: zkušenost a myšlení. Zkušenost nás zajímá ve dvojitěm ohledu. Jednak má veškerá zjevující se skutečnost - kromě myšlení - podobu, která musí vystupovat ve formě zkušenosti. Za druhé je v povaze našeho ducha, jehož podstata spočívá v *pozorování a zkoumání** (tedy v činnosti zaměřené navenek), že předměty, které tu jsou k pozorování, se včleňují do jeho zorného pole, tj. jsou mu opět dány prostřednictvím zkušenosti. Nyní se může stát, že to, co je mu takto dáno, v sobě nezahrnuje podstatu věci. Potom náleží k povaze věci samé, že se nejprve objevuje jako vjem (zkušenost), a teprve později ukáže svou podstatu prostřednictvím činnosti našeho ducha, která vystupuje nad vjem. Druhá možnost je, že podstata spočívá už v tom, co je nám bezprostředně dáno, a pokud ji hned neregistrujeme, je to jen proto, že náš duch je zvyklý mít vše před očima jako zkušenost. Posledně uvedené platí pro myšlení, zatímco první případ nastává u ostatní zkušenosti. Chceme-li myšlení pochopit v jeho jádru, je pouze třeba, abychom překonali svoji subjektivní zaujatost. Co je u ostatní skutečnosti dáno povahou objektivního vjemu, totiž že bezprostřední forma jejího výskytu musí být za účelem jejího objasnění překonána, to tkví u myšlení pouze ve zvláštní osobitosti našeho ducha. Tam je to věc sama, co si dává formu zkušenosti, zde je to organizace našeho ducha. Tam ještě nemáme celou věc, osvojíme-li si zkušenosti, zde ji máme.

V tom spočívá dualismus, který má překonat věda čili poznávání myšlením. Člověk stojí před dvěma světy, které má uvést do souvislosti. Jedním je zkušenost, o níž ví, že obsahuje pouze

* V originále vyjádřeno jednoslovně: „in der *Betrachtung*“ (pozn. překladatele)

polovinu skutečnosti, druhým je myšlení, které je samo v sobě dokonalé a do nějž, má-li z toho vzejít uspokojivý názor na svět, musí vplynout vnější zkušenost. Kdyby svět obývaly pouze smyslové bytosti, zůstala by jeho podstata (jeho ideový obsah) navždy skrytá. Světové procesy by sice byly ovládnány zákony, ty by však nikdy nevyšly najevo. Mají-li se vyjevit, musí mezi jev a zákon vstoupit bytost obdařená jednak orgány, které ji umožní vnímat smyslovou formu skutečnosti závislou na zákonech, a jednak schopností vnímat zákonitost samu. Z jedné strany musí k této bytosti přistupovat smyslový svět, z druhé strany jeho ideová podstata; a tato bytost musí svou vlastní činností spojovat oba tyto činitele skutečnosti.

A tady snad docela jasně vidíme, že našeho ducha nelze považovat za nějakou nádrž ideového světa, která by sama v sobě obsahovala myšlenky, nýbrž za orgán, který je vnímá.

Je vnímajícím orgánem právě tak, jako oko nebo ucho. Myšlenka se k našemu duchu nemá jinak, než světlo k oku nebo tón k uchu. Nikoho zajisté nenapadne, považovat barvu za něco, co se do našeho oka trvale vtiskuje, co na něm jaksi ulpívá. Ohledně ducha však tento názor dokonce převládá. Ve vědomí se podle tohoto názoru o každé věci tvoří myšlenka, která v něm potom zůstává, aby z něj podle potřeby mohla být opět vynesena. Zakládá se na tom dokonce zvláštní teorie, podle níž jsou myšlenky, kterých si v dané chvíli nejsme vědomi, v našem duchu sice nadále uchovávány, jenom leží pod prahem našeho vědomí.

Tyto dobrodružné názory se okamžitě rozplynou v nic, jakmile pomyslíme na to, že svět idejí je určen sám ze sebe. Jak souvisí tento sama sebe určující obsah s mnohostí různých vědomí? Nebudeme přece tvrdit, že se v této neurčité mnohosti určuje vždy tak, že je každý částečný obsah nezávislý na jiném! Věc je zcela jasná. Myšlenkový obsah je takový, že k tomu, aby vyšel

najevo, je pouze třeba duchovního orgánu, že však nezáleží na počtu bytostí, které jsou tímto orgánem obdařeny. Tváří v tvář *jednomu* myšlenkovému obsahu může tedy stát libovolně mnoho duchem nadaných jedinců. Duch tedy vnímá myšlenkový obsah světa, vystupuje jako orgán vnímání. Existuje jenom *jeden* myšlenkový obsah světa. Naše vědomí není schopnost myšlenky vyrábět a schraňovat, jak se tak často uvádí, nýbrž myšlenky (ideje) vnímat. Goethe to výtečně vyjádřil slovy: „Idea je věčná a jediná. Neděláme dobře, že užíváme i plurál. Vše, co vnímáme a o čem můžeme mluvit, jsou pouze manifestace ideje. Co vyslovujeme, jsou pojmy, a potud je i idea pojmem.“²⁵

Jako občan dvou světů, smyslového a myšlenkového, z nichž jeden na něj doléhá zdola, druhý ho osvěcuje shora, se člověk zmocňuje vědy, aby jejím prostřednictvím spojil oba světy v nerozdělenou jednotu. Z jedné strany se nám ohlašuje vnější forma, z druhé vnitřní podstata. Obojí musíme sjednotit. Tím se naše teorie poznání pozvedla nad ono stanovisko, které podobná zkoumání většinou zaujmou a jež zpravidla uvázne ve formalitách. Řekne se totiž: „Poznávání je zpracovávání zkušenosti.“, aniž by se stanovilo, co se do zkušenosti vpracovává. Tvrdí se: v poznávání „vjem vplývá do myšlení“ nebo „myšlení, vedeno jakýmsi vnitřním nutkáním, proniká od zkušenosti k podstatě, která je za ní skryta.“ To vše jsou však poznatky ryze formální. Věda o poznání, která chce poznání pochopit v jeho světově významné roli, musí za prvé udat jeho ideální účel. Ten spočívá v tom, uzavřít neukončenou zkušenost odhalením jejího jádra. Za druhé musí určit, čím toto jádro svým obsahem je. Je myšlenkou, ideou. A konečně za třetí musí ukázat, jak k odhalení jádra dochází. To vysvětlujeme v kapitole „Myšlení a vjem“. Naše teorie poznání vede k pozitivnímu výsledku, že myšlení je podstatou světa a že individuální lidské myšlení je jednotlivou formou projevu této podstaty. Něco takového pouhá formální noetika nesvede a zůstává tak věčně

neplodnou. Nemá žádný názor na to, jaký vztah má to, co věda získává, k podstatě a běhu světa. Ale právě v teorii poznání má přece tento vztah vycházet najevo. Tato věda nám přece musí ukázat, kam se prostřednictvím poznání dostáváme, kam nás každá jiná věda vede.

Není jiná cesta, než cesta teorie poznání, kterou bychom dospěli k názoru, že myšlení je jádrem světa. Právě teorie poznání totiž ukazuje, jak myšlení souvisí s ostatní skutečností. Jak jinak bychom se měli dovědět, v jakém vztahu je myšlení ke zkušenosti, než z vědy, která si vyšetření tohoto vztahu stanovuje přímo za svůj cíl? A dále, jak jinak bychom měli v nějaké duchovní či smyslové podstatě rozpoznat prasilu světa, kdybychom nezkoumali její vztah ke skutečnosti? Jde-li tedy někde o to, najít podstatu věci, spočívá toto nalezení vždy v cestě zpátky k ideovému obsahu světa. Chceme-li zůstat u jasných určení a nechceme-li tápat v neurčitu, nesmíme oblast tohoto ideového obsahu překročit. Myšlení je samo v sobě totalitou, která si sama vystačí a která sama sebe nesmí překročit, nemá-li upadnout do prázdnoty. Jinými slovy: Myšlení se nesmí, chce-li něco objasnit, utíkat k věcem, které nenachází v sobě samém. Věc, kterou by myšlením nebylo možno obsáhnout, by byla nevěcí, nicotou, holým nesmyslem. Vše se dá nakonec vystihnout myšlením, vše v něm nachází své místo.

Vyjádřeno vzhledem k našemu individuálnímu vědomí to znamená: Hledáme-li vědecké poznání, musíme nutně zůstat uvnitř toho, co je nám ve vědomí dáno, nemůžeme to překročit. Jestliže uznáváme, že naše vědomí nemůžeme přeskočit, nemáme-li se octnout v bezpodstatnu, ale zároveň neuznáváme, že s podstatou věci se setkáváme při vnímání idejí v našem vědomí, vznikají omyly, které mluví o hranicích našeho poznání. Jestliže nemůžeme ven z našeho vědomí a není-li podstata skutečnosti v něm, pak k ní nemůžeme proniknout vůbec.

Naše myšlení je spojeno s tímto světem a neví nic o „onom“.

V porovnání s naším názorem není takové mínění ničím jiným než myšlením, které nerozumí samo sobě. Hranice poznání by byly možné jenom tehdy, kdyby nám vnější zkušenost sama o sobě vyvádání své podstaty vnucovala, kdyby *sama* určovala otázky, které je třeba vůči ní klást, když na ni pohlížíme. Tak tomu však není. To *myšlení* má potřebu, přinášet vstřícné zkušenosti, kterou pozoruje, její vlastní podstatu. Myšlení může být přece náchylné jedině k tomu, vidět i v ostatním světě zákonitost sobě vlastní, nikoli však něco, o čem samo nemá ani ponětí.

Je tu třeba opravit ještě jiný omyl. A sice ten, že samo myšlení nestačí k ustavení světa, že se k myšlenkovému obsahu musí přidružit ještě něco dalšího (síla, vůle atd.), aby byl svět vůbec možný.

Při přesnější úvaze však ihned vidíme, že se všichni takoví činitelé ukazují jako pouhé abstrakce ze světa vjemů, které samy teprve vyžadují vysvětlení myšlením. Každá jiná součást světové podstaty, než je myšlení, by nezbytně vyžadovala také jiný způsob chápání, poznávání, než myšlenkový. Takovou součást bychom museli dosahovat jinak než myšlením, neboť myšlení nám přece poskytuje jedině myšlenky. Už tím, že chceme podíl onoho druhého prvku na běhu světa vysvětlit a používáme k tomu pojmy, si však protirečíme. Navíc nám ale kromě smyslového vnímání a myšlení není dáno nic třetího. Žádnou část smyslového vnímání přitom nemůžeme uzнат za jádro světa, protože všechny tyto části při bližším zkoumání ukazují, že samy o sobě tuto podstatu neobsahují. Tuto podstatu lze proto hledat jedině a pouze v myšlení.

14. Základ věci a poznání

Kant učinil ve filosofii velký krok potud, že odkázal člověka na něho samého. Důvody pro jistotu svých tvrzení má člověk hledat ve svém vlastním duchovním obsahu a síle, a nikoli v pravdách vnucených zvenčí. Vědecké přesvědčení vydobyté jedině sebou samým, to je heslo Kantovy filosofie. Hlavně proto ji nazval *kritickou* v protikladu k *dogmatické*, která přejímá tvrzení již hotová a dodatečně se je potom snaží dokázat. V tom máme protiklad dvojice vědeckých směrů. Kant ho však neuvažoval tak ostře, jak je to možné.

Soustředme nyní svůj pohled na konstituci vědeckého tvrzení. Spojuje dvě věci: buďto pojem s vjemem, nebo dva pojmy. Posledního druhu je například tvrzení: ‚Žádný účinek není bez příčiny‘. Věcné důvody, proč oba pojmy splývají, mohou ležet mimo jejich vlastní obsah, tedy mimo to, co je mi jedině dáno. Mohu pak ještě vždy mít nějaké formální důvody (bezrozpornost, určité axiomy), které mě vedou k určitému myšlenkovému spojení. Na samotnou věc ale nemají žádný vliv. Tvrzení se opírá o něco, čeho *věcně* nemohu nikdy dosáhnout. Věc proto nejsem schopen skutečně poznat; vím o ní pouze nepřímou, stojím mimo ni. To, co tvrzení vyjadřuje, náleží světu, který neznám; tvrzení samo je ve světě mém. Takový je charakter *dogmatu*. Existuje dvojí dogma. *Dogma zjevení* a *dogma zkušenosti*. Dogma zjevení předává člověku pravdu o věcech, které se vymykají jeho obzoru. Nemůže nahlédnout do světa, odkud tato tvrzení vyvěrají. V jejich pravdivost musí *věřit*, k jejich základům, důvodům, se není schopen přiblížit. Podobně se to má i s *dogmatem zkušenosti*. Zastává-li někdo názor, že člověk se má zastavit u pouhé čisté zkušenosti, že může jedině pozorovat, jak se mění, aniž by mohl proniknout k působícím silám, pak rovněž pronáší o světě tvrzení, k jejichž důvodům, základům, nemá přístup. Ani zde se pravda nezískává proniknutím k podstatě působící uvnitř věci, nýbrž je nám vnucována něčím, co leží vně

této věci. Jestliže dogma zjevení ovládalo vědu dřívější, trpí dogmatem zkušenosti věda současná.

Náš názor ukázal, že předpokládat jakýkoli základ bytí*, který leží mimo ideu, je nesmyslné. Veškerý základ bytí se vylil do světa, je v něm rozpuštěn. V myšlení se ukazuje ve své nejdokonalejší podobě, takový, jaký je sám o sobě a v sobě. Jestliže tedy myšlení provádí nějaké spojení, vynáší-li soud, je to sám do myšlení vlitý obsah základu světa, který je spojován. V myšlení nám nejsou dána tvrzení o nějakém základu světa, který by existoval mimo náš svět, nýbrž tento základ se svou substancí do myšlení vлил. Máme bezprostřední vhléd do věcných, nikoli pouze formálních, důvodů, proč se provádí určitý soud. Naše soudy se nevztahují na něco cizího, nýbrž na svůj vlastní obsah. Náš názor proto zakládá opravdové *vědění*. Naše teorie poznání je skutečně kritická. Podle našeho názoru je nepřipustné nejen každé zjevení, pro které nejsou v myšlení věcné důvody, nýbrž také zkušenost musí být v myšlení poznávána nejen po stránce toho, jak se jeví, ale i jak působí. Naším myšlením se pozvedáme od názoru na skutečnost jako *produkt* k názoru na skutečnost jako *produkující*.

Podstata věci se tedy může vyjevit jenom tehdy, jestliže tuto věc uvedeme ve vztah k člověku. Jenom v něm se totiž pro každou věc zjevuje její podstata. To zakládá relativismus jako světový názor, to jest onen myšlenkový směr, který má za to, že všechny věci vidíme ve světle, které jim propůjčuje člověk sám. Tento názor je označován také jako antropomorfismus. Má mnohé zastánce. Většina z nich se však domnívá, že se touto zvláštností našeho poznání vzdalujeme objektivitě, jaká sama je. Myslí si, že

* V orig.: *Seinsgrund* (pozn. překladatele)

vše vnímáme přes brýle subjektivity. Naše pojetí naproti tomu ukazuje pravý opak. Věci musíme zkoumat těmito brýlemi, chceme-li se dostat k jejich podstatě. Svět nám není znám jenom tak, jak se nám jeví, nýbrž jaký je, ovšem jen tehdy, zkoumáme-li ho myšlením. *Podoba skutečnosti, kterou člověk načrtává ve vědě, je její pravá a poslední podoba.*

Nyní nám ještě zbývá, abychom způsob poznání, který jsme poznali jako správný, to jest vedoucí k podstatě skutečnosti, rozšířili na její jednotlivé oblasti. Ukážeme tedy nyní, *jakým způsobem* je třeba v jednotlivých formách zkušenosti hledat její postatu.

Poznání přírody

15. Neorganická příroda

Jako nejjednodušší způsob přírodního působení se nám jeví ten, při němž je děj zcela určen jako výsledek rozestavení vnějších činitelů. V takovém případě tu není žádná bytost, která by událost či vztah mezi dvěma objekty podmiňovala, která by vyjadřovala ve vnějších formách jevů svůj život. Není tu individualita, která by projevovala své vnitřní schopnosti a svůj charakter v působení navenek. Události nebo vztahy jsou vyvolané jediné tím, že určitá věc má jistý vliv na věc jinou, že na ní přenáší svůj vlastní stav. Stavů jedné věci se jeví jako následek stavů věci jiné. Soustavu, kde dochází k působení v tomto smyslu, že jedna skutečnost je vždy následkem jiné skutečnosti podobného druhu, nazýváme neorganickou přírodou.

Jak děj probíhá, nebo co je pro určitý vztah charakteristické, tu závisí na vnějších podmínkách. Jednotlivé skutečnosti nesou znaky, které jsou výsledkem těchto podmínek. Jestliže se mění způsob, jak tyto vnější činitelé vstupují do vzájemné součinnosti, mění se přirozeně i důsledky jejich společné existence. Mění se fenomén, který vyvolávají.

Jaký je nyní způsob této společné existence vnějších činitelů v neorganické přírodě, tak jak bezprostředně vstupuje do pole našeho pozorování? Má zcela onen ráz, který jsme výše popsali jako *bezprostřední zkušenost*. Jedná se tu pouze o speciální případ „zkušenosti obecné“. Jde tu o spojení smyslových skutečností. Právě tato spojení se nám však ve zkušenosti jeví jako nejasná, neprůhledná. Dejme tomu, že se před námi objeví určitá *skutečnost S*, zároveň s ní se ovšem objeví i mnohé další. Necháme-li nyní svůj pohled volně putovat po rozmanitosti, která se tu nabízí, vůbec nám není jasné, které z dalších skutečností se k této skutečnosti vážou těsně a které s ní souvisí

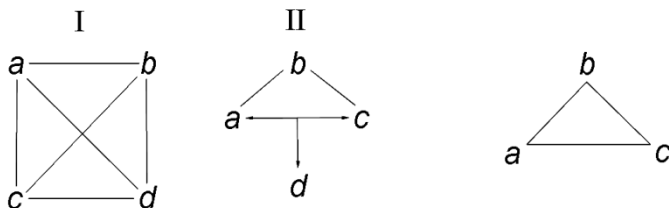
jen vzdáleně. Mohou mezi nimi být takové, bez nichž by událost vůbec nenastala, a naproti tomu jiné, které ji pouze modifikují, bez nichž by se tedy docela dobře objevit mohla, pouze by pak měla za jiných vedlejších okolností *jinou podobu*.

Tím je zde zároveň naznačena cesta, kterou se poznání musí ubírat na tomto poli. Pokud nám kombinace skutečností vnímaných v naší bezprostřední zkušenosti nestačí, potom se musíme dopracovat k takové, která naši potřebu objasnění a vysvětlení uspokojí. Máme za úkol stanovit podmínky, aby se nám pak daný děj jevil s průzračnou jasností jako jejich důsledek.

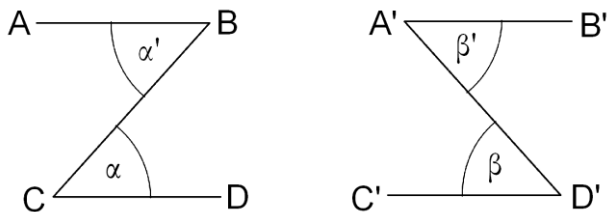
Jistě si vzpomeneme, proč vlastně myšlení obsahuje již v bezprostřední zkušenosti svoji podstatu. Je to tím, že stojíme uvnitř a nikoli vně onoho procesu, který z jednotlivých myšlenkových prvků tvoří myšlenková spojení. V myšlení nám proto není dán pouze hotový výsledek nějakého procesu - to, co bylo způsobeno -, nýbrž přímo to, co působí. A jde právě o to, abychom v jakémkoli dění vnějšího světa, na které pohlížíme, spatřovali hybné síly, které je vynášejí ze středu světového celku na jeho periferii. To, že se nám nějaký jev nebo vztah smyslového světa jeví nejasný či neprůhledný, lze překonat jenom tehdy, rozpoznáme-li zcela přesně, že je výsledkem *určité* konstelace skutečností. Musíme vědět, že děj, který právě vidíme, vzniká součinností toho a onoho prvku smyslového světa. A právě to, jak dochází k tomuto společnému působení, musíme svým rozumem dokonale proniknout. Vztah, do něž jsou jednotlivé skutečnosti uvedeny, musí být ideový, přiměřený našemu duchu. Věci se ovšem budou ve vztazích, které byly rozumem navozeny, chovat podle *své vlastní přirozenosti*.

Hnedle uvidíme, co jsme tím získali. Pohlédnu-li maně do smyslového světa, vidím děje, které jsou vyvolány společným působením takového množství činitelů, že nejsem schopen přímo vidět, jaké hybné síly za těmito účinky vlastně stojí. Vidím

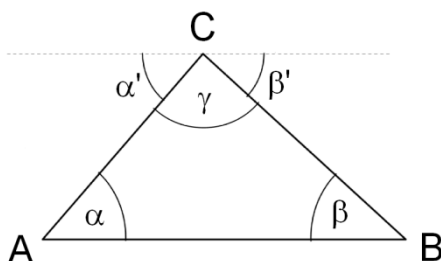
děj a zároveň skutečnosti a , b , c a d . Jak mám hned vědět, které z nich se podílí na tomto ději více a které méně? Věc se mi vyjasní, jestliže nejprve vyšetřím, které z těchto čtyř skutečností jsou *bezpodmínečně* nutné, aby děj vůbec nastal.



Například zjistím, že bezpodmínečně nutné jsou a a c . Poté přijdu na to, že bez d proces proběhne sice také, ovšem se značným změnami, naproti tomu b pro něj nemá žádný podstatný význam a mohla by být nahrazena klidně něčím jiným. Obrázek I má symbolicky znázorňovat seskupení jednotlivých prvků pro pouhé smyslové vnímání, obrázek II totéž pro ducha. Duch tedy sdružuje skutečnosti neorganického světa tak, že v dané události či vztahu spatřuje důsledek poměrů mezi jednotlivými skutečnostmi. Tak duch vnáší nutnost do prvotní nahodilosti. Objasníme to nyní na několika příkladech. Mám-li před sebou trojúhelník ABC, pak zajisté nepřijdu na první pohled na to, že součet jeho úhlů je roven úhlu přímému. Vyjasní se mi to však ve chvíli, kdy si skutečnosti seskupím následujícím způsobem: Z obou sousedních obrazců (viz obrázek), zajisté okamžitě plyne, že úhel $\alpha = \alpha'$ a $\beta = \beta'$. (AB a CD, resp. A'B' a C'D' jsou rovnoběžné).

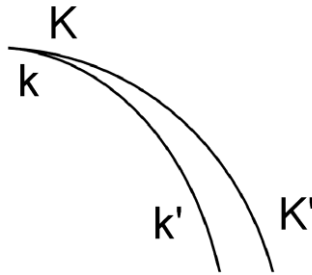


Mám-li nyní trojúhelník před sebou a vedu-li vrcholem C rovnoběžku se základnou AB, pak s pomocí úvahy, kterou jsme právě učinili, zjistím, že $\alpha = \alpha'$ a $\beta = \beta'$, a společně s úhlem γ dávají všechny tři úhly dohromady nutně přímý úhel.



Komplikovanou souvislost několika skutečností jsem zde nyní vysvětlil tím, že jsem ji převedl na takové jednoduché skutečnosti, jejichž prostřednictvím – z poměrů, které se naskýtají duchu – pak odpovídající vztah nutně vyplývá z povahy daných věcí.

Jiný příklad: Hodím kámen ve vodorovném směru. Opisuje dráhu, kterou znázorníme křivkou kk' . Pátrám-li po hybných silách, které tu přicházejí v úvahu, naleznu: 1) nárazovou sílu, kterou jsem kámen vyhodil; 2) sílu, jíž kámen přitahuje země; 3) sílu odporu vzduchu.



Při přesnější úvaze zjistím, že jsou zde *podstatné* první dvě síly. Tyto síly rozhodujícím způsobem určují charakter dráhy, kterou kámen probíhá, zatímco třetí síla je jen vedlejší. Kdyby působily pouze první dvě síly, opsal by kámen dráhu KK'. Tuto dráhu naleznou, jestliže od třetí síly zcela odhlédnu a v úvahu vezmu pouze společný vliv prvních dvou. *Skutečně* tento případ provést není možné ani nutné. Odpor prostředí nemohu nikdy zcela odstranit. Stačí mi však myšlenkově uchopit podstatu obou prvních sil a právě tak, jen v myšlenkách, je uvést do potřebného vztahu. Z toho mi pak dráha KK' vyplyne jako nutný důsledek společného působení obou uvažovaných sil.

Tímto způsobem rozkládá duch všechny fenomény neorganické přírody na takové, u nichž mu výsledek jejich působení s bezprostřední nutností vyplývá z přirozenosti působícího činitele samého.

Máme-li pohybový zákon, který vyjadřuje pohyb kamene v důsledku obou prvních sil, a přibereme-li k tomu ještě sílu třetí, obdržíme jako výsledek dráhu kk'. Další podmínky by mohly věc učinit ještě složitější. Každý složitý (složený) děj smyslového světa se jeví jako utkaný z jednoduchých, duchem prostoupených skutečností a lze ho na ně rozložit.

Takový jev, při němž charakter děje bezprostředně a naprosto průhledně vyplývá z přirozenosti uvažovaných činitelů, nazýváme *prafenomén** neboli *základní skutečnost*.

Tento prafenomén je identický s objektivním přírodním zákonem. Není v něm totiž vyjádřeno pouze to, že děj nastal za určitých podmínek, nýbrž že musel nastat. Člověk tu *svým vhledem poznal* †, že tento děj podle přirozenosti zkoumané věci musel nastat. Vnější empirismus se dnes všude žádá proto, že se má za to, že bychom s každým předpokladem, který překračuje to, co je nám empiricky dáno, tápali v nejistotě. Vidíme však, že můžeme zůstat zcela *uvnitř* fenoménů a přece najít nutnost, která je jim vlastní. Induktivní metoda, dnes tak hojně zastávaná, něco takového nikdy nesvede. Postupuje v zásadě takto: Vidí, jak za daných podmínek nastává určitým způsobem nějaký fenomén. Podruhé vidí, že se tentýž fenomén objeví za podobných podmínek znovu. Z toho potom vyvozuje platnost obecného zákona, podle něž se musí tato událost za oněch podmínek objevit, a v této formě ho také vysloví. Taková metoda zůstává pro jevy něčím naprosto vnějším. Neproniká do hloubky. Její zákony jsou zobecněním jednotlivých skutečností. Musí vždy teprve vyčkat na potvrzení svého pravidla jednotlivými skutečnostmi. Naše metoda ví, že zákony, které nachází, jsou prostě skutečnosti, které jsou vytrženy ze změn náhody a povýšeny na nutnost. Víme, že za přítomnosti činitelů A a B se určitý účinek musí nutně objevit. Přitom neopouštíme vlastní svět jevů. Obsah vědy, tak jak jej sami svým myšlením

* V orig.: *Urbänomen*, v souladu s původním Goetheho pojmenováním (pozn. překladatele)

† V orig.: *Man hat eingesehen* (pozn. překladatele)

uchopujeme, není ničím jiným než objektivním děním. Změněná je tu pouze forma seskupení faktů. Avšak právě díky tomu pronikáme do objektivní reality o stupeň hlouběji, než nám to umožňuje zkušenost. Fakta k sobě řadíme takovým způsobem, že působí podle své vlastní přirozenosti, a *jen* podle ní, a že toto působení neovlivňují ty či ony poměry nebo okolnosti.

Zásadní význam přikládáme tomu, že tyto vývody mohou být uznány za oprávněné všude, kde svůj pohled zaměříme na skutečnou vědeckou práci. Odporují jim pouze názory o dosahu a podstatě vědeckých tvrzení, které jsou mylné. Zatímco se mnozí naši současníci, v momentě kdy vstoupí na pole praktického výzkumu, dostávají do rozporu s *vlastními* teoriemi, lze soulad pravého výzkumu s naším výkladem v každém jednotlivém případě snadno prokázat.

Naše teorie žádá pro každý *přírodní zákon* zcela určitou formu. Předpokládá souvislost skutečností a stanovuje, že jestliže někde současně nastanou, musí dojít k určitému ději.

Každý přírodní zákon má proto následující formu: jestliže tento fakt působí společně s oním, dochází k tomuto jevu Dá se snadno ukázat, že všechny přírodní zákony skutečně mají tuto formu: Jestliže se dvě tělesa s nestejnými teplotami dotýkají, potom přechází teplo z teplejšího tělesa na chladnější tak dlouho, až se teploty obou těles vyrovnají. Je-li kapalina ve dvou spojených nádobách, ustaví se její hladina v obou nádobách ve stejné výši. Jestliže těleso leží mezi světelným zdrojem a jiným tělesem, vrhá na toto těleso stín. Co v matematice, fyzice a mechanice není pouhým popisováním, musí být *prafenomenem*.

Na rozpoznání prafenoménů spočívá veškerý pokrok vědy. Když se nám podaří určitý děj vymanit ze spojení s jinými a vysvětlit ho čistě jako následek určitých prvků zkušenosti, pronikáme o stupeň hlouběji do světového dění.

Viděli jsme, že se nám prafenomén dává čistě v myšlenkách tehdy, jestliže v našem myšlení uvedeme příslušné činitele do spojitosti přiměřeně jejich vlastní podstatě. Nutné podmínky lze však navodit také uměle. K tomu dochází při vědeckém pokusu. Při něm můžeme výskyt určitých skutečností ovládat. Samozřejmě nemůžeme odhlédnout od všech vedlejších okolností, existuje však prostředek, jak je lze přece vyloučit. Připravíme fenomén v různých modifikacích. Necháme působit jednou ty a podruhé ony vedlejší okolnosti. Potom zjistíme, že je tu něco, co přes veškeré modifikace zůstává konstantní. Je třeba při všech kombinacích podržet právě to podstatné. Zjistíme, že ve všech těchto jednotlivých zkušenostech zůstává jistá součást skutečnosti stále táž. To je *vyšší zkušenost* ve zkušenosti. To je *základní skutečnost* neboli *prafenomén*.

Pokus nás má ujistit, že určitý děj neovlivňuje nic jiného, než to, s čím počítáme. Ustavíme určité podmínky, jejichž povahu známe, a čekáme, co z toho vzejde. Zde tedy máme objektivní fenomén na základě podmínek vytvořených subjektivně. Máme tu objektivní skutečnost, která je však zároveň zcela a naprosto subjektivní. *Pokus je proto v pravém slova smyslu prostředníkem mezi subjektem a objektem v neorganické přírodní vědě.*

Zárodky názoru, který tu rozvíjíme, se nacházejí v korespondenci Goetha se Schillerem. V jejich dopisech z počátku roku 1798 je tato metoda označovaná jako racionální empirismus, protože vědě nedává za obsah nic jiného než objektivní děje. Ty však drží pohromadě předivo pojmů (zákony), které v nich objevuje náš duch. Smyslové děje v souvislostech, které může pojmut pouze myšlení, to je racionální empirismus. Přidáme-li ke zmíněným dopisům Goethovo pojednání *Pokus jako prostředník mezi subjektem*

a *objektem**,²⁶ spatříme ve výše uvedené teorii jejich přímý důsledek.

Pro neorganickou přírodu tedy dokonale platí obecný poměr, který jsme mezi zkušeností a vědou stanovili. Obyčejná zkušenost je jenom poloviční skutečností. Pro smysly je tu pouze tato polovina. Druhou polovinu jsme schopni pojmout jen díky našim duchovním schopnostem. Duch povyšuje zkušenost z „*jevu vnímaného smysly*“ na zkušenost sobě vlastní. Ukázali jsme, jak je na tomto poli možné se pozvednout od účinků, tedy výsledků působení, k vlastnímu působícímu prvku, který *duch* nachází, když k němu ony účinky přistupují.

Nějaký názor nás vědecky uspokojí teprve tehdy, když nás uvede do ukončeného, uzavřeného celku. Neorganický smyslový svět se však v žádném svém bodě jako uzavřený nejeví, individuální celek se tu nikde nevyskytuje. Jeden děj nás vždy odkazuje na druhý, na němž závisí, ten zas na třetí atd. Kde je tu nějaké ukončení? Neorganický smyslový svět nás k individualitě nedovede. Je ukončený pouze ve své veškerosti. Abychom se tedy domohli celku, musíme usilovat o souhrnné pochopení neorganické přírody jako *jednoho* systému. Takovým systémem je *kosmos*.

Pronikavé porozumění kosmu je cílem a ideálem neorganické přírodovědy. Každé vědecké úsilí, které tak daleko nepronikne, je pouhou přípravou, je určitým článkem celku, nikoli celkem samým.

* V orig.: *Der Versuch als Vermittler von Subjekt und Objekt*. (pozn. překladatele)

16. Organická příroda

Věda se dlouhou dobu neodvažovala vstoupit na území organické přírody. Považovala své metody za nedostatečné k *pochopení** života a jeho projevů. Domnívala se, že se tu takové zákonitosti, jaké působí v přírodě neorganické, vůbec neuplatňují. To, co se přiznávalo neorganickému světu - že určitý jev se stává pochopitelným, známe-li přirozené předpoklady jeho výskytu -, se tu zkrátka popíralo. Lidé si mysleli, že organismus je zřízen *účelně*, podle určitého plánu Stvořitele. Podle tohoto názoru by každý orgán měl předepsáno svoje určení. Všechny otázky by se tu vztahovaly pouze k tomu, jaký má ten či onen orgán účel, k čemu slouží. Jestliže se člověk v neorganické přírodě obracel k *předpokladům* výskytu určité věci, pokládal něco takového pro skutečnosti, které se týkají života, za zcela nepodstatné. Šlo tu hlavně o to, k *čemu je věc určena*. Ani u procesů, které život provádějí, se lidé neptali – tak jak to jinak činili u fyzikálních jevů – po přirozených příčinách, nýbrž mínili, že je nutné připsat je zvláštní životní síle. To, co se v organismu děje a tvoří, si představovali jako produkt této síly, která se ostatním přírodním zákonům jednoduše vymyká. Věda si zkrátka až do počátku 19. století nevěděla s organismy rady a omezovala se výhradně na oblast neorganického světa.

Tím, že člověk nehledal zákonitosti organického světa v povaze objektů samých, nýbrž v myšlence, kterou Stvořitel sledoval při jejich stvoření, si také odřízl jakoukoli možnost jejich vysvětlení, neboť: Jak vůbec mohu dospět k takové myšlence? Jsem přece omezen na to, co mám před sebou. A pokud mi *to samo* neodhalí své zákony uvnitř mého myšlení, jsem se svou vědou v koncích.

* V orig.: ‚zu begreifen‘, tj. k pojmovému uchopení (pozn. překladatele)

O tom, že bychom uhodli plány nějaké bytosti, která stojí mimo věc samu, nelze ve *vědeckém smyslu* vůbec hovořit.

Ještě na konci 18. století obecně převládal názor, že nemůže existovat věda, která by vysvětlila životní jevy v tom smyslu, jako to na svém poli činí například fyzika. Kant se ho dokonce pokusil filosoficky zdůvodnit.²⁷ Přisuzoval našemu rozumu* pouze schopnost postupovat od zvláštního, jednotlivého k obecnému. Jedině tyto zvláštní, jednotlivé skutečnosti jsou prý rozumu dány a ten z nich pak abstrahuje své obecné zákony. Tento způsob myšlení nazývá Kant diskursivní a považuje ho za jediný, který člověku přísluší. Podle jeho názoru je proto věda možná jen o těch věcech, u nichž je ono zvláštní, jednotlivé samo o sobě zcela bezpojmové a může být pod nějaký abstraktní pojem pouze dodatečně zahrnuto. Kant zjistil, že pro organismy tato podmínka není splněna. U nich už jednotlivý jev prozrazuje *účelné*, tj. *pojmově dané* uspořádání. Každá jednotlivost na sobě nese stopy pojmu. K pochopení (tj. uchopení pojmem) takové bytostné podstaty však nemáme, podle názoru královeckého filosofa, žádné vlohy. K porozumění docházíme pouze tam, kde jsou pojem a jednotlivá věc odděleny; pojem přitom představuje obecnost, jednotlivá věc konkrétní zvláštnost.

Nezbývá nám tedy nic jiného, než podložit svá pozorování organismů *ideou účelnosti*, tj. zacházet s živou bytostí tak, jako by její projevy byly založeny na soustavě úmyslů a záměrů. Kant zde tedy nevědeckost takřkajíc vědecky zdůvodňuje.

Goethe proti takovému nevědeckému počínání rozhodně protestoval. Neviděl důvod, proč by naše myšlení nemělo také u orgánu živé bytosti vystačit s otázkou: Odkud se tu bere, jak

* Zde v orig.: *Verstand* (pozn. překladatele)

vznikl?; místo: K čemu slouží? Spočívalo to už v jeho povaze, která ho neustále ponoukala, aby se snažil vidět každou bytost v její vnitřní dokonalosti. Jako nevědecký se mu jevil způsob bádání, při němž jde jen o vnější účelnost orgánu, tj. o jeho užitečnost pro něco jiného. Co má mít něco takového společného s vnitřní podstatou dané věci? Goethovi nezáleží na tom, k čemu je to či ono užitečné, nýbrž zajímá ho, *jak* se to *vyvíjí*. Nechce objekt zkoumat jako ukončenou, hotovou věc, nýbrž jako něco, co nabývá svou existenci, co vzniká a vyvíjí se, chce poznat jeho původ. Spinoza ho přitahoval zvláště tím, že neuznával vnější *účelnost* orgánů a organismů. Goethe požadoval pro poznávání organického světa metodu, která je vědecká přesně v tom smyslu, v jakém je vědeckou metoda, kterou užíváme na svět neorganický.

Ne sice tak geniálním způsobem jako u Goetha, ale neméně naléhavě, se vynořuje potřeba takové metody v přírodovědě stále znovu. O možnosti jejího uplatnění už dnes pochybuje jen velmi malý zlomek vědců. Zdali jsou však pokusy, které se tu a tam snaží takovou metodu zavést, zdařilé, je už otázka jiná.

Lidé se tu dopustili zejména jedné velké chyby. Mínili, že metodu neorganické vědy musí jednoduše převzít do říše organismů. Metoda, která se užívala tam, byla považována za jedinou vědeckou metodu vůbec a mělo se za to, že pokud má být *organika* vědecká, pak to musí být přesně v tom smyslu, jako je vědeckou například *fyzika*. Zapomnělo se na možnost, že by pojem vědeckosti mohl být snad mnohem širší než „objasňování světa pomocí zákonů fyziky“. Ani dnes se člověk k tomuto poznání ještě nepropracoval. Namísto toho, aby vyšetřil, v čem spočívá *vědeckost* neorganických věd a posléze hledal metodu, kterou by bylo možno při dodržení zjištěných požadavků uplatnit na živý svět, prohlašuje jednoduše zákony platné pro onen nižší stupeň existence za univerzální.

Především je však třeba vyzkoumat, v čem vědecké myšlení vůbec spočívá. V naší rozpravě jsme to učinili. V předešlé kapitole jsme též poznali, že neorganická zákonitost není tím jediným, co existuje, nýbrž že je pouze speciálním případem všech možných zákonitostí vůbec. Metoda fyziky je zkrátka *zvláštním případem* všeobecného vědeckého způsobu zkoumání, přičemž se zohledňuje povaha předmětů, které přicházejí do úvahy v oblasti, jíž tato věda obhospodaruje. Pokud tuto metodu rozšíříme i na organismy, zahladíme tím jejich specifickou povahu. Namísto toho, abychom organismy zkoumali tak, jak to odpovídá jejich vlastní přirozenosti, vnucujeme jim zákonitosti, které jsou jim cizí. Jestliže však takto organismy popřeme, pak je nikdy nepoznáme. Tento vědecký přístup zkrátka opakuje na vyšší úrovni to, co získal na stupni nižším. A zatímco se domnívá, že vyšší formy bytí podřídí zákonům ustanoveným pro oblast jinou, a namáhá se tak učinit, tyto formy mu vyklouznou a unikají, neboť nebyl schopen zachytit jejich osobitost a přiměřeným způsobem s ní nakládat.

To vše vychází z mylného názoru, že vědecká metoda je pro zkoumané předměty něčím vnějším, co není podmíněno jejich, nýbrž *naší* přirozeností. Má se za to, že o objektech je třeba uvažovat určitým způsobem, a to o všech – o celém vesmíru – stejně. Dělalí se výzkumy, které mají ukázat, že jsme z povahy svého ducha schopni myslet jen induktivně, jen deduktivně atd.

Přitom se však přehlíží, že dané objekty způsob zkoumání, který se jim snažíme vnutit, možná vůbec nesnesou.

O tom, že je plně oprávněná výtka, kterou tu činíme dnešní organické přírodovědě – tedy, že nepřenáší na organickou přírodu obecný princip vědeckého zkoumání, nýbrž jeho formu příslušející přírodě neorganické –, se přesvědčíme při pohledu na názory jistě nejvýznamnějšího přírodovědeckého teoretika současnosti, Ernsta Haeckela.

Když tento muž od veškerého vědeckého snažení žádá, aby „se všude zaměřilo na zjištění *příčinných* souvislostí jevů“²⁸, říká-li: „Kdyby nebyla *psychická mechanika* tak nekonečně složitá a my bychom byli s to plně prohlédnout i dějinný vývoj psychických funkcí, pak bychom je všechny byli schopni vyjádřit jediným matematickým vzorcem duše“, vidíme tu zřetelně, co chce: *zacházet s celým světem podle šablony fyzikální metody*.

Tento požadavek ovšem spočívá i v základech darwinismu. Nikoli sice v jeho původní podobě, ale v jeho současné interpretaci. Viděli jsme, že vysvětlit děj v neorganické přírodě znamená ukázat, *jak zákonitě vyplývá* z jiných smyslových skutečností, odvodit ho z předmětů, které stejně jako *on* patří do smyslového světa. Jak ale dnešní organika užívá principů *přízpůsobování a boje o přežití*, jež bychom jako *vystižení určité skutečnosti* zajisté neměli zpochybňovat? Má se zkrátka za to, že charakter určitého biologického druhu lze odvodit z vnějších poměrů, ve kterých žije, právě tak jako například zahřátí tělesa ze slunečních paprsků, které na něj dopadají. Úplně se zapomíná na to, že onen charakter vzhledem k jeho vlastnímu určujícímu obsahu nelze z těchto poměrů nikdy vyvodit. Tyto poměry mohou mít zajisté značný vliv, nejsou však působící příčinou, která by onen charakter vytvářela, která by byla jeho původcem. Bezpochyby můžeme říci: Vlivem té či oné skutečnosti se daný druh nutně vyvinul tak, že ten či onen orgán se zformoval právě do podoby jakou má. Vlastní obsah, onen specificky organický prvek, se však nedá odvodit z vnějších poměrů. Dejme tomu, že nějaká organická bytost měla podstatné vlastnosti $A B C$. Vlivem daných vnějších poměrů se pak vyvíjí. Tím její vlastnosti nabudou zvláštní podoby $A' B' C'$. Uvážíme-li tyto vlivy, dojdeme k tomu, že A se vyvinulo v A' , B v B' a C v C' . Avšak specifická povaha A , B a C nám nikdy z vnějších poměrů nevyplyne.

Je třeba zaměřit své myšlení především na to, odkud vlastně přijímáme obsah oné obecné skutečnosti, jejíž speciální případ spatřujeme v jednotlivé organické bytosti? Víme velmi dobře, že specializace nastává vlivem vnějšího působení. Ovšem specializovanou podobu musíme odvozovat z vnitřního principu. Že se vyvine právě tato zvláštní forma a ne jiná, se nám ozřejmí, studujeme-li prostředí, v němž se bytost vyvíjí. Tato zvláštní forma je ovšem něčím už sama o sobě; patří k ní jisté vlastnosti. Je zřejmé, oč tu běží. S vnějšími jevy se tu setkává sám sebe utvářející obsah, který nám podává to, co k odvození oněch vlastností potřebujeme. V neorganické přírodě pozorujeme nějakou skutečnost a za účelem jejího vysvětlení hledáme druhou, třetí atd. Výsledkem potom je, že se nám první skutečnost jeví jako nutný důsledek skutečností jiných, tak jak jsme je našli. V organickém světě tomu tak není. Tu kromě těchto skutečností potřebujeme ještě jednoho činitele. Vlivům vnějších okolností musíme položit za základ něco, co se jimi nedá pouze pasivně určovat, nýbrž co se – vystaveno jejich vlivu – aktivně určuje samo ze sebe.

Co je však tímto základem? Nemůže to být přece nic jiného, než to, co se *v obecné formě* objevuje v každé zvláštní, jednotlivé skutečnosti. V takové skutečnosti se ale vždy objevuje nějaký určitý organismus. Hledaným základem je proto organismus ve své všeobecné formě. Je to *obecný obraz organismu*, který v sobě zahrnuje všechny své zvláštní formy.

Podle Goethova vzoru budeme tento všeobecný organismus nazývat *typus*. Ať už slovo *typus* znamená díky svému jazykovému vývoji cokoli, my ho budeme užívat v tomto Goethově smyslu a nemáme přitom na mysli nic jiného, než co jsme právě uvedli. Tento *typus* není v žádném jednotlivém

organismu vypěstěn v celé své dokonalosti. Zmocnit se ho je schopno pouze naše rozumové* myšlení, tím že ho abstrahuje z jevů jako všeobecný obraz. Typus je tedy idea organismu. Je živočišností v živočiších a obecnou rostlinou v rostlině specifické.

Pod tímto ‚typem‘ si nesmíme představovat nic pevného, ostře ohraničeného. Nemá nic společného s tím, co Agassiz, nejvýznamnější Darwinův protivník, nazýval „ztělesněnou tvůrčí myšlenkou boha stvořitele“. Typus je něco dokonale tekutého, z čeho se dají odvodit všechny zvláštní druhy a rody, na něž lze pohlížet jako na „podtypy“, specializované typy. Typus nevylučuje descendenční teorii. Není ve sporu se *skutečností*, že se organické formy vyvíjejí jedna z druhé. Je pouze protestem rozumu† proti tomu, že se organický vývoj zcela vyčerpává pouhými konkrétními (smyslově vnímatelnými) formami, které střídají jedna druhou. Je základem celého tohoto vývoje. Právě on tvoří souvislost této nekonečné rozmanitosti. Je vnitřní podstatou vnějších forem živých bytostí, jež nám jsou dány v naší zkušenosti. *Darwinova teorie typus předpokládá.*

Typus je pravým praorganismem; podle toho, jak se ideově specializuje: prarostlinou nebo prazvířetem. Nemůže být žádnou jednotlivou, smyslově-skutečnou živou bytostí. Na co Haeckel nebo jiní naturalisté pohlížejí jako na praformu, je již určité zvláštní zpodobení; je to totiž nejjednodušší podoba typu. To, že se časově nejprve objevuje v nejjednodušší formě, nutně neznamená, že časově následující formy vyplývají jako následek z forem, které je časově předcházejí. *Všechny formy vyplývají*

* V orig.: *vernunftgemäß* (pozn. překladatele)

† V orig.: *Vernunft* (pozn. překladatele)

z *typu*, první jsou jeho projevem stejně jako ty poslední. Na něm je třeba založit pravou organiku a neměli bychom chtít prostě odvozovat jednotlivé živočišné a rostlinné druhy jedny z druhých. Jako červená nit se typus táhne všemi vývojovými stupni organického světa. Je třeba ho pevně uchopit a pak s *ním* procestovat tuto velkou a rozmanitou říši. Potom jí budeme moci rozumět. Jinak se nám rozpadne jako celý ostatní svět zkušenosti v nesouvislou sbírku jednotlivostí. Dokonce i když si myslíme, že jsme pozdější, složitější, složené skutečnosti převedli zpět na *dřívější* jednodušší formu a našli v ní tak jejich původ, klameme sami sebe, neboť jsme jen odvodili jednu speciální formu ze speciální formy jiné.

Friedrich Theodor Vischer kdysi vyslovil vzhledem k Darwinově teorii názor, že z ní plyne nutnost revidovat náš pojem času. Dospěli jsme tu k bodu, z něž je patrné, v jakém smyslu by se tato revize měla dít. Měla by ukázat, že vyvozování pozdějších forem z dřívějších není žádným vysvětlením, že co je první časově, není první i principiálně. Veškeré odvozování by přitom mělo vycházet z jednoho principu a nanejvýš by bylo možné ukázat, kteří činitelé způsobili, že se jeden druh bytostí *časově* vyvinul *před* jiným.

Typus hraje v organickém světě stejnou roli jako přírodní zákon ve světě neorganickém. Jako nám přírodní zákon poskytuje možnost poznat každou jednotlivou událost jako článek velkého celku, umožňuje nám typus pohlížet na jednotlivý organismus jako na zvláštní formu jistého prautvaru*.

Poukázali jsme již na to, že typus není žádná ukončená, zamrzlá pojmová forma, nýbrž že je dokonale tvárný, plynulý, takže může

* V orig.: *Urgestalt* (pozn. překladatele)

nabývat těch nejrozmanitějších podob. Množství těchto podob je nekonečné, poněvadž to, čím se tato praforma stává jednotlivou a zvláštní, nemá pro ni samotnou žádný význam. To je stejné jako u přírodního zákona, který řídí nekonečně mnoho jednotlivých jevů, protože speciální způsob jeho uplatnění v jednotlivém případě nemá se samotným zákonem nic společného.

Přece se však jedná o něco zásadně odlišného než v neorganické přírodě. Tam jde o to ukázat, že určitá smyslová skutečnost může nastat právě tak a ne jinak, protože tu platí ten či onen *přírodní zákon*. Tato skutečnost a příslušný zákon tu proti sobě vystupují jako dva oddělení činitelé a není třeba žádné další duchovní práce, než abychom si při pohledu na určitá fakta vybavili zákon, který pro ně platí. U živé bytosti a jejích projevů je tomu jinak. Tu se jedná o to, vyvodit jednotlivou formu, která vstupuje na pole naší zkušenosti, z typu, který při tom musíme uchopit. Musíme tu provést duchovní proces podstatně jiného druhu. Typus, na rozdíl od přírodního zákona, nemůžeme jen tak postavit jako něco hotového proti jednotlivému jevu.

To, že každé těleso, nebrání-li mu v tom žádné vedlejší okolnosti, padá k zemi, a to tak, že se dráhové úseky příslušné po sobě následujícím časům se k sobě mají jako 1:3:5:7 atd., je už jednou hotový, daný *zákon*. Je to *prafenomén*, který se objeví, jestliže dvě hmoty (Země a těleso na ní) vstoupí do vzájemného vztahu. Objeví-li se nyní v našem zorném poli nějaký speciální případ, na nějž lze tento zákon použít, stačí nám ony smyslově pozorovatelné skutečnosti uvážít ve vztahu, který nám tento zákon sděluje, a jeho platnost se nám tím potvrdí. Jednotlivý případ tu převádíme na zákon. Přírodní zákon vyjadřuje souvislost skutečností, které vystupují ve smyslovém světě odděleně; je oproti jednotlivým skutečnostem něčím trvalým. U typu musíme onen zvláštní případ, který máme před sebou, *vyvinout* z jeho praformy. Typus nemůžeme postavit proti

jednotlivému zpodobení, abychom se podívali, jak ho řídí, pořádá. Je třeba nechat ho z typu *vyvstat*. Jev je ovládán zákonem jako tím, co stojí nad jevem; typus do jednotlivé živé bytosti vplývá, ztotožňuje se s ní.

Organika proto musí, chce-li být vědou v tom smyslu, jako je jí mechanika nebo fyzika, ukázat typus jako nejobecnější formu a pak také v různých zvláštních ideových podobách. Mechanika je přece také soustavou různých přírodních zákonů, přičemž reálné podmínky jsou uvažovány zcela hypoteticky. Nejinak by tomu muselo být v organice. Také zde bychom museli hypoteticky předpokládat určité formy, v něž se typus vyvíjí, pokud by nám šlo o racionální vědu. Potom by bylo třeba ukázat, jak se tyto hypotetické útvary vždy dají převést na určitou formu, která se nabízí našemu pozorování.

Jako neorganické jevy převádíme na určitý zákon, tak zde *vyvíjíme* speciální formu z praformy. Organickou vědu neustavíme tak, že zevně přiřadíme obecné ke zvláštnímu, nýbrž vyvíjením jedné formy z druhé.

Jako je mechanika soustavou přírodních zákonů, měla by být organika sledem vývojových forem typu. Jde jen o to, že v mechanice musíme sdružit a *seřadit* jednotlivé zákony do *jednotného celku*, zatímco v organice je třeba nechat jednotlivé formy živě vzejít jednu z druhé.

Tu je možné vznést námitku. Je-li typická forma něčím dokonale tvárným, jak je vůbec možné sestavit jako obsah organiky řetězec na sebe navazujících zvláštních typů? Je jistě možné si představit, že v každém zvláštním případě, který pozorujeme, rozeznáváme určitou speciální formu typu, avšak není přece možné pro účely vědy pouze shromažďovat takovéto skutečně pozorované případy.

Je však možné něco jiného. Můžeme typus nechat probíhat řadou jeho možností a pak vždy (hypoteticky) zachytit tu či onu formu. Tato řada forem, myšlenkově odvozených z typu, pak bude tvořit náplň *racionální organiky*.

Je možná organika, která je vědou v tom nejpřísnějším smyslu právě tak, jako je jí mechanika. Pouze její metoda bude jiná. Metoda, která je vlastní mechanice, je metoda dokazování. Každý důkaz se opírá o jisté pravidlo. Vždy je tu určitý předpoklad (tj. jsou vytýčeny určité podmínky z oboru zkušenosti) a potom je stanoveno, co při splnění těchto předpokladů nastane. Jednotlivý jev pak pochopíme tehdy, položíme-li mu za základ zákon. Uvažujeme takto: za těch a těch podmínek nastává určitý jev; podmínky jsou splněny, tudíž jev *musí* nastat. To je náš myšlenkový postup, když přistupujeme k události neorganického světa s tím, že jí chceme vysvětlit. To je metoda dokazování. Je vědecká, protože jev zcela prosycuje pojmem, protože se díky ní vjem a myšlenka kryjí.

S touto dokazovací metodou však v organické vědě nelze nic počít. Typus totiž neudává, že za jistých podmínek nastane určitý jev, nestanovuje vztah navzájem cizích, vnějších, vedle sebe stojících článků. Určuje pouze zákonitost *svých* vlastních částí. Neodkazuje, jak to činí přírodní zákon, na něco, co je mimo něj. Zvláštní organické formy tedy mohou být *vyvíjeny* jenom z *obecné podoby typu* a ty organické bytosti, které vystupují v naší zkušenosti, se musejí s některou z těchto odvozených forem typu shodovat. Na místo metody, která skutečnosti dokazuje, tu musí nastoupit jiná, která je vyvíjí. Není tomu tak, že by vnější podmínky na sebe jistým způsobem působily a tím bylo dosaženo určitého výsledku, nýbrž v určitých vnějších poměrech se tu z typu tvoří určitý zvláštní útvar. V tom spočívá zásadní rozdíl mezi neorganickou a organickou vědou. V základech žádného způsobu bádání nebyl zapuštěn důkladněji, než tomu bylo u Goetha. Nikdo nerozpoznal v té míře jako on, že

organickou vědu je třeba oprostít od veškerého temného mysticismu, teleologie a předpokladů zvláštních tvůrčích myšlenek a záměrů. Nikdo také neodmítal rozhodněji uplatňování metod neorganické přírodovědy na organickém poli.²⁹

Jak jsme viděli, je typus obsažnější vědeckou formou než prafenomén a předpokládá rovněž intenzivnější činnost našeho ducha. Když přemýšlíme o věcech neorganické přírody, podává nám obsah smyslový vjem. Už naše smyslová organizace nám tu poskytuje to, co u organické přírody přijímáme jen prostřednictvím svého ducha. K tomu, abychom vnímali sladké, kyselé, teplo, chlad, světlo, barvu apod., potřebujeme pouze zdravé smysly. Stačí tu najít v *myslení* k látce jen příslušnou formu. V případě typu jsou však na sebe forma a obsah úzce vázány. Proto také typus neurčuje obsah čistě formálně, jako to činí zákon, nýbrž ho živě, zevnitř navenek, prostupuje jako svůj vlastní. Úkolem našeho ducha je podílet se vedle formální stránky také produktivně na tvorbě obsahu.

Způsob myšlení, při němž spolu forma a obsah bezprostředně souvisejí, se odedávna nazývá *intuitivní*.

Opakovaně se intuice objevuje jako vědecký princip. Anglický filosof Reid nazývá intuicí to, že z vnímání vnějších jevů (smyslových dojmů) zároveň čerpáme přesvědčení o jejich *bytí*. Jacobi míní, že pocítujeme-li přítomnost Boha, není nám v tomto pocitu dán pouze Bůh sám, nýbrž zároveň i záruka jeho *existence*. Také tento soud nazýváme intuitivní. Jak vidíme, příznačné tu vždy je, že v pojímaném obsahu je nám pokaždé dáno víc než tento obsah sám, že tu o platnosti určitého myšlenkového určení nabýváme přesvědčení bezprostředně, *bez důkazu*. Máme za to, že není třeba pomocí smyslových vjemů dokazovat různé atributy myšlené skutečnosti, jako její bytí

apod., nýbrž že nám jsou dány v nedílné jednotě s jejím obsahem.

U typu tomu tak skutečně je. Proto nám typus nemůže poskytnout žádný prostředek ke svému důkazu, ale nabízí nám pouze možnost, každou zvláštní formu ze sebe vyvinout. Jestliže tedy pojmáme typus, musí se náš duch činit mnohem více než při chápání přírodního zákona. Zároveň s formou musí vytvářet obsah. Musí vzít na sebe činnost, kterou v neorganické přírodní vědě zastávají smysly a kterou nazýváme nazíráním. Na tomto vyšším stupni musí tedy sám duch nazírat. Náš úsudek musí tedy v *myšlení nazírat* a v *nazírání myslet*. Jedná se tu – podle Goetha, jenž tuto záležitost jako první vyložil – o nazírající soudnost*. Goethe tím doložil, že lidský duch je nutně schopen pojímat skutečnosti takovou formou, o níž se Kant snažil dokázat, že člověku, vzhledem k celému jeho založení, není dána.

Jestliže typus v organické přírodě odpovídá přírodnímu zákonu (prafenoménu) v přírodě neorganické, pak intuice (nazírající soudnost) odpovídá soudnosti dokazující (reflektující). Podobně jako lidé věřili, že na organickou přírodu lze použít zákony, které platí na nižším stupni, domnívali se také, že pro obě oblasti se hodí stejná metoda. Obojí je omyl.

Intuice se ve vědě často hrubě podceňovala. To, že Goethe chtěl vědeckých pravd dosáhnout intuicí, se považovalo za nedostatek jeho ducha. Výsledky intuitivní cesty poznání však mnozí pokládají za velmi důležité, pokud jde o vědecký *objev*. Zde, jak se říká, vede *nápad* často dál než metodicky školené myšlení. Neboť intuicí se často nazývá, když někdo náhodou případně na poznatek, o jehož pravdivosti se vědec přesvědčí teprve

* V orig.: *anschauende Urteilskraft* (pozn. překladatele)

oklikou. Stále se však popírá, že by sama intuice mohla být vědeckým principem. Má se za to, že poznatky získané intuicí je třeba dodatečně teprve prokázat, mají-li mít vědeckou hodnotu.

Tak se také Goethovy vědecké objevy považovaly za duchaplné nápady, kterým věrohodnost dodala až dodatečná prověrka přísné přírodní vědy.

Pro organickou vědu je však intuice tou správnou metodou. Máme za to, že z našeho výkladu vyplývá zcela zřetelně, že Goethův duch právě proto, že se zaměřoval na intuici, našel v organickém světě správnou cestu. Metoda, která je organice vlastní, se shodovala s konstitucí jeho ducha. Díky tomu mu bylo o to jasnější, jak dalece se tato metoda liší od metody přírodovědy neorganické. Jedno se mu tu ozřejmovalo na druhém. Díky tomu mohl v ostrých obrysech vykreslit také podstatu neorganického světa.

K podceňování, jemuž je intuice vystavena, nemálo přispívá mínění, že jejím výsledkům nelze přikládat onen stupeň věrohodnosti, jaký se přiznává dokazující vědě. Často se *vědění*m nazývá pouze to, co bylo dokázáno, a vše ostatní se označuje jako *víra*.

Je třeba si uvědomit, že intuice znamená něco zcela jiného v rámci *našeho* vědeckého směru, který je přesvědčen o tom, že myšlením uchopujeme samotné jádro světa, a v rámci onoho směru, který toto jádro překládá do vědecky nepostižitelného zázvětí. Ten, kdo ve světě - jak ho buďto zakoušíme ve své zkušenosti, nebo pronikáme svým myšlením - nevidí nic víc než odlesk, obraz nějakého skrytě působícího, nám neznámého zázvětí, tj. jiného světa, který za touto zjevnou schránkou zůstává skrytý nejen našemu *prvnímu pohledu*, nýbrž i veškerému vědeckému zkoumání, ten může zajisté jenom v dokazování spatřovat náhradu za chybějící vhléd do *podstaty* věcí. Jelikož nedospěl až k názoru, že myšlenkové spojení vychází

bezprostředně z obsahu, jenž *vystihuje podstatu* dané věci, která je nám přímo v myšlenkách podávána, a tedy bezprostředně z věci samé, domnívá se, že toto myšlenkové spojení je možné opírat jedině o jeho soulad s určitými základními tvrzeními (axiomy), která vyjadřují naše elementární přesvědčení a která jsou tak jednoduchá, že je dokázat nelze, ani to není třeba. Je-li mu potom předloženo vědecké tvrzení bez důkazu, dokonce snad takové, které celou svou povahou metodu dokazování vylučuje, zdá se mu, že je mu vnucováno zvenčí. Setkává se tu s pravdou, aniž zná důvody její platnosti. Myslí si, že je mu poznání, *vhled* do této věci, odepřeno, domnívá se, že jedinou možností je oddat se *víře*, že důvody platnosti této pravdy jsou kdesi *mimo dosah jeho myšlenkových schopností*.

Náš světový názor není vystaven nebezpečí, že by musel hranice dokazující metody považovat zároveň za hranice vědeckého přesvědčení vůbec. Dovedl nás k tomu, že do našeho myšlení vplývá vlastní jádro světa, že nepřemýšlíme pouze *nad* podstatou světa, nýbrž že naše myšlení se sdružuje s podstatou skutečnosti. Intuice pro nás není pravdou vnucovanou zvenčí, poněvadž pro naše stanovisko žádné vně a uvnitř – v tom smyslu, jak to předpokládá právě popsaný, nám protichůdný vědecký směr – *neexistuje*. Pro nás je intuice bezprostředním vstupem do nitra skutečnosti, vyhmátnutím pravdy, která nám poskytuje vše, co ve vztahu k ní vůbec přichází v úvahu, a která se cele vlévá do našich intuitivních soudů. To, co je příznačné pro *víru*, že je nám předávána pouze hotová pravda, nikoli však důvody, a že nám chybí pronikavé poznání, tj. přímý vhled do věci samé, to zde vůbec nenastává. Poznání získané intuitivní cestou je právě tak *vědecké* jako poznatky dokázané.

Každý jednotlivý organismus je určitým zvláštním ztvárněním typu. Je individualitou, která se sama centrálně řídí a určuje. Je v sobě uzavřenou celostí, kterou v neorganické přírodě představuje teprve *kosmos*.

Ideálem neorganické vědy je pojmout veškeré jevy jako jednotný systém, abychom ke každému jednotlivému jevu přistupovali s vědomím: poznáváme ho jako článek kosmu. Naproti tomu v organické vědě se ideálem musí stát, abychom v typu a jeho formách zjevování v co největší dokonalosti pojali to, co se *vyvíjí* v řadě jednotlivých bytostí. Rozhodující je tu vysledovat typus jako něco, co prochází všemi jevy. V neorganické vědě jde o *systém*, v organice o *srovnávání* (každé jednotlivé formy s typem).

Spektrální analýza a zdokonalená astronomie umožňují rozšířit pravdy, získané v omezené oblasti pozemských jevů, na celý vesmír. Tím se blížíme prvnímu ideálu. Druhý ideál lze naplnit tehdy, jestliže pochopíme a v celém jejím dosahu uplatníme srovnávací metodu, kterou používal Goethe.

Humanitní vědy

17. Úvod: duch a příroda

Oblast poznání přírody jsme vyčerpali. Organika je nejvyšší formou přírodní vědy. Co je ještě nad ní, jsou vědy humanitní.³⁰ Ty si žádají, aby lidský duch přistupoval k objektům podstatně jiným způsobem, než je tomu u věd přírodních. V přírodních vědách hraje duch univerzální roli. Jeho úkolem je završení světového procesu. Co tu bylo bez něj, byla jen polovina skutečnosti, bylo to nedokončené, v každém bodě pouze kusé dílo. Lidský duch tu má vynést na světlo nejvnitřnější hybné síly skutečnosti, které by se sice uplatňovaly i bez jeho subjektivního vměšování, avšak vycházejí najevo teprve jeho prostřednictvím. Kdyby byl člověk pouze smyslovou bytostí, bez schopnosti duchovního chápání, pak by neorganická příroda jistě nebyla na přírodních zákonech závislá o nic méně, avšak samotné zákony by se nikdy nevyjevily ve své vlastní podobě. Byly by tu tedy pouze bytosti, které by vnímaly způsobenou skutečnost (smyslový svět), ne však to, co působí (vnitřní zákonitost). Je to skutečně pravá, ta nejpravdivější podoba přírody, která se v lidském duchu zjevuje, kdežto pro pouhou smyslovou bytost by tu byla jen její vnější stránka. Vědě je tu dán úkol světového významu. Je dokončením tvůrčího díla, završením stvoření. Příroda se jejím prostřednictvím na jevišti lidského vědomí potýká a vypořádává sama se sebou. Myšlení je posledním článkem z řady dějů, které vytvářejí přírodu.

Jinak je tomu u věd humanitních. Zde se lidskému duchu nabízejí přímo duchovní obsahy: jednotlivé osobnosti, kulturní a literární výtvořky, historický vývoj vědeckých přesvědčení, umělecká díla. Lidský duch tu uchopuje duchovní skutečnost. Skutečnost tu již sama obsahuje ideje a zákonitosti, které jinak vycházejí najevo teprve prostřednictvím poznávací činnosti ducha. Co je u přírodních věd teprve produktem přemýšlení

o předmětech, to je tu předmětům již vrozeno. Věda tu hraje jinou roli. Objekt zde obsahuje svou *podstatu* i bez přičinění vědy. Zabýváme se tu lidskými činy, výtvoři a idejemi. Člověk se tu potýká se sebou samým a se svým vlastním pokolením. Věda tu plní jiné poslání, než když šlo o přírodu.

Také toto poslání vystupuje nejprve jako lidská potřeba. Podobně jako se nutnost vyhledat k přírodní skutečnosti příslušnou přírodní ideu vynořuje jako nezbytná potřeba našeho ducha, objevuje se i úkol humanitních věd nejprve jako lidský pud, jako nutková lidská touha. Opět je to jen objektivní skutečnost, která se ohlašuje jako subjektivní potřeba.

Člověk nemá působit na jinou bytost podle vnějších norem nebo *ovládán* vnější zákonitostí, tak jak to činí bytosti neorganické přírody, ani nemá být pouhou jednotlivou formou obecného typu, nýbrž má si sám stanovovat účel a cíl svého bytí, své činnosti. Jestliže je jeho konání určeno nějakými zákony, pak to musí být takové zákony, které si sám určil. Čím je sám o sobě, čím je mezi sobě rovnými, ve státě a v dějinách, tím nesmí být na základě vnějšího určení. *Tím musí být prostřednictvím sebe sameho.* Záleží na něm, jak se zapojí do celku světa. Musí najít takové místo, aby se mohl podílet na světovém dění. Zde nabývají svůj úkol humanitní vědy. Člověk musí duchovní svět znát, aby si na základě tohoto poznání mohl stanovit, jak se bude na tomto světě podílet. Z toho plyne poslání, které mají naplnit vědy jako psychologie, věda o národě a dějepis.

Je dáno podstatou *přírody*, že dění (činnost) a zákon se rozpadají ve dvě, jedno se jeví ovládané druhým; naproti tomu podstatou *svobody* je, že obojí spadá v jedno, shoduje se spolu, že to, co působí, se bezprostředně vyžívá v účinku a to, co je způsobeno, samo sebe řídí.

Humanitní vědy jsou proto v eminentním smyslu svobodnými vědami³¹. Idea svobody musí být jejich ústřední ideou, musí být tím, co

jimi vládne. Schillerovy „Listy o estetické výchově“ vynikají nad jiná podobná díla právě proto, že podstatu krásy hledají v ideji svobody, že svoboda je principem, který je prostupuje.

Duch zaujímá ve světovém dění jen takové místo, které si jako individualita sám určí. V organice je třeba mít neustále na zřeteli obecnou ideu, ideu typu, zatímco v humanitních vědách je třeba uchopit ideu osobnosti. Nezáleží tu na ideji, jak žije ve své obecnosti (typu), ale na tom, jak se objevuje v jednotlivé bytosti (individuu). Směrodatnou přirozeně není libovolně zvolená jednotlivá osobnost, ten či onen konkrétní člověk, nýbrž *osobnost obecně*; nikoli však jako bytost, která by se vyvíjela sama ze sebe do určité zvláštní podoby a teprve tím dospívala ke smyslově vnímatelné existenci, nýbrž jako něco, co si samo vystačí, co je v sobě završené a určuje se samo ze sebe.

Typus se má uskutečnit teprve v konkrétní individuální bytosti. Osoba je určena k tomu, aby přímo ve své ideové podobě získala bytí spočívající na ní samé. Hovoříme-li o obecném lidství, je to něco zcela jiného, než když hovoříme o obecné přírodní zákonitosti. U této zákonitosti je zvláštní podmíněno obecným, jde-li o ideu lidství, je naopak obecné podmíněno zvláštním. Podaří-li se nám vysledovat v dějinách určité obecné zákony, pak jsou jimi ve skutečnosti jen potud, pokud si je historické osobnosti vytkly jako cíle či ideály. To je vnitřní protiklad přírody a ducha. Příroda si žádá vědu, která vystupuje od bezprostředně daného, jakožto *podmíněného*, k tomu, co lze uchopit v duchu jako *podmiňující*. Duch si zase žádá vědu, která postupuje od daného, jakožto *podmiňujícího*, k *podmíněnému*. Pro humanitní vědy je příznačné, že *zvláštní, jednotlivé* je tu tím, co stanovuje zákony. Pro přírodní vědy je příznačné, že zákony určuje ono obecné.

Zvláštní jednotlivost, která má v přírodní vědě hodnotu jen jako průchozí bod, nás v humanitních vědách zajímá sama o sobě.

Obecnost, kterou hledáme v přírodní vědě, tu přichází v úvahu jen potud, pokud nám objasňuje existenci toho, co je zvláštní.

Bylo by proti duchu vědy, kdybychom se - pokud se jedná o přírodu - zastavili u bezprostředních jednotlivostí. Přímo duchamorné by však bylo, kdybychom chtěli například řecké dějiny obsáhnout nějakým obecným pojmovým schématem. V prvním případě by si mysl lpící na jevu nevydobyła žádnou vědu. Ve druhém by duch, který by postupoval podle obecné šablony, ztratil veškerý smysl pro to, co je individuální.

18. Psychologické poznání

První vědou, v níž se duch zabývá sám sebou, je psychologie. Duch zde pozoruje a zkoumá sám sebe.

Fichte přiznával člověku existenci jenom potud, pokud ji sám do sebe vkládá. Jinými slovy: Lidská osobnost má jen ty znaky, vlastnosti, schopnosti atd., které si na základě poznání své vlastní bytosti sama přisuzuje. Jestliže by člověk o některé své schopnosti nevěděl, pak by ji neuznával za svou vlastní a přikládal by jí něčemu jinému, cizímu. Jestliže se Fichte domníval, že na této pravdě může založit veškerou vědu světa, pak to byl omyl. Je určena k tomu, aby se stala nejvyšším principem psychologie. Stanovuje její metodu. Jestliže má duch nějakou vlastnost jen potud, pokud ji sám sobě přikládá, je psychologická metoda zahloubáním se ducha do jeho vlastní činnosti. Metodou je zde tedy sebepojímání, chápání sebe sama.

Je samozřejmé, že tím psychologii neomezujeme na to, aby byla vědou o nahodilých vlastnostech kteréhokolí (toho či onoho) lidského jedince. Jednotlivého ducha právě odlučujeme od jeho nahodilých omezení, od jeho vedlejších znaků a snažíme se pozvednout ke zkoumání lidského jedince všeobecně.

Nejde totiž o to, abychom zkoumali nějakou zcela náhodně vzatou individualitu, nýbrž o to, aby se nám objasnil jedinec, jenž se určuje sám ze sebe, jako takový. Kdo by zde chtěl namítnout, že se tu přece nezabýváme ničím jiným než obecným lidským typem, zaměňoval by typus se zobecněným pojmem. U typu je podstatné, že jako něco obecného stojí proti své jednotlivé formě. Ne tak u pojmu lidského individua tomu tak není. Zde je ono obecné bezprostředně činné v jednotlivé bytosti. Tato činnost se ovšem projevuje rozmanitým způsobem, v závislosti na předmětech, k nimž se obrací. Typus se vyžívá v jednotlivých formách a vstupuje *jejich prostřednictvím* do vzájemného působení s vnějším světem. Lidský duch má jen jednu formu. Tu však určitý předmět podnítl jeho cítění, tam ho zase jistý ideál nadchne k jednání atd. Přitom se nejedná o zvláštní formy lidského ducha, jde tu stále o celého, úplného člověka. Jestliže ho chceme pochopit, musíme ho vydělit z jeho okolí. Chceme-li dospět k typu, musíme od jednotlivé formy vystoupit k praformě. Chceme-li dospět k duchu, musíme odhlédnout od jeho projevů a konkrétních činů a zkoumat, jaký je sám o sobě. Je třeba odposlouchat, jakým způsobem (obecně) jedná, nikoli jak jednal v té či oné situaci. U typu je třeba vzájemným porovnáváním oddělit obecnou formu od forem jednotlivých; v psychologii stačí oddělit jednotlivou formu od jejího okolí.

Nejedná se tedy už jako v organice o to, abychom v jednotlivé bytosti poznali určité zpodobení obecné praformy, ale vnímáním jednotlivé bytosti poznáváme tuto praformu samu. Lidská duchovní bytost není *jednou* z podob své ideje, nýbrž je jejím *jedním* a vlastním zpodobením. Jestliže Jacobi míní, že zároveň s vnímáním svého nitra nabýváme přesvědčení o tom, že jeho základem je jednotná bytostná podstata (intuitivní sebepojetí), je tato myšlenka mylná, neboť vnímáme právě tuto jednotnou bytost samu. Co je jinak intuicí, se tu stává sebepozorováním. U nejvyšší formy bytí je to také věčně nezbytné. Co duch může

vyčíst z jevů, je nejvyšší formou obsahu, jaký vůbec může získat. Obrací-li pak pozornost k sobě samému, musí sám sebe poznat jako bezprostřední manifestaci této nejvyšší formy, jako jejího nositele. Co duch nachází v mnohotvárné skutečnosti jako jednotu, to musí najít ve své vlastní jednotlivé bytosti jako bezprostřední bytí. Co staví proti jednotlivostem jako všeobecné, to musí ve svém individuu poznávat jako jeho vlastní bytostnou podstatu.

Z toho všeho je zřejmé, že k opravdové psychologii dospějeme jen tehdy, jestliže budeme povahu ducha chápat jako činnou. Člověk se v dnešní době snaží nasadit místo této metody metodu jinou, která činí předmětem psychologie jevy, jimiž se život ducha vyjadřuje, a nikoli *toboto ducha samého*. Má se za to, že jeho jednotlivé projevy lze uvést do vnější souvislosti právě tak, jako se to děje u skutečností neorganické přírody. Člověk tak chce ustavit „nauku o duši bez duše“. Z našich úvah vyplývá, že při takové metodě ztrácíme ze zřetele právě to, na čem záleží. Ducha je třeba od jeho projevů odloučit a pohlížet na něj jako na jejich producenta. Psychologie však na ducha zapomíná a omezuje se na tyto projevy. Také zde se tak necháváme svést na falešné stanovisko, které se snaží uplatnit metody mechaniky, fyziky atd. i na všechny ostatní vědy.

Jednotná duše je nám dána v naší zkušenosti právě tak jako její jednotlivé úkony. Každý si je vědom toho, že jeho myšlení, cítění a chtění vychází z jeho „já“. Každá činnost naší osobnosti je spjata s tímto centrem naší bytosti. Pokud při nějakém jednání nepřihlížíme k tomuto spojení s osobností, pak toto jednání přestává být duševním (pro)jevem. Spadá pak buď pod pojem neorganické, nebo organické přírody. Leží-li na stole dvě koule a postrčím-li jednu z nich tak, aby narazila do druhé, pak - odhlédnu-li od svého záměru a své vůle - lze veškeré dění právem považovat za fyzikální nebo fyziologické. Při všech manifestacích ducha, tedy při myšlení, cítění, chtění, záleží

na tom, abychom poznali, že jsou ve své podstatě projevem osobnosti. Na tom se zakládá psychologie.

Člověk však nenáleží jen sobě, náleží též společnosti. Co v něm žije a co se v něm vyjadřuje, není jen jeho individualita, ale zároveň individualita národa, k němuž patří. Jeho konání vychází nejen z jeho sil, ale zároveň ze síly jeho národa. Svým posláním plní část poslání svého národního společenství. Důležité je, aby jeho místo v národě bylo takové, aby mu umožnilo plně uplatnit jeho vlastní schopnosti a síly. To je možné jen tehdy, je-li národní organismus toho druhu, že jednotlivci umožní najít místo, kde může přiložit svou ruku k dílu. Zda toto místo najde, nesmí být ponecháno náhodě.

Zkoumat způsob, jakým se jedinec zapojuje do života společnosti, je záležitostí sociálních věd, věd o státu a národu. Předmětem těchto věd je národní individualita. Mají ukázat, jakou formu má na sebe vzít státní organismus, aby se v něm mohla národní individualita plně projevit. Ústava, kterou si národ dává, musí být vyvinuta z jeho nejvnitřnější podstaty. Také o tom koluje mnoho mylných názorů. Vědy o uspořádání státu se nepovažují za vědy empirické. Má se za to, že ústavu všech národů lze zřídit podle určité šablony.

Ústava národa však není nic jiného, než jeho individuální charakter zpracovaný do pevné podoby zákonných norem. Kdo chce předepisovat směr, kterým se má ubírat určitá činnost národa, ten mu nesmí vnucovat nic vnějšího. Musí prostě vyslovit to, co v národním charakteru už nevědomky spočívá. „Nevládne člověk rozvážný, nýbrž rozvážnost, nikoli člověk rozumný, ale rozum“,³² říká Goethe.

Pochopit národní individualitu jako rozumnou* je metodou vědy o národu. Člověk patří k celku, jehož povahou je organizace rozumu†. I zde můžeme uvést významná Goethova slova: „Rozumný svět je třeba chápat jako velké nesmrtelné individuum, které nezadržitelně působí, co je nutné, a tím si dokonce podmaňuje to, co je nahodilé.“ – Podobně jako má psychologie za úkol vyzkoumat podstatu jednotlivého individua, má národověda (psychologie národa) za úkol vyzkoumat podstatu onoho „nesmrtelného individua“.

19. Lidská svoboda

Náš názor na zdroje našeho poznání nemůže zůstat bez vlivu na názor o našem praktickém konání. Člověk přece jedná podle myšlenkových určení, která jsou v něm samém. Jeho konání se řídí úmysly a cíli, které si sám stanoví. Je však zcela samozřejmé, že tyto úmysly, cíle, ideály atd. budou mít tentýž ráz jako jeho ostatní myšlenkový svět. Proto také bude mít praktická pravda dogmatické vědy podstatně jiný charakter než ta, která plyne jako důsledek z naší teorie poznání. Jestliže jsou pravdy, k nimž člověk ve vědě dochází, podmíněny věcnou nutností, která sídlí mimo myšlení, pak tomu tak bude i s ideály, na nichž zakládá své jednání. Člověk pak jedná podle zákonů, jejichž odůvodnění po věcné stránce mu chybí: myslí si normu, která je jeho jednání předepsána zvnějšku. To je však charakter *příkázání*, kterého má člověk dbát. Praktická pravda vyplývající z dogmatu je mravním příkazem.

* V orig.: *vernünftige* (pozn. překladatele)

† V orig.: *Vernunftorganisation* (pozn. překladatele)

Zcela jinak tomu bude, vezmeme-li za základ naši teorii poznání. Ta neuznává žádný jiný důvod pravdivosti myšlenek, než myšlenkový obsah, který tkví v nich samých. Když tedy uskutečňujeme určitý mravní ideál, pak tím, co řídí naše jednání, je vnitřní síla, která spočívá v jeho obsahu. Podle tohoto ideálu nejednáme proto, že by nám byl dán jako zákon, nýbrž proto, že je v nás činný, že nás vede svým vlastním obsahem. Pohnutka k jednání není mimo nás, ale v *nás*. Příkazu povinnosti jsme se cítili podřízeni. Museli jsme jednat určitým způsobem, protože to poroučí. Jako první se přitom objevuje, že něco činit máme, a až potom, že to činit chceme. Chtění se musí řídit povinností. Podle našeho názoru tomu tak není. Vůle je suverénní. Provádí pouze to, co spočívá jako myšlenkový obsah v lidské osobnosti. Člověk si nenechává stanovit zákony vnější mocí, je sám svým vlastním zákonodárcem.

Kdo by mu je také měl, podle našeho názoru, dávat? Světová podstata* se do světa vylila bezezbytku. Nestáhla se ze světa, aby ho řídila zvnějšku, ale pohání ho zevnitř; od světa se neodtáhla. Nejvyšší formou, v níž tato podstata vystupuje ve skutečnostech běžného života, je myšlení a s ním lidská osobnost. Má-li s ní tedy světová podstata nějaké cíle, pak jsou totožné s cíli, které si člověk vytyčuje sám ze sebe. Člověk nejedná podle úmyslů vůdčí mocnosti světů† tehdy, když pátrá po jejich příkázáních, ale když jedná podle svého vlastního poznání. V něm totiž ona vůdčí mocnost světů žije. Nežije jako nějaká vůle kdesi mimo člověka. Vzdala se veškeré vlastní vůle, aby vše ponechala v závislosti na vůli lidské. Aby mohl být člověk svým vlastním

* V orig.: *Weltengrund* (pozn. překladatele)

† V orig.: *Wetenlenker* (pozn. překladatele)

zákonodárcem, je třeba opustit veškeré myšlenky na mimolidské určení světa a jim podobné.

Při této příležitosti upozorňujeme na vynikající Kreyenbühlovo pojednání*, kde je správným způsobem rozvedeno, jak zásady našeho jednání cele vyplývají z bezprostředních určení našeho individua; jak všechno mravně veliké nepochází z vnuknutí, které by působilo mocí mravního zákona, nýbrž vychází z bezprostředního popudu individuální ideje.

Jedině zastáváme-li tento názor, je pravá lidská svoboda možná. Kdyby si člověk nenesl důvody svého jednání *sám v sobě*, ale musel se řídit příkazy, potom by jednal z donucení a podléhal nutnosti téměř jako pouhá přírodní bytost.

Naše filosofie je tak v eminentním smyslu filosofí svobody.³³ Ukazuje nejprve teoreticky, jak musí odpadnout všechny síly atd., které řídily svět zvenčí, aby potom učinila člověka v nejlepším slova smyslu svým vlastním pánem. Jestliže člověk jedná mravně, pak to pro nás není plněním povinnosti, nýbrž projevem jeho zcela svobodné přirozenosti. Člověk nejedná, protože tak činit má, nýbrž protože sám chce. To měl na mysli Goethe, když pravil: „Lessing, který nelibě cítil leckterá omezování, dává jedné ze svých postav pronést: ‚Nikdo nemusí muset‘. Duchaplný muž veselé mysli praví: ‚Kdo chce, ten musí‘. A třetí, ovšem vzdělanec, připojuje: ‚*Kdo poznal, ten také chce.*‘“³⁴ Nejsou tedy jiné pohnutky k našemu jednání než naše poznání. Svobodný člověk nepodléhá žádnému nucení, ale jedná podle svého poznání, *podle příkazů, které si sám dává.*

* v *Philosophische Monatshefte* 18/3 (Filosofický měsíčník)

Kolem těchto pravd se točil známý spor Kanta se Schillerem. Kant zastával stanovisko prikazující povinnosti. Měl za to, že by mravní zákon ponížil, kdyby ho učinil závislým na lidské subjektivitě. Podle jeho názoru jedná člověk mravně jen tehdy, jestliže se při jednání zřekne všech subjektivních pohnutek a cele se sklóní před majestátem povinnosti. Schiller v tomto názoru viděl podceňování lidské přirozenosti. Člověk by musel být skutečně velice špatným, kdyby se musel v celém rozsahu zbavovat svých vlastních pohnutek, aby se stal morálním! Schiller a Goethe by mohli přitakat jedině názoru, který tu uvádíme. Východisko lidského jednání je třeba hledat v člověku samém.

Proto nelze ani v historii, neboť jejím předmětem je právě člověk, hovořit o vnějších vlivech na jeho konání, o idejích, které přináší sama doba atd.; natož pak o nějakém plánu, který by byl jejím základem. Historie není ničím jiným než vývojem lidských činů, názorů atd. „Po všechny časy jsou to pouze jedinci, kteří pracují pro vědu a poznání, nikoli doba. Byla to doba, jež zahubila Sokrata jedem, doba upálila Husa. *Doby jsou odjakživa stejné.*“, praví Goethe. Všechny apriorní konstrukce plánů, na nichž se mají zakládat dějiny, jsou proti *historické metodě*, tak jak vyplývá z podstaty dějin. Tato metoda je zaměřena na to, aby sledovala, jak lidé přispívají k pokroku svého pokolení, aby se dověděla, jaké cíle si ta či ona osobnost stanovila a jaký směr dala své době. Historii je třeba zakládat cele na lidské přirozenosti. Je třeba pochopit *její* vůli a *její* tendence. Naše teorie poznání naprosto vylučuje, aby se dějinám podsouval nějaký účel, jako třeba, že lidé jsou vychovávaní od nižších stupňů dokonalosti k vyšším apod. Právě tak se našemu názoru jeví mylné, když někdo, jako například Herder ve svém díle „Ideje k filosofii dějin

lidstva*, koncipuje historické události jako přírodní skutečnosti, jako sled příčin a následků. Zákony dějin mají přece mnohem vyšší povahu. Někjaký fyzikální fakt je jiným fyzikálním faktem určen takovým způsobem, že zákon stojí *nad* jevy. Historická skutečnost jako ideová je však určována ideou. O příčině a účinku tu lze přece mluvit jenom tehdy, pokud zcela lpíme na vnějšku. Kdo by si mohl myslet, že vyjadřuje skutečnost, když nazve Luthera příčinou reformace. Historie je v podstatě vědou o idejích. Už jejími skutečnostmi jsou ideje. Proto se musí plně oddat objektu. To je jediná správná metoda. Každé hledání příčin mimo tento objekt je nehistorické.

Psychologie, národověda a historie jsou hlavními formami humanitní vědy.³⁵ Jejich metody jsou, jak jsme viděli, založeny na bezprostředním uchopování ideové skutečnosti. Jejím předmětem je *idea*, duch, podobně jako byl předmětem neorganické vědy zákon a předmětem organiky typus.

20. Optimismus a pesimismus

Člověk se nám ukázal být ústředním bodem světového řádu. Jako duch dosahuje nejvyšší formy bytí a v myšlení uskutečňuje nejdokonalější světový proces. Jen jak on věci osvětluje, takové skutečně jsou. To je názor, podle něž má člověk oporu, cíl i jádro svého bytí v sobě samém. Činí člověka bytostí, která dostačuje sama sobě. Oporu pro vše, na čem mu záleží, musí najít sám v sobě. Tedy i pro svou blaženost. Pokud k ní dospěje, bude za ni vděčit jen sám sobě. Každá moc, která by mu ji

* V orig.: *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*

† resp. duchovní vědy; v orig.: *Formen der Geisteswissenschaft* – viz také poznámka 30 na str. 122 (pozn. překladatele)

darovala zvenčí, by ho tím odsoudila k nesvobodě. Člověku nemůže dát uspokojení nic, čemu by tuto schopnost nejprve sám nepropůjčil. Má-li pro nás něco být potěšením, pak tomu nejdřív musíme sami propůjčit onu moc, díky níž to dokáže. Libost a nelibost existují pro člověka ve vyšším smyslu jen potud, pokud je jako takové pocit'uje. Tím se optimismus a pesimismus hroubí samy v sobě. Optimismus předpokládá, že svět je veskrze dobrý, že člověka vede k nejvyšší míře spokojenosti. Má-li to tak ovšem být, pak člověk sám musí nacházet na předmětech světa něco, po čem touží; čili člověka nemůže št'astným učinit svět, nýbrž jen on sám.

Pesimismus naproti tomu věří, že svět je zařízen tak, že člověka nikdy neuspokojí, že nikdy nemůže být št'astný. Výše zmíněná námitka platí pochopitelně i zde. Vnější svět není sám o sobě ani dobrý ani špatný, takovým se stává teprve prostřednictvím člověka. Jestliže by měl být pesimismus odůvodněným postojem, pak by se člověk sám musel učinit nešt'astným. Musel by toužit po neštěstí. Právě uspokojení jeho touhy by mu však přinášelo štěstí. Důsledný pesimismus by nutně musel předpokládat, že člověk spatřuje v neštěstí své štěstí. Tím by se však jeho názor zase rozpadl vniveč. Už tato úvaha dostatečně zřetelně ukazuje pochybenost pesimismu.

Závěr

21. Poznání a umělecká tvorba

Naše teorie poznání zbavila poznání pouhého pasivního charakteru, který je mu často přisuzován, a pojala ho jako *činnost* lidského ducha. Obyčejně se má za to, že obsah vědy je cosi přijímaného zvnějšku. Mínilo se dokonce, že věda si zachová objektivitu tím dokonalejší, čím důsledněji se duch zdrží jakéhokoli příspěvku k pojímané látce. Náš výklad ukázal, že pravým obsahem vědy naprosto není vnímaná vnější látka, nýbrž duchem pojímaná idea, která nás vede do světového dění hlouběji než všechno rozkládání a pozorování vnějšího světa jako pouhé zkušenosti. Obsahem vědy je idea. Oproti pasivně přijímanému vjemu je tedy věda produktem činnosti lidského ducha.

Tím jsme poznání přiblížili umělecké tvorbě, která je rovněž aktivní lidskou činností. Zároveň je však nutné, abychom vyjasnili jejich vzájemný vztah.

Jak poznávací tak i umělecká činnost spočívají na tom, že se člověk pozvedá od skutečnosti jako produktu ke skutečnosti jako producentu, že od stvořeného vystupuje k tvoření, od nahodilosti k nutnosti. Zatímco se nám vnější skutečnost ukazuje stále jen jako výtvar tvořící přírody, pozvedáme se v duchu k přírodní jednotě, která se nám jeví jako tvůrkyně. Každý předmět skutečnosti pro nás představuje *jednu* z nekonečna možností, které jsou skryté v lůně tvořící přírody. Náš duch se pozvedá k nazírání onoho pramene, v němž jsou obsaženy *všechny* tyto možnosti. Věda a umění jsou potom objekty, jimž člověk vtiskuje, co mu tento názor nabízí. Ve vědě se to děje pouze ve formě ideje, to znamená v bezprostředně duchovním médiu; v umění ve smyslově nebo duchovně *vnímatelném* objektu. Ve vědě se příroda objevuje jako „to, co objímá a obsahuje vše jednotlivé“ čistě ideově; v umění se

objevuje objekt vnějšího světa, který toto obsáhlé a objímající *představuje*. Ono nekonečné, které věda hledá v konečném a které snaží se vyjádřit ideou, vtiskuje umění do látky vzaté z vnímatelného světa. Co ve vědě vystupuje jako idea, je v umění obrazem. Je to totéž obsáhlé nekonečno, které je předmětem vědy i umění, pouze se v každé z těchto oblastí objevuje jinak. Způsob vyjádření se liší. Goethe proto kritizoval, že se hovoří o ideji krásy, jako by krása nebyla prostě smyslovým odleskem ideje.³⁶

Zde se ukazuje, jak pravý umělec musí čerpat přímo z původního zdroje všeho bytí, jak svým dílům vtiskuje nutnost, kterou věda hledá v přírodě a duchu jako ideu. Věda odposlouchává od přírody její zákonitost; umění rovněž, jen ji ještě vštěpuje neopracované látce. Výtvar umění není o nic méně přírodou než výtvar přírody, pouze do něj byla přírodní zákonitost vlita již tak, jak se jevila lidskému duchu. Velká umělecká díla, která Goethe viděl v Itálii, se mu jevila jako bezprostřední otisk nutnosti, kterou člověk vnímá v přírodě. Pro něj je tedy také umění manifestací skrytých přírodních zákonů.

U uměleckého díla záleží vše na tom, do jaké míry vstúpil umělec látce ideu. Nejde o to, *co* zpracovává, ale *jak* to zpracovává. Jestliže se má ve vědě vnějšně vnímaná látka zcela rozplynout v obecnosti, takže zbude jen její podstata, *idea*, pak v uměleckém díle tato látka zůstává, pouze je třeba uměleckým zpracováním zcela překonat její svéráz, její nahodilost. Objekt musí být zcela vyňat ze sféry nahodilosti a vsazen do sféry nutnosti. Má-li být něco umělecky krásné, pak v tom nesmí zůstat nic, čemu by umělec nevtiskl *svého* ducha. ‚*Co*‘ musí být přemoženo oním *jaké*.

Přemoci smyslovost duchem je cílem umění i vědy. Věda překonává smyslovost tím, že ji zcela rozpouští v duchu; umění tím, že jí ducha vštěpuje. Věda hledí *skrze* smyslovost na *ideu*, umění spatřuje ideu ve smyslovosti. Goethovým výrokem, který

tyto skutečnosti obsáhle vyjadřuje, můžeme toto pojednání zakončit: „Myslím, že vědou lze nazvat poznání obecného, vědění abstrahované. Umění by naproti tomu bylo vědou použitou k činu. Věda by byla rozum a umění jeho mechanismus, proto by ho bylo možno zvat také praktickou vědou. A tak by věda nakonec byla teorém, umění problém.“

LITERATURA V ČESKÉM JAZYCE

ODKAZOVANÁ V TEXTU NEBO POZNÁMKÁCH

Eckermann, J. P.: Rozhovory s Goethem. Čs. spisovatel, Praha 1960

Goethe, Johann Wolfgang: Z mého života. Báseň i pravda. Mladá fronta, Praha 1998

- Z maxim a reflexí. Brno 1995

Goethe, Johann Wolfgang / Schiller, Friedrich: Korespondence. Odeon, Praha 1975

Kant, Immanuel: Kritika čistého rozumu. Oikoymenh, Praha 2001.

- Kritika soudnosti. Praha 1975

Schiller, Friedrich: Estetická výchova. Votobia, Olomouc 1995

Steiner, Rudolf: Filosofie svobody. (GA 4); Baltazar 1991, Michael 1997

- Záhady filosofie. (GA 18); Michael 1998

- O poznávání vyšších světů. (GA 10 a GA 12); Baltazar 1993, Michael 2000

- Má cesta životem. (GA 28); Michael 2000

Poznámky

Autorovy vlastní poznámky označujeme takto:

poznámka autora (1.vyd.) – poznámka autora k prvnímu vydání (1886)

poznámka autora (1924) – poznámka autora k vydání z roku 1924.

Bez označení jsou uvedeny poznámky překladatele, částečně vycházející z poznámek původního vydavatele.

¹ (s. 5) V německém originále: *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller*, tedy v doslovném překladu: „Hlavní rysy teorie poznání Goethova světového názoru se zvláštním ohledem na Schillera“.

² (s. 5) *Otto Liebmann* (1840-1912) – jeden ze zakladatelů novokantovství. Ve svém spise *Kant und die Epigonen* (Kant a epigonové, Stuttgart 1865), kde analyzuje filosofické názory před a po Kantovi, končí téměř každou kapitolu výzvou: „*Es muss auf Kant zurückgegangen werden.*“ (Je třeba vrátit se ke Kantovi.)

³ (s. 8) Steinerovo pojednání o atomismu bylo i s průvodním dopisem nalezeno v pozůstalosti F. T. Vischera. Je otištěno v dodatcích k soubornému vydání Steinerova díla (*Beiträge zur Gesamtausgabe*), v sešitu č. 63 vydaném v roce 1978.

⁴ (s. 8) Svou práci na vydání Goethových příповědných spisů Steiner později poměrně široce reflektuje ve své autobiografii (Má cesta životem), viz zejména kapitoly IV až XII.

⁵ poznámka autora (1.vyd.)
(s. 10) (v pojednání „*Nazírající soudnost*“)

Viz Goethovy přírodovědné spisy; vydání v Kürschnerově Národní literatuře, svazek I, str. 115

⁶ poznámka autora (1.vyd.)

(s. 11) ... úvody k mému vydání.

O tom, jak se mé názory vážou k celkovému obrazu Goethova světového názoru, pojednává Schröer ve své předmluvě ke Goethovým přírodovědným spisům (vydání v Kürschnerově Národní literatuře, svazek I, str. I-XIV).

(Srov. také jeho vydání Fausta, svazek II, 2. vydání, str. VII.)
Pozn. překladatele: viz také II. díl, 6. vydání, Stuttgart 1926, strana V).

⁷ poznámka autora (1924)

(s. 13), *Tato literatura ...*

Nálada, která se ozývá v tomto úsudku o filosofické literatuře, a zájem, který jí šel vstříc, vycházely z duchovní nálady vědeckého snažení v polovině osmdesátých let minulého století. Od té doby se objevily skutečnosti, vzhledem k nimž už se nezdá tento úsudek být oprávněný. Stačí jen pomyslet na oslnivé světlo, které přinesly pro celou širší životních oblastí myšlenky a city Friedricha Nietzscheho. Dále pak v bojích, které se odehrávaly a dosud odehrávají mezi materialisticky smýšlejícími monisty a obhájci duchově přiměřeného světového názoru, žije nejen snaha filosofického myšlení o životaplný obsah, ale i dalekosáhlý obecný zájem o otázky a záhady bytí. Myšlenkové cesty, jako třeba ta, která vychází z fyzikálního světového názoru Einsteina, se staly předmětem téměř obecných rozhovorů a literárních statí.

I přes to všechno si však *motivy*, z nichž tehdy onen úsudek vycházel, uchovaly svou platnost až do dneška. Dnes by ho však bylo třeba formulovat jinak. Jelikož se tu dnes tento do jisté míry

zastaralý úsudek objevuje znovu, je třeba říci, jak dalece si stále ještě uchoval svou platnost. Goethův světový názor, jehož teorie poznání je načrtnuta v předkládaném spisu, vychází z prožívání *celého* člověka. Vzhledem k tomuto prožívání je zkoumání světa *myslením* pouze *jednou* stránkou. Z hojnosti lidského bytí stoupají jaksi myšlenkové útvary na povrch duševního života. Část těchto myšlenkových obrazů obsahuje odpověď na otázku: Co je lidské poznání? A tato odpověď vyznívá tak, že vidíme: Lidské bytí se stane tím, k čemu je nadáno, teprve tehdy, je-li činné v poznávání. Duševní život bez poznávání by byl jako lidský organismus bez hlavy. To znamená, nebyl by vůbec. Ve vnitřním životě duše vyrůstá obsah, který si žádá vnější vjem jako hladový organismus potravu; a ve vnějším světě je vjemový obsah, který svou podstatu nemá v sobě, ale ukazuje ji teprve tehdy, když je poznávacím dějem spojen s duševním obsahem. Tímto způsobem se poznávací děj zapojuje do utváření skutečnosti světa. Člověk se na tvorbě této světové skutečnosti podílí tím, že poznává. A podobně jako kořen rostliny není myslitelný bez završení jejích zárodků v plodu, není dokončen nejen člověk, ale celý svět, není-li poznán. Tím, že člověk poznává, nečiní něco jen pro sebe, ale spolupracuje se světem na zjevování skutečného bytí. Co je v člověku, je ideové zdání (v orig.: *ideeller Schein*). Co je ve vnímaném světě, je zdání smyslové. Teprve když poznáváním vpracujeme jedno do druhého, máme skutečnost.

Díváme-li se na teorii poznání tímto způsobem, stává se součástí života. A je třeba na ni takto pohlížet, má-li se napojit na životní šíři Goethova duševního prožívání. Ale na duševní život takového rozsahu nenavazuje ani Nietzscheho myšlení a citění. Ještě méně pak to ostatní, co jako filosoficky orientovaný světový a životní názor vzniklo od doby, kdy byla napsána ta část našeho spisu, kterou označujeme jako ‚Východisko‘. Všude tam se přece předpokládá, že skutečnost se nachází někde mimo poznávání a v poznávání že se nám dostává subjektivní, obrazný otisk této skutečnosti; nebo také, že se nám ho ani dostat nemůže. To, že tato skutečnost nemůže být poznáváním *nalezena*,

protože se jako skutečnost poznáním teprve vytváří, se pocítuje sotva kde. Lidé uvažující filosoficky hledají život a bytí mimo poznání; Goethe žije tvůrčím životem, přičemž aktivně poznává. Proto také zůstávají novější pokusy o světový názor mimo Goethův ideový svět. Tato teorie poznání by ráda byla jeho vnitřní součástí, protože se tím filosofie stává životním obsahem a zájem o ni životní nutností.

⁸ poznámka autora (1924)

(s. 13) *Úkolem vědy není klást otázky, ...*

Otázky poznávání vznikají při nahlížení vnějšího světa prostřednictvím lidské duševní organizace. V duševním podnětu otázky přitom spočívá síla, která toto nahlížení dokáže zpracovat tak, že potom společně s duševní činností vyjeví skutečnost nahlíženého jevu.

⁹ (s. 15) poznámka autora (1.vyd.)

Karl F. W. Jessen: *Botanik der Gegenwart und Vorzeit in culturhistorischer Entwicklung* (Botanika přítomnosti a minulosti v kulturně-historickém vývoji), Lipsko 1864. Citováno ze str. 459, 343, 332.

¹⁰ (s. 16) V dopise Schillera Goethovi ze 7. ledna 1795. Viz J.W. Goethe/ F. Schiller: *Korespondence*. (V orig.: „*Der Dichter ist der einzige wahre Mensch.*“)

¹¹ (s. 19) V orig.: „*Die Theorie an und für sich ist nichts nütze, als insofern sie uns an den Zusammenhang der Erscheinungen glauben macht.*“ (Goethe, Maximy a reflexe)

¹² poznámka autora (1924)

(s. 21) *Jenom to totiž můžeme nazývat čistou zkušeností.*

Z celkového pojetí naší teorie poznání je zajisté patrné, že při jejich rozborech jde o to, odpovědět na otázku: Co je poznání? Abychom tohoto cíle dosáhli, zaměřujeme se nejprve na svět smyslového nazírání na jedné straně a na jeho myšlenkové prostoupení na straně druhé, a dokazujeme, že pravá skutečnost vychází najevo jejich vzájemným proniknutím. Tím je otázka „Co je poznání?“ v zásadě zodpovězena. Tato odpověď se přitom nezmění, jestliže otázku rozšíříme i na nazírání skutečností duchovních. Proto platí to, co bylo v tomto spisu řečeno o podstatě poznání, také pro poznávání duchovních světů, k němuž se vztahují mé pozdější spisy. Smyslový svět, tak jak se jeví lidskému nazírání, není skutečností. Získává svou skutečnost teprve ve spojitosti s tím, co se o něm člověku ukazuje myšlením. Myšlenky patří ke skutečnosti toho, co smyslově nazíráme. Pouze se to, co je ve smyslovém jsoucnu myšlenkou, neobjevuje venku na něm, ale v nitru člověka. Myšlenka a smyslový vjem jsou ovšem *jediným* jsoucnem. Když člověk smyslově nazírá, odlučuje od skutečnosti myšlenky. Ty se však přesto objevují, pouze na jiném místě, v nitru duše. Dělení na vjem a myšlenku nemá pro objektivní svět vůbec žádný význam. Dochází k němu jen proto, že se člověk staví doprostřed bytí. *Jemu* se zdá, jako by myšlenka a smyslový vjem byly dvojností. Nejinak je tomu u duchovního nazírání. Jestliže se prostřednictvím duševních pochodů, které jsem popsal ve svém pozdějším spisu „O poznávání vyšších světů“, toto nazírání dostaví, potom tvoří opět jednu stránku – duchovního – jsoucna a příslušné myšlenky o něm tvoří stranu druhou. Rozdíl je tu pouze v tom, že smyslový vjem je myšlenkou doplňován do skutečnosti v jistém smyslu *vzhůru* k počátku duchovna, zatímco duchovní nazírání bude ve své pravé podstatě prožíváno od tohoto počátku směrem dolů. To, že se prožívání smyslových vjemů děje smysly, které máme od přírody, a k nazírání duchovna dospíváme teprve prostřednictvím duchovních orgánů, vyvinutých duševním způsobem, neznamená žádný *zásadní* rozdíl.

Ve skutečnosti jsem ve svých pozdějších publikacích nikterak neopustil ideu poznání, kterou jsem vyvinul v tomto spisu, ale pouze jsem tuto ideu použil na duchovní zkušenost.

¹³ poznámka autora (1924)

(s. 22) ... *ve svém pojednání ‚Příroda‘ (Die Natur)*

Ve spisech *Goethovy společnosti* jsem se pokusil ukázat, že toto pojednání vzniklo tím způsobem, že *Tobler*, který se v době jeho vzniku ve Výmaru stýkal s Goethem, zapsal podle rozhovoru s ním ideje, které v Goethovi žily a které uznával. Tento zápis potom vyšel v časopise *Tiefurter Journal*, tenkrát rozšiřovaném pouze rukopisně. V Goethových spisech o tom pak nacházíme článek napsaný mnohem později, kde Goethe výslovně říká, že si nevzpomíná, zda stat' pochází od něho, že však obsahuje ideje, které v době jejího uveřejnění, byly jeho idejemi. Ve svém pojednání ve spisech *Goethovy společnosti* jsem se pokusil dokázat, že tyto ideje ve svém dalším vývoji vplynuly do celého Goethova názoru na přírodu. Dodatečně se pak objevily práce, které nárokují plně autorské právo na stat' *Příroda* pro *Toblera*. Nerad bych se zapředl do sporů o tuto otázku. I kdybychom *Toblerovi* přiznali plnou originalitu, zůstává přece faktem, že v Goethovi tyto ideje na počátku osmdesátých let osmnáctého století žily, a to tak, že – i podle jeho vlastního vyjádření – představují počátek jeho obsáhlého názoru na přírodu. Osobně nemám žádný důvod, abych upouštěl od svého názoru, že tyto ideje pocházejí od Goetha. Ale i kdyby jeho nebyly, dožily se v jeho duchu nesmírně plodného bytí. Pro toho, kdo se zabývá Goethovým pohledem na svět, nemají význam samy o sobě, ale ve vztahu k tomu, co se z nich stalo.

¹⁴ (s. 25) poznámka autora (1.vyd.)

Johannes Volkelt: *Immanuel Kants Erkenntnistheorie*, Hamburg 1879; a

Johannes Volkelt: *Erfahrung und Denken*, Hamburg 1886.

Následující citace na s. 26 „*Například nyní moje vědomí ...*“ je z prvně zmíněného spisu, str. 168.

¹⁵ (s. 28) Immanuel Kant: Kritika čistého rozumu, viz I. díl, Transcendentální estetika §8

¹⁶ poznámka autora (1.vyd.)
(s. 29) J. Volkelt: *Erfahrung und Denken*, str. 4 (viz také pozn. 14)

¹⁷ poznámka autora (1924)
(s. 32) ... *smyslový jev*

V tomto vyjádření už je naznačeno nazírání duchovna, o němž hovoří mé pozdější spisy; ve smyslu, který uvádím výše (viz pozn. 12).

¹⁸ poznámka autora (1924)
(s. 18) *Zcela jinak by tomu bylo, ...*

Toto vyjádření není v rozporu s nazíráním duchovna, nýbrž poukazuje se na to, že smyslové vnímání, chceme-li dospět k jeho podstatě, není třeba nějak prorážet a pronikat k bytí, které se skrývá za ním, nýbrž je třeba se soustředit na myšlenky, které se v člověku objeví.

¹⁹ poznámka autora (1.vyd.)
(s. 36) ... „*vysší přírodou v přírodě*“

Viz J. W. Goethe: Z mého života. Báseň i pravda (*Dichtung und Wahrheit*), 3. díl, kniha 11.

²⁰ poznámka autora (1.vyd.)
(s. 45) *V nější svět nám pryj musí dodávat látku, ...*

J. H. von Kirchmann dokonce ve svém spise *Lehre vom Wissen* (Nauka o vědě, Berlin 1886) říká, že poznávání je vplývání vnějšího světa do našeho vědomí.

²¹ (s. 51) V orig.: „*Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken.*“ Goethe uvádí tato „slova starého mystika“ v úvodu své Nauky o barvách.

²² (s. 54) Narazili jsme tu na tradiční potíž s českým překladem německých výrazů *Verstand* a *Vernunft*, které se jinak v běžné nefilosofické řeči překládají shodně jako rozum. Už před Kantem se ve filosofii ujal rozlišování nižší myšlenkové schopnosti (lat. *intellectus*) a její vyšší formy (*ratio*). Kantem ražené a jasně odlišené termíny, které podobně přebírá Hegel, se dnes do češtiny zpravidla překládají (viz např. nový překlad Kritiky čistého rozumu) jako rozum (*Vernunft*) a rozvažování (*Verstand*). Tento překlad, kterého se tu přidržíme i my, razil Jan Patočka. Ve starších překladech jinak najdeme také dvojici ‚rozmysl‘ a ‚rozum‘; prvorepublikový Přikrylův překlad tohoto spisu zase užívá dvojici pojmů ‚rozum‘ a ‚soudnost‘. Výraz soudnost se však hodí ponechat pro německé slovo *Urteilstkraft*.

²³ (s. 56) *Již Kant poukázal na rozdíl mezi rozvažováním (Verstand) a rozumem (Vernunft).*

Viz např. Immanuel Kant: Kritika čistého rozumu, Transcendentální dialektika, oddíl II. A.: O rozumu obecně

²⁴ poznámka autora (1.vyd.)
(s. 57) ... *subjektivní rozum.*

Chápaný jako lidská duchovní schopnost.

²⁵ (s. 62) V orig.: „*Die Idee ist ewig und einzig; dass wir auch den Plural brauchen, ist nicht wohlgetan. Alles, was wir gewahr werden und wovon wir reden können, sind nur Manifestationen der Idee; Begriffe sprechen wir aus, und insofern ist die Idee selbst ein Begriff.*“ (Goethe, Maximy a reflexe)

²⁶ poznámka autora (1.vyd.)

(s. 75) ... *Goethovo pojednání* ‚Pokus jako prostředník mezi subjektem a objektem‘

Zajímavé je, že Goethe napsal ještě další stat', kde své úvahy o pokusu dále rozvíjí. Můžeme ji rekonstruovat na základě Schillerova dopisu z 19. ledna 1798. Goethe v ní dělí vědecké metody na:

obecný empirismus, který se zastavuje u vnějších fenoménů, daných našim smyslům;

racionalismus, který na nedostatečných pozorováních buduje myšlenkové systémy a který tedy, místo aby skutečnosti sdružoval přiměřeně jejich podstatě, nejprve uměle vykonstruuje souvislosti a něco z nich pak fantastickým způsobem vlije do světa skutečností;

a konečně racionální empirismus, který se u obecné zkušenosti nezastavuje, nýbrž navozuje podmínky, za kterých zkušenost odhalí svou podstatu.

poznámka autora (1924)

Tuto poznámku je třeba doplnit jen potud, že ono mnou hypoteticky předpokládané pojednání bylo později v Goethově-Schillerově archivu skutečně nalezeno a přiřčeno k výmarskému vydání Goethova díla.

²⁷ (s. 76) Viz I. Kant: Kritika soudnosti

²⁸ poznámka autora (1.vyd.)

(s. 81) ... *zjištění příčinných souvislostí jevů*

Ernst Haeckel: *Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck* (Příroda, jak ji nahlíželi Darwin, Goethe a Lamarck), Jena 1882, str. 53.

²⁹ poznámka autora (1924)

(s. 88) ... *uplatňování metod neorganické přírodovědy na jejím poli.*

V mých spisech se nejrůznějším způsobem hovoří o ‚mysticismu‘ a ‚mystice‘. Že si tyto pasáže navzájem neprotičečí, jak někteří zcela neprávem namítají, lze pokaždé vyčíst ze souvislosti. Lze jistě vytvořit obecný pojem ‚mystika‘, podle něž mystika zahrnuje to, co člověk o světě může zakusit vnitřním, duševním prožíváním. Proti tomuto pojmu nelze zpočátku nic namítat, neboť taková zkušenost existuje. Zjevuje přitom nejen něco o lidském nitru, nýbrž i o světě. Potřebujeme oči, v nichž se odehrávají příslušné pochody, abychom se něco dověděli o říši barev. Avšak nedovídáme se tím něco jenom o oku, nýbrž i o světě. Je třeba určitého vnitřního duševního orgánu, abychom mohli nabýt zkušenost o jistých věcech světa.

Má-li však vzejít poznání, je třeba vnést do zkušeností získaných prostřednictvím mystického orgánu plnou jasnost pojmů. Jsou ovšem lidé, kteří se utíkají do ‚nitra‘, aby se pojmové jasnosti vyhnuli. Ti potom nazývají ‚mystikou‘ to, co vede poznání ze světla idejí do temnoty pocitového světa, pocitového světa, který není projasňován idejemi. *Proti* takové mystice hovoří mé spisy všude. *Pro* mystiku, která se díky myšlení pevně drží ideové jasnosti a mystický smysl proměňuje na duševní orgán vnímání, jenž se v lidské bytosti ujímá stejné oblasti, kterou jinak opanovávají temné pocity, je napsána každá stránka mých knih.

Tento smysl lze pro duchovní oblast stavět zcela na roveň oku nebo uchu pro oblast fyzickou.

³⁰ (s. 93) ... *jsou vědy humanitní.*

V německy mluvících zemích, kde se slovo duch (*Geist*) a slova od tohoto kmene odvozená běžně užívají v mnohem větší míře, než je tomu u nás, se rovněž vědám, které jsme zvyklí nazývat humanitní, popř. společenské, tradičně říká *Geisteswissenschaften* – tedy doslova „duchovní vědy“. Vědci bádající na jejich poli jsou pak označováni jako ‚*Geisteswissenschaftler*‘ – ‚duchovní vědci‘. Z toho je také patrné, že v němčině tato Steinerem poměrně často užívaná slova nezněla nikdy tak neobvykle jako v našich (popř. jiných) zemích. To se týká rovněž označení ‚*Geisteswissenschaft*‘ (jednotné číslo), které Steiner obvykle používal jako synonymum pro antroposofii. Jinou věcí pak je, že Steiner těmito leckdy obrazně či frázovitě užívanými slovy míní zcela konkrétní obsah.

³¹ (s. 94) ... *svobodnými vědami.*

V orig.: *Freiheitswissenschaften*; přívlastek *svobodný* je tu třeba chápat ve stejném smyslu jako přívlastek *přírodní* u věd přírodních – v obou případech jde o *charakter objektu*, který tyto vědy zkoumají.

³² (s. 99) V orig.: „*Der Verständige regiert nicht, aber der Verstand; nicht der Vernünftige, sondern Vernunft.*“

³³ poznámka autora (1924)

(s. 102) *Naše filosofie je ... filosofii svobody*

Myšlenky této filosofie jsem později dále rozvedl ve své ‚Filosofii svobody‘ (první vydání 1894).

³⁴ (s. 102) Goethe, Maximy a reflexe

³⁵ poznámka autora (1924)

(s. 104) Psychologie, národověda a historie jsou hlavními formami humanitní vědy.

Poté, co jsem v různých oblastech rozpracoval to, co nazývám ‚antroposofií‘, musel bych sem – kdybych tento spisek psal dnes – tuto ‚antroposofii‘ ještě připojit. Když jsem ho před čtyřiceti lety psal, měl jsem jako ‚psychologii‘ před sebou něco, co neodpovídalo běžnému užívání tohoto slova, co v sobě ovšem zahrnovalo celý ‚duchovní svět‘ (pneumatologii). Z toho ovšem nelze vyvozovat závěr, že jsem tehdy chtěl tento ‚duchovní svět‘ vyloučit z lidského poznání.

³⁶ (s. 107) Jak Goethe vyjadřuje v jedné ze svých reflexí: „Vše krásné je manifestací skrytých přírodních zákonů, které by nám bez jeho projevení zůstaly utajeny navždy.“