

Hoppe, Vladimír

## Kniha první

In: Hoppe, Vladimír. *Úvod do intuitivní a kontemplativní filosofie*. Brno: Filosofická fakulta s podporou Ministerstva školství a národní osvěty, 1928, pp. [5]-62

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/118714>

Access Date: 21. 02. 2024

Version: 20220831

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

# KNIHA PRVNÍ.

*Proměnlivost zkušenosti smyslové, protiklad a rozpor v datech zkušenosti rozumové, jednotnost a celistvost hlubokých, avšak iracionálních duchovních zážitků.*

## 1.

Každému, kdo upře své poznávací schopnosti na prvky, z nichž se skládá smysly daný svět, bude po nejnnutnější filosofické přípravě patrné, že se skládá z řady počitků a vjemů, jež zachycují jeho dějství. Uvedeným prostým smyslovým zachycením toku vnějšího světa nelze však naprosto vystihnouti našeho ducha v jeho nejhlubší podobě. Hlubší rozbor poznávacích schopností našeho ducha poučí nás, že náš duch není toliko nádrž, jíž by proudil bystrý tok počitků a vjemů, nýbrž že jest též aktivní mohutnost, jež onen bystře proudící materiál zpracovává za pomoci forem a funkcí, jež naprosto nepocházejí z uvedené smyslové zkušenosti. Konečně ještě další rozbor upozorní nás na existenci zcela zvláštních, nedaných pravidel neb norem, hodnot, jež naprosto nelze postřehnouti smyslovou zkušeností, jež tedy vlastně neexistují a jež — jak usuzují někteří myslitelé — toliko platí ve zvláštním, smysly nevnímátném světě pomyslném.

Jak patrné, stýká se v našem rozboru svět fyzický, daný empirickými našimi počitky a vjemy, s transcendentálním světem metafyzickým, jenž usoustavňuje a třídí proudící a prchavý materiál, obsažený v našich vjemech a počitcích. Náš duch není tedy naprosto cele vystižen povrchovým omezením na vnímání prostřednictvím zkušenostních dat: naopak, jeho vlastní úloha se počíná, až svým předzkušenostním zasažením roztřídí, co jest prchavého a co jest trvalého na skladbě světa.

Smyslová zkušenost nevyčerpává tedy veškeré naší duševní zkušenosti; zvláště však není s to, aby nám dala předlohu k jednání. Z toho důvodu jest nevyhnutelné, aby měl člověk, vyzbrojený

proměnlivou smyslovou zkušeností, možnost zakotvíti v ustavičné proměně tohoto světa, v jednotném neproměnném principu, který by řídil labilní a proměnlivou zkušenost smyslovou. Naše poznávací schopnosti poukazují možnost se rozhodnouti a jednati podle pevných a změnám nepodléhajících zásad na zasahování nadindividuálního, transcendentálního subjektu, jenž jest však — jak již Kant ukázal — skryt našim poznávacím schopnostem.

Takto jest zachycován prehavý tok duševních kvalit, jak jest dán našimi poznávacími schopnostmi, do předzkušenostních forem, kadlubů, jež způsobují, že se nám za jejich pomoci stává svět poznatelným a obrátitelným. A nejen to, mravní normy a hodnoty umožňují nám vystupovati pevně a bezpečně na základě předzkušenostní jistoty při společenských stycích.

Avšak podobné roztřídění dat poznání v prehavé a nestálé kvality a ve stálé formy chová v sobě něco nebezpečného. Podobným roztříděním jsme totiž vedeni k svůdné, avšak násilné a tedy nesprávné domněnce, jako by materiál, zpracovaný transcendentální oblastí našeho ducha, tedy předzkušenostními jeho formami a funkcemi, byl nutně toliko rozumového, racionálního původu a jako by citové a volní prvky byly při podobném pojetí naprosto nezúčastněny. Podobná domněnka, jež vyznačuje přísný racionalism, zakládá se na zásadním omylu. Jak jsme již dostatečně dokázali ve svém spise „Příroda a věda“, věda sice abstrahuje od prehavých dojmů pozorovatelových, aby získala pevná objektivní data, jež by byla pokud možno nezávislá na smyslové zkušenosti, avšak i ve vědeckém výkladu zůstalo něco kvalitativního hodnocení. Energie jest výše ceněna než pouhá pasivní hmota, vykonaná práce výše než energie, jež má onu práci vykonati. Takto ani ve vědě není úplně abstrahováno od kvalitativních rozdílů, jež poukazují na zasažení našeho kvalitativního citového poznání. Zvláště však hierarchie věd svědčí o tom, že kvalitativní prvky nebyly z vědy úplně vyloučeny. Obory badání fyzikálního, chemického a biologického se odvolávají částečně též k našim kvalitám a citům, i kdyby posledním a nejvyšším cílem vlastního vědeckého badání byla snaha převéstí dějství světa na zákony pohybu.

Obě poslední vědy v hierarchii věd, jak psychologie, tak i sociologie, jakož i normativní nauky, estetika a mravo-

uka, nemohou se vzdáti zasažení iracionálních, kvalitativních činitelů, ježto by se právě podobným vyloučením zbavily předmětu svého badání, takže by na konec nezbyla než strohá a ztrnulá forma bez vlastního proudícího obsahu. Estetika bez estetických dojmů jest právě tak nemyslitelná jako mravouka bez mravních činů. Přes to, že platí na zkušenosti nevybudovaná nadindividuální pravidla mravní a estetická, přece jest nutno připustiti existenci individuí, jež prakticky prožívají jednotlivé případy jak estetického vkusu, tak i mravního konání. Jak patrné, čím výše stoupáme v hierarchii věd, tím jest nám patrnější zasáhnutí iracionálních kvalitativních činitelů, jež nám nelze dobře vyloučiti, nechceme-li z oněch věd vyloučiti, co jest na nich zvláštního a specifického: totiž jejich iracionální, nepodmíněný obsah.

Filosofie odpověděla na požadavek smyslově daného světa empirického a nedaného, avšak platícího světa pomyslného vybudováním dvou soustav světů, jež nazvala ústy Platonovými: *κόσμος αἰσθητός* a *κόσμος νοητός*. Kant se přiklání k Platonovu odlišení dvou světů v podobě *mundus sensibilis* a *mundus intelligibilis*. Avšak již u Kanta je patrné, že svým pojmem „Sollen“ zavádí vlastně třetí druh oblasti. Filosofie však nesetřvala u soustavy dvou světů, nýbrž objevila myslitelem Lotzem třetí říši hodnot, jež platí v dosud neuskutečněném duševním kosmu. Hodnoty platí, aniž je třeba, aby existovaly, prohlašuje jedna část učenců; druhá se však naprosto nespokojuje uvedeným agnostickým kredem, jsouc přesvědčena, že hodnoty náležejí k oblasti přímých zážitků<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> K těmto úvahám srovnej: H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*. 3. vyd. 1915 a Emil Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. Tübingen 1911. — Max Scheler kritizuje úsudek, že hodnoty platí, aniž existují, takto: „Geltung“ kommt Sätzen zu, die in sich selbst wahr sind, sofern diese Sätze, diese Bedeutungsinhalte auf ein mögliches Behaupten bezogen werden. Natürlich ist dies auch richtig von Sätzen, die einen Wert einer Sache zusprechen. Aber darum sind nicht die Werte selbst bloße „Geltungen“, als gingen sie in diesem „gelten“ auf. Werte sind Tatsachen, gehörig zu einer bestimmten Erfahrungsart, und es gehört zum Wesen der Wahrheit eines solchen gültigen Satzes, daß er mit diesen Tatsachen übereinstimmt.“ *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle. 2. vyd. 1921, str. 189.

Vybudovala-li filosofie s jedné strany trojí oblast předmětů poznání, jež postupují od smyslově vnímatelného světa k racionálnímu světu pomyslnému, aby pak konečně oblastí nedaných, tedy iracionálních hodnot postoupila k světu, jež má být teprve vytvořen: nezůstává filosofie s druhé strany státi u pouhého empirického subjektu, jež vnímá svět, daný našimi smysly. Jak jsme již podotkli, nutno při poznání přihlížeti k zasahování transcendentální oblasti ducha, jež formuje materiál, dodávaný mu našimi smysly. Přes to tedy, že každý z nás získává smyslový materiál, jež jest vždy subjektivně zabarven, přece jsme jen nuceni přijmouti hypotézu „všeobecné subjektivity“ v podobě transcendentálního, nadindividuálního vědomí, jež určuje pravidla vkusu, určuje normy mravního konání a vytýčuje kritérium pravdy neb klamu.

Sahají-li předpoklady světa, jež jest smysly vnímatelný do transcendentálního iracionálna, nelze-li omeziti oblast subjektu na empirický, smyslovou zkušeností ohraničený subjekt, nýbrž poukazuje-li tento empirický subjekt na úzký styk se subjektem transcendentálním, jest patrné, že se nelze zastaviti při poznání u omezeného stanoviska pouhého racionalismu, nýbrž že jest nutno předpokládati existenci empiricky neexistujícího, nedaného světa i subjektu. Co dříve existovalo v duši našich předků jakožto přání neb denní sen, spatřujeme dnes uskutečněno. Není pochyby, že i naše tužby, sny a ideály splní jednou naši potomci. Takto poukazuje racionalismus na zasažení nejen iracionálních prvků v podobě vytvoření tužby, denního snu neb ideálu, nýbrž i na možnost intuitivní neb kontemplativní metody, jíž se ona neskutečná, zázračná vidina stává postřehnutelnou. Život lze považovati teprve tehdy za dokonale vyžítý, až dosáhneme každodenního styku s transcendentální pomyslnou oblastí, jež jest jakoby kolébkou budoucnosti. Takto duševní život, žitý ve své pravé tvořivé podobě, obsahuje mnohem více než pouhá data vědomí, ježto může být předvědomým myšlením — jež spíše nazírá v obrazech než myslí v abstraktních pojmech — ve styku se skutečností, která dosud není, nýbrž jež se teprve tvoří.

Kdežto objektivní pojmové poznání ukládá své poznatky do

hrobů abstraktních ztrnulých pojmů, jež mají někdy společný toliko jeden nepatrný znak s živou proudící skutečností, čímž nepředstavuje než její prázdné slupky a pouzdra, poznání iracionální, v němž neskládáme účtu z pouhých dat našeho vědomí, připouští možnost přímého zážitku skutečnosti na základě sympatie, na základě veitění. Úkolem těchto statí jest právě vyšetřiti, co a kolik děkujeme za poznání ve ztrnulých pojmech svého rozumu a kolik z našeho poznání pochází z oné zvláštní oblasti ne úplně vědomého iracionálna, jež nepracuje toliko strohými vědomými pojmy, nýbrž spíše umožňuje veitěním překročení hranice a demarkační čaru racionálna; plastické obrazy a vidiny budoucí skutečnosti kráčeji v patách aktu sympatického veitění. Možnost použití našich iracionálních schopností předvádí nám takto v tužbách, snech a obrazech iracionální skutečnost, po níž bychom marně pátrali svým ztrnulým, abstraktním pojmovým poznáním. O podobném poznání lze nám prohlásiti, že jsme jím u vlastního kořene reality; zde tedy jest myšlení zároveň tvořením světa. Jest však nutno ustavičně zdůrazňovati, že podobné myšlení není myšlení v abstraktních pojmech, nýbrž myšlení afektivní o představivé a dynamické formě.

Ve svém spise „Přirozené a duchovní základy světa a života“ vytýká Kantovi, že definuje filosofii, jako by byla rozumovým poznáním na základě pojmů. Pojmové poznání nás však nejen odvádí od bystře proudící reality, jíž nelze zachytiti všeobecnými schematy, nýbrž ona skutečnost, zdánlivě do nich zachycená, jest tím okamžikem dokonale umrtvena; a nejen to, jest zároveň naprosto anulována. Tam totiž, kde se rozhostí ztrnulé relace mezi jevy, nastoupí vláda nejen smrti, nýbrž i ničeho. Filosofie, jež by se snažila vybudovati světový názor na základě přesných pojmů, byla by nejen akosmismem, nýbrž i soustavným nihilismem, ježto by se neodvolávala k původním zážitkům skutečnosti a k představám o nich, nýbrž toliko k pouhým ztrnulým schematům, jež nemají s vlastní, bystře proudící skutečností téměř nic společného. Takto nám není filosofie rozumovým poznáním na základě abstraktních a ztrnulých pojmů, nýbrž musickým uměním vyslechnouti vnitřní popudy neb zřítí vzory a předlohy, vyvolané citovým za-

sažením v dosud neuvědomělé oblasti osobnosti<sup>1</sup>. Filosofie není a nemůže být přesnou a přísnou vědou na základě abstraktních pojmů: jinak by degradovala předmět poznání na pouhé empirické konstatování toho, co již jest, a nemohla by se též vyšinouti k pojetí toho, co by mohlo neb mělo být, kterážto nepodmíněná oblast hodnot a cílů jest vlastním předmětem filosofie; podobná filosofie by znehodnotila i tvořivé schopnosti našeho ducha na pouhé úkony logického stroje, v němž by byla možná záměna jednotlivých pojmů, o nichž by se předpokládalo, že jsou u veškerých lidí téže rozumové hodnoty bez jakéhokoliv citového a tedy iracionálního zabarvení.

Schopenhauer kárá Hegla na četných místech svých spisů za to, že používá pojmového, tedy ztrnulého abstraktního myšlení tam, kde jde o iracionální obsah skutečnosti, jež pro svou plynulost a vývoj onomu statickému pojmovému znázornění uniká. Dnešní přesnější badání rehabilitovalo Heglův způsob filosofování v tom smyslu, že nachází, že Heglův pojem není toliko racionální, nýbrž především iracionální veličina. Pojem není Heglovi „nic jiného než já neb sebevědomí“<sup>2</sup>. Z toho důvodu navrhuji angličtí badatelé, aby Heglův výraz „pojem“ byl překládán slovem „Self-activity“<sup>3</sup>.

Takto se stává jeden z největších racionalistů, Hegel, v očích moderních badatelů iracionalistou. Velmi správně podotýká k Heglovu způsobu filosofování německý myslitel Richard Kroner: „Heglovo myšlení jest právě tak racionální, jako jest iracionální, nadracionální a protiracionální; jest právě tak myšlením jako jeho opakem. Jediná, a to nejvřelejší snaha veškerého jeho myšlení záleží v tom, aby nastolil negativitu myšlení (tedy vlastně jeho opak). Kdo vrhl toliko jeden jediný pohled do „*Fenomenologie ducha*“, kdo přečetl větu: „Pravda jest takto bakchantické vytržení, v němž není žádná součást střízlivá; a ježto každá součást tím, že se odlučuje, zároveň se přímo rozkládá — jest ono vytržení právě tak průhledný a prostý klid“ — měl by se přesvědčiti, že není nic řečeno tím, je-li nazván původce podobných vět „raciona-

<sup>1</sup> Vlad. Hoppe: *Přirozené a duchovní základy světa a života*. Praha 1925, str. 98—103, 161.

<sup>2</sup> Hegel: *Logik*, str. 14.

<sup>3</sup> W. Wallace: *Prolegomena to the study of Hegel's Philosophy*. 2. vyd., str. 305.

listou“. — „Jest pravda, že před Heglem vůbec neexistoval iracionalista, jenž by byl iracionalistou na filosofický, myšlenkový a vědecký způsob, jako jím byl právě Hegel; že nebylo nikoho, jenž by byl považoval za nutné a možné vyzvednouti motiv veškerého iracionalismu jakožto vládnoucí a rozkazující. Hegel jest beze vší pochyby největší iracionalista, jehož znají dějiny filosofie. Žádný myslitel před ním nebyl s to, aby jako Hegel iracionalisoval pojem, a aby to nejiracionalistější prozářil pojmem, jako to on učinil... Hegel jest iracionalista, ježto právě uplatňuje iracionálně v myšlení, ježto iracionalisuje myšlení... Jest iracionalistou, ježto učí, že se pojem pohybuje a že samohyb pojmu uzavírá již v sobě zároveň své sebezničení. Jest iracionalista, ježto jest dialektik; ježto dialektika jest vlastně metoda, iracionalismem upravená na racionalistický způsob — ježto dialektické myšlení jest racionálně-iracionální myšlení. Heglova filosofie byla nazvána racionální mystikou<sup>1</sup>, čímž jest vskutku případně vystižena její dvojí povaha. Není při tom zapotřebí se dovolávati Heglových vlastních výroků; každá strana jeho spisů podává o tom dostatečná svědectví“<sup>2</sup>.

Heglova sláva, jak dokazuje správně italský myslitel Bene-

<sup>1</sup> L. Feuerbach: Zur Kritik der Hegelschen Philosophie Sämtliche Werke vyd. Bolinem a Jodlem, II. sv., str. 195.

<sup>2</sup> Richard Kroner: Von Kant bis Hegel. Tübingen 1924, II. sv. str. 271—2. Srv. str. 312—313. V duchu Heglovy filosofie dodává pak R. Kroner (str. 266) tato slova, jimiž zdůrazňuje iracionalitu myšlení: „Denn das Denken ist immer mehr als bloßes Denken, es ist mehr als bloß „es selbst“, und es ist gerade in diesem „Mehr“ nur „es selbst“, denn es ist Denken von etwas, das nicht „es selbst“ ist, das ihm seinen Inhalt gibt, das es erst zum Denken macht. und das daher doch es selbst oder ein Teil von ihm — mit dem zusammen es erst „es selbst“ ist. Indem das Denken denkt, geht es über sich hinaus und eben dadurch mit sich zusammen, es transzendiert sich selbst und bleibt gerade nur dadurch bei sich, sich immanent; es entzweit sich in sich selbst und aktualiziert sich, indem es sich wieder vereinigt, es transzendiert seine eigene Transzendenz und kehrt dadurch zu sich zurück; es reflektiert sich in sich selbst. Indem das Denken spricht, muß es sich daher im selben Augenblicke, im selben Momente widersprechen, es muß sich selbst entgegenen und kann nur durch dieses Sich-Widersprechen, durch dieses Sich-Entgegenen sich betätigen und sich vollenden.“ — Uvedenými slovy Kronerovými jest vyjádřena nejen iracionalita myšlení, nýbrž i jeho dialektický pochod k celistvosti a nadrozporovosti. Delikátní otázkou ovšem zůstává, zda lze dosáhnouti nadrozporovosti dialektickým pohybem pojmu.



detto Croce, záleží právě v tom, že zničil nesprávný pojem logičnosti, který jest stotožněn s úmyslnou abstraktností, a že propůjčil logickému pojmu povahu, již lze označiti názvem „intuitivní“, aby tím naznačil, že se filosofie nutně rodí v lůně božské poesie, matre pulchra, filia pulchrior<sup>1</sup>.

Za podobných okolností filosofie, spřízněna s poesíí, vstupuje do stadia, jež lze označiti v Nietzschevě terminologii jakožto dionysovské nadšení. Tam však, kde lze postřehnouti iracionální prvky, jest domovem mystika.

Nejpádnejším dokladem uvedených slov jest největší racionalista Hegel. V prvním svazku své velké Encyklopedie (str. 160) dochází k přesvědčení, že „vše rozumné jest nutno označiti jakožto mystické“<sup>2</sup>.

Heglova „Fenomenologie ducha“, jež jest jakoby programem a nástinem jeho filosofie, jest srozumitelná toliko tomu, kdo neuzavírá svých poznávacích schopností mystickým zážitkům, na jejichž základě splývají naše poznávací schopnosti s předmětem poznání v nedílnou jednotu. Zvláště charakteristické místo „Fenomenologie ducha“ (str. 605), jímž vyznačuje Hegel absolutní poznání, nese zřejmé stopy silných mystických zážitků, jimiž dospěl Hegel k svému panteistickému mysticismu, jímž vyvrcholil svou filosofii<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> B. Croce: *Lebendiges und Totes in Hegel's Philosophie*. Heidelberg 1909, str. 23.

<sup>2</sup> Alles Vernünftige ist somit zugleich auch als Mystisch zu bezeichnen, womit jedoch nur soviel gesagt ist, daß dasselbe über den Verstand hinausgeht, aber keineswegs, daß es überhaupt als dem Denken unzugänglich und unbegreiflich zu betrachten sei.“ *Srv. Herrmann Glockner: Der Begriff in Hegels Philosophie*. Tübingen 1924. — Iracionalitu poznání na základě pojmů charakterisuje moderní myslitel Nik. Hartmann takto: „Der Begriff als solcher deckt sich inhaltlich zwar niemals mit dem, was er begreift; sein Begreifen bleibt immer ein Hinausgreifen; aber um so mehr gilt von ihm, daß er immer schon auf ein Seiendes bezogen ist, daß er begreifen will, und von dem er immer wirklich mehr oder weniger begreift. Er entsteht überhaupt nur in dieser Bezogenheit des Bewußtseins über sich selbst hinaus.“ — *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin 1925, str. 280—1.

<sup>3</sup> „Es muß aus diesem Grund gesagt werden, daß nichts gewußt wird, was nicht in der Erfahrung ist, oder wie dasselbe auch ausgedrückt wird, was nicht als gefühlte Wahrheit, als innerlich geoffenbartes Ewiges,

Takto podle výstižného rčení E. Boutrouxa „Heglova logika chce, aby iracionálně i s antinomiemi, jimž dává vzniknouti, bylo podmínkou, otcem pojmu“.

Avšak iracionálně s nemožností býti determinováno, není a nemůže býti podmínkou vědy, nýbrž jest, jak se vyjadřuje J. Burnet, jakýsi druh „sebevraždy“ rozumu<sup>1</sup>. Přes veškeru však snahu racionalisovati skutečnost, pokud to jen lze, budou vědy ustavičně rozšiřovati oblast iracionálna<sup>2</sup>.

als geglaubtes Heiliges oder welche Ausdrücke sonst gebraucht werden — vorhanden ist. Denn die Erfahrung ist eben dies, da der Inhalt — und er ist der Geist — an sich, Substanz und also Gegenstand des Bewußtseins ist. Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das Werden seiner zu dem, was er an sich ist, und erst als dies sich in sich reflektierende Werden ist er an sich in Wahrheit der Geist. Er ist an sich Bewegung, die das Erkennen ist. -- die Verwandlung jenes Ansichts in das Fürsich, der Substanz in das Subjekt des Gegenstandes, des Bewußtseins in Gegenstand des Selbstbewußtseins d. h. in ebenso sehr aufgehobenen Gegenstand oder in den Begriff. Sie ist der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht.“

<sup>1</sup> Burnet: Early Greek Philosophy. Londýn 1892, str. 191.

<sup>2</sup> K ustavičnému přibírání iracionálních prvků, jichž nelze zdolati a zpracovati pouhou rozumovou metodou, k budově vědy, poznamenává případně Emile Meyerson: „La science dans son effort patient et incessant vers la rationalisation du réel, se heurte continuellement à de l'irrationnel; mais ce n'est pas toujours de l'irrationnel de la même espèce ou, si l'on veut le même irrationnel. L'irrationnel tel que le conçoit Hegel ne suffirait, strictement parlant, qu'à édifier les mathématiques.“ — „C'est précisément parce que, par une operation préalable, il avait depouillé l'irrationnel de toute complexité que comporte réellement ce concept, que Hegel a conçu l'idée de le soumettre d'emblée à cette raison. Or, c'était là tenter impossible. Sans doute la raison doit-elle tendre à se soumettre tout ce qui ne vient pas d'elle; c'est sa fonction propre, puisque c'est là ce que nous appelons raisonner. Nous avons vu d'ailleurs, que la science explicative n'est tout entière qu'une opération poursuivie selon ce schéma. Mais la pénétration tentée par la science est lente et graduelle. Que si, au contraire, on essaie de brusquer les choses, comme doivent le faire évidemment tous ceux qui construisent des systèmes de déduction globale, on est sûr d'aboutir à un échec. Cet échec constitue justement une démonstration qu'il n'y a pas là d'issue possible, que l'irrationnel ne se laisse pas régenter, deviner, construire totalement par déduction. Si l'on essaie de le contraindre, il se venge, en faisant dévier la déduction sur des routes qui n'ont rien de commun avec celles que suit la nature: et jamais, certes, il ne

Naprostá racionalisace, úplné pohlcení přetvářející se skutečnosti našimi rozumovými pojmy a úsudky jest nemožné; kde však tkví ona iracionalita stále se přetvářející skutečnosti? Odkrytí její zdroj nedovedeme, ježto se právě na způsob Protea objevuje tu i onde. Velmi správně podotýká Emile Meyerson k nemožnosti ohraničiti jen poněkud oblast iracionálna:

„Víme, kde jest nemožná naprostá racionalisace, t. j., kde přestává soulad mezi naším rozumem a vnější skutečností: tam sídlí již odkrytí iracionální činitelé. My však nevíme — a nikdy nevíme —, kde existuje onen soulad, ježto nikdy nezjistíme, zda se nevyskytnou v budoucnosti nějakí noví iracionální činitelé, jež bude nutno přivtěliti k předchozím. Na tom se právě zakládá fakt, že nám nebude nikdy možno odvoditi přírodu v její reální podstatě, i kdybychom přihlíželi ke všem daným, avšak nepřevoditelným prvkům, ke všem iracionálním činitelům, jež známe v daném okamžiku; vždy nám bude zapotřebí nových zkušeností a vždy nám tyto zkušenosti budou klásti nové problémy; ty dají podnět podle případného rčení Duhemova k novým rozporům mezi našimi teoriemi a našimi pozorováními<sup>1</sup>.“

Z toho, co bylo uvedeno, vyplývá, že jest skutečnost ve velmi složitém dějství, plném nepředvídaných možností a anomalií, takže ji není možno vystihnouti prostým a jednoduchým poznáním pojmovým. I kdybychom obdařili své pojmy iracionální hodnotou, jak to činí Hegel, přece jen bychom nemohli doufati v naprostý soulad svých myšlenek se skutečností, v *adaequatio rei et intellectus*. Velmi vhodně charakterisuje aproximativní hodnotu našeho poznání Comte, praví-li, že není radno postupovati ve vystihování přírodního dějství až k nejmenším detailům jevů, čímž nám zmizejí známé zákony, aniž jsme schopni stanoviti pro ony individuální detaily zákony nové<sup>2</sup>. Henri Poincaré dokazuje dokonce, že kdybychom měli smysly mikroskopicky přesné a detaily zachycující, nedospěli bychom k odkrytí většiny přírodních zákonů.

*c'est vengé plus cruellement que dans le cas de Hegel.*“ (De l'explication dans les sciences. Paříž 1921. II. sv., str. 59, 69—70.)

<sup>1</sup> E. Meyerson: De l'explication dans les sciences. Paříž 1921. I. sv., str. 225.

<sup>2</sup> Comte: Cours de philosophie positive, VI. sv., str. 690—692.

Po této stránce možno charakterisovati metodu vědy jakožto snahu racionalisovati iracionální skutečnost. Filosofie na rozdíl od vědy postřehuje iracionálně, nepodmíněné a jeho nezbytnost pro život: snaží se tedy zavést vhodnou metodu, jíž bychom mohli vejíti s iracionálním, s nepodmíněným do úzkého styku. Iracionálně a nepodmíněné zůstává neurčitelnou neznámou, jíž sice nedovedeme přesně vymeziti, jež však má zvláště v mravní a estetické oblasti nepopiratelný vliv na naše smyslové a rozumové poznání, jakož i rozhodování.

## 2.

Jakého druhu jest tedy iracionálně, jež není podmíněno racionálními důvody? Vztahuje se pojem iracionálna toliko k předmětu poznání či se vztahuje zároveň k poznávajícímu subjektu?

Je-li nám poznávaný předmět záhadnou veličinou, k jehož přetvářejícím detailům náš duch nepronikne, ježto bude zachycovati toliko stálé a neproměnné znaky na přetvářejících se jevech, jež pak spojí ve vědecké zákony, není náš vnímající a poznávající subjekt o nic méně neznámá veličina. Jak jsem dostatečně dokázal ve svém spise „Přírozené a duchovní základy světa a života“ (str. 75—82), poznávající subjekt jest a zůstane nám vždy neznámou veličinou. Antická devisa „Poznej sama sebe“ ukáže se vždy nesplnitelným požadavkem, ježto nelze vypátrati původce pochodu poznání. Naše duševní realita není totiž celá schopna dospěti k stavu naprostého uvědomění. Velká část jest ponořena do podvědomého stavu, kdežto většina jest ve stavu naprostého nevědomí. Takto zůstane nepodmíněné, jež jest jakoby zdrojem a podkladem naší mravní bytosti a našich mravních rozhodnutí, skryto rozumovým poznávacím schopnostem.

Z toho důvodu jest patrné, že naše duševní realita, jež jest nevyhnutelnou podmínkou poznání, jest vázána na iracionální prvky, jež naprosto nejsou vědomého a racionálního původu. Podle psychologa Ribota naše vědomí, když se utváří, když vzniká, jest hlavně afektivního rázu a nemůže též býti jiným. — „Vědomí vyjadřuje — dokazuje tento psycholog — s jedné strany stav tkání a organické práce, dojmy, pocházející z útrob

jakozto z vyživující dutiny, s orgány k ní příslušejícími: orgány dýchacími, pohlavními a jinými vnitřními součástkami; se strany druhé zase dojmy, jež pocházejí ze svalových vazeb, z pohybů<sup>1</sup>.“

Podle psychologa Ribota<sup>2</sup> jest citění staršího původu než rozumové poznání. Vědomí jest viscerálního, vnitřního původu. Ribot ukazuje na názorných příkladech, jak afektivní vědomí bylo původním vědomím přírody, žijící v přírodním stavu, a jak rozumové schopnosti zvolna přistupovaly a se vyvíjely v celkovém rozvoji živočišstva.

„Avšak poznávací schopnost (vědomí nepocházející z útrob) s počátku žádná aneb velmi slabá, roste a směřuje k tomu, aby předčila svého soka. Zároveň jej přetváří, rozšiřuje své působíště, podněcuje nové formy vědomí na citovém podkladu, družící se nikoliv k počátkům, nýbrž k představám a pojům. Tyto vyšší formy citové se objevují již u nejvyšších živočišných druhů. — U člověka převládá vědomí na citovém podkladu během dětství, později u lidí popudlivých, citově rozpoložených a u těch, jimž schází duševní rovnováha. Ve svém vývoji vyvrcholuje v nejvyšší výkvět u některých mystiků, především však s některými svými básníky a umělci, kteří svou vytríbenou citlivostí, svou nestálostí a svými rozmary poskytli oporu proslulému učení o genu, založeném na nervovém rozpoložení, a o nichž se mohlo říci, že „jsou nadlidmi v citové oblasti“.

Není zapotřebí opravovati poněkud biologicky zabarvené pojetí Ribotovo, pokud jde o znázornění původu našeho rozumového vědomí, jež má kořeny v afektivním životě. Nezvratným faktem zůstává, že rozumový život rekuruje k citovým prvkům a že jest na nich založen, byť se pak později naprosto od nich odvrátil, aby na konec zakotvil jenom v abstraktním pojmovém myšlení.

Avšak člověk nepřestává toliko na abstraktním poznání v ztrnulých pojmech. Jemu zůstává jeho původní přirozená schopnost vcítiti se v individuální detaily předmětů: jeho tužby a sklony prozrazují nevědomé instinktivní pohnutky, jež se ne-

<sup>1</sup> Th. Ribot: *Problèmes de psychologie affective*. Paříž 1910, str. 7, 8 36.

<sup>2</sup> Th. Ribot: *Op. cit.*, str. 36—37.

odnášejí k abstraktnímu všeobecnému, jak jest dáno pojmovým poznáním, nýbrž k individuálním a speciálním detailům buďto předmětů neb k zážitkům duševního života. Tuto původní schopnost proniknouti večitěním individuální a iracionální detaily předmětů v jejich nedefinovatelné podobě zveme intuicí. Jak zvíme ještě v dalším svém rozboru, pojí se vždy k afektivnímu předvědomému myšlení možnost plastického představování v denním snu; intuitivní pochod se skládá tedy ze dvou částí: v proniknutí individuálních detailů předmětů procitěním a v doplnění scházejících partií tvořivou obrazivostí neb denním snem.

Takto tedy nejsou pojmy a k nim se pojící rozumové úsudky než původní zeslabené, uhaslé city, jež se odvolávají k subjektu, jenž je prožil. Z toho důvodu nepovažují za šťastné, vybudovati po vzoru Windelbandově, Rickertově nebo novokriticistů absolutní, na ničem nezávislý svět hodnot<sup>1</sup>. Hodnoty se nutně odvolávají k subjektu, jenž je vytvořil, a k subjektům, pro něž platí. I když se stal onen subjekt, jenž hodnoty vytvořil a k němuž se hodnoty odvolávají, subjektem transcendentálním, přece jen nemůže býti ignorován a vyloučen z našich úvah, jež by se tím staly neosobním postulováním něčeho, k čemu nemáme zcela žádného vztahu.

Základem veškeré duševní činnosti jsou a zůstanou afektivní prvky, zvláště když bylo Ribotem a jeho pokračovateli dokázáno, že neexistují, jak se původně myslelo, city

<sup>1</sup> K Windelbandovu pokusu, vybudovati na ničem nezávislý svět hodnot, poznamenává případně K. Oesterreich: „Windelband hat den eminent geistreichen Versuch gemacht, durch Einführung des Begriffs des Sollens und der „Regel“ auch dann noch den Wahrheitswert dieser Sätze zu retten, ja er hat es überhaupt als das eigentliche Verdienst Kants angesehen, jedes Abbildverhältnis des Erkennens zur Wirklichkeit geleugnet zu haben.“ „Windelband macht hier auf logischem Gebiete denselben Fehler, den der Neukritizismus oft auch auf dem Gebiete der Werte macht. Er postuliert ein absolutes, frei schwebendes, auf sich selbst ruhendes Sollen.“ „Ein solches schlechthin sinnloses Sollen gibt es nicht. Auch auf dem Gebiete des Denkens nicht.“ — „So geistreich diese neukritizistische Theorie des reinen Sollens auch ist, so . . . logisch-widersinnig ist das Sprechen von einem absoluten Sollen. Auch das Sollen hat seine logischen Gründe.“ (Die Phänomenologie des Ich, str. 163.)

a emoce, radost, bolest, láska a nenávisť, nýbrž že existují i city počitků, tedy počitků zrakových, sluchových, čichových, hmatových, chuťových, pohybových; city vjemů, paměti, asociací, soudů, úsudků; city reflexů, instinktivních pohybů, žádostí, chtění, mravních úvah i skutků. Veškerý náš život jest tedy vybudován na citovém podkladu, jenž jest původní a spontánní, kdežto život rozumový se vyvíjí zvolna na citovém podkladu teprve na vyšším stupni kulturního vývoje. Vývojem moderní, především však francouzské psychologie jest předpoklad, že není duševních stavů neb pochodů, jež by neměly citového neb afektivního zabarvení.<sup>1</sup>

Úkolem předchozího díla „Přirozené a duchovní základy světa a života“ (str. 244—246) bylo dokázati, že jsme jakoby protknuti dvojím vědomím: transcendentálním vědomím, zakládajícím se na citovém a afektivním podkladě, jež nám poskytuje možnost vcítěním překročiti demarkační čáru, již vytyčilo našim poznávacím schopnostem poznání, omezené na vztahy mezi jevy a rozumovým vědomím transcendentálním, jež se sice odvolává předvědomými formami a funkcemi, jakož i předzkušnostními podmínkami mravnosti a estetického vkusu k předzkušnostní oblasti, jež však čerpá především látku k poznání z dat smyslové zkušenosti. Kdežto vědomí transcendentální na citovém podkladě dovoluje nám možnosti vcítiti se v předmět neb v bytost postoupiti k jejich vlastní podstatě tím, že nám ji ontologicky předvede v plastické podobě, vědomí rozumové zůstává omezeno na úzká data smyslové zkušenosti a na vědomá data naší pojmotvornosti.

Odlišení v transcendentální vědomí na afektivním podkladě od rozumového vědomí transcendentálního mohlo by vésti k nesporné představě, jako by se tato vědomí vyskytovala odloučeně v lidské duši bez jakéhokoliv možného styku. To by byl ovšem zásadní omyl. Jeden z předních moderních fyziologů nahrazuje bývalé topografické hledisko, pokud jde o lokalisaci duševních funkcí, hlediskem dynamickým<sup>2</sup>. Jak jde najevo z prací předních fyziologů, nelze rozeznati centra rozumových faktů od center faktů

<sup>1</sup> Viktor Basch: Hlavní problém estetiky. Praha 1924, str. 46.

<sup>2</sup> Monakow: Die Lokalisation im Großhirn 1914. — Srov. W. H. Thomson: Das Gehirn und der Mensch, Lipsko. Langewiesche. Rok neudán.

citových. Proto jest nutno přikloniti se k hypotese o koordinaci a vikariátu duševních funkcí, z nichž mají přednost ony podle toho, jak jich jest používáno. Dnešní racionalistická, na pojmovém poznání vybudovaná vzdělanost zatlačuje ustavičně afektivní a intuitivní ráz poznání do pozadí, ač má právě při mravních rozhodnutích důležitou úlohu.

Že veškerá naše rozumová činnost jest prostoupena citovými prvky, o tom svědčí Kantovo zdůraznění citového usuzování proti usuzování ve formě pouhého abstraktního a diskursivního myšlení v „Kritice soudnosti“. Zde dokazuje Kant, že se ono usuzování neděje v jasných, nýbrž v temných principech, jež nelze rozvinouti v návěští, nýbrž jež lze toliko vycítiti. Podobné temné principy úsudků z čistého citu nazývá též „nevyvinuté pojmy“<sup>1</sup>.

Na otázku: Kam nutno umístiti původ citů, nutno odpověděti: do předvědomé a nadvědomé předzkušennostní podstaty našeho ducha, již blíže nedovedeme analysovat, ježto právě zůstává skryta našim přesným a vědomým logickým úsudkům.

Jedna z nejzávažnějších výtek, jež postihovala jakékoliv teorie poznání, jež se snažily odkrýti v poznání i citové prvky, záležela v tom, že poznání na základě citovém jest převážně subjektivní povahy. Vyplývá-li z našich předechozích vývodů, že nelze odloučiti centra rozumových faktů od center faktů citových, vyplývá z toho též, že nelze odloučiti přesně myšlenky od citu, nýbrž

<sup>1</sup> Kant: Kritik der Urteilkraft. § 39. — Srov. též Rudolf Otto: Das Heilige, 8. vyd., 1922, str. 181. — Kant nebyl přívržencem psychologie jasného vědomí, jež nám zjevuje náš duševní život jako jasně osvětlené jeviště. Ve svých přednáškách o psychologii, jež byly vydány r. 1889, přikládá Kant velký význam temným představám (dunkle Vorstellungen): „Leibniz sagte: Der größte Schatz der Seele besteht in dunklen Vorstellungen, welche nur durch das Bewußtsein der Seele deutlich werden. Wenn wir uns aller unserer dunkeln Vorstellungen und des ganzes Umfanges der Seele möchten auf einmal unmittelbar durch ein übernatürliches Verhältnis bewußt werden; so möchten wir über uns selbst, und über den Schatz in unserer Seele erstaunen, welchen Reichtum sie von Erkenntnissen an sich enthält... Es liegt also im Felde der dunkeln Vorstellungen ein Schatz, der den tiefen Abgrund der menschlichen Erkenntnisse ausmacht, den wir nicht erreichen können“ (str. 10—11). — Srov. též Kantovy „Anthropologie“ § 5.



že každá myšlenka jest již vybudována na citovém podkladu, byť tento podklad byl skryt aneb nemohl dospěti k uvědomení. Odvolává-li se každá myšlenka k svému citovému pozadí, jež z ní postupně vyprchalo, vyplývá z toho, že nelze označiti citové poznání za subjektivní a rozumové za objektivní a že nelze také odlučovati prostě citový život od života rozumového. Výbojem francouzské psychologie<sup>1</sup> (Ribot, Godfernaux) jest právě to, že považuje obě tyto základní funkce za konsubstanciální. I prostý každodenní život poučuje nás o faktu, že nelze postupovati životem, v němž nás čeká toliko strádání, strast a bída, nýbrž že rozumová činnost najde nový směr, co bylo před tím temným citovým přízvukem označeno za bolest a strast.

Objektivněji zabarvený rozum a subjektivněji zabarvený cit jsou tedy v tom poměru, že rozum dostihuje všeobecného uplatnění jen potud, pokud ztrácí na znalosti individuálních detailů předmětů v jejich ustavičné proměně. Kdybychom neměli schopnosti, proniknouti s druhé strany vcítěním za kulisy dějství, zůstali bychom se svými ztrnulými pojmy v naprosté bezradnosti proti složitosti přetvářejících se individuálních detailů předmětů. Obého jest zapotřebí: jak ztrnulých všeobecných pojmových schemat, jež bez zřetele na proměnlivý citový přízvuk nás vedou vytčeným směrem života, tak i možnosti vcítěním odkrytí přetvářející se individuální detaily vlastních předmětů. Takto jest subjektivita citového, intuitivního postřehu účelně doplněna objektivními rozumovými pochody.

Není pochyby, že různé lidské typy budou různě zabarveny: u jedněch převládnu značně prvky rozumové, u druhých zase prvky citové; někteří lidé jednají na podkladu rozumovém, jednání

<sup>1</sup> K. Oesterreich konstatuje, že francouzská psychologie stojí výše než německá, ježto právě neabstrahuje od emocionálního prostředí a teleologického podkladu, jako to činí často psychologie německá: „Da steht die französische Philosophie weit höher. wenn sie, statt nach bewußten Zwecken zu fragen, nach einer immanenten teleologischen Struktur auch im psychologischen Leben sucht, wie es Bergson in geistreicher Weise tut. -- Die volle Einsicht auch in die intellektuellen Vorgänge wird nur erreicht werden, wenn man ihre emotionale Mitbedingtheit in Rechnung zieht.“ (Die Phänomenologie des Ich. Lipsko 1910.) K. Oesterreich chválí H. Maiera za to, že ve své „Psychologii emocionálního myšlení (1908) dokazuje, že veškeré prvky myšlení nelze převésti toliko na motivy pouhého poznání.

jiných bude naproti tomu zabarveno více citově a subjektivně. Jedno jest však jisté, že nebude nikdy rozumového jednání bez citových popudů. I zdánlivě nejrozumovější jednání má mocné citové pozadí, jež však bývá obyčejně skryto. A že i jednotlivci bývá jeho jednání skryto, pokud jde o citové zabarvení, o tom svědčí hluboká slova Pascalova: „Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas.“ --

Kantovo rčení: „Myšlení jest poznání prostřednictvím pojmů,“ nutno tudíž doplniti názorovým dodatkem: Každý pojem se však odvolává k svému citovému podkladu, jenž nezůstává bez účinku na naše jednání. Myšlení v praktickém životě se neskládá toliko z racionálních, přísně vymezených prvků, nýbrž i z četných iracionálních citových činitelů, jež v ně zasahují a k nimž nutno přihlížeti, nemáme-li podati toliko mrtvé schema svého myšlení. Náběhem k uvedenému programu připojiti k racionálnímu iracionální jest Kantova „Kritika soudnosti“.

Jak a pokud zasahují iracionální citové a volní prvky do poznání, aby pak souvisely ve svém definitivním stadiu s aktem víry, o tom svědčí hluboké úvahy amerického psychologa Williama Jamese, jenž dokazuje pádným způsobem, jak a pokud překračuje vůle, věřiti stupni víry, pouhé rozumové úvahy: „Dokázal jsem,“ tak dokazuje americký psycholog, „že jest zde něco, co se naprosto různí od soritů logické rukověti, přes to, že se formy obou pochodů zdají analogické. Popíši vám duševní pochod, jemuž dávám toto jméno; jsem přesvědčen, že vaše osobní zkušenost umožní vám poznati jej přímo v sobě samých.“

„Jakési pojetí světa povstane ve vás nějakým způsobem; nezáleží na tom, jakým. Vy se otážete: Jest pravdivé či nikoli?“

„Mohlo by býti pravdivé někde, podotknete, neboť si neodporuje.“

„Může býti pravdivé, pokračujete, dokonce zde a od nynějška.“

„Jest vybaveno vším, co umožňuje, aby bylo pravdivé; bylo by dobré, kdyby bylo pravdivé; mělo by býti pravdivé; to jest konečně váš pocit.“

„Jest třeba, aby bylo pravdivé, brzo šeptá ve vás něco přesvědčujícího.“

„Mělo by býti považováno za pravdivé, rozhodnete se, pro sebe. Toto pojetí bude pro vás míti hodnotu, jako by bylo pravdivé.“

„A tento způsob usuzování bude moci býti v určitých zvláštních případech prostředkem k dosažení konečné jistoty.“

„V uvedeném pochodu není ani jediného stupně, který by měl jakoukoliv logickou hodnotu, ale přes to všichni, ať již monisté neb pluralisté, postupují takto, pokud jde o vědění; to dosáhne od nich opravdového přitakání. Zde lze postřehnouti, jak a pokud život postupuje za logiku; zde možno zříti, jak se teoretický rozum snaží naléztí důvody pro rozum praktický a kterak ospravedlňuje úsudek, s nímž se později setkáme jakožto s definitivním.“<sup>1</sup>

Uvedené věty amerického psychologa dokazují výmluvným způsobem, že rozumové důvody nejsou s to, aby nás přesvědčily o pravdivosti nějaké zásady, nýbrž, že k těmto důvodům nutně přistupuje něco, co sahá za ně a nad ně. Tímto posledním stupněm evidence jest afektivní jistota víry, jež není toliko rozumového druhu, nýbrž jež poukazuje na citový podklad.

Pokud jde o evidenci při nacházení kriteria pravdy, dvě školy se stejným úspěchem hájí svého přesvědčení: první vyznává, že jest evidence nutně doprovázena citem (Sigwart, Volkelt, R. Richter)<sup>2</sup>, kdežto druhá jest naprosto neuspokojena tímto

<sup>1</sup> William James: A Pluralistic Universe. Londýn 1909, str. 328—329.

<sup>2</sup> Sigwart: Logik 1873, I. sv., str. 15. — Velmi správně rozeznává J. Volkelt mezi intuitivní jistotou a jistotou citu. Jestliže jistota citu (= Gefühlsgewißheit) záleží v taktu, vkusu, pohledu, v cítění a ve fantazii, intuitivní jistota (= intuitive Gewißheit) naproti tomu shrnuje v sobě zárodky, zkratky, zhuštění, připodobnění myšlení citům (= Gefühlsverähnlichungen des Denkens); je to druh nevyvinutého myšlení. Jistota citu se spíše vztahuje k osobnímu činiteli, intuitivní jistota jest synthesisa osobního a věčného činitele. Obě jistoty přihlízejí však k citu jako k rozhodujícímu faktoru. Volkelt praví případně: „Die intuitive Gewißheit ist ein sich in Deckung mit der Sache fühlender Glaube. Um dieses sachlichen Verbürgtseins willen darf die intuitive Gewißheit mit einer gewissen Ebenbürtigkeit neben die Denknöwendigkeit gesetzt werden. Zugleich liegt hierin der letzte Grund dafür, daß sich gewisse Wissenschaften, besonders die Wertwissenschaften, zur Rechtfertigung ihres Aufbaues der intuitiven Gewißheit bedienen dürfen. Ich halte es für eine Übersteigerung der Forderung des Begrifflichen, wenn von radikalen Logizisten und von naturwissenschaftlich gerichteten Philosophen (Schlick) alle intuitive Gewißheit aus der Wissenschaft ausgeschlossen wird.“

kriteriem pravdy, vzatým domněle z empirické oblasti (W. Wundt, H. Rickert, J. Geysler)<sup>1</sup>. Druhá škola se odvolává k předzkušenost-

(Die Gefühlsgewißheit. Mnichov 1922, str. 106.) Srov. Gewißheit und Wahrheit 1918, str. 558 a 540 a n. — K námitce, že jest cit představitelem dosud nejasněného a temného obsahu duše, odpovídá Volkelt takto: „Das Unbestimmte in sich Ununterschiedene und Dunkle des Gefühls bildet... kein Hindernis für die Eignung des Gefühls zur Gewißheitsgrundlage. Im Gegenteil: gerade im Gefühlsdunkel scheint so recht zum Ausdruck zu kommen, daß gedrängte Fülle, ungeteilte Ganzheit, in sich flutende Lebendigkeit das Wesen des Gefühls ausmacht. Und so scheint gerade in dem dichten Gefühlsdunkel die Gewähr dafür zu liegen, daß das Gefühl so recht dazu bestimmt sei, die lebensvolle Wirklichkeit zu erfassen.“ (Die Gefühlsgewißheit, str. 3.) — R. Richter dokonce dovozuje: „Die Anzeichen der Wahrheit bestehen im letzten Grunde darin, in einem jeden geistig gesunden Menschen ein völlig eigenartiges unausrottbares Gefühl zu erregen. Dieses Gefühl von der Wahrheit oder das Überzeugungsgefühl tritt überall notwendig und unausrottbar da auf, wo wir uns bewußt sind, daß eine bestimmte Aussage im Einklang mit unsern eignen Denkgesetzen und allen uns gegebenen Erfahrungstatsachen sich befindet. Das Gefühl von der Unwahrheit oder das Falschheitsgefühl tritt überall notwendig und unausrottbar da auf, wo wir unbewußt sind, daß eine bestimmte Aussage im Widerspruch mit nur einem unserer Denkgesetze oder nur mit einer uns gegebenen Erfahrungstatsache sich befindet.“ — „Da das letzte Kriterium der Wahrheit, das unmittelbare, nicht weiter zu beschreibende, sondern nur aufweisbare Überzeugungsgefühl, notwendig und unausrottbar allein bei der vollendeten Erfüllung der genannten Bedingungen und bei vollem Bewußtsein von dieser Erfüllung auftritt, so ist damit schon gesagt, daß es möglicherweise und überwindbar auch des öfteren sich dort einstellen wird, wo nur ein kleiner, vielleicht nur ein sehr kleiner Teil dieser Bedingungen erfüllt und man sich des Grades dieser Erfüllung nicht klar bewußt ist. Hier ist das psychologische Kriterium ebenso unvollständig wie das logische. Zwar braucht die Intensität des Überzeugungsgefühls keine geringere zu sein; aber die Überwindbarkeit desselben bei klarer Selbstbesinnung und die Möglichkeit, sich eines besseren belehren zu lassen, ist ein unverkennbarer und jederzeit nachprüfbarer Trennungspunkt von jenem unüberwindlichen Gefühl, an dem wir letzten Endes eine wahre Einsicht allein erkennen können.“ (Der Skeptizismus in der Philosophie. Lipsko 1904, I. sv., str. 153 a 156.)

<sup>1</sup> W. Wundt: Logik, 4. vyd. 1919, I. sv., str. 84—85. — Wundt definuje takto evidenci: „Die Evidenz ist die durch das vergleichende Denken vermittelte Beziehung der in äußerer wie innerer Wahrnehmung gegebenen Erfahrungsinhalte zu einander.“ — H. Rickert ponechává stranou úsudok, zda jest i cit zúčastněn při zjištění evidence: „Wir brauchen irgend ein faktisch vorhandenes Kriterium für die Wahrheit, um sinnvoll bejahen zu können, und dies Kriterium muß beim Urteilen in irgend einem psychischen Zustand

ním rozumovým podnětům v podobě předzkušnostních forem a funkcí. — Otázka evidence není prostý logický problém, jak by se mohlo zdáti na první pohled.

Při diskusi o problému evidence jest nutno si uvědomiti především, kterou teorii duše zastáváme. Teprve po vyjasnění tohoto těžkého problému lze nám přejíti k řešení problému evidence a kriteriia pravdivosti.

Pokud jde o teorii duše — kterou nám zde nelze rozvinovati v celém rozsahu —, přikláníme se k přesvědčení, že poslední její radikál, z něhož vyplývá přesvědčení pravdy neb omylu, není

uns unmittelbar so gegeben sein, daß an ihm der Wert zu finden ist, dem wir bejahend zustimmen.“ (Gegenstand der Erkenntnis, 3. vyd., 1915, str. 202.) — Josef Geysler vychází od názoru, že lze v lidské duši postřehnouti dvojnásobný druh vnímání: smyslové a duševní. Smyslové vnímání jest velmi nespolehlivé a často nás uvádí do klamu a omylu, duševní vnímání však nám poskytuje evidentních úsudků na základě duševního, nesmyslového vidění. Geysler odůvodňuje svůj pojem nesmyslového názoru těmito slovy: „Wir besitzen auch eine unsinnliche Anschauung, ein geistiges Schauen. Schon das Bewußtsein, das wir z. B. von der Verschiedenheit zweier von uns wahrgenommener Farben haben, ist kein „sinnliches“; denn die von uns im Vergleichungsakt der einen Farbe mit der andern wahrgenommene Verschiedenheit ist nichts Farbigen oder sonstwie sinnliches.“ — „Bei dem geistigen Schauen kommen die Augen nicht in Frage. Das geistige Schauen ist vielmehr ein Erkennen und Wissen: es ist geistiges Schauen, weil die Sinnesorgane an diesem Erkennen keinen Anteil haben, und wir nennen es ein ‚Schauen‘, weil es seinen Gegenstand unmittelbar erkennt.“ — „Das unsinnliche Schauen ist die eigentliche Heimat der evidenten Erkenntnisse.“ (Auf dem Kampffelde der Logik 1926, str. 241—243.) Geysler odmítá energicky význam evidence na základě citů: „Gefühle sind nun aber, das müßte auch der Skeptiker wissen, ein wetterwundisches und ziemlich unberechenbares Ding. Darum folgt aus der Sachlage, daß jemand sich nicht gezwungen fühlt, einen gewissen Satz zu glauben, nichts für die logische Gewißheit oder Ungewißheit dieses Satzes; denn ein Gefühlszwang ist kein logischer Grund für die Wahrheit eines Satzes, weder pro noch contra.“ (Str. 247.) — K vývodům J. Geyslera lze citovati slova N. Hartmanna, který hájí iracionalitu našeho poznání: „Man muß sich nun darüber klar sein, daß objektive Evidenz niemals als solche gegeben, niemals sicher feststellbar ist. Denn „gegeben“ kann sie immer nur in der Form der Überzeugtheit, d. h. der subjektiven Evidenz sein. In dieser aber liegt ja die Gewähr der Objektivität gerade nicht.... So viel ist klar, daß objektive Evidenz selbst jedenfalls kein Kriterium ist.“ (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 2. vyd., 1925, str. 487.)

naprosto rozumový, nýbrž citový<sup>1</sup>. Dále jest nutno říci, že u duše musíme rozeznávat citovost empirickou a transcendentální, chceme-li obhájití nedotknutelnost a čistotu pohnutek svého jednání, nezávislou na pouhých empirických prvcích. Transcendentální oblast osobnosti v podobě podvědomých a nevědomých duševních pochodů patří již k definitivním poznatkům psychologie.

Jde nyní o to, vydobýti transcendentální citovosti místa pevného a ukázati o ní, že je to naprosto bezpečné kriterion pravdy a zvláštního logického taktu, jímž bývá doprovázeno naše poznání<sup>2</sup>.

Zvláště v prostém životě nesetrváme v oblasti pojmové logiky: kdybychom se snažili v prostém životě spokojiti jednoduchými logickými úsudky, setrvali bychom takto na pouhých statických rozumových operacích, jež by nás nedovedly pohnouti k činu; k činu jest přece zapotřebí iracionálních prvků dynamických, a to jsou

<sup>1</sup> Srov. též 2. oddíl tohoto díla a XXIV. oddíl spisu: „Přirozené a duchovní základy světa a života“ (str. 237).

<sup>2</sup> Velmi případně uvažuje myslitel Volkelt o zvláštním citu pro souvislost faktů, kterou nazývá logickou jistotou citu: „Das logische kommt sonach in zwei Formen vor: erstens in der Weise des begrifflichen Denkens, das sich in Erwägen, Erörtern, Begründen, Beweisen bewegt; und zweitens in einer gleichsam verdichteten, verdunkelten, abgekürzten, unbegrifflichen Form, eben in der Weise eines logischen Gefühls, eines logischen Taktes. Was ich vorhin als Anpassen, Abtasten, Einschmiegen bezeichnet habe, das ist ein Sichsetzen in logische Füllung mit dem Zusammenhang der Sachverhalte.“ — „Was es von Denken in strengem Sinne trennt, das ist sonach die Unentfaltetheit. Das Denken ist klares Sichauseinanderfalten nach Grund und Folge: und ebendamit ein Sichentfalten in der Form des Begriffs. Auch die Gefühls-gewißheit bewegt sich im Element des Logischen. aber sie legt sich nicht nach Grund und Folge auseinander und spitzt sich nicht zu Begriffen zu. So hat also die logische Gefühls-gewißheit einen irrationalen Einschlag: dieser besteht in dem Unbegrifflichen und in dem Fehlen der Einstellung auf Begründen; positiv gesprochen: in dem Dunkel-Einheitlichen, in dem verdichteten Zusammen. Auch der Zusammenhang nimmt die Färbung des Ungeteilten, des Individuellen, des Zusammengeschmolzenen an.“ — „Der logische Takt tritt als Vorbereiter, Anreger wissenschaftlicher Überlegungen in viel weiterem Umfang auf denn als Mitbestimmer, Mitbegründer wissenschaftlicher Ergebnisse.“ — „Was vorliegt, ist eine logische Leistung; genauer: eine Leistung, die gegebenes logisch zurechtlegt, logisch verarbeitet. Nur ist es nicht eine Leistung des bewußt-verknüpfenden, diskursiven, begrifflichen Denkens, sondern eines gefühlsgeähnelten Denkens. Und dieses darf logischer Takt heißen.“ (Die Gefühls-gewißheit, str. 24, 28, 52.)

city. Toliko city, které působí přímo, dovedou nás uvést do blízkého styku se skutečnými předměty. Pokud však dlíme u všeobecných pojmů a abstraktního myšlení, nedovedeme se rozhodnouti k činu. Hegel správně vytušil, že, má-li míti jeho „logika“ dynamické rozpětí, jest nutno obdařiti pojem iracionálními prvky, jež by umožnily vývoj od these a antithese k synthesi.

Znamenitým způsobem vystihuje William James aktivistické a praktické jádro naší osobnosti, jež jest zároveň jádrem světa: „Nejvniternější jádro věcí odpovídá silám, jež má člověk k své dispozici<sup>1</sup>.“ — Není pochyby, že odvoláváním se k našemu praktickému zasahování rekurujeme zároveň k citovým a intuitivním schopnostem zdravého rozumu, jež umožňují naše jednání. Naše rozumové schopnosti a logické usuzování jsou nám v praktickém životě málo platny. Skutečnost jest svým vývojem iracionální veličina, a toliko naše iracionální schopnosti dovedou ji částečně zachytiti.

Americký psycholog William James učí, že nějaký předmět rozeznáváme podle toho, jaké hledisko k němu zaujímáme aneb jakým způsobem odpovídáme na reakce nějakého předmětu. A právě úkolem Jamesova díla „Vůle věřiti“ jest plasticky znázorniti, že rozumové důvody stojí vlastně teprve na posledním místě, aby v daném případě rozhodly o našem jednání<sup>2</sup>.

V zdůrazňování toho, že pouhé rozumové schopnosti zasahují do našeho rozhodování a jednání, záleží právě jeden ze zásadních omylů lidského ducha. Podstata našeho ducha není, jak jsme již dostatečně zdůraznili, rozumová, založená na ztrnulých pojmech, nýbrž citová a instinktivní, schopná veitěním nejen přizpůsobiti se každé situaci, nýbrž vytvořením plastických obrazů jíti za pouhou danou skutečnost. Skladba světa jest totiž spíše založena na iracionálních datech než na racionálních. Racionálními úvahami není možno se orientovati v iracionálnu. Tím, co jest, čili daty svého vědomí, nemůžeme se orientovati o tom, co býti má. Zde jest tedy nevyhnutelně nutné, aby zasáhly naše iracionální schopnosti.

Hledisko, k němuž směřujeme, vybuodoval klasický francouzský

<sup>1</sup> William James: Der Wille zum Glauben. Stuttgart 1899, str. 94.

<sup>2</sup> Srov. W. James: Der Wille zum Glauben, Stuttgart 1899, str. 92—93,

myslitel Pascal, a to v tom smyslu, že zdůraznil význam citového řádu — ordre du coeur — při lidském rozhodování a jednání. Pascal jest pevně přesvědčen, že pouhá abstraktní myšlenka se svým pojmovým aparátem odvádí nás od vlastního iracionálního citového zdroje poznání, který nám umožňuje procítění prvních a vlastních základů skutečnosti. Hluboké přesvědčení Pascalovo, že „první principy procitujeme“ a že „srdce má své důvody, jichž rozum nezná“, svědčí o tom, že tento myslitel sestupuje k předzkušnostním lidským schopnostem, ale že jich nehodnotí toliko po jejich rozumové stránce, nýbrž že dovede odkryti jejich iracionální citové jádro.

První principy, jimiž vykládáme přírodu neb lidskou společnost, nejsou nám dány jako hotové rozumové pravdy, nýbrž jako zárodečná tušení, k nimž se poji bezděčně obrazy naší představivosti. Pravda, již nám lze získati o světě, jest v nás uložena před možností zkušenosti. Jde jen o to, najíti metodu, již bychom onu pravdu mohli odhaliti.

Pouhým rozumovým poznáním, jež není s to, aby sestoupilo všeobecnými úvahami k individuálním, přetvářejícím se detailům jevů, nepronikneme k vlastní, iracionální vazbě skutečnosti. Zde bude zapotřebí ještě jiného poznání a tím jest intuice a kontemplace. Oba tyto druhy poznání neignorují hlubokých citových podnětů, jež nám dovolují vstoupiti jakoby za kulisy nějakého dějství a odhaliti jeho vlastní motivy.

Intuice a kontemplace poskytují vnitřní, duševní zření předpokladů, jež v nás dřímaly před možností smyslové zkušenosti; jejich zření bylo umožněno navoděním transcendentálního citu, tím, že v empirické vědomí proniklo vědomí transcendentální. Bez této mocné páky, bez tohoto mocného hybadla, jímž se nevědomé a neujasněné ideje stanou pozvolna vědomými a jasnými, není intuitivního poznání neb kontemplativního vědomí. Abychom odlišili intuitivní způsob poznání od způsobu kontemplativního, připomínáme, že k intuitivnímu pochodu není třeba zvláštního očištného pochodu, který by nás učinil příslušníky duchovního řádu, jak toho vyžaduje kontemplativní postup. Intuitivním poznáním se vymaňujeme z objetí smyslového poznání v časově - prostorových vztazích, abychom pak veřčením zachytili



na předmětech to, co mají jedinečného, co nelze definovati, krátce, co mají iracionálního. Jak intuice, tak i kontemplace jsou iracionální poznávací pochody; neváží se k strohé a ztrnulé logice rozumové, nýbrž především k iracionální logice citové<sup>1</sup>.

Možno-li oba iracionální pochody intuice a kontemplace pokládati za pochody tvořivé, nemůže býti o tom pochyby, že jsou vázány na zdroj a nádrž veškerého iracionálního; tímto zdrojem jsou podvědomé a nevědomé duševní pochody.

Podobná afektivní, iracionální činnost podvědomí o dynamické formě může se zdáti něčím démonickým, ježto zde pracujeme s mohutnostmi a silami, jejichž původu a dosahu dobře neznáme. S druhé strany zase se nesmíme lekati zasahování afektivní logiky, jež se váže k vlastní podstatě našeho života: bez afektivní, iracionální logiky nebylo by tvořivosti a činnosti, ježto právě toliko afektivní logika vyznamenává se dispozicemi o dynamické formě. Idea, jež by přestávala toliko na pouhých rozumových prvcích, nedovedla by nás pohnouti k činu: idea může působiti, jestliže jest pročitěna, jestliže jest provázena zároveň afektivním stavem a jestliže vzbuzuje v nás obraz cíle, t. j. pohnutky k činům. Správně podotýká Ribot, že veškerý cit ztrácí na své síle v té míře, jak se „intelektualisuje“. Ideje nemají v sobě působivých podnětů, jestliže nejsou provázeny afektivními prvky<sup>2</sup>.

Význam afektivní logiky pro život a její nadvládu nad logikou rozumovou líčí psycholog Ribot výmluvnými slovy: „Afektivní logika jest ve službách naší afektivní a činorodé přirozenosti a nemohla by vymizeti jinak, než kdybychom sáhli k chimerické hypotese, že se stane člověk bytostí, toliko na rozumovém podkladě založenou. Ostatně lze tvrditi bez jakýchkoliv obav, že v obyčejném průběhu individuálního nebo sociálního života jest afektivní usuzování daleko častější než usuzování na rozumovém podkladě“<sup>3</sup>.

V životě se však nesetkáváme ani s usuzováním čistě rozumovým, ani citovým, nýbrž s usuzováním smíšeným neb složeným. Význam obou logik, pokud se uplatňují ve smíšeném

<sup>1</sup> Srov. Vlad. Hoppe: Přirozené a duchovní základy světa a života, str. 354—56.

<sup>2</sup> Ribot: Psychologie des sentiments, Paříž, Alcan, str. 19.

<sup>3</sup> Ribot: La logique des sentiments, 5. vyd., Paříž, str. IX.

usuzování, charakterisuje Ribot těmito slovy: „Pokud se týče základu, rozumová logika dodává pravidla. Řád a uspořádání důvodů, ať je hromadíme nebo zeslabujeme, jsou založeny na důvodech přesně uvážených“. — „Pokud však jde o formu, tu jsou pochody téměř vždy vypůjčeny ze zdrojů logiky citové<sup>1</sup>.“ Za příklad uvádí zde Ribot psychologii řečníka, jenž působí na své posluchačstvo spíše citovými než rozumovými důvody. Citové důvody jsou totiž mocní buditelé plastických obrazů, jež působí pádně na obrazovost posluchačů.

Přesné logické usuzování by mohlo existovati zcela nezávisle na všem ostatním, kdyby v životě nezasahovaly do něho afektivní prvky, jež jsou nejen tvořivým a podněcujícím principem, nýbrž i prvkem, který rozšiřuje a zjemňuje náš duševní život. Asociace, sdružování ideí se neděje tedy podle přísných logických pravidel, nýbrž, jak dokázal Godfernaux<sup>2</sup>, jsou důsledkem afektivního stavu: „Afektivní, citový stav jest tvůrce asociace ideí. Myšlenka nepůsobí na cit, nýbrž cit, který povstává v hlubinách organismu, zvedá myšlenku v její šíři, rozpíná ji a dává jí vyprchatí.“

Claude Bernard vyslovuje dokonce přesvědčení, že při empirickém badání přináleží „iniciativa vždy citu; cit jest původcem apriorní ideje aneb intuice“; rozum rozvine uvedenou ideu, zkušenost však pověřuje úsudky a vývody rozumu uvedenou ideu. Připomenutá již apriorní idea jest zvláštní „intuitivní anticipace rozumu, jež vede k šťastnému nálezu“. Vynořuje se „jako nová a neočekávaná relace mezi předměty, jež jsou postřehnuty rozumem“. Genialitu charakterisuje Claude Bernard na základě uvedeného zjemnělého citu (*sentiment délicat*), „qui presse d'une manière juste les lois des phénomènes de la nature“; tento cit však podléhá kontrole metodických pozorování a experimentů<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ribot: *La logique des sentiments*, 5. vyd., Paříž 1920, str. 121.

<sup>2</sup> Godfernaux: *Le sentiment et la pensée*, 3. vyd., Paříž 1907, str. 104, 128 a n., 193 a n.

<sup>3</sup> Čtenář necht si přečte klasický II. § Bernardovy knihy: „Introduction à l'étude de la médecine expérimentale“, který má název: „L'intuition ou le sentiment engendre l'idée expérimentale“. Experimentální idea vzniká z citového tušení, že věci probíhají určitým způsobem: „L'idée expérimentale résulte d'une sorte de pressentiment de l'esprit qui juge que les choses doivent se passer d'une certaine manière. On peut dire sous ce rapport

Přesná, rozumová logika, jež v sebe nepojímá afektivních prvků, jest tedy velmi vzdálena od života; jest jakýmsi mrtvým schematem něčeho, co již bylo. Kde však zůstává to, co by mohlo neb mělo býti, čili kde zůstává iracionálno a nepodmíněné, jež formální logika nemůže pojmouti do svých prostých soudů a úsudků? — Výstižně charakterisuje H. Vaihinger formální logiku jako systém fikcí, tedy oprávněných a účelných překroucenin skutečnosti<sup>1</sup>. — Velmi vhodně charakterisuje Nietzsche důvody, které vedou ke vzniku přesného logického usuzování. Podle Nietzscheho odpovídá průběh logických myšlenek a úsudků v našem nynějším mozku pochodu a boji pudů, jež jsou všechny, pojaty jednotlivě, velmi nelogické a nesprávné; my zvíme obyčejně toliko výsledek onoho boje: tak rychle a tak skrytě se odehrává v nás tento prastarý mechanismus<sup>2</sup>.

Zde se ocitáme u zvláštního dilemmatu: s jedné strany jsme ponořeni jako živočichové do citového, afektivního života, v němž panuje dynamická logika afektivní, kdežto s druhé strany jsme vázáni k přesným, avšak ztrnulým pojmům a fikcím přísného usuzování. Jestliže s jedné strany doráží na nás vlnění nestálých a proměnlivých citů, s druhé strany naproti tomu jsme v poddanství přesných, avšak fiktivních úsudků, jež jsou ve velmi nepatrném styku s proudící skutečností. Jak lze vyvážnouti z tohoto dilemmatu?

## 3.

Kdyby člověk zůstal toliko malou a úzkou empirickou osobností, nebylo by vyvážnutí z tohoto dilemmatu; člověk by podléhal jednak nestálosti citové oblasti, jednak by byl v područí přes-

que nous avons dans l'esprit l'intuition ou le sentiment des lois de la nature, mais nous n'en connaissons pas la forme. L'expérience peut seule nous l'apprendre." (Op. cit., str. 56.) — Nik. Losskij správně podotýká, že u Cl. Bernarda nejde o intuici ve smyslu moderního intuitivismu, nýbrž spíše o intuici předkantovského racionalismu, který předpokládá existenci vrozených ideí. (Nik. Losskij: Handbuch der Logik, str. 225.) U nás hluboce zdůraznil význam citu pro kritérium pravdy Frant. Mareš ve spise: Pravda v citu.

<sup>1</sup> H. Vaihinger: Die Philosophie des Als Ob, 2. vyd., 1913, str. 411

<sup>2</sup> F. Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, § 111. — Srov. Der Wille zur Macht, I. sv., Af. 512.

ného logického usuzování, takže by se pohyboval v jeho tautologickém okruhu, máje jenom zájem na tom, co již nastalo. Uvedený ztrnulý logický pochod neusmrcuje toliko přetvářející se skutečnost, nýbrž jest vázán svou statickou formou na ztrnulou logiku hmoty, takže se mu vývoj tvořivé skutečnosti stává neznámou veličinou. Člověk však není toliko v područí svého malého a úzkého já, nýbrž jest schopen pozvednouti se k větším a širším obzorům, než jsou ony, jichž mu poskytuje jeho osobnost empirická.

Každá, i sebemenší filosofická erudice poučuje nás zde, že se veškeré naše poznání odvolává, rekuruje k formám a funkcím, jež zde jsou před možností smyslové zkušenosti. Z poněkud hlubších filosofických úvah vyplývá, že naše empirická osobnost jest toliko část, nepatrný fragment velké a nedostižné osobnosti transcendentální, k níž se odvolává svými myšlenkovými a rozumovými formami, svými ideálními tužbami a cíli. A nejen tento druh abstraktních filosofických úvah potvrzuje nám existenci transcendentální osobnosti. Transcendentální oblast osobnosti zjišťujeme daleko plastičtěji při estetických zážitcích, při nichž se, splyneme-li s krásnou krajinou, nebo s uměleckým dílem, zbavujeme zatěžujících pout v podobě časově-prostorových vztahů; podobné splynutí s obdivovaným neb milovaným předmětem umožňuje nám pak zírati objektivním, odcizeným, neinteresovaným pohledem na děje a události světa, vnímaného smysly. Každé hlubší poznání jak rozumových a estetických, tak i mravních forem a funkcí uvede nás k předpokladu transcendentální oblasti osobnosti, jež jest nadřaděna naší oblasti empirické. A nejen to: i náš náboženský život jest vázán k zážitkům transcendentální oblasti osobnosti.

Protestantský theolog Rudolf Otto vybudoval názor, že zážitky strachu a děsu — *mysterium tremendum* — jsou základem veškerých zážitků náboženských. Je dosti možné, že u kolébky našich náboženských zážitků stojí oba základní lidské afekty: strach a děs, jež jsou znakem malosti, ubohosti a pomíjivosti všeho. Avšak podobným znázorněním základů náboženského života není vytčen hlavní rys zážitků božstva. R. Otto uvádí k tomu jako druhý znak iracionální a apriorní momenty kategorie svatosti v podobě numinosního (*das Numinose*), jež naprosto nepochází ze smyslové zkušenosti, nýbrž

jest něčím, co nazývala mystika podstatou duše (Seelengrund). Tajemnou apriorní kategorií svatosti, jež jest podstatným znakem numinosního, charakterisuje Rudolf Otto v tom smyslu, že jsou v nás předzkušennostní dispoce v podobě hodnoticích prvků, jež třídí dojmy, přicházející branami našich smyslů k našemu nitru. Neklamným znamením možnosti předzkušennostního zásahu, odlišného od přirozených prvků, jest právě možnost hodnotiti různé smyslové vjemy, jež bychom nedovedli hodnotiti, kdyby náležely i s předzkušennostními zážitky k jedné a téže oblasti<sup>1</sup>.

Uvedené úvahy theologa Rudolfa Otta vedou nás k závěru, že v životě máme co činiti nejen s danou racionální skutečností, vybudovanou na smyslových dojmech, nýbrž především též s iracionální oblastí předzkušennostních nadpřirozených možností, jež dřímou v naší duši a čekají na probuzení; uvedené možnosti se odvolávají k apriorní, předzkušennostní a nadpřirozené podstatě našeho ducha. Jak jsme dostatečně dokázali ve svých „Přiroze-

<sup>1</sup> Ježto jsou úvahy R. Otto pozoruhodné, citujeme je doslovně: „Das Numinose bricht auf aus dem tiefsten Erkenntnisgrunde der Seele selber... Der Beweis, daß es sich im Numinosen um Erkenntnismomente rein a priori handelt, ist durch Selbstbesinnung und „Kritik der Vernunft“ zu führen. Wir finden in ihm Überzeugungen und Gefühle angelegt, die der Art nach verschieden sind von allem, was „natürliche“ Sinneswahrnehmung uns zu geben vermag. Sie sind selber nicht Sinneswahrnehmungen, sondern seltsame Deutungen und Bewertungen zunächst von sinneswahrnehmlich Gegebenem und sodann auf höherer Stufe Setzungen von Gegenständen und Wesenheiten, die selber nicht mehr der sinneswahrnehmlichen Welt angehören, sondern zu dieser und über dieser hinzugedacht werden. Und wie sie nicht Sinneswahrnehmungen selber sind, so auch keine „Umwandlungen“ von Sinneswahrnehmungen. Die einzige „Umwandlung“, die hinsichtlich der Sinneswahrnehmung möglich ist, ist das Übergehen des Konkreten der Anschaulichkeit von Wahrnehmungen überhaupt in den ihnen entsprechenden Begriff, niemals aber das sich Verwandeln einer Klasse von Wahrnehmungen in eine qualitativ andere Realitätsklasse. So weisen sie, wie es schon die „reinen Verstandesbegriffe“ Kants und die sittlichen und ästhetischen Ideen und Wertungen tun, zurück auf einen verborgenen selbständigen Quell von Vorstellungs- und Gefühlsbildung, der unabhängig von Sinneserfahrung im Gemüte selber liegt, auf eine „reine Vernunft“ im tiefsten Sinne, die um der Überschwänglichkeit ihrer Gehalte willen auch von der reinen theoretischen und von der reinen praktischen Vernunft Kants noch als ein Höheres oder Tieferes zu unterscheiden ist.“ (Das Heilige, 8. vyd. 1922, str. 141—142.)

ných a duchovních základech světa a života“, nelze nám dospěti k předzkušenostní podstatě našeho ducha a tedy i k oněm iracionálním možnostem jako ke zdroji všeho tvořivého přesnými logickými soudy a úsudky, ježto právě tyto iracionální možnosti nejsou vázány na náš vědomý, rozumový život, nýbrž na podvědomý život afektivní, jemuž v patách kráčí plastický obraz nebo denní sen; tímto iracionálním názorným poznáním postupujeme nad logiku a za logiku pouhého rozumu a za oblast i schopnosti své empirické osobnosti. Logická rozumová myšlenka nemá totiž tvořivých schopností jako myšlenka předlogická, ježto jest vázána toliko k racionálním úvahám; rozumové úvahy tím, že jsou poutány k abstraktním pojmům, nejsou s to, aby vytvořily neb daly něco více než jenom to, co do nich bylo vloženo; jsou toliko statický nikoliv však dynamický prvek našeho poznání.

Jak ještě ukážeme v dalších svých výkladech, záleží tragika veškerého racionalismu v tom, že jest tento směr nucen hledati pohnutí k činům a důvod k smyslu života v iracionálním odůvodnění veškerých hodnot. Již Kant jako přesný racionální myslitel, který postupuje ve svých úsudcích na základě pojmů, otvírá bránu iracionální a zároveň tedy i mystice svou synthetickou jednotou transcendentální apercepce, dále pojmem nepodmíněného a konečně pojmem inteligibilního charakteru a věci o sobě, jež se stává v „Kritice praktického rozumu“ přímým našim zážitkem v podobě svobody vůle a kategorického imperativu. Jeho ideje jsou rovněž vpádem iracionální do oblasti racionální kritické soustavy. Pokantovský racionalismus, který má původně u Fichte a Hegla sklon k exaktnímu logickému myšlení, končí se u Fichte v mysticismu Janova evangelia a u Hegla v mysticismu pantheistickém. Schelling sleduje od počátku svého vývoje dráhu iracionálních nevědomých schopností našeho ducha.

To však není vše. Kant dokazuje nezvratným způsobem v „Kritice čistého rozumu“, že se náš rozum nutně zaplétá v rozpor, antinomie při snaze představit si nepodmíněné. Fichte postupuje odvážně za uvedený Kantův způsob myšlení a mění Kantovu transcendentální filosofii v dialektiku, jež rozuzluje záhadu Kantových antinomií v tom smyslu, že, i kdyby stálo proti nějakému mínění (thesis) mínění opačné (antithesis), nesetrvá lidské myšlení

na ztrnulém stupni, nýbrž postoupí k sjednocení obou protichůdných mínění (synthesis). Místo ztrnulého utkvění dvou protichůdných mínění na témž ztrnulém stupni zavádí Fichte pojem vývoje k vyššímu hledisku. Tento pojem vypracoval Hegel v iracionální dialektickou metodu. Kantovo utkvění u antinomii — jež jest vyvrcholením poctivého racionalismu — vede u pokantovských myslitelů k objevu iracionální dialektické metody, jež překonává vývojem k vyššímu hledisku rozpor, v něj se nutně zaplétá náš rozum. Iracionálně vítězí takto znovu nad ztrnulým racionálním. K zajímavému problému nadrozporovosti vrátíme se ještě v třetí knize tohoto díla.

Vraťme se však k našim původním úvahám. Chceme-li tedy poněkud seznati transcendentální oblast své osobnosti, jest nutné opustiti přísně rozumové a logické úvahy, jež nás seznamují především s povrchovou osobností empirickou; toliko hlubší analýsa kategoriálních forem a funkcí a iracionálních činitelů, jež rozhodují v našem životě, uvádí nás do styku s transcendentální předvědomou a nevědomou oblastí osobnosti. To, k čemu dospíváme po těžké a namáhavé analýse rozumových funkcí, zjevuje nám přímějším způsobem iracionální zážitky estetické, etické a náboženské: seznamují nás totiž s tvořivou transcendentální oblastí osobnosti; její přání a tužby jsou zároveň již postuláty, jež vyžadují uskutečnění.

Z předchozích úvah vysvítá tedy to, že veškeré hluboké podněty, jež vyvstávají v naší empirické osobnosti, odvolávají se k předvědomé osobnosti transcendentální; data transcendentální oblasti osobnosti jsou z větší části iracionálního a afektivního druhu. Důležitá otázka, na níž třeba zodpověděti, zní: Jak je to možné, že život, žitý sub specie transcendentálního vědomí na afektivním podkladě, není chaotický, nýbrž vyrovnaný, takže místo egoistických a eudämonických citů vystupuje též rozumové a citové pozadí altruistické?

Na tuto neobyčejně důležitou otázku odpovídá nám pozorování z praktického života. Náš původní život, jak jsme jej prožívali v mládí zvláště před 15. rokem, byl po většině instinktivního a afektivního druhu; neodvolával se k ničemu, co by sahalo mimo smyslovou zkušenost nebo nad ni. V době okolo patnácti let zvláštními zážitky vnitřními se seznamujeme s hlubší, širší a větší

osobností transcendentální, jež náš původní instinktivní a afektivní život tříbí a zjemňuje. Naše malá a úzká osobnost empirická s egoistickými vzněty a požadavky ustupuje poněmáhle velké a široké osobnosti transcendentální, která zdůrazňuje a podtrhuje význam rozumových funkcí proti funkcím čistě afektivním. Uvedeným zjemňováním se tvoří naše nová osobnost, jež již není v područí čistě egoistických a eudämonistických citů a instinktů, nýbrž se odvolává svými úvahami a jednáním k nadindividuální osobnosti transcendentální. Transcendentální osobnost, s níž byl navázán úzký styk a kontakt, propůjčuje empirické osobnosti nejen širší rozhled a širší pole působnosti, ale umožňuje i odkrývatí mravní a estetické cíle a tužby, jež se již zároveň stávají postuláty, t. j. odvolávají se k oblasti naší osobnosti, která sahá před možnost smyslové zkušenosti<sup>1</sup>.

Transcendentální oblast osobnosti jako nádrž všeho apriorního způsobuje, že náš život není toliko chaos zmítaný afekty, nýbrž že ony city, zjemněné, vytrřibené částečně též intelektualisované, jsou základem a zdrojem našeho jednání. Pouhá abstraktní myšlenka, která se opírá o čistě abstraktní pojmy, jež jsou vzdáleny vlastní skutečnosti a která není s to pohnouti našimi city, nedovedla by nic vykonati, nedovedla by nás ponuknouti k činu. Bez dynamického, afektivního a iracionálního základu, který se dovede přimknouti k iracionální skutečnosti, nejsou jednání neb činnost možné právě tak, jako není možné zázračné perpetuum mobile bez zdroje energie. Toliko iracionální oblast subjektu dovede nám poskytnouti na základě vcítění a jemu v patách kráčejičho obrazu neb denního snu do jisté míry odlitek přetvářejičící se a stále prechajičící skutečnosti. Jenom zasažením iracionální, podvědomé a před-

<sup>1</sup> Franz Brentano, přísný empirik, jenž odmítá jakýkoliv pojem nevědomého, zdůrazňuje též aprioritu mravního poznání. — „Und so dünkt es mich vollkommen gerechtfertigt dagegen zu protestieren, daß die Erkenntnis hier, wie auch immer eine Liebe erlebt und erfahren werden muß, eine empirische genannt wird. Sie ist vielmehr apriorisch mit einer wesentlich ähnlichen Ablehnung des Gedankens, daß die verwendeten Begriffe ohne Perzeption und Apperzeption gegeben seien, wie sie immer stattfinden muß. Gegenüber manchen anderen Fällen ist nur das eine hier eigentümlich, daß auch Liebesakte perzipiert und apperzipiert werden müssen; nicht bloß Akte der Erkenntnis.“ (Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. 2. vyd., Lipsko 1921, str. 76—77.)



vědomé oblasti našeho ducha jest umožněn podivuhodný fakt, že jest naše myšlení totožné s tvořením. Aby toto tvoření bylo dokonalé a úplné, jest nutno, aby se za pomoci experimentace stalo skutkem, který může býti postřehnuto smyslovou zkušeností. Duch se jen tehdy plně uplatní, jestliže otiskne své tužby v hmotnou robustní skutečnost.

Náš původní instinktivní a afektivní život není tůž od přírody zlý neb špatný: spíše lze onen život nazvati neorientovaným. Dle Kanta nespočívá kořen radikálního zla v smyslovosti (Sinnlichkeit), v přírodním pudu (Naturtrieb), nýbrž v mravní povaze člověka, v duchu a v jeho svobodě. Čin mravní svobody spočívá v zanechání nějaké činnosti, jejíž důvod nemůžeme odhaliti v souvislosti empirických kauzálních vztahů, takže jsme nuceni označiti jej za oslabení duševního principu v člověku. Moc smyslovosti, jež bývá kladena za hlavní důvod zla, jest však již následkem vedlejší působnosti základního jevu, který nám lze označiti jako vůli, obrácenou proti směru své působnosti; tato nesprávným směrem obrácená vůle jest podle Kanta základem veškeré fenomenologie zla<sup>1</sup>.

Z toho vyplývá, že lidská osobnost sestává ze dvou podstat: přirozené a duchovní. Jak Platon, tak i Kant rozeznávají přirozený, k smyslovosti se odvolávající charakter vedle charakteru pomyslného, poukazujícího k oblasti věčně platících ideí nebo hodnot.

K transcendentalismu nedospívá však toliko filosofie, nýbrž i každé hluboké náboženství kotví pevně v přesvědčení, že vlastním zdrojem a původcem všeho existujícího není naše přechodné a pomíjející malé já, nýbrž právě oblast, jež sahá daleko před možnost

<sup>1</sup> „Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern in der Aufnahme derselben in seine Maximen umkehrt; das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt; da er aber inne wird, daß eines neben dem andern nicht bestehen kann, sondern eines dem andern als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte.“ — J. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1. Stück. Cassierovo vyd., 6. sv. str. 175—176.

smyslové zkušenosti. Transcendentální já, nepodléhající časovým změnám, řídí a spravuje svými neproměnnými příkazy smyslové já, časové změně podléhající. Jak v indické moudrosti náboženské, tak i v křesťanství nacházíme neklamné prvky transcendentalismu s jeho ontologickým předpokladem, že podmínky skutečnosti jsou v nás uloženy před možností smyslové zkušenosti; smyslová zkušenost toliko rozvíjí a uskutečňuje, co bylo skryto v našem věčném, avšak předzkušnostním já.

Francouzský myslitel Maine de Biran nespokojuje se s uvedenými dvěma protichůdnými principy, nýbrž rozeznává principy tři, ježto odlišuje trojí život a trojí druh schopností. Podle Maine de Biran jest trojí druh různých duševních dispoic. První z nich jest údělem téměř veškerých lidí a záleží v životě, v oblasti jevů, jež jsou považovány za vlastní skutečnost. Druhý druh dispoic náleží duchům, kteří pátrají po pravdě buďto v sobě samých aneb v přírodě. Konečně třetí druh duchů jest osvícen nezvratnými pravdami náboženskými. Jedině tito našli pevný opěrný bod. Uvedené tři stupně nazývá vzpomenutý hluboký francouzský myslitel stupni vniternosti naší duše. Podle něho první stupeň jest živočišný život, druhý život jest vlastním životem člověka. Konečně třetí život nečerpá podnětu ze sebe, nýbrž z vyššího pramene. Jedině křesťanství jest s to odhaliti onen třetí duchovní život, jenž jest nadřáden životu v oblasti smyslovosti a životu v oblasti rozumu neb lidské vůle<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Maine de Biran odůvodňuje své rozdělení lidské přirozenosti ve tři stupně těmito slovy: „Je formerai trois divisions de la science de l'homme, telle que je la conçois. Cette notion de l'homme est infiniment compliquée, puis qu'elle renferme tous les modes passifs et actifs de notre existence, tous les produits divers des forces vivantes qui la constituent. Ces forces vivantes, ou ces vies que l'expérience intérieure apprend à distinguer et que le sens intime ne permet pas de confondre, sont trois et non pas une seule, quoiqu'il n'y ait logiquement qu'un homme et psychologiquement qu'un moi unique. Je ferai en conséquence trois divisions de cet ouvrage.

„La première comprendra les phénomènes de la vie animale que je ne distingue point de celle qu'on a désignée de nos jours sous le titre de vie organique.“

„La deuxième division renfermera les faits relatifs à la vie propre de l'homme, sujet sentant pensant, soumis aux passions de la vie animale et en

Život živočišný, lidský a duchovní jsou podle Maine de Biran třemi druhy existence, jejichž směs tvoří náš vlastní život; jsou to zároveň projevy tří různých sil, jež mohou existovati též každá o sobě. Nacházíme se, možno říci, na místě, kde se stékají tyto tři řeky života v jeden tok; jejich vody se mísí, aniž splývají.

Iluse filosofie záležela podle Maine de Biran v tom, že považovala princip duchovního života za něco, co náleží toliko jeho malému, úzkému já, a že tento princip považovala za nezávislý na vyšším vlivu, z něhož přichází duchu lidskému veškeré ono světlo, jehož netvoří. Tímto vyšším životem je překonáván nejen život živočišný, nýbrž i život lidský; božský duch zná toliko to, co pochází z boha; zaslužíme si, abychom jím byli osvíceni. Uvedené spojení božského ducha s naším duchem, dovedeme-li jej povolati aneb mu upravití důstojný stánek ve svém nitru, jest skutečný fakt psychologický a nikoli toliko fakt víry<sup>1</sup>. Vrcholné stadium, k němuž spěje lidský život, jest stadium bohočlověka.

Uvedené názory francouzského myslitele jsou tím pozoruhodnější, ježto byly potvrzeny výboji moderní psychologie náboženství<sup>2</sup>. Zvláště americký psycholog William James upozorňuje v závěrečné kapitole svého díla: „The Varieties of religious Experience“ (1902) na nepochybný fakt, že se nejzazší hranice naší bytosti dotýkají oblasti, která jest naprosto rozdílná

même temps libre d'agir par sa propre force, et en vertu de cette force seule, personne morale, moi, qui se connaît et connaît les autres choses, exerce diverses opérations intellectuelles qui ont leur principe commun dans la conscience du moi ou dans la force active qui le constitue.“

„La troisième division, la plus invariante de toute, est celle que la philosophie a cru jusqu'à présent devoir abandonner aux spéculations du mysticisme, quoiqu'elle vienne aussi se résoudre en faits d'observations puisés dans une nature élevée il est vrai, au-dessus des sens, mais non point étrangère à l'esprit qui connaît Dieu et lui-même.“ (Oeuvres inédites de Maine de Biran, publiées par Ernest Naville (1859), sv. III., str. 356—357. Anthropologie.)

<sup>1</sup> Journal, prosinec 1823. Cit. podle P. Tisseranda: L'anthropologie de Maine de Biran, Paříž 1909, str. 255—256.

<sup>2</sup> Pečlivý vydavatel Biranových spisů Tisserand tvrdí dokonce: „Veškerá Myersova a Jamesova náboženská psychologie jest v zárodku obsažena v deníku z r. 1818 až 1824.“ (Srov. Tisserand: Bulletin de la Société française de philosophie, séance de 19. juin 1924, 26. ročn., čís. 2—3, str. 48.)

od světa, který náleží do oblasti smyslové a rozumové. Ať již nazveme onu oblast mystickou neb nadpřirozenou, je jisté, že onen neviditelný svět působí ve formě zlepšení, jako realita na svět, vnímaný našimi smysly. Není tedy podle filosofického názoru Jamesova důvodu, aby byl neviditelný neb mystický svět nazýván neskutečným.

Uvádíme tyto názory francouzského a amerického myslitele za tím účelem, abychom je uvedli do vztahu s našimi názory, propagovanými ve spise: „Přirozené a duchovní názory světa a života“. V tomto spise odkrýváme nejen vedle malé a úzké oblasti empiricky a smyslově daného já široké a nekonečné já transcendentální; zde ukazujeme též cestu, jíž možno předběžnými stupni neb stadii dospěti k tomuto nekonečnému, vše objímajícímu zdroji duševního života. Vniterná, mystická cesta umožňuje postup od vnější smyslové zkušenosti k zkušenosti vniterné, jež ponaáhlou ovládne zkušenost smyslovou jak ve vývoji jednotlivce, tak i v duševním vývoji lidstva. Odkrytí dosah schopností obou těchto oblastí našeho ducha bude úkolem tohoto díla.

#### 4.

Předchozí naše úvahy přivedly nás k závěru, že mimo naše malé, smyslovým vnímáním vyzbrojené já jsme ve styku s širší a obsáhlejší osobností, jež naprosto není závislá na smyslové zkušenosti, nýbrž této zkušenosti ukládá z nadindividuální oblasti formy a funkce, jež umožňují, že se nám stává svět, vnímaný smysly, poznatelným a obratitelným. A nejen to, umožňují také, že dovedeme těmito předzkušenostními formami a funkcemi hodnotiti své smyslové dojmy.

Prozatím není naším úmyslem nastíniti fenomenologii veškeré lidské osobnosti, pokud lze ji zjistiti, nýbrž toliko poukázati rozbořením některých nadindividuálních forem a funkcí, jež nejsou vždy uvědoměny, nýbrž jež jsou z větší části podvědomé a nevědomé, že jest s námi ve styku rozsáhlá podvědomá a nevědomá nadindividuální osobnost, která zasahuje úsudky, získanými před možností smyslové zkušenosti, do života, prožívaného zkušeností smyslovou.

Popatřme však především na svůj individuální život, na svou

individualitu! Jest jí možno omeziti na naše tělo, na naše malé, úzké já? Jest možno uzavřiti jí do dusné krypty naší osobnosti, jak jest představována naším smyslovým vnímáním?

Již nepatrný a povrchní pohled nás poučí, že nikoli. Prostý, každodenní život poskytne nám poznatek, že jsme v denním styku se svými bližními, představenými a přáteli, takže bychom se marně snažili vytknouti na svém jednání a snažení toliko jeden rys, který by náležel jenom a toliko naší osobnosti. Naše jednání a tužby, byť i náležely do oblasti sebezáchovy, nejsou dílem toliko individuálním, nýbrž též sociálním, společenským.

To však není vše. Naše individuální a sociální popudy se odvolávají k hlubším podnětům, než jak jsou dány naším vědomím. Hledejme ve svém vědomí sebedůkladněji podněty k našemu životnímu rozhodnutí a nenalezneme jich. Jejich důvod jest ukryt hluboko pod prahem vědomí, a to snad za tím účelem, aby nemohlo býti otřeseno čistotou našich mravních rozhodnutí. Mravní rozhodnutí se nevráždají do naší duše na způsob zásad, o nichž může býti diskutováno s několika hledisk, nýbrž stojí před námi v rozhodném okamžiku jako předpisy absolutistického vládce: „Ty nejsi a ty musíš.“ Mravní naše rozhodnutí poukazují též na širší a hlubší individualitu než jest naše malé a úzké já smyslové zkušenosti. Široká transcendentální osobnost, jež řídí naše mravní rozhodnutí, co býti má, naprosto se neřídí smyslovou zkušeností, co se koná. Jak ještě zdůrazníme ve svých dalších výkladech, rozhodnutí transcendentální oblasti osobnosti se vyznamenávají kategoričkou závazností a absolutistickými prvky.

Avšak, jak náš prostý život jest vázán na sociální prostředí, do něhož jest ponořen; jak naše mravní rozhodnutí poukazují na širší a větší osobnost, jež nezávisle na smyslové zkušenosti řídí naše jednání, právě tak se veškeré poznání odvolává k formám a funkcím, jež jsou zde před možností smyslové zkušenosti. A nejen to. Náboženské a estetické zážitky poukazují na možnost styku s větším a širším já, než jak jest dáno naší každodenní osobností.

Krátce, naše individualita nekotví po žádné stránce v naší malé a úzké osobnosti, nýbrž se odvolává svými nejhlubšími popudy k větší a širší oblasti, jež jí poskytuje možnost širšího a plně-

šího vyžití. Pokud upíráme svůj zrak na své vnější malé a úzké smyslové já, jsme slabí, malí a nepatrní. V okamžiku však, jakmile poznáme, že se veškeré naše hlubší podněty odvolávají k nadindividuální a transcendentální osobnosti, jež nezná ani časové změny ani prostorových rozměrů, pozvedáme se z oblasti malého a úzkého já do neomezené a tvořivé oblasti osobnosti.

Z toho všeho vyplývá, že hodnocení a ocenění světa a života může se dít se dvou hledisk: empirického a transcendentálního. Empirické hledisko oceňuje svět i život jako jev mezi jevy a postřehuje prchavost a relativitu všeho, co spadá do naší smyslové oblasti; — tím noří předmět poznání do kaleidoskopu iluzionismu a do noci nihilismu, ježto právě to, co se skládá z pouhých relací mezi jevy, vlastně neexistuje —; hledisko transcendentální upozorňuje nás velmi důrazně možností transcendentálních zážitků etických, estetických a náboženských na to, že právě možností uvedených přímých zážitků jsme jakoby za kulisami veškerého dějství. Kdežto s hlediska empirického vědomí, jehož nejvyšším stupněm poznání jest toliko měření, vážení a srovnávání stálých relací mezi proměnlivými jevy, které nazýváme zákony, jest nám příroda vlastně tajemstvím, jehož podstaty se nedopátráme, s hlediska vědomí transcendentálního jest nám řadou myšlenkových forem a funkcí, jež náš duch do ní vkládá, aby se mu stala pochopitelnou a obrabitelnou. Zaujmeme-li transcendentální hledisko, jsme jakoby za kulisami přírody; jdouce po stopách nejtajnějších cest přírodního tvoření, jdeme vlastně ve stopách svého vlastního ducha, který vytváří ony stopy — formy a funkce —, jimiž postupujeme při výzkumu přírody.

Poznání přírody neobjímá však veškerého poznání vůbec. Naše poznávací schopnosti nepřestávají toliko na měření a vážení stálých relací mezi proměnlivými jevy. Rozhodují-li se k nějakému činu, neměřím a nevážím pouhých relací mezi jevy, nýbrž mám pevné a rozhodné vědomí správného jednání. Má víra, že jedním správně, není tedy pouhý jev mezi jevy, není stín něčeho neurčitého, nýbrž je to přímý zážitek, který mi umožňuje rozhodné jednání. Kdežto relativní poznání stálých poměrů mezi proměnlivými jevy vpřádá přírodu do sítě symbolických, kvantitativních fikcí, jež jsou s vlastní přírodou ve velmi nepatrném styku na základě

abstraktních dat, absolutní poznání prostřednictvím transcendentálního vědomí umísťuje nás do nitra vlastního předmětu a umožňuje nám se rozhodnouti a pevně jednat. Kdežto naše úsudky, získané empirickou cestou, jsou hypotetické a vyúsťují ve skepsi, jakož i v osvícenské úslovi „Jako by“, čímž jest naznačeno, že se nevyznamenávají vyšší hodnotou než heuristické fikce, naše přímé popudy, přicházející nám z transcendentální oblasti, postupují zcela jinou poznávací metodou než heuristické fikce exaktních věd; popud i víra mravního konání, estetického vkusu neb náboženských zážitků náležejí do jiné kategoriální oblasti než relativistické fikce exaktních věd. Jejich absolutnost a závaznost poukazuje na možnost hlubšího poznání než prostřednictvím abstraktní racionální myšlenky.

A zde jsme právě u kořene rozdílu obého poznání. Kdežto naše racionální poznání sestupuje zvolna po žebříku abstraktního poznání k slupkám pojmového poznání, jež má s vlastní přetvářející se realitou jen toliko několik nepatrných znaků společných, naše iracionální schopnosti pracují zcela jinou metodou: vracejí se k naší původní afektivní podstatě a vcítěním dovolují nám prožívatí předmět neb čin v jich přímé podobě. Život nemůže postupovati toliko předivem abstrakcí a relací mezi jevy. Z toho důvodu má k dispozici oba způsoby poznání na základě vcítění; jsou jimi intuice a kontemplace. Jak při intuitivním, tak i při kontemplativním poznání denní sen nám předvádí v obraze vidinu toho, co si v hloubi své duše přejeme, po čem ve svém nitru toužíme. Není naprosto správné představovati si, jako by byly naše duševní schopnosti ustavičně zapřaženy do jha vědomého myšlení; podobný jednostranný názor nevystihuje svým omezením na rozumovou produkci v přesných logických pojmech veškeré naší duševní reality a veškerých jejích duševních funkcí. Ahychom dovedli vystihnouti bohatou tvořivou činnost duševní, jež dává více, než pokud jest v ní obsaženo, jest nutno přihlédnouti též k předlogickému myšlení na afektivním základu, jehož popudům nenásledují v patách abstraktní pojmy, nýbrž názorné obrazy, jež vybízejí k realizaci.

V jakém poměru jest jasné racionální poznání v pojmech k vědomí a v jakém poměru jest iracionální, intuitivní nazírání k předvědomým a k podvědomým našim schopnostem, o tom se vyjadřuje německý logik Benno Erdmann tímto způsobem:

„Činnost, jež jest součástíkou myšlení v podobě pozorného srovnávání a rozeznávání, není vázána toliko na projev řeči. Myšlení zachycuje předměty, jež se vyskytují v nejrůznější podobě v našem představování, dokonce příměji, soustředí-li se na vlastní chápání předmětu. Intuitivní myšlení se uplatňuje na svém nejvyvinutějším stupni především na materiálu názorné představivosti, totiž na obrazech, jež v sebe zahrnují i možnou skutečnost; uvedené obrazy táhnou naším nitrem bez jakéhokoliv zásahu slov; nebyly nikdy před tím pojmenovány a nezřídka ztrácejí pojmenováním na svém bohatství, na své svěžesti a na své hloubce<sup>1</sup>.“

Popatíme však nyní, zda jsou oba způsoby myšlení — racionální v abstraktních pojmech a iracionální v názorných obrazech — vázány toliko k vědomým pochodům duševním. Každá, i sebe povrchnější analyza duševních funkcí poučí nás, že se intuitivní nazírání v plastických obrazech neodvolává k vědomým pochodům duševním, nýbrž k předvědomým a podvědomým stavům, v nichž nám vyvstává obraz našich tužeb v podobě denního snu. Aby mohl býti navođen denní sen, jest nutno, aby naše vědomí prostoupila transcendentální předvědomá a podvědomá oblast, jež jest tvořivá; to se děje toliko tehdy, je-li naprosto vypjata vůle naší empirické osobnosti, aby tím více mohla zasáhnouti předvědomá a podvědomá transcendentální oblast ducha. Toliko vypětí vůle umožňuje navođenje intuice a kontemplace.

O těchto tvořivých stavech, v nichž zákulisní záření ducha vykouzluje a ztělesňuje naše tužby v podobě denního snu, vyjadřuje se logik Benno Erdmann takto<sup>2</sup>: „Nikoli při nejvyšším napětí a soustředění, nýbrž při stupních nižšího napětí může se část reproductivní energie, jež tvoří asi podstatu pozornosti, přikloniti

<sup>1</sup> Benno Erdmann: „Die Funktionen der Phantasie im wissenschaftlichen Denken.“ Berlin 1913, str. 45—46. — Srov. též B. Erdmann: Umriss zur Psychologie des Denkens, 2. vyd., Tübingen 1908, zvláště str. 27—38. — Psycholog Ribot vystupuje rozhodně proti myšlence beze slov a obrazů ve spise „La vie inconsciente et les mouvements“ (Paříž, Alcan 1914) a tvrdí, že „hypothesa čistó myšlenky bez obrazů a beze slov jest velmi málo pravděpodobná, naprosto však není dokázána“. (Str. 115.) Připouštíme, že myšlenka bez obrazů jest nemožná, ale klonimo se k názoru, že názorné myšlení nemá zapotřebí abstraktního doprovodu pojmového.

<sup>2</sup> B. Erdmann: Die Funktionen der Phantasie, str. 47—48.



k širšímu poli vědomí, jež se jako podvědomí vyskytuje vedle nadvědomí v každém okamžiku bdělosti, v šerém neb při svítajícím vědomí právě tak jako při snění. Kdekoliv se vyskytne uvedené vedlejší myšlení, jež nepřivtěluje předmětů, k nimž se obrací, k oblasti nadvědomí, vyskytuje se zároveň i myšlení intuitivní, jež přechází toliko částečně ve vědomí diskursivní. Bohatost jeho věcného obsahu zatlačuje při jeho prohavém průběhu a slabém napětí pozornosti veškeré názvy ponejvíce do pozadí. Přibereme-li k tomu předpoklad, že plynoucí a nepatrné části, z nichž se skládá podvědomí, náležejí ve značné míře napodobující a nastiňující aperceptivní obrazivosti, pak nám bude jasno, že se může projevit i v uvedeném vedleším myšlení cenná vědecká práce, za určitých podmínek dokonce cennější, než jakou může vyzískati nadvědomí soustředěním duševních schopností.<sup>4</sup>

Jeden z nejdůležitějších poznatků, jež jsme dosud získali, záleží v přesvědčení, že tvořivá činnost ducha nepostupuje ve stavech přísné vědomé koncentrace, nýbrž že jest spíše produktem snícího myšlení, jež provází tajně a v podvědomém zášeří ducha vlastní vědomé pochody. Dovésti vyslechnouti a zachytiti ony tajné popudy a inspirace tohoto snícího vědomí značí kráčet i tvořivou duševní cestou.

Avšak podobné „dávání pozor na snění“ není snadné, ježto právě jeho popudy vystupují z podvědomé a nevědomé oblasti našeho ducha jako bubliny vzduchu k hladině jezera. Tím jest naše vědomí toliko nepatrným zlomkem velké nevědomé a podvědomé oblasti, jejímž vlastním základem jest náš citový život. Vědomé pochody poskytují možnost vyvolati z šerého zákulisí představu, jež by bez oněch vědomých pochodů zůstala v nevědomém a tedy nevyvinutém stavu. Naš duševní život jest takto částečně vývojem od nevědomého a podvědomého myšlení k abstraktní pojmové formulaci, částečně jest zase ztělesněním myšlenkového obsahu v názorné představě, jež vystupují z šerého zákulisí našeho ducha v podobě denního snu, když byla vědomá představa umožnila jejich zrození. Kdežto první druh myšlení v pojmech nazýváme diskursivním, druhý druh v názorných obrazech a představách zveme intuitivním.

Avšak i v nevědomých oblastech našeho ducha se děje jakýsi

druh myšlenkové práce, jež jest ovšem naprosto rozdílná od logického usuzování, poněvadž právě více dává než přijímá. Kdežto vědomá usuzovací činnost jest statická a tautologická, předvědomé myšlení na afektivním podkladě jest tvůrčí a dynamické. Kdežto rozumové poznání v abstraktních pojmech zachycuje ponejvíce kvantitativní rozdíly, předvědomé myšlení na afektivním podkladě dovede přihlížeti i ke kvalitativním odstínům. Intuice se pohybuje ponejvíce v oblasti kvalitativního poznání.

Logik Benno Erdmann charakterisuje předvědomou myšlenkovou činnost našeho ducha těmito slovy: „I v této oblasti nevědomého probíhá myšlenková, aneb, vyhradíme-li výraz myšlení oběma až dosud užívaným významům, předmyšlenková práce. Nevidím však závady, abych ji nenazval krátce předvědomým myšlením, neboť reproduktivní energie napětí, jež se uplatňuje při pozornosti, není, jak o tom svědčí analýsa každé formy očekávání, poutána k vědomým pochodům. To, co ovládá napětí, vyskytující se při pozornosti a očekávání s jeho reproduktivní energií, není nutně vědomým pochodem, pokud jde o průběh oné energie; uvedený pochod jest namnoze, zvláště však v okamžicích nejvyššího očekávání, pochod nevědomý. Podobné předvědomé myšlení nesmí býti pojímáno jenom jako srovnávání a rozeznávání, nýbrž jako druh reproduktivního spojování. Toto myšlení nesmí býti dále označováno jako nevědomé usuzování a souzení na způsob diskursivního myšlení.“

Podobným ohraničením předvědomého myšlení není však ještě vystižena vlastní činnost ducha, jež jest pohroužena do temnoty a podsvětí nevědomí. Máme-li plně charakterisovati duševní činnost v celém rozsahu, jest nutno míti zřetel i k nevědomým funkcím našeho ducha. Právě tvořivá jeho činnost se děje hluboko pod prahem našeho vědomí; schopnost vydobýti tyto popudy z jejich zakuklení, z jejich úkrytu, jest znakem každého pravého tvůrce. Jediné těmto neznámým zdrojům děkuje každý tvůrce za svou původnost, za svou originalitu. Každý tvůrce má svou metodu, jež mu umožňuje zachytiti v různých denních dobách záblesky podvědomí, jež překročí clonu, odlučující naše jasné vědomí od šerého

<sup>1</sup> Benno Erdmann: Die Funktionen der Phantasie, str. 49--50.

zákulisí, v němž se rodí denní i noční sen. Kdežto naše vědomí jest úzké a omezené a jest vázáno na naši individualitu, naše podvědomé a nevědomé já jest neomezené; souvisí úzce nejen se širokou oblastí instinktů národa a rasy, k níž náležíme, nýbrž jest i tvůrcem forem a funkcí předvědomým způsobem získaných, jež nám umožňují smyslovou zkušenost.

Z toho důvodu nepochybíme příliš, prohlásíme-li se Shakespearem, že jsme látkou, z jaké jsou utvořeny sny; naše malé žití jest vskutku obklopeno spánkem a snem, přihlédneme-li k tomu, že příští skutečnosti existují v nás dnes v podobě pouhých možností, jak jsou nám dány denním snem, přáním, tužbou<sup>1</sup>.

Sigmund Freud poukazuje velmi názorným způsobem nejen na souvislost našeho myšlení s halucinatorní a snovou činností našeho ducha, nýbrž i na jeho souvislost s primitivním životem

<sup>1</sup> Klasickým způsobem znázorňuje Shakespeare ve své „Bouři“ snovou podstatu naší pozemské existence:

„Slavnosti  
jsou skončeny. Ti naši herci byli,  
jak sem Vám pravil, samí duchové  
a roztáli se ve vzduch, řídký vzduch. —  
A jak těch vidin bezzákladná stavba  
i mrakotýčné věže, nádherné  
ty paláce, ty chrámy velebné,  
ta velká zeměkoule, ano, vše,  
co na ní dědicem, se rozplyne;  
a jak ten nepodstatný, slavný zjev  
ni mráčku nezanechá po sobě.  
Jsme látka, z jaké utvořeny sny  
a naše malé žití kol a kol  
jest obklopeno spánkem.“ — (Sládkův překlad, str. 86.)

Nietzsche ztrávil mnoho okamžiků svého života tím, že byl ponořen do denního snu neb do polospánku. Svůj zvláštní snový stav líčí těmito slovy: „Wie wundervoll und neu und zugleich wie schauerlich und ironisch fühle ich mich mit meiner Erkenntnis zum gesamten Dasein gestellt! Ich habe für mich entdeckt, daß die alte Mensch- und Tierheit, ja die gesamte Urzeit und Vergangenheit alles empfindenden Seins in mir fortdichtet, fortliebt, forthaßt, fortschließt, — ich bin plötzlich mitten in diesem Traume erwacht, aber nur zum Bewußtsein, daß ich eben träume und daß ich weiter träumen muß — um nicht zugrunde zu gehen: wie der Nachtwandler weiterträumen muß, um nicht hinabzustürzen.“ (Fröhliche Wissenschaft.)

lidské rasy<sup>1</sup>: „Myšlení není nic jiného než náhrada za halucinatorní přání; je-li pak sen vyplněním přání, pak se to stane zřejmým, ježto právě nic jiného vyjma přání nedovede popobnati náš duševní aparát k práci. Sen, jenž vyplňuje svá přání krátkou regredientní cestou, uchoval nám tím toliko zkoušku původního, dnes již pro svou bezúčelnost opuštěného způsobu práce psychického aparátu. Do oblasti dodatečných zážitků zdá se vypověděno to, co kdysi panovalo ve bdělém stavu, a to tehdy, kdy byl psychický život mladý a nerozvinutý, asi na ten způsob, jako když znovu nacházíme v dětském pokoji odložené primitivní zbraně vyvinutého lidstva v podobě šípů a luku. Snění jest částí překonaného dětského života.“

Vraťme se však ještě jednou k nevědomé a podvědomé tvorbě ducha, jak se jeví nevědomým a předvědomým myšlením. Tato iracionální a původní tvorba jest naprosto spontánní a žádné vědomé přání neb vynaložení vědomé námahy není s to ji vyvolati z šerého a temného zákulisí duše. Mocné zákmity, fulgurace, jimiž býváme obdařováni buď na osamělých procházkách neb ve své pracovně, kdy ani snad neuvažujeme o předmětu svého studia, přesvědčují nás, že jest vlastní naše duševní dílna v intenzivní činnosti, a že toliko oněmi záblesky neb fulguracemi jest nám možno býti s ní ve styku. Žádný obor lidské činnosti nemůže býti vyloučen z oblasti záhadného působení iracionální duševní tvorby, činí-li nárok na původnost a nechce-li klesnouti na pouhou tovární výrobu toho, co zde již bylo. Vedle diskursivního myšlení v jasných pojmech jest nutno uznávati intuitivní myšlení v denním snu a fulgurativní vyjasnění záhad prostřednictvím vnuknutí. Na tom, jak dovede badatel, umělec neb spisovatel využítkovati těchto dvou podvědomých a nevědomých, nikdy nevysýchajících zdrojů, závisí jeho původnost a originalita. Vědomé myšlení v abstrakních pojmech nikdy by nedovedlo vytvořiti nic původního, nedovedlo by vyjasniti žádnou záhadu.

Fulgurativní a iracionální nevědomé činnosti připisuje logik Benno Erdmann velký význam při původní tvorbě ducha a líčí ji těmito slovy: „Příležitostně prožíváme veškeré výsledky vědomé

<sup>1</sup> S. Freud: Die Traumdeutung. Lipsko, 3. vyd. 1911, str. 377.

činnosti, jež vyplývají z podobné tiché práce; ta se koná v dílně předvědomého myšlení, kdykoli jest významnější neb velmi významný obsah produktivní obrazivosti: při vznětech hluboce nás dojmajících, jak je každému přináší život, při náladách náboženského zanícení, při pohroužení do velikosti uměleckého díla, jež nás jímá v hloubi duše a jež nás přitahuje k sobě vzhůru, v oddání se novým význačným poznatkům, jež nám otvírají široké, až dosud netušené perspektivy. Tehdy se dovíme s úžasem, jaké množství vidění v nás náhle zasvitne, jak bleskurychle se otevrou před naším vnitřním zrakem předtím netušené dálky a hloubky přírody i života. O podobném náhlém překypění z nejhlubších základů našeho duševního života dovídá se každý učitel, kdykoli jej unese předmět, o němž přednáší; prožívá je i každý badatel v šťastných okamžicích objevů.“

„Čím jest duch bohatší, tím více se rovná jeho vědomí v těchto okamžicích hladině jezera, jehož proudění způsobují víry, které vystupují z hlubokých, nikdy neodkrytých pramenů. Čím jest duch živější, tím mocněji se děje práce v těchto hlubinách nevědomého. Čím hlubší jest duch, tím novější, neočekávanější a neznámější dojmy vystupují z něho v příznivých okamžicích.“

„Několikrátě tito vyvolení (duševní hrdinové) zkoušeli na poli vědeckém vylíčiti slovy, co v podstatě uniká pojetí prostřednictvím diskursivního myšlení. Každý z podobných pokusů svědčí právě tak jako častější a bohatší projevy tohoto druhu o umělecké tvorbě, že vždy jde o náhle do oblasti vědomí vystupující předběžnou myšlenkovou práci předvědomého duševního tvoření. Ze všech těchto vyznání jde najevo, že my sami nemyslíme, nýbrž že se v nás myslí, aniž víme nebo tušíme, kdo neb co myslí; musa, démon, duchové, kteří mají na nás vliv, vnitřní hlas, osud, bůh. Tyto vlivy se uplatňují bez našeho přičinění; my zde nejsme ani činní ani trpní, nýbrž — jak to formuloval jeden z velkých lidí — subjekty bez vůle proti hře, jež se v nás odehrává bez našeho zasahování, takže pak mizí nejen naše okolí, nýbrž právě tak i my sobě samým<sup>1</sup>.“

Schopenhauer byl dokonale obeznámen se spontánností a původností své duševní tvorby; jeho práce záležela, jak to sám

<sup>1</sup> B. Erdmann: Die Funktion der Phantasie, str. 51—53.

doznává, v pozorném naslouchání a v registrování toho, co mu bylo přinášeno bez vlastního přičinění z neznámých hlubin duše do jeho vědomí: „Co mi zaručuje ryzost a tedy trvání, pokud jde o řešení filosofických problémů, je to, že jsem jich nevytvořil, nýbrž že se vytvořily samy. Ony ve mně povstaly naprosto bez mého přičinění, v okamžicích, kdy ve mně zároveň hluboko usnulo veškeré chtění a kdy byl tedy rozum bez jakéhokoliv pána a tím nečinně zaměstnán, takže mohl nazíratí na skutečný svět a mohl jej srovnávatí s myšlením; oba, jak rozum, tak i svět, hráli spolu ve vzájemné družnosti, aniž však má vůle zasahovala v nejmenším do průběhu onoho styku. Se zasažením vůle zmizela však a byla potlačena veškerá individualita: z toho důvodu se neuplatňovalo zde vlastně mé individuum, nýbrž vlastní názor, čistý a jak jest sám o sobě, t. j. čistě objektivní názor aneb vlastní objektivní svět, jak se čistě a sám o sobě soustředil v pojmu. Jak rozum, tak i svět zvolily mou hlavu za působiště tohoto pochodu, protože se právě k tomu hodila. Co nepošlo z individua, to též nepřináleží individuu; to náleží toliko rozumu a ten jest, pokud jde o jeho povahu (nikoli o stupeň), stejný u všech individuí. Podobný názor získá jednou souhlas veškerých individuí.“

„Toliko to, co se ve mně znázornilo v podobných okamžicích bez jakéhokoliv zasažení vůle, popsal jsem jako pouhý divák a svědek a použil k svému dílu. To právě zaručuje jeho ryzost a nemate mne nedostatkem veškeré účasti a veškerého uznání“.

„Předměty jsou pro ducha toliko tím, čím jest plektron pro lyru. — V době, kdy můj duch dospěl k svému vyvrcholení, kdy vlivem příznivých okolností přišla hodina, že byl mozek schopen nejvyššího napětí: ať tehdy pohlédlo mé oko na jakýkoliv předmět — tento předmět hovořil ke mně ve zjeveních; tehdy se rozvinula řada myšlenek, jež stály za to, aby byly zaznamenány, což se též stalo“<sup>1</sup>.

Úkolem těchto mých úvah bylo znázorniti, že vše původní neb originální nevyplývá naprosto z logických premis podle přísných logických pravidel, nýbrž že představa pravdy jest zde vždy napřed, kdežto premisy jsou

<sup>1</sup> A. Schopenhauer: Memorabilien, Briefe und Nachlaßstücke herausg. von Jul. Frauenstädt. Berlin 1863, str. 293—294.

teprve později nalézány jako důkazy<sup>1</sup>. „Výsledky již mám,“ píše matematik Gauss svému příteli; „jen mi jest přihlédnouti, jak jsem k nim dospěl<sup>2</sup>. — Originální, objevitelská tvorba postupuje jinou metodou než logické demonstrativní úsudky. — Galilei poukazuje na to, že formální logika jest znamenitou pomůckou, pokud jde o to, aby řídila a opravovala myšlenkový pochod; formální logika není prý však prostředkem k odkrývání nových pravd. Takový objev — dokazuje Galilei — jest jen v tom smyslu možný, že se odvodí z jistých zkušeností nějaký předpoklad; potom se zkouší ukázati deduktivní cestou, že stanovený předpoklad souhlasí s jinými zkušenostmi. Analytická metoda (metodo risolutivo) a metoda syntetická (metodo compositivo) se doplňují takto vzájemně. Přiblížením k ideálním možným hranicím stanou se konkrétní případy, vyskytující se v přírodě, účastnými na idealitě abstraktních pravidel. Jako jest Platonovi „idea“ vzorem pro reálné předměty, tak jest Galileovi zákon ideálním výrazem pro souvislost předmětů<sup>3</sup>. Kdyby však vynálezce neb objevitel nepojali

<sup>1</sup> Justus Liebig: Reden und Abhandlungen. Lipsko 1874, str. 307.

<sup>2</sup> Vladimír Hoppe: Příroda a věda, 1918, str. 43. Nik. Losskij uvádí ve své „Logice“ pozoruhodné úvahy Foncegrivovy o původnosti náhlých inspirací, jež nemají nic společného s přesnými logickými pravidly: „Es ist bemerkenswert, daß, wenn Gelehrte, die von ihren Entdeckungen erzählen und dabei nicht die Absicht verfolgen, ihre Beschreibung einer vorgefaßten, von den Philosophen entlehnten und meist irrtümlichen Methodologie anzupassen, sie folgende und ihnen ähnliche Ausdrücke gebrauchen: ‚Mir ging der Gedanke durch den Kopf; der Gedanke überraschte mich; ich wurde plötzlich von dem Gedanken erleuchtet (illumination).‘ Auch heben sie hervor, daß ihre Entdeckung sich nicht langsam und allmählich durch Anhäufung von Erfahrungen vollzogen hat, sondern plötzlich, unerwartet mit einem Schlage, gleich als wäre ein Vorhang zerrissen, als hätte ein Schleier sich gelüftet, als wäre ein Blitz aufgeleuchtet. In solchen Fällen kann man eher sagen, der Gegenstand entdeckte sich dem Forscher, als daß der Forscher den Gegenstand entdeckte, wie es ja der Lehre der Peripatetiker entspricht, die behaupten, der Verstand verhalte sich im Prozesse der Abstraktion passiv. Daher sind viele Entdeckungen auf Grund einer einzigen Erfahrung gemacht worden. Eine zweite Erfahrung erweist sich in dem Fall als notwendig, wo es dem Forscher nicht gelungen ist, das erstmal etwas wesentliches zu erschauen.“ (N. Losskij: Handbuch der Logik, 1927, str. 224.)

<sup>3</sup> H. Höffding: Geschichte der neueren Philosophie. 2. vyd., 1921 I. sv., str. 168. — E. Cassierer: Das Erkenntnisproblem I. sv., 2. vyd., 1911.

předem ideje neb zákona jevů, jež prostupují řádem, který nepochází ze smyslové zkušenosti, uvedené jevy, nedospěli by k poznání t. j. k zákonitému usoustavnění přírodních jevů.

Uvedenými úvahami jsme uvedeni k základnímu filosofickému poznatku, že oblast, jež usoustavuje jevy v zákony; jež vytváří časové odstavce za pomoci zkušenostních dat; jež nás seznamuje s mravními, s estetickými neb náboženskými pravdami, nemůže pocházeti ze smyslové zkušenosti, jak jest především představována naším vědomím. To, co býti má, nemůže býti závislé na tom, co již jest. Nepodmíněné, má-li zůstatí nepodmíněným, bude se vždy odvolávati k iracionálnímu. Zvláště v mravní oblasti jest toho zapotřebí za tím účelem, aby nemohlo býti otřeseno čistotou našich mravních rozhodnutí.

K zdroji neb nádrži pravd, jež nás mají vésti životem, nemůžeme dojíti přesnou usuzovací metodou, nýbrž naopak, pohroužením do svého nitra získáváme možnost viděti v denním snu neb ve vnuknutí rozřešení záhady, po jejímž rozřešení marně pátráme abstraktním myšlenkovým pochodem.

Takto jest vlastní základ naší bytosti iracionální, a iracionální jest i intuitivní neb kontemplativní metoda, jíž se zmocňujeme tajemného jejího obsahu, ať již jde o hodnoty mravní, estetické neb náboženské.

## 5.

Český myslitel Augustin Smetana dochází ve svém pozoruhodném díle: „Obrat ve vývoji filosofického myšlení a jeho konečný výsledek“ (Praha 1903) k úsudku, že nyní nejsou již možné nové filosofické soustavy, ježto se právě vyčerpaly velkolepými soustavami filosofie německé. To jediné, co bude vládnouti, jest podle něho společenská láska a umělecký genius; tyto dvě mocnosti budou prý vládnouti jako osud budoucnosti a posvěti život nových lidských pokolení. — Poněvadž důvody, které přivedly Aug. Smetanu k jeho názorům, jscu pozoruhodné, uvedeme je doslovně, třebaže ve výtahu, abychom pak vyšetřili, zda cesta, kterou se ubíral, je správná.

Východiskem Smetanových úvah je přesné rozeznávání vý-



chodní světové moudrosti od západní. Východní moudrost se kloní podle něho spíše k principu jednotnosti, k spojení s transcendentálním duchovním principem; k tomu, aby dosáhla vroucího poměru našeho malého a úzkého bytí k božskému všebytí, jež jest jeho určením, dopomáhá orientálcí hluboký, ničím nerušený klid a sebezpohroužení v podobě kontemplativní metody. Pasivně a nečinně zladěnému orientálcí jest poznávání něco lepšího než jednání. Jak jinak jest tomu na západě! „Člověk ve smělé touze poznati poslední příčiny věcí odpadl od svého boha, obtížil se vinami a byl vydán trýzni zlomeného vědomí. Co mu dříve po tisíciletí zůstalo reznámo, potřeba vysvobození od zlob tohoto života, to se nyní stalo — jeho náboženstvím. A poznání nedovedlo jej s božstvem usmířiti, vždyť bylo — právě jeho vinou — velice zeslabeno, vždyť přece ono samo, vzbudivši rozpor v jeho nitru, s božstvem jej rozdvajilo. Člověk byl odkázán jenom na boj se zlem, které se najednou s rozdvojením vědomí vzbudilo. Přemoci toto zlo, třeba za obět svého štěstí na zemi, stalo se jeho povinností“<sup>1</sup>.

Veškeré mravní principy západní filosofie „žádají od něho konání a jednání, vůbec uskutečňování mravního chtění proti prohlubování poznávání nazírajícího, které Indovi stačilo. Věta: „poznání jest lepší než jednání“ pozbyla pro praktický okcident všeho smyslu, všeho podkladu, všeho významu, zvláště když nejznamenitější církevní učitel západu Augustin vyslovil charakteristický názor, že poznání věčného jest možné toliko na onom světě; víra hledá prý tuto budoucnost, avšak lze jí dosíci jenom dobrým skutkem“<sup>2</sup>.

„Jaký kontrast života a životního názoru se nám ukazuje již v těchto málo rysech, tam v orientě, a zde na západě, založený na jednoduché protivě bytí a vědění, těchto dvou základních elementů lidského vědomí! Kdežto tam vidíme všečen život přírodního lidstva naplněný vznešenou tuchou souvislosti s věčnou božskou minulostí a budoucností; vědomí v představě, že Maja před velikého Boha jen klamně staví rozmanitost bytostí od sebe oddělených, že jest jen liché zdání, prochvěné žalostným tušením

<sup>1</sup> Obrat ve vývoji filos. myšlení. Praha 1903, str. 115.

<sup>2</sup> Tamtéž, str. 116.

a ihned zase uklidněné v nazírání božského a v sobě uspokojené: shledáváme později zde život vytržený z této božské věčné souvislosti, přírodu hříšnou, člověka od svého boha opuštěného, v dalekém velikém světě jen na sebe odkázaného, brzy v potu tváří oddaného těžké práci, brzy ponořeného do smyslné rozkoše přítomnosti, i v hodinách svého povznesení trápeného neuspokojeným věděním, k dobrému však stále upomínaného, zavázaného a hříchu stále vydaného<sup>1</sup>.

„Oba principy vědomí, bytí a vědění, ačkoli se všeobecně dělí o vládu v obou minulých epochách dějin lidského ducha<sup>2</sup>, nenasledovaly po sobě abstraktně ve vývoji vědomí, nýbrž jedno jsouce u vědomí, ve stálém organickém poměru ve všech dobách krok za krokem vzájemně bojující spolu obcovaly, a každá nabývala toliko v celku relativní převahy pro svoji epochu. Že v těchto bojích, staletí trvajících, orientální názor světový celkem nutně postupem času půdy pozbyval, lze z podstaty vývoje vůbec dostatečně vysvětliti — nenecháme-li při tom bez povšimnutí tu okolnost, že byl stále základem a východištěm směru západnímu. Jen krátce před koncem druhé epochy dějin filosofie věc se náhle změnila. Poměr obou hlavních směrů lidského ducha se náhle obrátil; západní filosofie se stala základem a východiskem pro východní názor světový a princip božského bytí dobyl na konci

<sup>1</sup> A. Smetana: Op. cit., str. 118—119. Výstižnou charakteristiku západní i východní vzdělanosti podává japonský spisovatel Dr. Inazo Nitobé: „Říká se, že duch východu jest obrácen dovnitř, že jest mystický, psychický, kdežto duch západu materialistický, aktuální, fyzický. Říká se, že silou i chybou východu je náboženství a cit, kdežto předností západu věda a rozum. Říká se, že si východ libuje v zevšeobecňování a ve všeobecných pojmech, kdežto západ v podrobnostech a speciálním vědění, že se východ kloní k filosofii a ideám, kdežto západ k praxi a faktům, že orientální logika jest deduktivní a negativní, kdežto západní induktivní a pozitivní. Říká se také, že v politickém a sociálním životě jsou socialismus a solidárnost význačné pro orient, kdežto individualismus a svoboda pro západ. Také se říká, že asijský duch je neosobní a zavrhuje tento svět, kdežto evropská mysl jest osobní a tento svět přijímá. Síla Evropy záleží ve vládě člověka nad přírodou a slabost Asie ve vládě přírody nad člověkem. Na východě člověk žije pro život, na západě člověk žije jen, aby měl na živobytí.“ — Citováno z díla Em. Rádl, „Západ a východ“. Praha 1925, str. 328.

<sup>2</sup> Ve filosofii východní a západní.

epochy vědění vítězství nad vědáním, čímž právě tato epocha byla ukončena. Tento náhlý obrat lidského ducha, který se udál bez hluku jako žádný jiný v 17. století, byl ‚katastrofou onoho zvláštního dramatu dějin filosofie‘, po níž se Jakobi o století později tak důtklivě, a to ne neprávem tázal. Vskutku jenom na nahlédnutí v tuto katastrofu závisí poznání významu všech filosofických systémů, závisí poznání konce filosofie vůbec<sup>1</sup>.“

Aug. Smetana dělí dějiny filosofie ve tři epochy: ve filosofii řeckou, ve filosofii křesťanskou a v novou čili filosofii osvobozenou, a postřehuje řeckou filosofii s křesťanskou v podivuhodném pochodu zprostředkovacím. — „Tento poslední oddíl filosofie západní, ukončený v přítomnosti, počal tehda, kdy theorie byla realismem nejplněji vypěstěna, a nominalism na to upozornil, že filosofie jest zbytečná, poněvadž na konec všemu třeba věřiti. Právě tehdy však se jaly vědy znovu zkvétati. Jeví-li se tedy první oddíl (řecká filosofie) jako odraz východního názoru světového, opravňuje nás prostředkovací proces nové filosofie k tomu, abychom ji pojímali za vzor pro budoucí filosofii, které bude musit dobytí ještě hlubšího spojení orientálního názoru světového s veškerou filosofii západní. Že tímto přístím spojením jediné bude pozdvížena za princip vzdělání lidského ducha identita obou o sobě jednostranných principů, bytí a vědění, že jím bude vědomí lidské vysvětleno a prastará záhada tohoto světa rozřešena, o tom nelze již pochybovati. A v tom záleží Jakobim hledaný ‚konec‘ vši filosofie.“ — „Naše poslední filosofické systémy od Kanta po Hegla a Herbarta naznačují patrně tento konec, neboť razily již cestu filosofii příští, nové, přiměřené lidskému duchu s opominutím veškeré jednostrannosti. Tyto filosofické systémy jsou závěrečným kamenem posledního prostředkujícího oddílu západní filosofie, tedy i jejím závěrečným kamenem vůbec. Ona velikolepá stavba, jejíž základy byly položeny před tisíciletími v dálné Asii, jest ukončena, aby se nyní brzo stala obytným sídlem pravdy. Anebo ne. Řekněme lépe, že poslední filosofické systémy jsou květy stromu poznání, jehož kořeny široko a hluboko jsou zapuštěny v půdě orientální a jehož obrovitý kmen prorostl celým západním životem — květy, které teď uzrávají

<sup>1</sup> A. Smetana: Op. cit., str. 126—127.

v nádherný plod! Ano! Jen jako organický lze chápati vývoj lidského ducha! Vždyť vývoj každého jednoduchého nepatrného zrnka semenného jest organismem, oč spíše bude jím zajisté i vývoj lidského ducha, tohoto „božského zrnka semenného“. — Květ se však vytváří přímo z poupěte, a chceš-li vypátrati podstatu květu, musíš nejen poznati jeho kořeny, nýbrž též hleděti k tomu, abys vnikl v jeho poupě. Kořen duchovního květu, jehož podstatu chceme vyzkoumati, poznali jsme již nyní v odporu vědomí, který jest základem všeho vývoje duchovního<sup>1</sup>. A poupě tohoto duchovního květu? Uzavírá v sobě právě onu „katastrofu“<sup>2</sup>.

Jakými etapami prochází však podle Smetany lidský duch, než dospěje k reálnému vývoji ducha, k poslední etapě, jež sluje „lidská“?

„Přímá jednota vědomí byla prvním životem ducha. Byt objímalo ve svém klíně vědění. Druhým životem ducha bylo naproti tomu rozdvojení vědomí. Vědění se vymklo bytí a způsobilo toto rozdvojení. Třetím životem ducha bude teď ten, v němž se bytí zase podaří spojití s věděním. Ježto však může do jsoucná toliko při plné rovnoprávnosti a se svými vzpomínkami přijato bytí, může přímá jednota vědomí prostředkem onoho rozdvojení dospěti toliko k jednotě zprostředkované, přirozené vědomí nebo bytí lidské prostředkem vědění toliko k vědomí získanému. První život vedl duch na východě, druhý na západě, třetí však nebude slouti ani orientální, ani okcidentální; neboť bude to opravdový, reálný život ducha, zasluhující jenom jména „lidského“<sup>3</sup>.

„Vědomí dosáhne této své jednoty; pochopí všechny ideje, které zrodily jeho rozpor, jako svůj vlastní, ale nutný klam a odvolá jej; nebude hledati nic mimo sebe a nenalezne, neboť nový, vpravdě jeho vlastní svět se mu otevře, ve kterém bude viděti svůj celý minulý osud jako své dílo, aby si od nynějška vybudoval útulnější budoucnost, kterou bude znáti již napřed jako své dílo. Odstraní poněáhu všechn rozpor vědy a s ním i rozpor života; objeví se jako jedno ve všech individuích a zplodí pravou humanitu, která byla nyní jenom snem, a přetvoří tento život v nový,

<sup>1</sup> Podtrhuji úmyslně tuto důležitou větu.

<sup>2</sup> A. Smetana: Op. cit., str. 129—130.

<sup>3</sup> A. Smetana: Op. cit. str. 138—139.

kteřý bude jako předobraz vyšší zásvětné ideálnosti v tomto životě důstojným způsobem zahájen, jako minulé jen jako odkaz nižšího, dávno zmizelého života zvířecího ještě se musilo v lidské bytosti obrážeti. Žádná reformace a žádná revoluce nemohla způsobiti účín světem tak otřásající, jako jej připravil, třebaš i nepozorovaně, jednoduchý čin ducha, událost v nejnvtřnější hlubině lidského života; zajisté přispěly jak reformace, tak revoluce a s oběma událostmi spojené osvícenosti nejvíce k tomu, že onen nejnvtřnější čin vždy víc a víc bude moci na světlo vystoupiti, aby zde prokázal svůj mocný účín na zúšlechtění a očistění všeho pozemského. Je-li nám však štěstí, spása lidstva svatou a jsou-li nám proto obě velká znamení nové doby v dějinách světových, reformace a revoluce, drahé, důležité a vždy památné, pak věru ona duševní, bez hřmotu se odehrávající událost, která přímo přiložila páku na dlouho vy-toužený bod obratu lidského osudu, nesmí nám zůstati lhostejná. Nemůže a nesmí nám zůstati lhostejná katastrofa dějin filosofie, která umožnila obrat zvířecí minulosti v ideální budoucnost, ve které nemá již panovati náboženství a právo, nýbrž jedině láska a umění<sup>1</sup>.

Jakým však způsobem zmizí různost mezi božským a lidským, mezi všeobecným vědomím absolutním a individuálním lidským vědomím? — Na tuto otázku odpovídá Smetana slovy: „Různost mezi božským a lidským, která jest u Hegla jen ještě formální, mizí úplně, když přivedeme naproti tomu princip Herbartův o individualitě k plné platnosti, když vůbec dokážeme vědomí nikoliv absolutna, nýbrž lidského individua a když dokážeme zprostředkovací charakter relativní identity jsoucna a vědění v lidském vědomí, které je přímo dáno. To se však již skutečnĕ nejblížeším činem filosofického genia, protože západní filosofie je úplně ukončena a protože je dosaženo již prvých začátků jejího konce, musí také nejbliže příští krok vésti z ní. Snad zase do východního názoru světového? — Nikdy! Kde by zůstala oprávněnost západního života a vědění? — Celá bohatost východního názoru světového, snoubená s mnohým a mnohým vědĕním dlouhé epochy západní filosofie, přejde do blízkého nového života třetí epochy lidského ducha a přímá jednota orientálního jsoucna se uplatní v dějinách světových

<sup>1</sup> A. Smetana: Op. cit., str. 313—314.

pro rozpor západního vědění jako zprostředkovaná identita obou elementů, jako všeobecné smíření všech protiv. Filosofie potom však ponese jméno filosofie vědomí. Tato filosofie vědomí jest však již zde, ale zahalena ještě jen lehkým obalem vědění, který snadno může roztrhnouti, jako zárodek prorazí při porodu obal, který jej v těle mateřském ještě uzavírá<sup>1</sup>.“

„Chceme s určitostí předpověděti,“ tak končí A. Smetana své úvahy, „že se žádný systém filosofický již neobjeví, který by byl tak velkolepý jako nějaký idealistický, ledaže by provedl poslední úkol rozumu pravdy hledajícího. Poněvadž takový poslední systém má odhaliti lehký obal, který na lidském vědomí ještě leží a jenom ukázati jednotný bod, ve kterém se elementy, prozkoumané skoro ve všech směrech, utkávají, dosáhne svého cíle jen na cestě, kterou jsme budovali v tomto spise, jen s pomocí filosofie dějin filosofie. Nikdo nebude moci učiniti poslední rozhodný krok ve vývoji ducha, nenechá-li projíti celé dějiny filosofie ještě jednou ve svém duchu, nevybaví-li samočinně především poslední filosofické systémy od Kanta až na přítomnou dobu, které uchovávají celé bohatství minulosti. Dějiny filosofie jsou jedinou cestou, která vede ke chrámu pravdy. Každá druhá cesta vede mimo... Nové mocnosti, společenská láska a umělecký genius, počnou vládnouti jako osud budoucnosti a posvěti život přicházejícího století již na zemi. — Podlehnu pak staré mocnosti, náboženství a právo, nové době a filosofie, dospějí svého cíle, na kterém opět přijme zpět božskou identitu do svého vědomí, uskuteční tento přechod. — Z náboženství a práva vyšlá filosofie zanikne v lásce a uměleckém tvoření a to bude její „zánik“<sup>2</sup>.“

Cituji úmyslně poněkud obšírněji hlavní myšlenky představitele české filosofie, abych tím jasněji naznačil tendenci, jež prostupuje jeho pozoruhodné dílo. Filosofie, jak je patrné ze Smetanova výkladu, přestane nadobro, ježto bude obsažena v jednotlivých vědách. Filosofie uskuteční toliko přechod k lásce, k bližnímu, k humanitě a k uměleckému tvoření, v čemž lze spatřovati její zánik.

<sup>1</sup> A. Smetana: Op. cit., str. 345. Podtrženo ode mne

<sup>2</sup> A. Smetana: Op. cit. str. 346—348.

Rozebírajíce Smetanův názor na filosofii dějin, popatřme především na to, zda jeho proroctví, že se již žádný filosofický systém neobjeví, který by byl tak velkolepý jako nějaký idealistický, přináší nějaký nový prvek. Toto proroctví není nic nového tomu, kdo zná poslední strany Kantových „Prolegomen“ (§§ 57—60), na nichž vytyčuje tento hluboký myslitel hranice čistého rozumu. Jak jest tedy možná transcendentální filosofie, k níž se Kant vynasnažil položit základy? Transcendentální filosofie jest nemožná jako uzavřená soustava poznatků; jest však možná jako metoda se stále se obnovujícím, před ničím se nezastavujícím dotazováním. Kantova transcendentální, kritická filosofie jest toliko snahou lidského ducha po stále prohlubujícím a stále postupujícím sebepoznání lidského rozumu<sup>1</sup>.

Takto vlastně již Kant znemožnil metafysiku v podobě soustav. Ježto jest Kant přesvědčen, že filosofie je vědění na základě pojmů, uniká mu každá jiná představa filosofie. Po této stránce se opírá Smetana plodně o Schellinga a čerpá úkoly příští filosofie z oblasti

<sup>1</sup> Srv. A. Liebert: „Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?“ Lipsko 1919, 2. vyd. 1923. Na otázku: Jak jest možná vůbec filosofie? odpovídá v duchu kritické filosofie Artur Liebert takto: „Ihrem Logos, ihrer Idee nach ist die Philosophie, bringt man ihren Sinn auf den höchsten Ausdruck, nichts anderes als Metaphysik des in dialektischer Gesetzmäßigkeit sich entwickelnden Prinzips der Freiheit d. h. sie ist Metaphysik, sie ist Dialektik der Vernunft, sie ist Metaphysik des Systems der Vernunft. Dieses System der Vernunft ist nicht sowohl ein Zusammenhang von festen, abgeschlossenen Endgültigkeiten und Lösungen, als vielmehr eine in ununterbrochenen Schöpfungsgang sich erzeugende Einheit von Fragen und Aufgaben, von Forderungen und Problemen, von Spannungen und Antinomien, von Entscheidungen und Auflösungen.“ (Op. cit., str. 242—243.) Poněkud upřílišněné názory v tomto směru obsahuje dílo O. Weidenbacha: Weltanschauung aus dem Geiste des Kritizismus, 1923. Jest však základní metodologická otázka, zda jest filosofie v podobě stále se překonávající a stále k novým cílům a metám spějící dialektiky vlastní filosofii na ucelujícím a synthetickém podkladě. Filosofie, vybudovaná na dialektickém podkladě, jest v rozporu se synthetickou a ucelující filosofii na kontemplativním a intuitivním podkladě. Jest třeba si uvědomiti, zda jest dialektická filosofie vskutku poslední a definitivní formou filosofie, jak to tvrdí vyznavači kritické filosofie; zda se vedle dialektické filosofie neuplatňuje i její intuitivní a kontemplativní forma, jež nenavazuje styku s pouhým vědomím, nýbrž i s jeho předvědomými iracionálními formami a funkcemi.

umělecké tvorby. Není pochyby, že přede dveřmi stojící sociální otázka a její řešení diktuje Smetanovi postulát společenské lásky a humanity. Smetana tedy vychází správně z důsledků Kantovy kritické filosofie, jestliže usuzuje, že další velkolepé idealistické soustavy nejsou možné, nýbrž, že budou vystřídány novými metodami v nazírání a tvoření. Zda se však Smetana nezpronevěřil svým vlastním zásadám koncepcí svého posledního spisu: „Vznik a zánik ducha“, v němž podává dopodrobna vypracovanou filosofickou soustavu, zůstává delikátní filosofickou otázkou.

Zde však narážíme na další zásadní potíž. A. Smetana jest totiž přesvědčen, že se filosofie v příštím svém období odvrátí od kontemplativního způsobu orientálního, který se opírá nepochybně o naše podvědomé a nevědomé schopnosti, a že se stane především filosofií čerpající své poznatky z oblasti vědomí. Smetana podivuhodně jasně postřehuje, že Hegel představuje svým iracionalismem a mysticismem orientální názor světový, třeba otupený, kdežto Herbart filosofii západní, a to svým odvoláváním se k individualitě a k vědomí. Filosofie budoucnosti ponese podle Smetany jméno filosofie vědomí. — Zdaž jest však zde Smetanovi známo, že Kant vynakládá v I. vyd. „Kritiky č. rozumu“ veškeré síly, aby vyvrátil Descartovu zásadu „Cogito, ergo sum“ a aby dokázal, že naše vědomá osobnost není tvůrcem a nositelem kategorií? Slovo „myslím“, jež doprovází při Kantově transcendentální apercepci veškeré naše představy, jest u Kanta něco naprosto jiného než Descartovo „Cogito“. Čím jest ona Kantova záhadná transcendentální osobnost, o níž si tento myslitel nedovede učiniti ani nejmenší představu, ukázali pokantovští myslitelé svou filosofií nevědomého, intuice a intelektuálního názoru.

K uvedenému Smetanovu názoru, že filosofie budoucnosti bude filosofií vědomí, nemůžeme se naprosto přikloniti, ježto právě považujeme oblast kvalit za iracionální oblast, jež se vymyká každému omezení, ať již jsou jím vědomé pochody nebo přesně definované pojmy. Ostatně Smetana sám vyvrací svůj názor o budoucnosti filosofie v podobě vyvrcholení ve faktu vědomí, připouští-li její zánik v obou naprosto iracionálních mocnostech, jakými jsou společenská láska a umělecký genius. Uvedené iracionální mocnosti zařadovati do pouhé oblasti vědomí značí



vlastně jich neznati a neznati ani jich iracionálního původu. Ostatně, jak jsme dokázali již na předchozích stranách, racionální vědomí i myšlenka kotví hluboko v iracionálních předpokladech a dispozicích, jež jsou nám naprosto skryty.

Smetanovi se tedy nedaří snaha racionalisovati iracionálně, ježto se právě dovolává obou iracionálních popudů v podobě společenské lásky a uměleckého genia, jež mají představovati oblast vědomí a v nichž má napříště zaniknouti veškerá filosofie. Filosofie, jež bude činiti nárok na uplatnění veškerých schopností lidského ducha — tedy vědomých i podvědomých —, nebude směti ignorovati spontánní a tvořivé oblasti lidského ducha. Filosofie budoucnosti jest vskutku možná toliko jako metoda, avšak metoda, jež by neopomíjela našich nejhlubších duševních podnětů, jež jsou nám dosažitelné toliko jako vnuknutí neb denní sny. Zda se podobná meditativní a kontemplativní metoda neopírá tím zároveň plodně o východní předzkušenostní myšlení, zůstává delikátní filosofickou otázkou. Jest jisté, že v našem kvapném, přespříliš smyslovou a vědomou zkušeností prostoupeném západním životě máme též zapotřebí předzkušenostního a předvědomého myšlení orientálního, a že toto myšlení vykonává svou nejcenější úlohu při mravním rozhodnutí, při úkonech lásky a sympatie a konečně i při uměleckém tvoření.

Předchozí úvahy přivádějí nás k nezvratnému závěru, že i nejrozumější úsudky kotví vlastně v iracionálních a předvědomých předpokladech. Snaha omeziti lidskou tvorbu na vědomou oblast, značí ducha omeziti a spoutati. Zde by společenská láska a umělecký genius mlčely. S druhé strany naproti tomu, bude-li lidský duch uvolněn a bude-li mu ponecháno volné pole působnosti v podobě předvědomého a předzkušenostního myšlení, vydá květy duševní kultury, jež jsou schopny býti označeny názvem výplodů lidského genia. Takto teprve meditativní, kontemplativní a syntetická metoda východu, připojená k diskursivní a k analytické metodě západu, bude celistvým projevem lidského ducha v jeho nejširším rozpětí. Spojiti nesčetné rozpory dnešní složité kultury nedovede hloubavá racionální analýsa, nýbrž naopak ucelující a jednotící syntéza, jež ve snaze ujednotiti předpoklady, které jsou v rozporu, přibírá též iracionální prvky předvědomého myš-

lení. Akt víry v rozumově nemožnou skutečnost, jež jest však postulována potřebami našeho srdce, jest nejen umožňován, nýbrž i uskutečněn iracionálními, citovými předpoklady a dispozicemi naší bytosti. Bez iracionálních popudů a podnětů zůstal by náš život statickým setrváním na tom, co již jest dáno, a to by bylo málo, ba nebylo by hodno názvu života. Je-li však možno realizovati to, co by mohlo neb co by mělo býti a co dříme toliko jako denní sen v tužbách objevitele, vynálezce neb reformátora, pak tím máme důkaz, že iracionální a předvědomé prvky citové mimo obrazivost plodně zasahují jak do umělecké tvorby, tak i do vytváření příští budoucnosti lidstva.

Lidské myšlení se tedy nepohybuje naprosto směrem k pouhému vědomí, nýbrž osciluje ve zvláštních výkyvech: od stavu kontemplativního se pohybuje k oblasti vědomí a zase od oblasti vědomí ke kontemplativnímu stavu.

Uvedený zákon výkyvů, který stanovím pro duševní rozvoj lidské společnosti, uplatňuje se nejen v menších celcích, jimiž jsou národy a státy, nýbrž i v tak velkém komplexu, jímž jest lidstvo. Původní kontemplativní stav lidské společnosti, jak jej vybudovala východní náboženství, byl ponenáhu zatlačován řecko-římskou kulturou, jež se vynasnažila pokud možno vypěstovati schopnosti vědomého člověka. Alexandrinská epocha byla nejkrásnějším květem uvedené antické kultury, zároveň však značila její nebezpečí: uváznouti v mělkosti a povrchnosti přediva relací, jež se zdráhají sestoupiti intuicí, kontemplací, mytem neb mystickou cestou k absolutnu.

V okamžiku, když by se mohlo zdáti, že se lidstvo nemůže odkloniti od přediva relací mezi jevy, hluboké popudy křesťanské filosofie umožňují touhu po absolutnu a tím i po novém duchovním období lidské vzdělanosti zv. středověkem. Středověká duchovní kultura byla odklonem od filosofie vědomí, od filosofie relací k absolutním předpokladům našeho ducha. Jak mocně dovede působiti vnitřní a absolutní kultura, vidíme na rozmachu islamu, který vítězil především svými náboženskými pohnutkami. Epocha renaissance a osvícenství značí zase odklon od kontemplativního způsobu života k životu vědomí a smyslů. Vše, co získal a vybudoval středověk, upadá v období renaissance a re-

formace v zapomenutí; deduktivní metoda, intuice a kontemplace jsou povlovně nahrazovány indukcí, experimentací a daty smyslové zkušenosti. V lidstvu se ztrácí ponenáhlu potřeba sestoupiti k prapůvodním tužbám a předpokladům našeho ducha. Avšak nikoli na vždy. Po francouzské revoluci a po světové válce se počíná znova mocný výkyv k hlubokým původním popudům duševního života, který jest vyhledáván jako světlo ve tmách dat vědomí a smyslové zkušenosti. Není pochyby, že dnes žijeme v době, která jest přípravou kontemplativnímu období, jež bude míti mnoho podobného se středověkem. Nechť nás nemýlí zdánlivé úspěchy nynější technické kultury neb materialisticky založené ruské revoluce. Zdánlivé úspěchy jejich budou v dohledné době zastíněny touhou po hlubším a uceleném duševním životě.

Na otázku, jak jest to možné, že po vyhraněném období určitě definovatelné smyslové zkušenosti a filosofie vědomí následuje kontemplativní období, jež používá našich podvědomých a předvědomých zdrojů, odpovídáme: Lidská podstata jest již tak ustrojena, že má v praktickém životě sklon od kontemplativních duchovních prvků k smyslové zkušenosti. V okamžiku však, jakmile se Člověk-Prometheus přikloní přesměřil k smyslové zkušenosti a k filosofii vědomí, cítí brzy jejich plochost, povrchnost a neschopnost rozluštití nejprostší eschatologickou otázku, proč žijeme a jaký má náš život smysl. K uvedené otázce přistupuje tužba po znovuzrození k hlubšímu duševnímu životu a tužba po vykoupení od mělkého života v oblasti smyslové zkušenosti. Krátce, člověk svou smyslově-duchovní podstatou vkládá nám do rukou shora formulovaný zákon výkyvů, který jest plně potvrzen nejen životem individua, životem jednotlivých národů a států, nýbrž i celkovým vývojem lidské společnosti.

---