

Hoppe, Vladimír

Kniha čtvrtá

In: Hoppe, Vladimír. *Úvod do intuitivní a kontemplativní filosofie*. Brno: Filosofická fakulta s podporou Ministerstva školství a národní osvěty, 1928, pp. [275]-363

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/118717>

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 ČTVRTÁ.

Negativní cesta k iracionálnímu a jednotící činnost transcendentální oblasti ducha. Podstata intuice a kontemplace. Oba uvedené iracionální způsoby poznání připouštějí splynutím s transcendentální oblastí našeho ducha možnost získati totalitní nadrozporovou syntésu racionální a iracionální. Jest možná kritická ontologie?

35.

Jedna z prvních otázek, jež se nám naskytují při diskusi o nadrozporové syntésy podmíněného a nepodmíněného, jest: Z jakých důvodů volíme právě mystickou kontemplaci za prostředek k vstupu do oblasti nadrozporové syntésy podmíněného a nepodmíněného? Z jakých důvodů nesetrváváme v oblasti pojmového poznání a přesně vymezených dat vědomí? Z jakých důvodů se snažíme pokročit za diskursivní pojmové poznání k přímému vnímání ne-dané skutečnosti? —

Jeden z nejpozoruhodnějších výbojů moderní psychologie i filosofie záleží v konstatování nezvratného faktu, že naše vědomí¹

¹ Nerušená činnost duševní jest podle Ed. Hartmanna toliko nevědomá. Teprve zadržaná aneb porušená, do sebe obrácená činnost jest schopna uvědomění, a to jen pokud jde o ono zadržetí neb porušení. Jakákoliv duševní činnost leží tedy naprosto v oblasti nevědomého; toliko zprvu nevědomý konflikt nevědomých činností vyvolává vědomí jako pasivní doprovázející jev. Produktivita jest rovněž nevědomá a toliko okamžitý produkt konfliktu dvou vzájemně působících činností dojde k uvědomění, jež potom zmizí v proudě další činnosti. (Srov. Vlad. Hoppe: Přirozené a duchovní základy, str. 217.) — William Stern dokazuje nezvratně, že vědomí jest vždy znamením a produktem konfliktu: „Nicht das ganze Leben der Person, sondern nur einige ausgezeichnete Stellen in diesem sind von Erleben begleitet. Die Bewußtseinssonderung von Ichanteil und Weltanteil innerhalb der Person erscheint nämlich

a vědomá činnost jest založena na rozporu a konfliktu. Je-li však naší snahou dospěti k nadrozporové synthese, nesmíme přestávati toliko na zachycování vědomých dat, ježto bychom jinak neunikli rozporům, konfliktům, jakož i dualismu poznávajícího a poznávaného; zde jest naopak nutno míti především zřetel k předvědomým iracionálním činitelům, na nichž se zakládá veškeré naše rozumové usuzování.

Jak jsme dostatečně ukázali v předchozích statích, tragika racionalismu záleží právě v tom, že jeho poslední prvek vystupuje toliko v iracionálním zabarvení. Kant na příklad pátrá po tajemném subjektu transcendentální aperepce, o němž se domnívá, že jest subjektem logickým, o němž si však nedovede učiniti ani nejmenší představu. Kantovi není jasné, že transcendentální jasnovidný rozum, který svým myšlením již zároveň tvoří skutečnost, jest vlastně nevědomý intuitivní rozum, k jehož postulování dospěli myslitelé po kantovšti. Přes veškeré nedostatky, jež ukazuje nedomyšlené Kantovo dílo, přicházíme k přesvědčení, že Kant šel sice k synthetickému nadrozporovému rozumu, který měl svým myšlením zároveň tvořiti skutečnost, že však k němu nemohl dospěti pro abstraktní a racionalistické předpoklady, jimiž omezil lidské poznání především na symbolické poznání pojmové. Kantovo učení o ideách se marně snaží vybudovati racionální synthesu. Kant nepostřehuje, že jeho ideje jsou vlastně nádrží iracionálna. Pokantovšti myslitelé, poučení jsouce nedomyšleným Kantovým dílem, poznávají, že k celkové synthese, jež má plně charakterisovati život, nutno přibrati též iracionální prvky. Intelektuální názor, intuice, jakož i učení o ideách mají u pokantovských myslitelů poskytnouti předpoklady k ontologii racionálna i iracionálna. Iracionální metody pokantovských myslitelů, jimiž spojují v jednu jedinou totalitní synthesu to, co jest, a to, co by mohlo neb mělo býti, ukazují zřejmě na tvořivý, kategoriální, avšak nevědomý rozum, který byl Kant objevil.

nur dort erforderlich, wo das glatte Inoinandergreifen von beiden eine Störung erfährt. oder anders ausgedrückt: wo die Konvergenz nicht konfliktlos verläuft. Bewußtsein ist also stets Zeichen und Erzeugnis eines Konflikts.“ (Die menschliche Persönlichkeit. Lipsko 1918, str. 225.) — Na rozporovost v oblasti našeho vědomí ukazuje významný spis Pavla Hofmanna: Die antithetische Struktur des Bewußtseins, Berlin. Walter de Gruyter 1914.

Jak patrné, dospívá jak Kant, tak i pokantovská filosofie k postulování transcendentálního subjektu. Kant se domnívá, že tento neznámý subjekt, o němž si podle tohoto myslitele nejsme s to učiniti nejmenší představu, jest subjekt, postupující v přesných pojmech a v logických úkonech; naproti tomu pokantovští myslitelé přibírají k racionálním metodám i iracionální metody myšlení, ježto právě jsou nedomyšleným Kantovým dilem poučení o tom, že život a skutečnost, mají-li činiti nárok na úplnost, jsou nuceny přihlížeti k racionálním prvkům. Intelektuální názor, intuice a kontempace čistého subjektu poznání mají dopomoci k zírání na zázračnou oblast ideí.

Avšak podobný názor na kontemplaci, v níž nám jeví ideový svět na způsob krajiny, ozářené bleskem, jest romantický. My bychom si přáli věděti, zda existuje možnost trvalého styku s předzkušenností naší osobnosti. Jinak řečeno: jest možná kontempace v jiné formě než ve fulgurativní, romantické? Jak dosáhneme čisté předzkušennosti osobnosti, jejíž popudy nejsou racionální, logická data, nýbrž iracionální názorné koncepce a obrazy?

K uvedeným otázkám odpovídáme: „Podobná mystická kontempace jest možná po očištění od strusek smyslovosti a úsudků, k ní se vztahujících. Abychom jí dosáhli, bude nutno negovati jak racionální metodu myšlení, tak i výsledky jí získané, a otevřítí zrak i sluch metodě iracionální. Bez iracionální metody nemáme klíče ani k transcendentální oblasti své osobnosti, ani k možnosti dosáhnouti předzkušennostních dat svého vědomí. Toliko proniknutím k předzkušennostním datům svého ducha zbavíme se osudného dualismu, třídícího všechno v poznávající subjekt a poznávaný objekt; podobným proniknutím k předzkušennostním hlubinám své osobnosti získáme poznání, jež jest již zároveň tvořením jednoho jediného nedílného subjektu. Jeho přání jsou již zároveň postulacemi i skutky.“

Této negaci všeho racionálního dala velkolepý výraz indická moudrost, jež ústy svých předních představitelů výmluvně hlásí ve Vedantě, že žádný přesně vymezený pojem ani žádný obraz nedovede nám znázorniti podstatu vlastního božství, jak jest nám představováno *Atmanem* neb *Brahmanem*. Metafysické jádro

duše a světa — Atman a Brahman — jest „bez konce, bez stáří, bez břehu; není ani vně ani uvnitř“. Nejlépe docházíme k metafysickému principu duše i světa negativním způsobem (neti, neti = není tomu tak, není tomu tak); to znamená, že onoho metafysického principu nelze přirovnati a tedy ani ne poznati prostřednictvím konkrétní věci. Mlčení jest jediná odpověď na otázku, čím jest onen metafysický princip¹. Kdyby nám bylo možno postřehnouti jej smyslovým zrakem, nebyl by tím, čím jest. Jest nemyslitelný — a přece myšlení jím myslí. Pro uvedený princip neplatí dvojíťost neb rozpor; z toho důvodu není možno jej poznati. Ani zrak ani slovo neb myšlenka nepronikají až k němu, ačkoli působí právě tak zrakem jako slovem a myšlenkou. O uvedeném metafysickém principu nelze říci, že existuje, ani že neexistuje; že jej lze poznati, ani, že jej nelze poznati. Lze jej znázorniti toliko symbolicky. Poznání metafysického principu — atmanu — jest totožné s vykoupením, jež se jeví ve ztrátě vědomí mnohosti a v dosažení vědomí celkové jednoty, jakož i v pozbytí veškerého chtění a žádostivosti.

Avšak nejen indická moudrost, nýbrž i novoplatonismus popírá Plotinovým myšlením poznatelnost Jednoho² jakožto tvořivého principu všeho existujícího. Přes uvedenou nepoznatelnost Jednoho jest Plotinos přesvědčen, že lze v intuici neb v extasi splynouti s tímto jinak nepoznatelným principem³. Negativní cesta novoplatonismu přechází prostřednictvím t. zv. Dionysia Areopagity do křesťanské mystiky⁴. Křesťanská mystika se odlišuje od scholastiky v jedné věci, a to v otázce, zda lze s oprávněním užití analogií, abychom si dovedli představití boha. Scholastikové hájili oprávněnost analogie, kdežto mystikové ji zavrhovali. Hugo St. Victor učil, že boha lze poznati spíše cestou popírání

¹ Vlad. Hoppe: Přírozené a duchovní základy, str. 490—491. — Srov. Deussen: Die Philosophie der Upanishaden. Lipsko, 4. vyd. 1920, str. 142—143. H. Höffding: Religionsphilosophie, Lipsko 1901, str. 71.

² Vlad. Hoppe: Přírozené a duchovní základy, str. 126—128.

³ Tamtéž, str. 132, 136—137.

⁴ Srov. Hugo Koch: Pseudodionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz 1900. — H. F. Müller: Dionysios, Proklos, Plotinos. Münster 1918.

než na základě pozitivních výrazů¹. — Bernard de Cluny dává v hluboké básni: „De contemptu mundi“ výraz svému přesvědčení, že „zlatý Jerusalem“ nelze spatřiti smyslovým zrakem, nýbrž kontemplací, jejíž výrazy jsou toliko negativní“. — Mistr Eckhardt volá dokonce: „Kdybych měl boha, jehož bych mohl poznati, nepovažoval bych ho déle za boha³!“ — Uvedený německý mystik sdílel po dlouhou dobu přesvědčení, že o jednotě vším pronikající nelze z toho důvodu nic věděti nebo pověděti, poněvadž jest totožná s ničím. Jestliže jsme to nahlédli, poznali jsme, i s dřívějším Eckhardtem, že jednota, má-li podobu bytí (vše spojujícího a je-li sama o sobě pojata, je prázdná a bezobsažná. Samojediné bytí nemůže býti Bohem. Z toho důvodu označuje je novým názvem: „tichou pustinou“ aneb „božstvem“. Takto bůh, který jest nejvyšším bytím, vstupuje po bok toho, který se s ním sjednocuje; lze si jej mysliti teprve po sjednocení. — Suso nazývá boha „bezejmennou nicotou“ (eine namenlose Nichtigkeit)⁴. Konečně autor „Německé theologie“ učí, že nejvyššího a jediného dobra (t. j. boha) nelze vystihnouti; kdyby bylo možno je pochopiti, nebylo by dokonalé; z toho důvodu lze je nazvati ničím, čímž jest míněno, že není ničím z toho, co by tvorové mohli chápati, poznávati, mysliti neb jmemovati⁵.

Připomenuté citáty znázorňují dostatečně, že mystika, jež se nevzdává možnosti citových zážitků, velmi přísně odsuzuje každou snahu omeziti poznání toho nejvyššího na pouhé pojmové poznání, jak jest obvyklé v dané skutečnosti. Velmi případně dokazuje zde Höffding, že se zde stýká mystika s kritickou filosofií, která

¹ Liebner: Hugo a St. Victore, str. 193 a 195.

| | | |
|------------------------------|------------------|-------------------|
| ² „Nescio, nescio | „Urbs Sion unica | „Nunc tibi gaudeo |
| Quae jubilatio | Mansio mystica | Nunc tibi lugeo |
| Lux tibi qualis.“ | Condita coelo.“ | Tristor, anhelo.“ |

³ H. Schwarz: Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, 1913, str. 356 a násl.

⁴ Susos Leben und Schriften, vydání Diepenbrockovo, str. 394. Na straně 394. čteme: „Darum ist das Kund allen wohlgelehrten Pfaffen, daß das weislose Wesen auch namenlos ist; und darum spricht Dionysius, daß Gott sei Nichtwesen, oder ein Nicht.“

⁵ Deutsche Theologie, kap. 53.

tvrdí, že naše představy vůbec nejsou úměrné představám, jak se vyskytují v omezené formě zkušenosti¹.

Jak je patrné, má náš život několik iracionálních prvků, jež sice unikají racionálnímu poznání, k nimž však jest nutno přihlížeti, nemáme-li z něho smazati, co jest na něm jedinečného a k onomu životu nezbytného. Rovněž jednotu neb totalitu minulosti a budoucnosti v podobě cílů nemožno si mysliti bez iracionálních prvků. Pro vystižení této totality nemá mystika a kritická filosofie jiného výrazu než výraz negativní. Jestliže však kritický idealismus umisťuje cíl, k němuž spějeme prostřednictvím nekonečné snahy do nedostižné vzdálenosti, mystika naproti tomu poskytuje nám kontemplativní metodou možnost vstoupiti v přímý a bezprostřední styk se zázračnou skutečností.

Americký myslitel Josiah Royce znázorňuje plasticky důvody, jež nutí mystiky k doznání, že jest možno toliko negativními výrazy přiblížiti se k absolutnu a že jeho mohutný a slavnostní ráz jest nám patrný toliko kontrastem k naší naprosto nedokonalé existenci².

¹ Höffding: Religionsphilosophie, str. 73.

² „Our thinking,“ tak dokazuje americký myslitel, „is a search for a goal that is conceived as rationally satisfying and as theoretically true. And this goal we conceive as real precisely in so far as we consciously pursue it, and mean something by the pursuit. But now this goal, since it is not yet present to us, in our finite form of consciousness, is first conceived by contrast with the process of the pursuit. So far indeed we conceived it negatively. In this sense we can say of the goal, Nescio, Nescio, or Neti, Neti, just as Bernard of Cluny, or as the Hindoo sages, said. But the meaning of these very negatives lies in the positive contrast-effect that they even now actually present to us. Finite as we are, lost though we seem to be in the woods, or in the „wide air's wildernesses“, in this world of time and of chance, we have still, like the strayed animals or like the migrating birds, our homing instinct. It is this homing instinct that we for the first merely articulate, when we talk of true Being. Being means something for us, however, because of the positive presence, infinite consciousness, of this inner meaning of even our poorest ideas. We seek. That is a fact. We seek a city still out of sight. In the contrast with this goal we live . . . But when the Mystic defining his goal wholly in negative terms, lays stress upon the contrast as simply absolute, he finds that so far his Absolute is defined as nothing but the absence of finitude, and so as apparently equivalent to nothing at all, since all definite contents are for us so far finite, and since the absence of finitude is for us the absence of

Americký myslitel dokazuje uvedenými slovy, že mystika má v rukou poznávací metodu, na jejímž základě jest jí přístupná vlastní, jinak nepoznatelná realita. Přes to, že se k ní původně blíží negativními výroky, nachází konečně způsob, jímž lze míti na oné realitě účastenství. Uvedená metoda se jmenuje metoda kontemplativní a má několik odstupnění. U intuice není zapotřeb zvláštního očištného pochodu k duchovnímu zření předpokladů světa a života, ale u kontemplace jest třeba použití očištného pochodu, jímž účtujeme se smyslovými toliko způsoby poznání.

Nyní jest nevyhnutelné — než uznáme oprávněnost kontemplativní metody — abychom si položili kritickou otázku: „Jest zapotřebí, abychom k nadrozporové synthese racionálna a iracionálna, synthese toho, co jest, a toho, co býti má, postupovali iracionální metodou? Nestačí a nepomůže nám k onomu poznání logická, racionální metoda? Není snad nutno svěřovati se iracionální anebo fantastické metodě, vystačíme-li s přísnými logickými soudy a úsudky!“

K podobné argumentaci odpovídáme úvahami uvedenými již na počátku této knihy, že totiž tragika veškerého racionalismu tkví v tom, že nepostřehuje iracionálního zabarvení prvků, k nimž rekuruje konečně veškerá jeho synthesa. Pokantovští myslitelé odpovídají na Kantovu snahu vybudovati nadrozporovou synthesu racionálna a iracionálna na základě pouhého racionálního poznání zavedením iracionálních metod, jež jsou protestem proti čistě racionálnímu druhu poznání; zároveň ukazují na naprostý nedo-

contents. If hereupon the mystic skilfully points out that this apparent zero is still, by virtue of the contrast, defined as our goal, as our coming attainment, as our peace, as our hope, our heaven, our God, — then one rightly replies to the mystic that what makes his Absolute appear thus glorious is precisely its presented contrast with our imperfection. But a zero that is contrasted with nothing at all, has so far not even any contrasting character, and remains thus a genuine and absolute nothing. Hence, if the Absolute of the Mystic is really different from nothing, it is so by virtue of the fact that it stands in real contrast with our own but imperfect Being. We too then are. If our life behind the veil is, as the mystic says, our goal, if already, even as we are, we are one with the knower, then the absolute meaning does not ignore, but so far recognizes us real. even by virtue of the contrast. our present imperfect meaning.“ (The World and the Individual: New York 1916, I. sv. str. 180—182.)

statek racionálního postupu při pokusu o podobnou synthesu. Kořenů individuálních detailů vlastního života lze dosíci toliko iracionální a především názornou metodou, nikoli však pouhými ztrnulými a všeobecnými pojmovými úvahami, jež nejsou s to, aby pronikly k přetvářejícím se detailům skutečnosti.

Nejpádnějšího poučení, jakým způsobem lze sloučiti existující rozpory, poskytují nám však dějiny filosofie.

Když totiž scholastická filosofie vypěstovala logiku a s ní i dialektiku k neobyčejné výši, tu by bývalo možno očekávat, že jak logikou, tak i dialektikou budou napříště vyrovnány veškeré rozpory. Podobný názor byl by však býval výrazem zásadního omylu. V době, kdy byla logika s to, aby řešila nejdelikátnější subtilnosti a odstíny myšlení, odklání se Mikuláš Cusánský (1401—1464) od uvedeného přesného způsobu vědomého myšlení a čerpá z pramenů mystiky. Jeho pozoruhodné dílo: „*De docta ignorantia*“ (1440), v němž zastává učení o sloučení rozporů (*coincidentia oppositorum*), jest zřejmý odklon od snahy sloučiti rozpory dialektickou metodou. Mikuláš Cusánský vychází vědomě při řešení uvedeného problému od pramenů středověké mystiky jako na př. od Pseudo-Dionysia a od mistra Eckhardta. S mystiky postupuje při snaze poznati boha, jehož se již nesnaží vystihnouti nepřiměřeným poznáním pojmovým, nýbrž přímým poznáním aneb názorem (*intuitio, speculatio, visio sine comprehensione*); k novoplatonikům se přiklání, když jde o povznesení se nad konečné prostřednictvím extase (*raptus*). Mikuláš Cusánský vyslovuje přesvědčení, že intelektuální názor (*intuitio intellectualis*) postupuje k sloučení rozporů. Tato snaha, sloučiti rozpory na podkladě intelektuálního názoru, jest výtěžkem mystiky, jak ji hlásal t. zv. Dionysius Areopagita a jak ji z něho později převzal mistr Eckhardt.

Základní rys Cusanovy „kopulativní theologie“, k níž tento myslitel směřuje, záleží ve smíření ducha a světa, rozumu a smyslovosti; uvedenou totalisující theologii staví tento myslitel s naprostým metodickým vědomím proti theologii negující a vyvolávající rozpory¹.

¹ Srov. Ernst Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Lipsko 1927, str. 8, 47—48. Vausteenberghe: *Le cardinal Nicolas de Cues*. Paříž 1920.

Čeho tedy dosahujeme popřením, negováním racionálního a logického způsobu myšlení? — Podobným protestem získati nadrozporovou synthesu toliko na základě čistě rozumových úsudků dospíváme k možnosti užití iracionálních metod, jež byly dosavadním myšlením znehodnocovány, jež však po pochopení nezdařeného Kantova pokusu o nadrozporovou synthesu přicházejí opět k platnosti. Podobnou negací pouhého druhu poznání racionálního povstává našim poznávacím schopnostem posice a oprávněnost poznání iracionálního¹.

¹ Případně poznamenává Nik. Hartmann: „Das hypothetische Hinausgehen über das Gegebene, Erkannte und schließlich gar über das Erkennbare, stößt zwar auf keine unübersteiglichen Hindernisse. Das Durchgehen der Seinsrelationen und das Bewußtsein gewisser Glieder dieser Relationen läßt die Projektion durchaus begrifflich erscheinen. Aber die auf diesem Wege gewonnenen Begriffe tragen zunächst ganz den Charakter des Negativen. Die Projektion gibt nur einerseits die hypothetische Gewißheit, daß überhaupt etwas in der fraglichen Seinsrichtung vorhanden ist, andererseits aber eine negative Umreißung des Inhalts, deren Bestimmtheit zwar mit der Zahl und Mannigfaltigkeit der Projektionslinien zunimmt, aber doch immer eine negative bleibt.“ — „Nichtsdestoweniger finden wir in aller Wissenschaft und Philosophie, die so verfährt, dieses Negative zu einem Positiven umgestempelt. Es gewinnt, wie es scheint, diesen positiven Charakter, obgleich alle ihm beigelegten Bestimmungen negative sind. Hier findet also etwas statt, was sich aus dem bloßen Verfolgen der ontisch-realen Relationen nicht erklärt, was also das erkennende Bewußtsein von sich aus hin zufügt. In der Negation des Rationalen entsteht ihm die Position des Irrationalen. Diese Wendung des Negativen ins Positive, die auf den ersten Blick wie eine Erschleichung aussieht, bildet ein Problem für sich, und zwar ein für alle Philosophie zentrales Problem.“ — „Allgemein läßt sich sagen, die meisten philosophischen Grundbegriffe haben zunächst, wenn sie auftreten, etwas Negatives an sich. Sie müssen zunächst von allem Bekannten und Gegebenen unterschieden werden. Dazu muß dieses in ihnen negiert werden. Ist die Substanz gesucht, so müssen in ihrem Begriff die Akzidenzien aufgehoben werden; das Gesuchte muß im Gegensatz zum Bekannten gesetzt und dadurch negativ festgelegt werden. Begriffsbildungen wie das Unendliche, das Unerkennbare, das Irrationale zeigen diese negative Struktur noch ganz deutlich.“ — O „negativní theologii“ a jejím negativním způsobu definice boha praví Nik. Hartmann: „Das Wesen Gottes ist in der Negation aller positiven Prädikate zu suchen, das dem Sein nach das Positivste ist, für den Verstand das Negativste, das große Unbegreifbare . . . das Gesuchte taucht in Form eines negativen Inhaltsbewußtseins auf, man weiß, was es nicht ist, kann es vom Bekannten abgrenzen, aber man kann es nicht positiv bestimmen. Man hat das ‚Wissen des Nichtwissens‘. Erst eine neue Synthese kann es zum Wissen der Sache erheben.“ (Grundzüge einer

Negace neúplného, racionálního poznání může platiti za bránu k dosažení iracionálna¹.

Z jakých důvodů se snažíme přivtěliti iracionální oblast k racionálnímu řádu? — Aby byla umožněna nadrozporová synthesisa racionálního a iracionálního, oblasti daných fakt a oblasti cílů. Toliko sloučením obou uvedených, jinak neslučitelných oblastí dovedeme vystihnouti život s jeho nedefinovatelnými individuálními detaily, jakož i s jeho až dosud zázračnými cíli. Zde ovšem třeba říci, že dialektická metoda nepostačí k získání nadrozporové synthesisy racionálna a iracionálna, ježto právě nemůže nám ukázati ono iracionálno v konkrétní podobě. Ke které metodě se tedy obrátíme? Existuje metoda, jež by nám zjevila obrysy onoho neznámého iracionálna, po němž v hloubi své duše toužíme?

36.

Z předechozích našich úvah dostatečně vysvitá, že filosofie Kantova a myslitelů pokantovských jest sice smělý náběh k synthetické neb totalitní metodě, v níž by byla faktická skutečnost s předsevzatými cíli jedním nedílným celkem; ale nelze nám však též popírati, že podobný druh kontemplativního neb ontologického vědomí jest jak u Kanta, tak i u pokantovských myslitelů toliko vzácný, u Kanta dokonce málo vítaný host. Z těchto důvodů nedovede nám filosofie, posvěcená criticismem — tedy snahou přídržeti se racionálních úvah, jež konečně vyúsťují v dialektickou synthesisu — vydati náležitý počet z iracionální oblasti snah a cílů, jež však nám nelze vyloučiti ze života, ježto právě patří k jeho podstatě. Filosofie, která stojí pod vlivem criticismu, nemůže popříti a negovati iracionální postup: jen tak se plně uplatní iracionální pochod i metoda.

Metaphysik der Erkenntnis, 2. vyd. 1925, str 286—287.) Na straně 458. poznamenává Hartmann: „Vom Irrationalen gibt es nur ein Wissen des Nichtwissens.“

¹ Nik. Hartmann případně dokazuje: „Das Negative darf als Positives gelten, weil die Realität nicht erkennbarer Relationsglieder um nichts geringer ist, als die der erkennbaren. Daher liegt in dem negativen Hinausgehen über das Erkennbare eine berechtigte Methode ontologischen Denkens, ja die einzige, die Zugänge zum Irrationalen eröffnet.“ (Op. cit., str. 291.)

Tytéž důvody zbraňují moderní filosofii vybudovati nadrozporovou filosofii racionálna a iracionálna. I tato filosofie pronáší ústy svých předních představitelů pevně přesvědčení, že především logický postup nás vede k synthese racionálna a iracionálna a k jejímu tvůrci v podobě transcendentálního subjektu, o němž se vyslovuje, hledíme-li k důsledkům předešlých racionálních předpokladů, domněnka, že je logický neb noetický subjekt. (Rickert.) Možnost míti účastenství na věčných předlohách k jednání neb na životních cílech, jest u moderní filosofie pranepatrná. Hodnoty a možnost zírati na věčné myšlenkové pratrvary jsou jakoby zastřeny závojem přesného pojmového racionálního poznání. (Husserlova a Schelerova Fenomenologie). Husserl na př. vypovídá boj psychologismu: při tom mu však uchází to, že logistika jest též úporný nepřítel jako psychologismus při snaze, býti pokud možno v úzkém styku s transcendentálním světem ideovým. Husserlovi schází názorná metoda, jež by zprostředkovala styk se zázračným světem ideovým. Jeho filosofie se pohybuje přespráliš na teoretické půdě a nemá přímého styku se zázračnou skutečností.

Uvědomujíce si nedostatky předešlých epoch: kantovské, pokantovské a moderní, s jejich snahami o nadrozporovou synthesu v transcendentální oblasti ducha, přistupujeme k vlastnímu pokusu o nadrozporovou synthesu podmíněného a nepodmíněného.

Není pochyby, že jedna z hlavních podmínek filosofických úvah jest postulace transcendentálního já mimo já empirické. Uvedené transcendentální já — jehož nezbytnost jsme dokázali v předešlých úvahách — jest důvodem k obratu, jež nazýváme vzhledem ke Kantovi kopernikovským. Uvedený obrat dovoluje nám revidovati naše poznávací schopnosti. Tímto obratem se učíme hodnotiti své poznávací schopnosti, pokud náležejí k smyslovosti a pokud jest nám jimi přístupna předzkušnostní oblast snah, cílů a ideí.

Nedovedu-li empirickým smyslovým vnímáním vystihnouti cele svou osobnost s jejími duchovními cíli a tužbami, vyplývá z toho, že naše osobnost není zcela vystižena naší empirickou bytostí, nýbrž že nás daleko převyšuje nám nadřaděná osobnost transcendentální v podobě cílů a závazků; ty jsme nuceni uznati, chceme-li složití účty z toho, odkud se v nás berou ušlechtilé podněty, jimiž řídíme počínání osobnosti empirické. Ať jsou to postuláty exaktních věd,

estetické potřeby neb kategorická závaznost mravních příkazů, veškeré tyto postuláty a závazky nadindividuálního a transsubjektivního původu přesvědčují nás o tom, že naše empirické, smyslovou zkušeností zatížené já není s to, aby produkovalo něco, co by nás převyšovalo a co by zároveň určovalo chování onoho malého empirického já. Úkol filosofie spatřuji právě v jedinečném objevu onoho velkého já a v obratu k němu jako ke zdroji pravého duchovního života. Obrat k velkému duchovnímu já jest obratem k neproměnným prvkům věčnosti nejen v nás samých, nýbrž i obratem k týmž prvkům veškerého dějinného vývoje lidské společnosti. Je to týž základní obrat k transcendentální osobnosti, o němž se zmiňuje Janovo evangelium (3. kap. 3, 4, 5, 6, 7) a v němž vyvrcholil Pavlův geniální objev možnosti identifikace transcendentálního já s Bohem. (1. epišt. ke Kor. 15, 47).

Aby si však mohla naše osobnost uvědomiti existenci transcendentální oblasti jako vnitřní předpoklad osobnosti empirické, jest nutno, aby prožila hluboký vnitřní, duševní náraz, aby měla filosofický zážitek, jenž uvede naši duši k pokraji transcendentální oblasti osobnosti. Estetické či mravní zážitky neb podněty uvádějí nás poněmáhlu do oblasti naší transcendentální osobnosti. Bez původního duševního nárazu neb otřesu, jímž se nám odhalí oblast hodnot a cílů, nelze si mysliti ani duševní zrození ani kopernikovsky obrat k subjektu.

Estetické zážitky, jimiž býváme pozvednuti ze stěžejí své empirické osobnosti, jsou především branou k zážitkům mravním a náboženským. Jedině estetické zážitky umožňují to, že vyvolávají v nás neklamný přímý zážitek veitění a soustrasti. Kdybychom neměli v sobě přesně vybudované ideální představy, jak má svět neb člověk vypadati, nedovedli bychom prokazovati svým bližním dobro, nedovedli bychom se snažiti pozvednouti je z jejich truchlivé situace do situace lepší. A zde právě toliko citová oblast se vyznamenává ideomotorickou schopností přeložiti se v čin a vládně dosti silnými prostředky zlepšovati svět. Estetické zážitky jako by vyvolávaly a budily transcendentální cit neb vědomí. Mravní reformu bez estetických potřeb a zážitků nelze si mysliti: estetické zážitky jsou branou k zážitkům mravním. Cesta k dobru jde láskou ke všemu krásnému a dobrému.

Přímé zážitky, jež nás vedou k postulování transcendentálního duševního subjektu, do jehož oblasti jsme uváděni transcendentálním citem nebo vědomím, poučují nás takto, že naše osobnost má nejen potřebu vyniknouti nad svou fysis, nýbrž že prožívanými estetickými hodnotami a mravním zákonem dovedeme vyslechnutím inspirací neb zíráním na ideový svět v denním snu dlíti v metafysickém, duchovním kosmu¹.

Nyní očekávám tři závažné námitky: První bude záležití ve výtce, že volím špatného vůdce, jestliže definitivně neskončuji s původcem všech životních nesází v podobě citlivosti, byť i to byla citlivost transcendentální, jež by se nevztahovala k efemérní osobnosti empirické; druhá námitka, jež doplňuje první námitku, obsahuje výtku, že námi zamýšlený kopernikovský obrat k transcendentální oblasti ducha není nic jiného než projev solipsismu, t. j. extrémního a chorobného subjektivního idealismu. Konečně třetí námitka, jež vyplývá z námitky druhé, záleží ve výtce titanismu. Kdo totiž koná kopernikovský obrat k subjektu, doznává tím zároveň, že se jeho transcendentální neb absolutní já vyznamenává ontologickými, tvořivými vlastnostmi, jež mu dovolují prohlásiti v titanském záchvatu sebezpřecenění: *Erimus sicut deus* (= budeme jako bůh).

K těmto případným námitkám odpovídám, jak následuje: Především jest nutno, přesvědčiti se o možnosti duchovního znovuzrození z pouhého přírodního řádu do řádu duchovního. Jestliže přírodní řád jest oblast, v níž panuje přísná zákonitost, řád duchovní naproti tomu jest spravován příkazy milosti. V pouhém

¹ Poněvadž se mi nepodařilo zhuštěněji podati své myšlenky, vyjímám tři odstavce ze spisu: *Přírozené a duchovní základy*, str. 394—398. H. Rickert hledá a nachází kontemplativní metodu, již lze postřehnouti pomyslnou oblast. Obrysy této metody budou načrtnuty v příštím svazku jeho spisu: *System der Philosophie*, jenž ponese název: *Philosophie des kontemplativen Lebens*. — Myslitel N. Hartmann jest přesvědčen, že hodnoty nelze racionálně neb rozumově odvoditi, nýbrž že je možno je toliko postřehnouti vnitřním zřením. Platonický motiv zfrání se hodí znamenitě na to, co nazývá materiální etika pročitáním hodnot (= Wert fühlen); na to tedy, co se jeví v činech jako zaujetí hlediska a schvalování smýšlení. (*Ethik*, Berlín a Lipsko 1926, str. 108—109.) Srov. též: Vlad. Hoppe: *Pozoruhodné dílo z oboru etiky*. (*Ruch filosofický*, ročn. VII, str. 76.)

přírodním řádu jsme příslušníci úzkého a nízkého aspektu v časově prostorových vztazích a přírodní zákonitosti; řádem duchovním jsme přivtěleni k oblasti cílů, jež postupují za pouhou faktickou a přírodní zákonitost a nad ni. K této transcendentální citlivosti, jež vytušuje intuicí a kontemplací duchovní oblast cílů za pouhou přírodní zákonitostí, probouzíme se duchovním znovuzrozením, jež ji podmiňuje; jí se nám otvírá duchovní Kosmos, jež nelze naprosto vnímati, nezasáhne-li vzpomenuť duchovní citlivost. Citlivost, jež v nás vyvívá po duchovním znovuzrození, není již citlivost vázaná k smyslovosti empirického člověka, nýbrž jest citlivost transcendentální. Krátce, transcendentální citlivost duchovně zrozeného člověka jest výstižně charakterisována slovy apoštola Pavla: „Když nepatříme na ty věci, kteréž se vidí, ale na ty, kteréž se nevidí. Neboť ty věci, které se vidí, jsou časné, ale které se nevidí, jsou věčné.“ — Zdaž jsou tato slova příliš vzdálena od Lotzeova názoru, vyjádřeného v jeho „Metafysice“, kde Lotze staví pravdu nad skutečnost: „Ještě stále jsem přesvědčen, že jsem na pravé cestě, jestliže hledám v tom, co býti má, důvod toho, co jest.“ — Platonův transcendentální ideový svět vyžaduje otevření duchovního zraku, aby mohl býti zřen. Všem lidem jest s počátku zastřen duchovní zrak a schopnost viděti duchovní svět neproniknutelnou rouškou, jež jim spadne s očí teprve po duchovním znovuzrození. K zírání na duchovní svět ideový nestačí tedy prostá, přirozená citlivost empirická, nýbrž citlivost transcendentální, jež se získává duchovním znovuzrozením. Duchovní citlivost, jakož i smysl pro transcendenci jsou nutné podmínky možnosti viděti duchovní svět ideový.

Proti Schopenhauerovi, který umisťuje radikál osobnosti do slepé vůle čili zase do oblasti naší pomíjející osobnosti, umisťují princip veškerého myšlení a jednání do citlivosti, prýšticí z transcendentální oblasti osobnosti, odkud nám spontánně přicházejí pokyny pro jednání. Kdežto Schopenhauerova naturalistická slepá vůle nejen nás nedovede odpoutati od světa jevů, nýbrž nás těsně k němu připoutává, transcendentální citlivost jako vniterní projev čisté oblasti kvalit odhaluje nám svět, který jest nám jinak ukryt trojnásobným závojem v podobě časově-prostorových vztahů a kausality; za podobných předpokladů umožňuje nám uvedená cit-

livost zírati na vlastní podstatu předmětů nebo s ní splynouti. Transcendentální citlivost ve své nejčistší podobě jest láskou a sympatií, jež jako jediný iracionální sice, avšak ucelující rozměr subtilního světa kvalit umožňuje nám uvedené splynutí s iracionální podstatou věcí, takže nespátřujeme již pouhý pomíjející předmět, nýbrž jsme oním předmětem, avšak v jeho nepomíjející formě. Oduševněný předmět je vlastně jenom příslušník subtilní oblasti kvalit. O podobném předmětu platí hluboce promyšlená slova Helvetiova: „Il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit: c'est une corde qui ne frémit qu'à l'unison.“ (De l'Esprit. Disc. II, chap. IV.)

Kdežto iracionální transcendentální citlivost umožňuje nám splynutí s iracionální podstatou předmětů, tvořivá obrazivost naproti tomu ztělesňuje ony ideje ve viditelný obraz, plán nebo projekt. Pouhým abstraktním a všeobecným myšlením a poznáním není možno se přiblížiti k vlastní podstatě předmětů, ježto právě uvedené poznání nás svou všeobecností a ztrnulostí odvádí od jejich možných, dosud neztělesněných podstaty. Iracionální oblast možností lze zachytiti toliko iracionální poznávací metodou.

Moc Faradayovy „laterální vize“ při jeho pokusech — na níž jako na heuristický prostředek klade fysik Tyndall velký důraz — měla jistě původ v jeho prosté, učenými prostředky nezabarvené povaze. „Byl jsem“, praví Faraday, „velmi živá osobnost, obdařená čilou obrazotvorností, a věřil jsem právě tak snadno ‚Tisíc a jedné noci‘ jako encyklopediím. Avšak fakta mi byla důležitá a to mne zachránilo. Faktu jsem mohl důvěřovati, a jeho potvrzení jsem zkoumal ve všech směrech¹.“ — Matematik Euler vystihuje znamenitě to, proč musí zasáhnouti citlivost při snaze vystihnouti souhlas našich myšlenek s vlastními fakty: „Ich glaube daher, daß die Empfindungen (der Sinne) noch etwas mehr enthalten, als die Philosophen sich einbilden. Sie sind nicht bloß leere

¹ S. Thompson: Michaël Faradays Leben und Wirken. Halle 1900, str. 175. — Znamenitý chemik A. Kekule učinil několik významných objevů v chemii tím, že dovedl vhodně zachycovati své inspirace. Exaktní badatele napomíná těmito slovy k plodné práci: „Naučme se snít, pánové, a potom možná nalozneme pravdu . . . ; avšak bedlivě se střežme uveřejniti své sny dříve než by byly podřízeny kontrole naprosto probuzeného rozumu.“ — (Berichte der Deutschen chemischen Gesellschaft 1890, sv. XXIII, str. 1306.)

Wahrnehmungen von gewissen im Gehirn gemachten Eindrücken; sie geben der Seele nicht bloß Ideen von Dingen, sondern sie stellen ihr auch wirklich Gegenstände vor, die außer ihr existieren, ob man gleich nicht begreifen kann, wie dies eigentlich zugehe¹.⁴

Intuitivní poznání, jež na základě toho, že je možné veitění, sestupuje k individuálním, přetvářejícím se detailům, není racionální, nýbrž jest iracionálním pochodem, a to v tom smyslu, že imaginativní interpolace, jichž jest třeba, abychom doplnili své fragmentární záznamy o skutečnosti, nejsou jen pouhá logická indukce, nýbrž přímý názor intuicí. Tam, kde jest příliš mnoho neznámých a stále se přetvářejících činitelů, indukce nestačí. A právě u vědeckého pracovníka, který dlí svým duchem u ideje živočicha neb stroje, tedy mimo přetvářející se detaily představovaných jevů, indukce svou názorností nabývá formy intuice. Zde jest nutno, aby duch experimentátorův prostoupil vlastní fakta veitěním². Nezasáhnou-li iracionální prvky, jež postupují k dosud neexistujícím možnostem, není možné poznání a vystižení iracionální skutečnosti.

Nyní přistupujeme k odpovědi na druhou případnou výtku, že totiž námi zamýšlený obrat k transcendentální oblasti ducha není nic jiného než projev solipsismu, t. j. extrémního, chorobného subjektivního idealismu. Kopernikovským obratem se neuchylujeme naprosto do oblasti extrémního idealismu, zvaného solipsismem. Zdůrazňujeme-li, že se veškeré naše hlubší podněty estetické, mravní i náboženské odvolávají k oblasti transcendentálního, nadindividuálního subjektu, který svými neklamnými příkazy řídí a spravuje oblast našeho subjektu empirického, pak neznámá toto rekurování k všeobecnému nadindividuálnímu vědomí snahu, uzavřítí se do dusné krypty našeho malého empirického já. Snahou „Přirozených a duchovních základů světa a života“, jakož i tohoto spisu, jest zdůrazniti zásadu, že veškeré naše hluboké podněty pocházejí z nadindividuální oblasti všem lidem společného nadindividuálního, velkého já. Stanouti u neomezené oblasti naší předzkušennostní osobnosti a uvědomiti si, že tento oceán jest původcem všeho,

¹ Euler: Briefe an eine deutsche Prinzessin. sv. II, str. 68.

² Vlad. Hoppe: Příroda a věda 1918, str. 96—97.

co doléhá paterými smyslovými dojmy na malou a omezenou tělesnou schránku, znamená opustiti původní tísníci subjektivitu a zaměnití ji za novou metodu vnitřního života. Za tím účelem zkouším sestoupiti k nejnvtřnějším předpokladům své osobnosti a analysí jejich prvků se snažím získati zásady nové kontemplativní metody, již by se nám trvale otevřela brána duševního života s jeho vlivem a mocí, které jsou naprosto uzavřeny našemu smyslovému vnímání a vědomému usuzování¹.

Na třetí možnou výtku titánského sebepřecenění, pokud jde o tvorbu skutečnosti myšlením, odpovídáme takto: Titanismus lze vždy odhaliti, kdykoli své duševní síly a vlohy činíme nezávislými na pramenu, z něhož pocházejí, a kdykoli tyto vlohy a síly klademe vysoko nad onen pramen. Po této stránce jest Goethův Faust báseň titánská. Jestliže však naopak dovolím v pokoře a odevzdanosti, aby procházely mnou síly a vlohy, jež považují toliko za nástroj vyšší bytosti, nepokládám sebe nikterak za boha, nýbrž toliko za prostředek božích projevů. Stadium titanismu nesmí býti směřováno se stadiem bohočlověka: titan se staví proti bohu jako jemu rovný, třeba užívá svých sil v omezené míře, kdežto bohočlověk jest si vědom své slabosti a nedostatečnosti; božím zasahováním a vlivem — jež vždy v sobě vděčně konstatuje — odvažuje se k činům, jež naprosto nejsou v dosahu jeho daných sil a jež ukazují na zasahování nadempirického duchovního vlivu. Jak patrné, stadium bohočlověctví těsně souvisí s vnitřní kontemplativní metodou. Jestliže spoléháme jenom na vědomé úsudky, jichž dosahujeme logickou nebo dialektickou metodou, přicházíme k titanismu, ježto se právě uvedenými metodami spoléháme toliko na vlastní síly, bez zřetele na možnost iracionálního zasažení duchovní oblasti milosti.

Pokantovský idealismus německý jest titánsky zabarven, poněvadž nezná vykoupění zasažením boha, nýbrž toliko vývoj od empirické osobnosti k osobnosti transcendentální, o níž však jakožto o neznámé (= X), nikterak netvrdí, že jest s to přivoditi ono vykoupění svým zasažením. V původním německém pokantovském idealismu, který jest velmi pantheisticky zabarven, jest

¹ Vlad. Hoppe: Přírozené a duchovní základy, str. 400—402.

boží působnost jakoby vypjata, aby její místo zaujal Kantův kategoriální, nevědomý rozum, který svým myšlením již tvoří skutečnost. Ve svém pozdějším období opouští Fichte původní pantheismus na etickém podkladě, aby jej zaměnil za křesťanskou kontemplativní filosofii. Schelling ve svém druhém období se přiznává přímo k filosofii mystiky. Jeho filosofický empirismus není nic jiného než mystika. Konečně Hegel nahrazuje boží působnost dialektickým pohybem pojmů. U Hegla se ztrácí povlovně náboženství v logickém usuzování a věděni, o němž jest tento myslitel přesvědčen, že jest totožné s mohutným projevem božského rozumu. Možnost přímého zasahování boha jest jakoby vypjata; na jeho místo nastupuje dialektický pohyb pojmů — tedy lidských abstrakcí — o nichž Hegel odvážně tvrdí, že představují třeš božského poznání a tedy i dějství světa.

Schopenhauer naproti tomu zastává zásady negativní, naturalistické filosofie; aby unikl kausálnímu řádu světa v časové prostorových vztazích, připouští možnost kontempace čistého subjektu poznání v podobě světa ideového. Třebaže se Schopenhauer kloní k asketickému ideálu, jímž se snaží dojíti k vykoupení od béd a strastí tohoto nedokonalého světa, třebaže čte a doporučuje klasiky mystiky, jeho kontempace čistého subjektu poznání nemá nic společného s křesťanskou mystikou. Není to mystika křesťanská, nýbrž řecká se stoickým podkladem. Schopenhauerovi schází též schopnost, aby uznal zasahování vyššího principu v náš život, jakož i možnost vyšinouti se k vniternosti bohočlověka, který přiznává své účastenství na realizaci božského plánu světového.

37.

Jak jsme již dostatečně dokázali v předchozích výkladech, není sice možná nadrozporová synthesa racionálního a iracionálního, podmíněného a nepodmíněného jako hotová, pevně do sebe uzavřená soustava; podobná, stále k novým metám spějící synthesa jest možná toliko jako metoda. Iracionální prvky, jež nesmíme ze života vyloučiti, nemáme-li z něho ignorovati to, co jest na něm jedinečného a nedefinovatelného, nedopustí, aby se náš život se svými cíli a ideály nechal zavřítí v pevnou, ztrnulou sou-

stavu, která by nepřipustila dalšího tvoření. Naše duševní realita jest eminentně tvořivý princip, v němž jsou jako zárodek obsaženy prvky, jež čekají na probuzení.

Jakého druhu jsou však metody, jež by probudily ony skryté prvky k rozvíti a k činnosti? Jsou tyto metody rozumového či iracionálního druhu? Jak jsme v předchozích svých úvahách zdůraznili dostatečně, tragika veškerého racionalismu tkví v tom, že nepostřehuje, že jak základy, tak i cíle, k nimž spěje veškeré myšlení, jsou iracionálního druhu. Kant jest nucen přes přísnou racionalitu své soustavy připustiti iracionalitu ideí, ač ví, že obě metody spolu vlastně navzájem neharmonují. Poučení jsouce Kantovou nedomyšlenou kritickou soustavou a snahami pokantovských myslitelů, kteří chtěli napravit — pokud jde o iracionalitu cílů — Kantovy nedostatky, připouštíme možnost tří názorných metod, jež budou míti zřetel k našim iracionálním předzkušenosťním datům jako k zárodečným možnostem rodících se cílů a ideálů. Uvedené metody jsou projev snahy sloučiti racionální prvky s iracionálními, existující skutečnosti se skutečností vytouženou a připojení fakta již existující k cílům a tužbám toliko možným. Tyto iracionální metody — slučující podmíněnou skutečnost a nepodmíněné možnosti v jeden jediný celek — jsou: intuice, meditace a kontemplace.

Co však mají společného veškeré tyto názorné, avšak iracionální metody? — Jednak to, že jsou umožněny pozvednutím do oblasti transcendentálního vědomí neb citu; — toto pozvednutí poskytuje synthetický neb totalitní názor na svět i na život; jednak to, že poskytují možnost zírati v denním snu na zázračné tužby a cíle.

Naše empirická existence jest ponořena do dějství světa, jak se skládá z daných, faktických předmětů. Kdyby však byl náš život připoután toliko k tomu, co jest dáno, a kdyby nebyl s to odpoutati se od přírodní zákonitosti a směřovati k tomu, co by mohlo neb mělo býti, pak by vskutku neměl náš život větší hodnotu než život kteréhokoli jiného živočicha. Bez smyslu pro transcendenci byli bychom příslušníci pouhé přírodní říše.

Člověk však není pouhá přírodní bytost, omezená na úzkou oblast přírodní kausaloty. Nad přírodní řád jej pozvedá smysl pro transcendenci, čili pro to, co dosud není, co by však mohlo neb

mělo býti. Smysl pro transcendenci se tím více pěstí a rozmáhá, čím více se šíří lidskou vzdělaností opravdová duševní kultura. Především však umění rozšiřuje lidský duševní obzor v tom smyslu, že poučuje člověka, kterak daná skutečnost jest nepatrný fragment nesčetných možností, z nichž umělec-tvůrce vybere a rozvine možnost nejzdařilejší. Mravní hodnoty se své strany zase poučují, že pravda vytyčuje své vzory k napodobení daleko nad vlastní skutečností a za ní. Smysl tedy pro transcendenci hodnot jest nepopíratelný znak každého duševně žijícího člověka.

To však není vše. Zprvu se snad může zdáti, že je oblast transcendentních hodnot mimo duševní lidský obzor v nadpozemských oblastech. Vzrůstající duševní vzdělaností dospívá však člověk k přesvědčení, že transcendence hodnot uměleckých a mravních souvisí úzce s vnitřním lidským životem a jeho kvalitou. Jsme-li v okolí, jež nás povznáší, cítíme se vznešenými. Dlíme-li naopak v prostředí, jež nás deprimuje svou hrubostí, nízkostí a malicherností, cítíme se malými a ubohými. Za podobných okolností přijímám teorii anglického badatele J. A. Stewarta o možnosti navoditi transcendentální cit neb vědomí do našeho obvyklého vědomí empirického¹. Je to širší a větší vědomí než naše vědomí empirické s podivuhodnou schopností zírati na to v denním snu, po čem toužíme neuvědoměle v hloubi své duše.

Náš obvyklý, každodenní život, pohybující se po většině v oblasti daných, faktických předmětů, tvoří kolem našeho života neproniknutelnou ohradu, z níž zdánlivě není vyváznutí. Náš duševní život není však svou povahou, jež sahá daleko před možnost vědomých dat a za ni, tak prostý, aby mohl přestávati na tom, co jest a aby se tím spokojil. Skandování dokonalých veršů, návštěva galerií uměleckých soch neb obrazů; povznášející vyhlídky v přírodě způsobují, že se cítíme povznešení nad danou skutečnost do oblasti, o níž v onom okamžiku víme, že jest věčná a že tedy nepodléhá časovým odstavcům, odměřovaným ve hmotě².

¹ Srov. naše úvahy o transcendentálním vědomí neb citu v „Přirozených a duchovních základech“, str. 92 a násl. — Srov. též úvahy o „sněmém vědomí v nabádavém díle F. C. Prescottta: Poetry and Myth. New York 1927, str. 6—7.

² Již Kant rozeznává jakýsi druh transcendentálního citu, ježž odlišuje od citu empirického: „Die Lust am Erhabenen der Natur, als Lust der veri-

Jaké důvody opravňují nás k domněnce, že cit je povolanejší k tomu, aby vystihl nadrozporovou syntesu racionálna a iracionálna, než diskursivní myšlenka? — Činíme tak proto, že právě cit jest svou iracionalitou schopen umožniti splynutí naší osobnosti s podstatou věci, po nichž pátráme. Kdežto abstraktní, všeobecné myšlení se pohybuje toliko ve všeobecnostech a neproniká k vlastní podstatě předmětů, kolem níž bezradně krouží, transcendentální cit v podobě víry v hodnotu života není naprosto datum vědomé zkušenosti na způsob nějakého empirického citu; bývá navođen do vědomí před možností smyslové zkušenosti; jest apriorní předzkušenostní podmínkou naší vědomé činnosti; kdybychom neměli tohoto základního citu v podobě víry v hodnotu života, nedovedli bychom žítí a hledati aposteriorní data, jež jsou obsahem našeho života. Takto jest transcendentální cit jako syntesa subjektu a objektu určovatelem cílů a hodnot, k nimž hodláme spěti, ježto jest právě schopen pozvednouti nás do transcendentální oblasti ducha, v níž se končí rozdíl objektu a subjektu, dané skutečnosti a oblasti tužeb a cílů¹.

nünftelnden Kontemplation, macht zwar auch auf allgemeine Teilnehmung Anspruch, setzt aber doch schon, ein anderes Gefühl, nämlich das seiner übersinnlichen Bestimmung voraus, welches, so dunkel es auch sein mag, eine moralische Grundlage hat. (Kritik der Urteilskraft, § 39.) — Viktor Basch rozeznává v nás dvojí vědomí. Jedno z nich — intelektuální vědomí — zpravuje nás o tom, co se děje na osvětlené rampě našeho „já“, zaznamenává změny, které tam nastávají, zjišťuje obrazy, jež se tam rýsují, ustrojuje a zpracovává je v pojmy; druhé — vědomí afektivní — které jest jen citem, zrcadlícím se v sobě samém, citem citu, odkrývá nám barvu nebo timbre, t. j. příjemný nebo nepřijemný přízvuk všech hnutí a všech činností našeho „já“. Tento přízvuk provází jako nepřetržitý spodní tón všechny projevy naší bytosti. Na stanovisku, jež jsme nazvali prakticko-sensibilním, jest cit zároveň látkou i formou vědomí. Na každém jiném stanovisku jest cit jen formou vědomí: pojmy a popudy tvoří jeho látku. Tak pochopíme, že všechny činnosti, brázdící naše vědomí, jsou napojeny citem.“ (Hlavní problém estetiky, Praha 1924, str. 45.)

¹ Srov. Vlad. Hoppe: Přirozené a duchovní základy, str. 93. — Teorie romanité a zvýšené citlivosti především pro transcendenci zdůrazňuje Origenes ve svém komentáři k Janovu evangeliu. Jako existují vnímající orgány pro smyslové vjemy, právě tak jest nutné, aby existovaly orgány pro nadmyslový, duševní, božský svět. Tělovému smyslu chuti a zraku (γεῦσις καὶ ὄρασις) odpovídá orgán duševní, jímž v sebe požíváme a jímž požíváme duševní potravu s určitým kvalitativním duševním zabarvením (ψυχῆς δόναμις γευστικῆ καὶ ἀντιληπτικῆ τῆς ποιότητος τῶν νοητῶν τροφῶν). Takto, pokračuje Origenes,

Nepřekonatelným mistrem v metodě navoditi transcendentální vědomí neb cit do vědomí empirického jest Platon. Platonova filosofie jest vyprávění mytů namnoze metodou, jež způsobuje, že naše empirické vědomí jest jakoby prozářeno vědomím transcendentálním; zíráme-li na krásné předměty, jsme tím uváděni do vytržení, jež způsobuje, že zapomínáme na danou, nás obklopující skutečnost. Úkolem života ve smyslu Platonově jest nabytí duchovního zraku, jímž jest pravé krásno viditelné a na základě tohoto vidění ideí v denním snu obrozovati danou a neutěšenou skutečnost. Takto transcendentální cit, navoděný do našeho empirického vědomí krásným předmětem neb bytostí, vzbuzuje v nás denní sen, v němž nám mizí daná skutečnost, vnímaná našimi smysly; tehdy zíráme duchovním zrakem na transcendentální, nepomíjející obraz ideového světa. Není nespravedlivé, že se za podobné jedinečné umění dostalo Platonovi přijmení „božský“¹.

Platonova teorie poznání není však tak jednoduchá, jak by se mohlo zdáti na první pohled. Ačkoliv se tento myslitel snaží setrvati, pokud to jen jde, v oblasti přesného pojmového usuzování, přece ho není tajno, že tam, kde jde o předlohy, vzory a cíle lidského chování, jest nutno získati přímý názor. Idea jako původní rodový pojem, který byl vlastně resignací na výklad, je zaměněna za zírání na zázračný ideál, na formu, na předlohu, na cíl pro lidské chování. Transcendentální cit, navoděný mytem neb

jest Pán živoucím chlebem, který sestoupil s nebes, jest požitelný (γευστός) — jest potravou duše. — Podle Marsilia Ficina chce duše na nejvyšším stupni vskutku býti účastna boha, a nikoli toliko symbolicky: „fruitionem exigit naturale, non imaginale tantum.“ Mystickým orgánem tohoto účastenství na bohu jest zvýšená citlivost, jež jest v témž poměru k rozumu jako rozum k nižším smyslům. „Deus meliori modo quam cognoscendo se fruitur, et qui Deo fruuntur, per unitatem intellectus superioris Deo fruuntur.“ — „Boha požívati (frui deo) značí boha se dotýkati, nikoli však po vnější stránce, nýbrž v tom smyslu, že se v něj cele a naprosto pohružujeme, že se stáváme účastnými božského vytržení (divinitus affici) a účastnými boha jako ten, jenž požívá pokrm, stává se nakonec oním pokrmem.“ — Připomenutý citát jest nepochybně pod vlivem Janova evangelia (kap. 6, 54—58). Srov. H. Scholz: Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Mit einem Exkurs: Fructio dei. Lipsko 1911, str. 205—206.

¹ Srov. Vlad. Hoppe: Přírozené a duchovní základy, str. 110—111.

ladným estetickým prostředím, umožňuje nám zá-zračné vidění ideálů v denním snu.

Podobnou metodou dosahuje Platonova filosofie jistoty víry. Původní vědění, o jehož hodnotě lze diskutovati, ježto ve svých posledních úvahách a jejich výsledcích utkvívá v rozporech, antinomiích, jest přímým a názorným zřením ideálů zaměněno za víru. Platonova anamnese, rozpomínání se, dokazuje konečně, že ony ideje a vzory, na něž se rozpomínáme, tkví v nás před možností zkušenosti. Platonův eros připouští možnost vcítiti se v pravzory, viděné duchovním zrakem. Démon eros jest prostředníkem mezi božským a lidským.

Platonova noetika ukazuje daleko větší znalost lidské povahy než Kantova. Kant jednak dokazuje nemožnost intuice nebo intelektuálního názoru, jednak poskytuje svému transcendentálnímu subjektu apercepce možnost vytvářeti svět prostřednictvím předzkušenostních kategorií; předzkušenostní inteligibilní charakter má řídití náš charakter empirický. Pro eschatologickou potřebu vyhrazuje Kant své ideje: jeho ideje jsou toliko k regulativní potřebě rozumu — tedy nikoli k výkladu záhadných předmětů — t. j. mají řídití rozum k nějakému cíli. Takto zbraňuje Kantovi kritická obezřetnost vybudovati nadrozporovou synthesesu racionálna a iracionálna, dané skutečnosti a oblasti tužeb a cílů; pokantovští myslitelé dospívají po této stránce k šťastnějším koncům než jejich velký učitel.

Platon, pokud jde o eschatologické problémy a nadrozporovou synthesesu, navozuje, vzbuzuje a řídí mytem transcendentální cit, na jehož základě jest nám možno zřítí ideu, která v nás až dosud dřímala jako utajená, neproslovená tužba. Tímto poznatkem se projevil Platon nejen velkým psychologem, nýbrž i noetikem. Jest si vědom nedokonalé lidské přirozenosti, pokud jde o poznání a sloučení antinomií, rozporů, jež se naskýtají lidskému rozumu při pokusu představití si nepodmíněné; snaží se však opravití tento nedostatek přímým, nesmyslovým zřením toho, co býti má; tedy vzorů a cílů, jež nepodléhají podmínkám naší přirozené povahy.

Za těchto okolností postupuje Platon nepoměrně dále v znalosti problémů poznání a poznávacích metod než Kant, ježto právě neuzavírá lidských poznávacích schopností zákazy, nýbrž

umožňuje naprosté jejich uplatnění a rozvinutí. Platonova filosofie ne-smyslového přímého zírání ideje za pomoci navoděného transcendentálního citu umožňuje takto přímé poznání duchovního pomyslného světa a umožňuje nadrozporovou syntesu racionálna a iracionálna. Platon přispívá takto svým názorným hellenským způsobem k řešení problému, pokud lze postřehnouti pomyslný svět ideový a pokud která metoda nám umožňuje nadrozporovou syntesu dané skutečnosti a oblasti tužeb a cílů¹.

Ve svých předchozích úvahách (v oddíle 17.) jsme se zmínili o tom, že německý básník Fr. Schiller následuje Platona v tom smyslu, že v odporu k dialektice dává v mytu nadsmyslovému státi se smyslovým. Dále, že Palackého idea božnosti jest překlad herderovsko-goethovského a kantovsko-schillerovského pojmu „Göttliches-Göttlichkeit“. Božností jest Palackému „jakoby srodnost a podobnost bohu čili účastenství přírody boží a obraz bytu božského ve člověku“.

Básník Fr. Schiller zná božské umění, vyvolati v denním snu skandováním verše tajemnou, zázračnou skutečnost, po níž v hloubi své duše toužíme; v duchu uvedené božské skutečnosti se pokouší o výchovu lidského pokolení. Takto jest básník Schiller po Platonovi jeden z dědiců tragické kultury, jež umožňuje účastenství na jednotlicích zážitcích božství². K podobné jednotlici představě božského i lidského v oblasti světového i životního názoru dospívá i Goethovo myšlení.

Přes to, že jsou výsledky tragické kultury nanejvýše ušlechtilé,

¹ Srov. Vlad. Hoppe: *Přirozené a duchovní základy*, str. 116—117.

² Udo Gaede: *Schiller und Nietzsche als die Verkünder der tragischen Kultur*, 2. vyd., Berlín 1910. — Karel Groos charakterizuje takto schema Schillerovy vývojové filosofie: „Das Schema der Schillerschen Entwicklungsphilosophie lautet: von einer Einheit, die den Zwiespalt noch nicht kennt, zu der Entzweiung; und dann, nachdem die entgegengesetzten Kräfte durch den Zwist zur vollkommenen Entfaltung gelangt sind, über die Entzweiung hinaus zu einer neuen, höheren Einheit. Das eigentliche Reale ist dabei der Zustand der Entzweiung. Die erste Einheit glaubt die Phantasie des Dichters in früheren Zuständen des menschlichen Geschlechtes voraussetzen zu dürfen, die zweite, höhere, ist eine ideale Aufgabe, der wir uns annähern können.“ — Srov. pozoruhodné úvahy o sloučení rozporů ve spise Karla Groose: *Der Aufbau der Systeme*. Lipsko 1924, str. 99—101, 103—105.

ježto nám právě umožňují totalitní syntesu dané skutečnosti a božského světa ideového, není možno se u nich zastavit, protože právě byl nalezen ještě vyšší stupeň duševního života. Tento vyšší stupeň duševní syntesy poskytuje křesťanství. Kdežto antický, řecký transcendentalismus dopřává přímého účastenství na bohu toliko ve výjimečných okamžicích, v extasi, transcendentalismus křesťanský se zakládá naproti tomu na možnosti přímého účastenství duše na bohu. Mystická cesta, již přejímá křesťanství prostřednictvím t. zv. Dionysia Areopagity z dohasínající antické kultury, má umožnit tento přímý styk duše s bohem. Takto mění křesťanství transcendentalismus ideového světa cílů v princip imanentní a umožňuje tím duševní totalitní syntesu podmíněného a nepodmíněného, jež před znalostí duchovní mystické cesty nebyla možná. Jak jsme ukázali v předchozích úvahách (v oddíle 18.), jest mystická cesta ve spojení s mytem a symbolem tlumočnickem eschatologických a soteriologických pravd a tajemství, jichž nedovedeme — pro antithetiku svého rozumu — uchopiti neb rozřešiti ani svým rozumem ani svým vědomím. Hluboká mystická metoda dovede nejen překonati antinomie, do nichž se nutně zapřádá náš rozum, směřuje-li k nepodmíněnému, nýbrž dovede i vybudovati nadrozporovou syntesu racionálna a iracionálna, čili dané skutečnosti a vytoužené oblasti cílů.

Úkolem předchozích výkladů bylo ukázati, že tragická antická kultura zná sice metody, jimiž jest možno sloučiti to, co jest dáno v podobě skutečnosti, s oblastí vytoužených cílů v jednu totalitu, že však tato metoda jako transcendentní způsob poznání ponechává ideový svět v nadhvězdne výši; bylo tedy nutno překonati ji imanentní, kontemplativní metodou, již poskytlo křesťanství, vycházející z antiky.

38.

Než však přejdeme k úvaze o intuici, meditaci a kontemplaci, povšimneme si psychologie denního snu, která jest jakoby podkladem uvedených metod a která umožňuje prozřuměti jim.

Čím jest denní sen? Kdy prožíváme denní sen? Kdy jsme ukolébáni v denní sen?

Moderní psychologie definuje denní sny jako myšlenkové útvary, jež se tvoří bez zasahování naší vůle pod vedením afektů¹. Tato definice zdůrazňuje velmi správně zasahování citových a afektivních prvků při tvoření denního snu.

Člověk žije v dané skutečnosti, v níž po jistou dobu nalezne uspokojení. Není však pochyby, že daná skutečnost, s níž jest denně ve styku, nemůže jej trvale uspokojiti, zvláště když se mu s jedné strany naskytují problémy, týkající se určení jeho života a duše, kdežto se strany druhé jest nucen ztělesňovati zářné vidiny, které se člověku dostávají při vnímání uměleckých děl. Kdykoli jsme tedy při úvahách o hlubokých eschatologických neb soteriologických problémech „odcizení“ řádu pouhých časově-prostorových vztahů, v nichž právě probíhá přírodní dějství; kdykoli jsme při vnímání uměleckých děl pozvednutí ze stězejí, do nichž jest jakoby zaklesnuta naše empirická osobnost, v těchto okamžicích naprostého klidu pozorujeme, že především ztrácíme své obvyklé empirické vědomí, jež se zabývá toliko danou skutečností, a že ukolébáním v denní sen postupujeme k skutečnosti, která by mohla nebo měla býti. Procítáme-li z denního snění se slovy: „Mám nápad, mám ideu, zřím tu věc před sebou“, znamená to, že až dosud nevědomé tužby se staly vědomými a že jsou zřeny duševním zrakem. V denním snu jest naše vůle vypjata, a právě tento důležitý fakt umožňuje, že se vypětím našeho vědomého já mohou uplatniti naše hluboké afektivní schopnosti, jež se soustřeďují v přání, vyjádřeném plasticky v denním snu. Přání neb tužbu lze považovati za „afektivní prodloužení vůle“², jež byla na čas vypjata při odcizení se své empirické osobnosti. Jak patrné, uplatňuje se při denním snu osobnost transcendentální se svým bohatým afektivním podkladem.

To však není vše. Denní sen má i značný význam v tom smyslu, že se vyznačuje nepopiratelnou teleologickou povahou; že nám do jisté míry odhaluje budoucnost v podobě světa, jaký by mohl neb měl býti. Belgický učenec dr. Varendonck zdůraz-

¹ Dr. J. Varendonck: Über das vorbewußte phantasierende Denken. Lipsko a Vídeň 1922, str. 160.

² Dr. J. Varendonck: The Psychology of Day-Dreams. Londýn 1921, str. 290.

ňuje teleologickou povahu denních snů těmito slovy¹: „Wenn wir uns jetzt zu den Tagträumen als den Produkten des affektiven Denkens auf der Stufe des Vorbewußten wenden, so sind wir genötigt, ihnen einen teleologischen Charakter zuzugestehen. Sie beschäftigen sich mit ungelösten Problemen, drückenden Sorgen, der Bewältigung überstarker Eindrücke und unterscheiden sich nur durch ihre verständliche Sprache von ihren Verwandten im System des Unbewußten. Aber sie alle sind der Zukunft zugewendet, scheinen vorauszudenken, suchen irgendein prospektives Ziel für das Ich zu erreichen, sind, kurz gesagt, Anpassungsversuche; darin liegt ihre biologische Bedeutung. Sie führen die Funktionen des Bewußtseins weiter, ohne daß unser Ich bewußt daran beteiligt wäre.“

K Varendonckovým vývodům možno podotknouti, že synthesa racionálního a iracionálního, dané skutečnosti a prospektivní oblasti cílů, jest možná toliko v denním snu. Denní sen — kdy jsou umlčeny projevy našeho volního vědomého já a kdy se uplatňuje jeho širší ne-vědomá oblast — jest ucelovatel dané, objektivní skutečnosti a subjektivních tužeb a přání. V denním snu dosahujeme absolutní oblasti, v níž objekt i subjekt mohou splynouti v jednu jedinou totalitu. Ovšem nutno podotknouti k předchozím vývodům, že podobné synthetické a totalitní poznání nesestupuje ke konkrétním jednotlivinám předmětů neb jejich individuálním detailům. Nýbrž poskytuje nám spíše celkový synoptický obraz způsobu neb formy života, po nichž v hloubi své duše neuvědoměle toužíme. K individuálním detailům nové životní formy vede nás teprve její podrobnější znalost a prohloubenější studium.

K svým výkladům o denním snu připomínáme ještě to, že denní sen se svým prospektivním viděním je možný při naprostém duševním klidu. V okamžiku, kdy jest duše zmitána prudkými city a vášněmi, čili kdy jest strhována do víru malé a úzké empirické osobnosti, mizejí jakékoliv dispozice pro denní sen. Prudce pohnutá mysl neb vášně nedovede nás ukolébati v denní sen, nejvýše vzbudí tužbu neb vidinu prostředku msty. Krátce možno říci: empirická citlivost a afekty ji provázající nejsou s to vyvo-

¹ Týž: Něm. překlad téhož díla, str. 164; angl. originál str. 353.

lati denní sen, ježto příliš bouří a hýbají naší duši; transcendentální citlivost se svou schopností povznést nás nad průběh světa v časově prostorových vztazích, dovede svým naprostým klidem vyvolati denní sen čili obrysy toho, po čem ve své duši neuvědoměle toužíme¹.

Nová, vytoužená životní forma bývá též často vyléčením z choroby; jest jí mnohdy zapotřebí k naprostému uzdravení. Kolik pacientů očekává pomoci a zdraví od zázračných léků neb od zakročení důvěryhodného lékaře! Oč by se jejich choroba zlepšila, kdyby se všichni tito nemocní dovedli v sebe zkoncentrovati, soustřediti a kdyby v této koncentraci přivolávali své zdraví v podobě nové formy života, po níž tolik neuvědoměle touží! Duše má k své dispozici zdroje sil, jejichž původu a dosahu dnes dobře neznáme. Indický fakir dovede jich použití k asketickým výkonům, jež uvádějí Evropana v úžas; veškeré fyziologické funkce bývají zasažením — ne vědomé vůle, nýbrž podvědomé a nevědomé koncentrace — zaměněny a přetvořeny. Takto se stává duševní koncentrací tělo pouhým nástrojem ducha. Zdánlivě zázračné léčení nové školy v Nancy má původ v koncentraci, kterou nazývá tato škola kontenci; dále ve vypnutí působnosti vůle; konečně v možnosti viděti v denním snu novou formu svého života v podobě zdraví. Koncentrace jest původcem duševní síly, kdežto obrazy, viděné v denním snu, předvádějí nám vytouženou životní formu v podobě zdraví. Jak koncentrace, tak i názorné, prospektivní obrazivosti jest zapotřebí k naprostému vyléčení z těžší choroby².

Dr. Pierre Janet ve svém neobyčejně důkladném díle o metodách psychického léčení³ vyslovuje přesvědčení, že snivý stav, snění jest příznakem duševní deprese, neboť jest prý činností, která vyžaduje menšího napětí a která nahrazuje skutečnou činnost; činnost jest ovšem daleko nesnadnější, právě tak jako prostředek k vyvolání oné činnosti; neboť právě snění připouští vývoj určitých šťastných a nenamáhavých činností; s druhé strany jest snění posilujícím psychickým prostředkem, protože usnadňuje vývoj

¹ Vlad. Hoppe: Přirozené a duchovní základy, str. 357—358.

² Srov. Vlad. Hoppe: Přirozené a duchovní základy, str. 465 a n.

³ P. Janet: Les médications psychologiques. Paříž 1919, III. sv., str. 190—191.

určitých lichotivých představ, směřujících k získání vlivu i moci. Nechceme naprosto popíratí přesvědčivost Janetových důvodů, jichž užívá Ernest Seillière především k důkazu, že právě Rousseauova slabost a chorobnost uspíšila u něho vývoj neobyčejné snivosti¹.

I když připustíme s jedné strany, nepopíratelný fakt neobyčejně vyvinuté snivosti u duševně neduživých, duševně deprimovaných, nemůže nám s druhé strany ujítí to, že se s touhou snítí o jiném světě, než jest právě daný, skutečný svět, setkáváme u básníků. „Die Lust zum Fabulieren“ vyznačuje básníka, jenž naprosto nepodléhal duševní chorobě neb trvalé depressi. Kdyby veškeré snění bylo zařaděno mezi útvary pathologické, jež vyžadují léčení, pak by bylo veta po básnické tvorbě nebo fikci. Ježto však člověk není s to, aby žil toliko v dané, tedy podmíněné skutečnosti, nýbrž touží především po nepodmíněném, z toho důvodu bude mítí vždy sklon k spontánnímu, danou skutečností nepodmíněnému iracionálnímu.

Ať se tedy přikloníme k mínění těch, kdož považují denní snění za pathologický případ duševní deprese, aneb ať toto mínění

¹ Ve svém díle „Jean Jacques Rousseau“ doznává Seillière: „L'auteur des Médications psychologiques appelle parfois 'histoire continuée', cette rêverie habituelle qui, explique-t-il n'est pas seulement un récit que le rêveur se ferait à lui-même, mais souvent tout un programme idéal de conduite, une manière de vivre en dedans à sa guise, avec des attitudes, des gestes et des paroles intérieures à peine esquissées; c'est encore si l'on préfère, une autre vie que la vie réelle. menée dans les circonstances artificielles et beaucoup plus propices au besoin de tonification, de succès, de compliments, de domination dont souffre le malade qui s'efforce de la vivre. Les individus dits normaux s'y peuvent plaire par intervalles; mais elle prend un développement incroyable, elle devient la vie principale chez les affaiblis dont la faible tension psychique s'accommode mal de la réalité antagoniste et cherche donc à se créer un milieu factice où elle pourra se maintenir sans perte, ou même s'accroître sans efforts. Ces rêveries obsédantes deviennent alors analogues à celles que l'opium ou le haschich procurent, plus despotiquement encore, à leurs adeptes; elles se déroulent à moins de frais dans des imaginations faciles à mettre en campagne, à émanciper du expérimental ou rationnel rigide dans lequel doit s'enfermer toute pensée véritablement synthétique et adaptatrice du penseur au réel. — Les relations de Rousseau avec ces êtres éthérés qu'il appelle 'nos habitants' dans ses ouvrages ont été de ce caractère tout en conservant des relations certaines avec la création esthétique comme il arrive chez certains artistes éminents.“ (Op. cit. str. 153—157.)

odmítneme, jest jisto, že umění vzbuzuje v nás transcendentální cit, jímž jsme ukolébáváni do stavu snového vědomí. V podobném snovém vědomí ztrácíme vztah k pouhé dané skutečnosti, již se odcizujeme, abychom ji zaměnili za skutečnost, kterou v podobě neuvědomělých tužeb nosíme ve své duši; vytoužená skutečnost jest nám předváděna — po svém navodění transcendentálním citem neb vědomím — v podobě denního snu. Velmi důležitý fakt jest zde to, že transcendentální cit tryská z iracionální a nevědomé oblasti duše, v níž se rodí nepodmíněné; za těchto okolností má ontologické vlastnosti a jest s to vystihnouti skutečnost v její vlastní podstatě a v individuálních detailech¹.

¹ J. A. Stewart znázorňuje plastickým způsobem, jak při zážitcích poesie — a myslím, že lze jeho teorii rozšířiti na oblast veškerého umění — opouštíme citové a rozumové já, abychom je zaměnili za snící vědomí, jež se odvolává k „vegetativní části duše“. Co tedy způsobuje transcendentální cit po logické a noetické stránce? „When we try to explain to ourselves what this mysterious feeling is which can so wondrously transfigure a bit of common experience, we are fain to borrow the language of logic, and speak of it as a ‚Universal‘ — ‚the particular‘, we say, is no longer a particular; it bears the image of the ‚Universal‘. But this so-called ‚Universal‘ is no conceptual product of the logical understanding: the logical understanding, like the senses regards the World as a number of more or less connected items external to itself; but this feeling which is come over us is the feeling of being one with the world. This feeling of being one with the World is the reflection, in consciousness, of the condition of that unconscious ‚Vegetative Soul‘ in us which is the foundation of our conscious life — which, by its continuous activity, sustains the broken activities of our conscious life and correlates them and inspires us with invincible faith in a real World, as part of which, it is good to live. This faith is the stuff out of which the Thinking Faculty, in course of time constructs its preposterous ‚ontology‘ or theory of a real World in which, and of which, it is good to be — a theory which consists in the production of ex post facto reasons for what Transcendental Feeling, representing, in consciousness, the condition of the unconscious ‚Vegetative Soul‘ in us, lays down as a sure first principle, — that behind, or rather within, the temporal world of particular items presented to us in the life of the senses and understanding, — behind the world of ‚phenomena which we can never explain‘ and ‚passions of which we have not yet formed clear and distinct ideas‘, there is an eternal World — one unchangeable good. This is the World which the ‚Vegetative Part of the Soul‘ puts its trust in; and the other ‚Parts‘ sensitive and rational follows its lead — with increasing hesitation and scepticism as ‚higher‘ operations of consciousness come into play.... To feel of a sudden that there

Z předchozích našich úvah vyplývá dostatečně to, že transcendentální cit neb vědomí budí v nás větší a širší osobnost, jež již nepřestává na pouhých datech zkušenosti, nýbrž jež postupuje za možnost zkušenosti, předvádějíc nám v denním snu ztělesněná přání a tužby, po jejichž realizaci neuvědomněle toužíme ve svém nitru. Ať již pohlížíme na lidský život s kteréhokoliv hlediska, jest jisté, že nám k plnému vyžití nedostačí pouhá pevná vazba skutečnosti, nýbrž že máme též zapotřebí uskutečňovati svá přání a své tužby, jež se rodí v nehlubším zdroji našeho nitra.

A právě tak, jako umění, ani filosofie se nezastavuje jenom u toho, co jest fakticky dáno, nýbrž postupuje též k tomu, co by mohlo neb mělo být. A byť i filosofie nemohla přímo užívati metody poesie v podobě denního snu, žije především trojím druhem iracionálních metod, jež jí dovolují shrnouti podmíněné i nepodmíněné, danou skutečnost, jakož i oblast přání a tužeb transcendentálním vědomím v jednu jedinou totalitu. Tyto iracionální metody jsou: intuice, meditace a kontemplace.

is surely an eternal World behind, or within, the temporal world of particular items, is to experience the *καθαρσις* which Poetry — one among other agencies — affects in us." (J. A. Stewart: *The Myths of Plato*, str. 337—338.) — Felix Schottländer, stoupenec Drieschův, uznává též zasáhnutí nadosobní oblasti duše, jež odpovídá námi hájenému transcendentálnímu citu neb vědomí, při umělecké tvorbě: „Kunst als Ganzes könnten wir auffassen als bruchstückhafte, an individuelle Ausdrucksform geknüpfte Erinnerung einer träumenden überpersönlichen Seele, die sich in der anorganischen Materie nur in einzelnen Zügen offenbart, in den organischen Geschöpfen zu eigengesetzlichen Formen aufsteigt, im Menschen zum ersten Male aus dem Gefängnis der Körperlichkeit herauszutreten vermag und durch ihn imstande ist, in der Kunst ein dauerndes Abbild ihrer selbst zu finden. So erschiene der Trieb des Künstlers zu dauerhafter Gestaltung seines innerseelischen Erlebnisses als Gebot des Wirklichen an bevorzugte Individuen von erhabener Traumkraft, den Fluß unkörperlichen Werdens in ewigen Symbolen zu spiegeln. Nicht um unseretwillen also wird Kunst geschaffen, mögen wir auch in ihren Werken immer wieder von neuem Seelisches erkennen und dadurch erhoben und entrückt werden, sondern um jener überpersönlichen Seele willen, die sich in der Kunst ihrer selbst erinnert, wie sie in der Wissenschaft von der Gesetzlichkeit materieller Bindung zu erfahren sucht, um sich von ihr zu befreien.“ (Traum und Schönheit, Lipsko, 1921. str. 50.)

Chystáme-li se znázorniti způsob intuice a kontemplance, očekáváme závažnou námitku: „Jak je to možné, že po zdokonalení formálních a praktických metod znova se hlásí ke slovu právě zapomenutá intuice a kontemplance? Přesná metoda myšlení jest jedině v logice a v exaktních vědách; exaktní vědy jsou vzorem přesnosti. Je-li při rozmachu přesného vědeckého myšlení vůbec možná filosofie, pak jest možná toliko jako scientia scientiarum, jako věda o nabývání dat zkušenosti v různých vědních oborech. Jiná filosofie, jež by postupovala za zkušenost, není možná, protože právě smyslová zkušenost a jí doprovázející rozumové úsudky jsou při poznání nejvyšším možným cílem a nejbezpečnějším kriteriem. Jedině vědy, založené na datech zkušenosti, jsou s to vybudovati přesnou metodologii poznání, tedy i metodologii poznání filosofického. Filosofie jako přísná základní věda, jež shrnuje obecné poznatky veškerých věd v jeden světový a životní názor, jest možná toliko tehdy, bude-li rekurovati k poznatkům exaktních věd, odvolávajících se ke zkušenosti. Budou-li ony poznatky spojeny přísnými logickými pravidly, není možné, aby podobná neochvějná soustava nebyla zároveň výrazem nejen svrchované exaktnosti, nýbrž i naprosto uceleného světového a životního názoru.“

K těmto zdánlivě pravdivým a přesvědčivým důvodům odpovídáme: „Nesdílíme naprosto empirického názoru, že vědy jsou páteří neb míchou veškerého možného lidského poznání a že dokonce mohou býti předlohami lidského konání. Vědy poskytují toliko několik aspektů a projekcí světa ve stavu statickém, ve stavu umrtveném. Vědecké „faktum“ značí něco dovršeného, co již není schopno dalšího vývoje. Vědecké projekce, jež mnohdy diskutují o témž předmětu s různých hledisek, si mnohdy odporují. Tak na př. atom u fysika se neshoduje právě s vlastnostmi atomu u chemika. V tomto smyslu nelze zastávati princip nástrojnosti věd, že by totiž mohla jedna věda podávati hotové výsledky svého badání vědě druhé. Předpoklady, z nichž vycházejí jednotlivé vědy, si namnoze odporují; přes tento nedostatek dospívají vědy velmi často k správnému výsledku.“

Pokud jde o přesvědčení, že jsou vědy vybudovány na přísně

empirických základech, je to starý, dávno překonaný předsudek. Kdyby se vědy neodvolávaly k fiktivním anticipacím v podobě axiomat a k imaginativním interpolacím v podobě hypotheses a teorií, nebylo by vědy. Věda žije hypothesesou a teorií: *ἡ θεωρία ἡδιστον καὶ κάλλιστον* zdůvodnil již hluboce Aristoteles. Veškerá exaktní fakta, odvolávají se k teoriím, na nichž byla založena; bez nich by byla naprosto nesrozumitelná. Hovořiti tedy o exaktních faktech bez zdůraznění jejich hypotetičnosti nemá smyslu; smyslová zkušenost se pojí úzce k hypotese neb teorii, jež jí propůjčuje smysl. — Na námitku, že snad logika dovede býti přísným nástrojem vědeckého poznání, odpovídáme, že právě ve vědě, kde bychom očekávali nejvíce logiky a přesnosti, pokud jde nejen o vzájemnou souvislost vědeckých faktů se skutečností, nýbrž i o vzájemnou souvislost faktů, býváme často překvapováni příkrými rozpory mezi jednotlivými teoriemi, jež přes uvedené vzájemné rozpory zcela dobře vyhovují praktickým účelům badání. Podobná instrumentální hodnota vědeckých fikcí — přes svou značnou praktickou hodnotu — byla náležitě oceněna několika předními mysliteli; z nich na př. H. Taine¹ podobné usuzování nazývá fiktivním a rektifikovanou ilusí. A. Spir² mluví o organisovaném klamu. Nietzsche, o vůli se klamati, Vaihinger³ o regulovaném, opravovaném omylu. Konečně Ed. Hartmann⁴ jest přesvědčen, že jsme při aktu poznání, jak se strany subjektu, tak i se strany objektu obětmi dvojí iluse, z čehož vyplývá, že se poznání světa zakládá na dvojm klamu: jednak závisí na naší duševní organisaci, jednak na získávání subjektivně ideálních forem jevů.

To však není vše. Dosud až přespříliš zapustila kořeny banální these, že věda popisuje neb vystihuje skutečnost. Oč skromněji zní úsudek anglických fysiků Thomsona a Taita⁵ o vědeckém probadání skutečnosti, která vrholi v přesvědčení, že z přírodního

¹ H. Taine: De l'intelligence 11. vyd., I. sv., str. 341—342; II. sv., str. 65.

² A. Spir: Denken und Wirklichkeit, 4. vyd. 1908, str. 3, 18, 306, 308, 360.

³ Die Philosophie des Als Ob. 2. vyd., 1913, str. 217.

⁴ Kategorienlehre. Lipsko 1896, str. 502.

⁵ Treatise on Natural Philosophy. Sv. I., str. 327 a n.

dějství daleko více opomíjíme než podržujeme a úsudek chemika Liebiga¹, že většina fakt, kterých užívá učenec k výkladu neb k důkazu, se v přírodě vůbec nevyskytuje, nýbrž že ona fakta jsou především přírodozpytcem vymyšlena nebo smyšlena.

Takto se veškeré vědecké teorie vyznamenávají jenom hypotetickou povahou, ježto předně rekurují k fiktivním anticipacím v podobě postulátů, které stojí v čele vědy. Mimo to pracují prostřednictvím interpolací většinou s ideálními a symbolickými hodnotami, jež jsme stanovili k svému pohodlí, takže nám zjednodušují příliš složitě a stále se přetvářející přírodní dějství v prosté schéma, v němž můžeme neomezeně zavést vládu postulátu identity. Čím více se nám podaří vzájemně identifikovati určité jevy přes jejich přetvářející se detaily, tím budou naše znalosti přírody exaktnější, avšak zároveň tím vzdálenější od nesmírně složitých, přetvářejících se individuálních detailů jevů².

Původně naprosto bezpečné vědecké poznání, opírající se o dvě proměnlivé veličiny — o našeho ducha a o jeho data — přes zdánlivě pevné konstanty dospívá k velmi proměnlivým pojmům a teoriím, jež naprosto nesnesou přísného logického kritéria. Anglický logik Stanley Jevons vystihuje náležitým způsobem toliko pravděpodobnou povahu vědeckého poznání, srovnává je s rozsáhlostí předmětu poznání. Struktura vědeckých úsudků nemůže činiti nároku na přísné logické měřítko: „Obávám se,“ dokazuje uvedený logik, „že jsem velmi nedostatečným způsobem projevil své přesvědčení, že se před bystrým logickým zkoumáním ukáží přírodní zákony jako nepověřené hypotese, jednota přírody jako výraz dvojsmyslný, jistota našich vědeckých úsudků jako jistota ponejvíce jako na sebeklamou se zakládající. Hodnota vědy jest ovšem velmi veliká, ježto závěry jsou správně udržovány v mezích dat, na nichž jsou založeny, avšak tím jest zároveň naznačeno, že naše zkušenost jest povahy velmi omezené, srovnáme-li ji s tím, co vše nám jest poznati, zatím co naše duševní mohutnosti jsou nekonečně nedostatečné vzhledem k úloze, porozuměti a naprosto vysvětliti přirozenou povahu jediného předmětu. Z toho vyvozují, že máme vysvětlovati výsledky

¹ Reden und Abhandlungen. Lipsko 1874, str. 301. — Srov. Vlad. Hoppe: Příroda a věda, str. 141.

² Vlad. Hoppe: Příroda a věda, 1918, str. 153.

vědecké metody jenom v kladném smyslu. Filosofie naše má být pozitivní, ačkoliv onou falešnou negativní filosofií, jež buduje na nepatrném materiálu fakt a přece se odvažuje tvrditi, že obemkla hranice bytí, zatím co nicméně nezná naprosto nepochybných jevů lidského ducha a citů¹.

Náš výklad, pokud jde o snahu sloučiti a sjednotiti vědecké poznání v jednotný světový neb životní názor, nutno doplniti v tom smyslu, že se v nedávné době rozevřela téměř nepřeklenutelná propast mezi zevšeobecňujícím poznáním přírodovědeckým a mezi poznáním historickým, přihlížejícím k individuálním detailům. I kdybychom si odmyslili různé menší rozdíly mezi chápáním a mezi poznáním v oněch různých oborech, všeobecná, nomothetická schemata přírodních věd mají zcela jiný ráz než idiografická forma dějin, jež se vztahuje na znázornění individuálního a zvláštního. Skutečnost jest podle Windelbanda přírodou, když na ni pohlízíme se zřetelem na všeobecné, dějinami pak, pohlízíme-li na ni se zřetelem na zvláštní². Za podobných okolností bude velmi nesešně, ba snad nemožné, vybudovati jednotný světový neb životní názor, ježto vědy samy svými velmi různými metodami kladou onomu sjednocení názorů nepřekonatelné překážky. Při tom nutno zdůrazniti, že i nepodmíněné, jehož vědy nepojímají do oboru svého zkoumání, patří též do oblasti světového a životního názoru.

Když jsme dostatečně ukázali, že věda ani po noetické ani po logické ani po instrumentální, nástrojné stránce nemůže vybudovati jednotný světový a životní názor, dospíváme k další potízi: vědecké poznání, i kdyby se vyznamenávalo přísným logickým kriteriem, není s to vybudovati nadrozporovou syntésu racionálna a iracionálna. Věda se svým nástrojem v podobě logiky pohybuje se v oblasti identických případů³, jež pak racionalisuje; čili, jinak

¹ St. Jevons: Principles of science str. 11—12.

² Vlad. Hoppe: Příroda a věda, 1918, str. 172—173. — Windelband: Geschichte und Naturwissenschaft, 1894. Otištěno v „Preludích“. — H. Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 2. vyd., 1910. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1902. — E. Becher: Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. Lipsko 1921. — K tomu srov. B. Croce: Die Philosophie G. Vicos. Tübingen 1927.

³ Velmi případně charakterisuje Nietzsche způsob myšlení racionalistické tradiční logiky: „Die Logik ist geknüpft an die Bedingung: gesetzt, es giebt

řečeno, činí je podmíněným a podrobuje tyto případy jistým pevným formám a vztahům. Kdo se však seznámil s předpoklady své mravní svobody a kdo poznal, že tato kotví v nepodmíněném — že jest tedy nezávislá na vztazích jakožto výrazu daného empirického světa — nemůže se naprosto kloniti k názoru, že uvedené předpoklady nepodmíněného mohou býti vystiženy našimi podmíněnými formami a funkcemi. Věda a logika, které se zabývají toliko danými faktickými případy, nemohou pokročiti od podmíněného k nepodmíněnému, od dané, faktické skutečnosti k oblasti tužeb a cílů. Zde zeje mezi racionálním a iracionálním propast, kterou právě ani věda ani logika nedovedou překlenouti. Oblasti tužeb a cílů s jejich prospektivní potencí nesmíme však ignorovati, nesmíme jich vylučovati ze života, nemáme-li omeziti svůj život toliko na bezúčelnou oblast toho, co jest dáno bez jakékoliv naděje, že nám lze zlepšiti danou skutečnost ve smyslu svých tužeb a cílů. Jakákoliv synthesisa v podobě světového a životního názoru jest naprosto nemožná, nebudou-li k racionálním prvkům přibrány i prvky iracionální, k dané a podmíněné oblasti i nepodmíněná oblast tužeb a cílů.

Z těchto vývodů dostatečně vyplývá, že naše snaha, přivtělití nepodmíněné k soustavě našich poznatků, může se toliko tehdy zdařiti, budeme-li užívati nových iracionálních metod, jimiž bude možno oblast nepodmíněného zjistiti.

Jeden z nejzávažnějších důvodů, jež nás nutí nejen neopominouti nepodmíněné, nýbrž i také k jeho zjištění používati i iracionálních metod v podobě intuice, meditace a kontemplace, jest filosofie Kantova a myslitelů pokantovských.

Již Kant nastiňuje novou logiku iracionálna, jestliže připouští k formální logice podmíněného i iracionální logiku transcendentálních ideí, aby umožnil totalitní synthesisu podmíněného

identische Fälle. Thatsächlich, damit logisch gedacht und geschlossen werde, muss diese Bedingung erst als erfüllt fungirt werden. Das heisst: der Wille zur logischen Wahrheit kann erst sich vollziehen, nachdem eine grundsätzliche Fälschung alles Geschehens angenommen ist. Woraus sich ergibt, dass hier ein Trieb waltet, der beider Mittel fähig ist, zuerst der Fälschung, und dann der Durchführung seines Gesichtspunktes: die Logik stammt nicht aus dem Willen zur Wahrheit.“ (Der Wille zur Macht. Afor. 512.) — Srov. Fröhliche Wissenschaft (Afor. 111): Herkunft des Logischen.

i nepodmíněného; zvláštní zásada rozumu ideového záleží vůbec v logickém užívání v tom smyslu, že k podmíněnému poznatku rozumu vyhledává nepodmíněné, čímž spěje k jeho jednotě¹. Ježto však nepodmíněné umožňuje totalitu podmínek a naopak, totalita podmínek jest vždy nepodmíněná, z toho důvodu může býti čistý pojem rozumu ideového vůbec vyložen pojmem nepodmíněného, pokud obsahuje důvod k synthese podmíněného². Čisté pojmy rozumu ideového o totalitě v synthese podmínek jest nutno pojímati jako úlohy v tom smyslu, aby jednota rozumu byla pošinuta až k nepodmíněnému³. Tyto čisté pojmy rozumu ideového jsou transcendentální ideje, jež umožňují nazíratí na veškeré zkušenostní poznání jako na poznání, určené absolutní totalitou podmínek.

Za podobných předpokladů lze považovati „Kritiku čistého rozumu“ za pokus o novou logiku, jež by nejen dovedla postupovati od podmíněného k nepodmíněnému, nýbrž jež by dovedla spojití podmíněné i nepodmíněné v jednu jedinou totalitu. Kantovo transcendentální já apercepce jest, jak jsme dokázali shora, zase syntheticky a celkově nazírající intuitivní rozum, který spojuje mnohost v jednotu a který způsobuje, že podmínky možnosti zkušenosti jsou zároveň podmínkami možnosti předmětů zkušenosti. Takto Kant směřuje, třebaže odmítá velmi často tuto myšlenku,

¹ Kant: Kritika č. rozumu, 2. vyd., str. 364.

² Tamtéž, str. 379.

³ Kant naznačuje na důležitém místě Kritiky č. rozumu (2. vyd., str. 379—380), že ve třech případech postupuje náš rozum ideový prosylogismy k nepodmíněnému: „Es gibt nämlich eben so viel Arten von Vernunftschlüssen, deren jede durch Prosylogismen zum Unbedingten fortschreitet, die eine zum Subjekt, welches selbst nicht mehr Prädikat ist, die andere zur Voraussetzung, die nichts weiter voraussetzt, und die dritte zu einem Aggregat der Glieder der Eintheilung, zu welchem nichts weiter erforderlich ist, um die Eintheilung eines Begriffs zu vollenden. Daher sind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes wo möglich bis zum Unbedingten fortzusetzen, nothwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet, es mag auch übrigens diesen transcendentalen Begriffen an einen ihnen angemessenen Gebrauch in concreto fehlen, und sie mithin keinen anderen Nutzen haben, als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äußerste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird.“ — Srov. též Kritika č. rozumu, str. 388—389. — Srov. též 27. oddíl přitom. díla

k intuitivnímu tvořivému rozumu, který má nejen svým myšlením tvořiti skutečnost, nýbrž má spojovati podmíněné i nepodmíněné v jednu jedinou totalitu¹.

Probleskuje-li u Kanta myšlenka intuitivního rozumu, který by svým myšlením-zíráním pojil podmíněné i nepodmíněné v jednu jedinou totalitu, pak tvoří nástín onoho rozumu jedno z hlavních témat pokantovské filosofie. Fichte, Schelling a Schopenhauer připouštějí možnost intelektuálním názorem neb intuicí zřítí první principy, jejichž zasažením se rodí skutečnost. Vyskytuje-li se plán podobného myšlení-zření u Kanta toliko v zárodku, jest podobná noetika iracionální vypracována až do nejmenších detailů u jeho epigonů. Jediný Hegel odmítá intuitivní rozum. Tím však, že připouští pojmy s iracionální schopností pohybu, jež hraničí, jak sám Hegel připouští, až s mystičností, postupuje jinou cestou než druzí Kantovi epigoni k témuž cíli: k synthese neb totalitě podmíněného a nepodmíněného, racionální a iracionální. Mystický pojem totality podmíněného a nepodmíněného, kterou zří intuitivní, archetypický rozum, vyskytuje se již u Kanta přes jeho ustavičné ubezpečování, že nejsme s to dosáhnouti podobných božských schopností².

a Kantovy vývody ohledně transcendentálních ideí jakožto totalitních pojmů. (Kritika, str. 434—435.)

¹ R. Kroner zdůrazňuje velmi případně Kantovu snahu zřítí názorně první principy: „So sagt Kant wiederholt, daß sich die Grundsätze nicht aus bloßen Begriffen beweisen lassen. (To dokazuje Kant o principu kausality na str. 289 Kritiky č. rozumu, 2. vyd.) Aber woraus lassen sie sich beweisen? Doch nicht aus der Erfahrung? Dann wären die Beweise nur empirisch gültig. Aus dem Begriffe der möglichen Erfahrung? Aber dann doch wieder ‚aus bloßen Begriffen‘! Was Kant vorschwebt, ist die intellektuelle Anschauung der wirklichen Erfahrung als der synthetischen Akte des transzendentalen Bewußtseins, aber er wird sich dessen nicht bewußt.“ (Von Kant bis Hegel, I. sv., str. 93, pozn.)

² Velmi případně vystihuje H. Bergson, z jakých důvodů nemohl Kant dospěti k uznání synthetického intuitivního poznání: „Car il n'est pas nécessaire, pour aller à l'intuition, de se transporter hors du domaine des sens et de la conscience. L'erreur de Kant fut de le croire. Après avoir prouvé par des arguments décisifs qu'aucun effort dialectique ne nous introduira jamais dans l'au-delà et qu'une métaphysique efficace serait nécessairement une métaphysique intuitive, il ajouta que cette intuition nous manque et que cette métaphysique est impossible. Elle le serait, en effet, s'il n'y avait pas d'autre temps

40.

Směřuje-li Kantova filosofie k pojmu ucelujícího rozumu, který svým myšlením-zíráním pojí zároveň podmíněné i nepodmíněné v jednu totalitu; jsou-li nuceni pokantovští myslitelé v duchu Kantova díla postulovati intelektuální názor neb intuici jako metody, jimiž lze postřehnouti nepodmíněné, jsme tím spíše oprávněni požadovati nutnost intuitivní a kontemplativní metody jako prostředků, jimž předně neunikne nezbytná oblast nepodmíněného a neproměnného iracionálna, jež mimo to umožní vyšínouti se nad danou zkušenost, tonoucí v rozporech, k nadrozporové totalitní synthese podmíněného i nepodmíněného, racionálna i iracionálna. Kdybychom nepřipustili možnost postřehovati nepodmíněné a trvalé hodnoty, dále zaříditi si život v duchu tužeb a cílů, jež prýští z předzkušenostní oblasti našeho ducha, pak by byl náš život toliko danou skutečností a podléhal by jenom omezené přírodní kausalitě. Možnost duchovního znovuzrození k oblasti tužeb a cílů nás však dostatečně poučuje o tom, že nejsme pouhými vězni přírodní kausality; oblast tužeb a cílů nedopustí, aby člověk žil toliko smyslovou zkušeností a byl toliko příslušníkem podmíněné, dané skutečnosti.

Tyto úvahy vedou nás k závěru, že jest nutná nová názorná metoda k zjištění onoho nepodmíněného a iracionálního, jež má býti vůdcem, který by vytyčoval cíle a směrnice našemu jednání. Vystačíme zde se statickými pojmy, jež jsou jakoby nádrží toho, co jest? — Naprosto nikoli, ježto právě bychom se nedovedli pozvednouti k tomu, co býti má. — Může nám zde býti vůdcem formální logika, jež se pohybuje v okruhu daných identických případů, které však nikterak nesouvisí s požadavky a s tužbami naší duše? — Naprosto nikoli. Jak patrné, k postřehnutí a uchopení

ni d'autre changements que ceux que Kant a aperçus et auxquels nous tenons d'ailleurs à avoir affaire; car il ne peut être question de se placer hors du temps ni de percevoir autre chose que du changement. Mais le temps où nous restons naturellement placés, le changement dont nous nous donnons ordinairement le spectacle, sont un temps et un changement que nos sens et notre conscience ont réduits en poussière pour faciliter notre action sur les choses. Défaisons ce qu'ils ont fait, ramenons notre perceptions à ses origines, et nous aurons une connaissance d'un nouveau genre sans avoir eu besoin de recourir à des facultés nouvelles." (L'intuition philosophique. Paris 1927.)

iracionálního světa nepodmíněných možností, jimiž vyniká naše duše nad pouhou danou skutečnost, jest zapotřebí nové názorné metody, jež by umožnila něco více než pouhé myšlení ve statických pojmech: totiž názorné zírání na možnou toliko skutečnost, jak jest uložena v hlubinách naší duše¹.

Podobné zírání na toliko možnou skutečnost, jež jest uložena jakoby zárodek v hlubinách naší duše, poskytují nám tři duchovní metody: intuice, meditace a kontemplace. Abychom odlišili intuitivní metodu od meditativní a kontemplativní,

¹ Velmi případně zdůrazňuje R. Kroner, že veškeré myšlení jest syntésou myšlení a nazírání: „Alles Denken ist als ‚volles‘ Denken Synthesis aus Anschauen und Denken. ‚Bloßes‘, ‚reines‘ oder ‚rein‘ logisches Denken ist unmöglich, ist widerspruchsvoll, d. h. es ist überhaupt kein Denken denn der Widerspruch bedeutet die Selbstverachtung des Denkens. Soll sich das Denken des logischen Gegenstandes nicht selbst vernichten, so kann es nicht ‚bloßes‘, Denken sein, sonst wird es ‚unlogisch‘, d. h. antilogisch, antinomisch. So wie das empirische Denken stets auch ein logisches, d. h. eben ein Denken ist, so ist das logische Denken stets auch ein allogisches d. h. ein Anschauen. Wie das empirische Denken nur deshalb ‚logisch‘, d. h. widerspruchlos ist, weil es zugleich auch alogisch ist, so kann auch das logische den Widerspruch nur vermeiden, wenn es sich selbst nicht nur als ein logo- oder tautologisches, sondern als ein heterologisches versteht. Um aber den empirischen und logischen Gegenstand nicht auf solche Weise völlig unterschiedslos zu machen, wird nun dem Sinnlich-Alogischen das Unsinnlich- (oder Formal-) Alogische gegenübergestellt. Nicht darin also wird das Spezifische von Empirie und Logik gesehen, daß die Empirie sich auf den empirischen als auf einen alogischen Inhalt richtet, die Logik aber auf die diesem Inhalte entgegengesetzten logischen Formen, sondern darin, daß der alogische Inhalt, auf den beide sich richten, ein spezifisch unterschiedener ist, während beide die Verknüpfung dieses Inhalts mit der logischen „Form überhaupt“ gemeinsam haben. Oder anders ausgedrückt: das empirische und das logische (und überhaupt philosophische) Denken gleichen sich hinsichtlich des Moments Denken, sie sind verschieden nur hinsichtlich des Moments Anschauen; dieses ist in dem einen Falle ein sinnliches, im andern ein unsinnliches. Die Logik... ist nur eine „andere“ Art von Empirie, wenn man nämlich das Wort Empirie im weiteren Sinne verwendet und das logisch-allogische, das heterologische Wesen des erkennenden Denkens überhaupt dadurch bezeichnet.“ — „Die unsinnliche Anschauung ist der sinnlichen entgegengesetzt, weil sie gar nichts anderes ist als die sich selbst selbst entgegengesetzende oder die über sich reflektierende sinnliche Anschauung; weil Logik gar nichts anderes ist als die sich selbst denkend anschauende, die sich begreifende Empirie.“ (Anschauen und Denken, Logos, sv. XIII, str. 117—118 a str. 122.)

připomínáme předem, že k intuitivnímu pochodu není třeba zvláštního očištného pochodu, který by nás učinil příslušníky duchovního řádu; toho vyžaduje kontemplativní metoda.

V čem tedy záleží intuitivní, zírací metoda a jaké výhody a přednosti má proti pouhému pojmovému poznání? — Kdežto pojmové poznání jest nuceno setrvati u všeobecných statických znaků předmětů a není s to, aby splynulo s jejich individuálními přetvářejícími se detaily, intuitivní poznání — jakožto poznání názorné — sestupuje na základě možnosti vcítění a za pomoci obrazotvornosti k oněm individuálním přetvářejícím se detailům, aby z nich vyzvedlo a v názor přeložilo ideu neb hlavní rysy oněch individuálních detailů.

Přeložme nyní v názor uvedenou abstraktní definici konjekturálního intuitivního poznání. Nejlépe tak učiníme, použijeme-li příkladu, který uvádí francouzský fysik Jean Perrin¹: „Studujeme-li stroj,“ tak dokazuje tento učenec, „nespokojujeme se uvažováním o pouhých viditelných částech, jež se však do té míry vyznamenávají skutečností, že nám bez nich nelze rozložiti stroj. Není pochyby, že pozorujeme s nejbedlivější snahou ony viditelné části: avšak my se snažíme též uhodnouti, které součástky a které skryté orgány vysvětlí zdánlivé pohyby onoho stroje. — Uhodnouti tímto způsobem existenci aneb vlastnosti předmětů, jež sahají ještě doposud za naše poznání, vysvětliti viditelnou složitou skutečnost neviditelným jednoduchým, v tom právě záleží forma intuitivního rozumu, která umožnila zásluhou mužů, jako byli Dalton a Boltzmann, atomistiku.“

P. Duhem uvádí ve svém klasickém díle: „La theorie physique“ (1906) několik případů intuice u exaktních badatelů.

¹ Jean Perrin: Les Atomes. 4. vyd., str. 4 a 5. — Fysik Mach zdůrazňuje případně trojí prvky při intuitivním pochodu: „Die Logik liefert keine neuen Erkenntnisse. Woher kommen diese also?“ — „Die Grundlage aller Erkenntnis ist also die Intuition, welche sich sowohl auf sinnlich Empfundenes, wie auf bloß anschaulich Vorgestelltes, als auch auf potentiell Anschauliches, Begriffliches, beziehen kann. Die logische Erkenntnis ist nur ein besonderer Fall des eben Genannten, der sich lediglich mit dem Befund von Übereinstimmung und Widerspruch beschäftigt, und der ohne aus der Wahrnehmung oder Vorstellung von vorher geschöpften Befunden gar nicht eintreten kann.“ (Erkenntnis und Irrtum, 2. vyd. 1906, str. 314—315.

Především se zmiňuje o intuici, jež byla pouhou geometrickou konstrukcí a znázorňovala šíření se světla analogicky jako zvuk; tato teorie umožňovala představit si formu povrchu optické vlny, jak se šíří v krystalech. Toto vidění umožnilo holandskému fyzikovi Huygensovi, který vybudoval svá pozorování na Descartových zkušenostech, rozříditi tak šťastně teorie šíření se světelných vln v krystalech, že ony teorie tento jev v oné době dokonale vysvětlovaly¹.

Teorie šíření se světla ve vlnách, jak ji vybudoval Huygens, poskytuje Duhemovi příklad podobné intuice².

Klasickým způsobem líčí Duhem, jak Ampère nalezl svůj hlavní vzorec elektrodynamický jakousi zvláštní divinací. Elektrodynamická teorie Ampèrova nebyla naprosto odvozena ze zkušenosti. Zkušenost totiž měla při tom úlohu pranepatrnou; byla spíše jen příležitostí, jež vyvolala intuici geniálního fysika a tato intuice vykonala již své dílo³.

Převédeme-li tento ještě snad poněkud abstraktní výklad do konkrétní skutečnosti, nemůže nám ujíti závěr, že intuitivní poznání jest konjekturálním pochodem, jímž prostřednictvím veitění a na základě obrazivosti doplňujeme na předmětu to, co chybí k jeho individuálnímu a totálnímu vystižení.

Zde právě jest neobyčejně důležité zdůrazniti, že intuice obemyká svou názorností velmi široký obzor: přetvářející se individuální detaily předmětů právě tak jako jejich totalitu, k níž spějí svou konjekturální a prospektivní schopností. Velmi důležitý znak intuice čili přímého názoru na to, co dosud neexistuje, je však to, že se podobné zírání povznáší nad poznání v pouhých relacích mezi jevy k absolutní podstatě předmětů; uvedená podstata, místo aby byla zahrnuta do dané a neproměnné skutečnosti, jest v intuitiv-

¹ „Une comparaison entre la propagation du son et la propagation de la lumière, la constatation expérimentale que l'un des deux rayons réfractés suivait la loi de Descartes, tandis que l'autre ne lui obéissait point, une heureuse et audacieuse hypothèse sur la forme de la surface d'onde optique au sein des cristaux, tels sont les procédés par lesquels le grand physicien hollandais a deviné les principes de sa classification.“ (Duhem: Op. cit., str. 52.)

² Duhem: Op. cit., str. 56—57.

³ Duhem: Op. cit., str. 326—327.

ním pochodu předváděna v podobě obrazu neb ideje. Obraz neb idea odvolávají se k našim předzkušenostním duševním zážitkům a jsou jakoby ideovým, vytouženým doplňkem dané, avšak fragmentární skutečnosti.

Intuitivním poznáním získáváme v t. zv. *aperçus* myšlenkový obsah, který nebyl obsažen v původních logických premisách, nýbrž vplývá neočekávaně do našeho vědomí, kde jest zcela zvláštním způsobem nikoli myšlen, nýbrž názorně zřen. Schopenhauer zdůrazňuje důležitost uvedeného názorného vidění neznámého nám až dosud předmětu poznání předtím, než jej překládáme v abstraktní pojmy: „Jede Naturkraft und Naturgesetz, jeder Fall, in welchem sie sich äußern, muß zuerst vom Verstande unmittelbar erkannt, intuitiv aufgefasst werden, ehe er in abstracto für die Vernunft ins reflektierte Bewußtsein treten kann. Intuitive, unmittelbare Auffassung durch den Verstand war R. Hookes Entdeckung des Gravitationsgesetzes und die Zurückführung so vieler und großer Erscheinungen auf dies eine Gesetz, wie sodann Newtons Berechnungen solche bewährten; eben das war auch Lavoisiers Entdeckung des Sauerstoffs und seiner wichtigen Rolle in der Natur; eben das Goethes Entdeckung der Entstehungsart physischer Farben. Die Entdeckungen alle sind nichts Anderes, als ein richtiges unmittelbares Zurückgehen von der Wirkung auf die Ursache, welchem alsbald die Erkenntniss der Identität, der in allen Ursachen derselben Art sich äußernden Naturkraft folgt: und diese gesamte Einsicht ist eine bloß dem Grade nach verschiedene Äusserung der nämlichen und einzigen Funktion des Verstandes, durch welche auf seinen Leib wirkt, als Objekt im Raum anschaut. Daher sind auch jene großen Entdeckungen alle, eben wie die Ausschauung und jede Verstandesäußerung, eine unmittelbare Einsicht und als solche das Werk des Augenblicks, ein *Aperçu*, ein Einfall, nicht das Produkt langer Schlußketten in *abstracto*; welche letztere hingegen dienen, die unmittelbare Verstandeserkenntniss für die Vernunft, durch Niederlegung in ihre abstrakten Begriffe, zu fixieren, d. h. sie deutlich zu machen, d. h. sich in den Stand zu setzen, sie Anderen zu deuten, zu bedeuten¹.“

¹ Die Welt als Wille und Vorstellung, I. sv., I. kn., § 6.

Jak patrné ze vzpomenutých Schopenhauerových vývodů, nevede přísné logické usuzování k objevování nových neočekávaných přírodních sil. Nové objevy jsou výsledkem oněch podivuhodných postřehů, aperçus, jež nepostupují toliko logickými pochody, nýbrž jež jsou zde napřed: logické pochody jsou pak dodatečně hledány a nalézány jako důkazy¹.

Goethe, jehož myšlenky o metamorphose živočišstva i rostlin docházejí zaslouženého ocenění od povolanych odborníků, byl odpůrcem relativistické a agnostické teorie poznání, jak ji hlásal Kant, a přikláněl se k intuitivismu, t. j. k možnosti přímého postřehování skutečnosti. Na tomto přímém postřehování skutečnosti jest založena veškerá jeho theorie poznání, jakož i jeho světový a životní názor.

Pod aperçu rozumí Goethe poznání prajevů (Urphänomen). Toto poznání jest intuitivní; jest přímé zření přírodního řádu, jak se vyskytuje ve skutečnosti, dané pouhými jevy. Goethe jest přesvědčen, že příroda zjevuje vždy někde svůj tajemný smysl; stačí tedy, vyslechneme-li na onom místě její tajemný hovor². Když

¹ Případně se vyjadřuje Schopenhauer při Herschelově definici gravitace: „Bei unserm in Rede stehenden Ausspruch Herschels wäre also wieder einmal der Fall eingetreten, daß eine wahre Konklusion aus falschen Prämissen gefolgert wird: dies entsteht allemal dann, wann wir durch ein richtiges Aperçu eine Wahrheit unmittelbar einsehen, aber das Herausfinden und Deutlichmachen ihrer Erkenntnisgründe uns mißlingt, indem wir diese nicht zum deutlichen Bewußtsein bringen können.“ (Über den Willen in der Natur: Physische Astronomie.) — Že nesprávná idea může vésti k plodným objevům, o tom srovnej: Liebig: Reden und Abhandlungen 1874, str. 308. — Cl. Bernard: Introduction à l'étude de la médecine expérimentale, 2. vyd., str. 272. — Vlad. Hoppe: Příroda a věda 1918, str. 162—163.

² Ve svých „Dějínách nauky o barvách“ z r. 1810 charakterisuje Goethe případně význam aperçu, postřehu pro exaktní badání: „Alles kommt in der Wissenschaft auf das an, was man ein Aperçu nennt, ein Gewahrwerden dessen, was eigentlich den Erscheinungen zum Grunde liegt. Und ein solches Gewahrwerden ist bis ins Unendliche fruchtbar.“ — V dopise Jakobimu (8. května 1786) vyznává Goethe v duchu Spinozově, že jest jeho snahou utvořit si o nějakém předmětu adekvátní ideu: „Wenn du sagst, man könne nur an Gott glauben, so sage ich dir, ich halte viel auf Schaaen, und wenn Spinoza von der Scientia intuitiva spricht und sagt: Hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formati quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum; so geben mir diese Worte Mut, mein ganzes Leben

Galilei vyvodil z prostých výkyvů kostelní lampy všeobecné zákony o kyvadle a pádu těles, tu měl podle Goetha postřeh, aperçu oněch jevů; tímto postřehem uzřel prajev čili zákonitost oněch prostých jevů.

Synthetický a ucelující rozum, *intellectus archetypus*, po němž Kant sice pátrá, jehož schopnosti však člověku upírá, jest totožný se synthetickým a ucelujícím pohledem, podkladem to Goethovy vědecké metody. Aperçu jest jakýsi druh osvícení: shrnuje a usoustavňuje několik jednotlivých případů pod jeden všeobecný názor. Podobné aperçu záleží v „postřehnutí veliké zásady, což jest vždy geniálním duševním pochodem; k tomu dospíváme názorem a nikdy ne přemýšlením nebo naukou nebo tradicí... Takové aperçu skýtá objeviteli největší radost, ježto ukazuje původním způsobem k nekonečnu.“

Goethe napomíná badatele, aby nepátrali po ničem za jevy, neboť ty jsou vlastní naukou. Prajev — ježž postihujeme duševním postřehem — jest ucelující pohled a konečná hranice našeho poznání¹.

Bylo by omylem, kdybychom intuitivní poznání hledali toliko ve vědě. Právě prostý život vyžaduje snad nejvíce, aby to, co jest, bylo ustavičně žito a doplňováno nepodmíněnou oblastí toho, co by mohlo neb mělo býti. Prostá, daná skutečnost není nikdy s to, aby nás uspokojila. Teprve, až ji prostoupíme transcendentální oblastí svého ducha v podobě oblasti tužeb a cílů, jejichž uskutečnění považujeme za svou povinnost, teprve tehdy plně vyžíváme svůj život. Teprve konjekturální doplnění toho, co jest, tím, co by mohlo neb mělo býti, dává celou pravdivou skutečnost; bez uvedeného konjekturálního doplnění pohybujeme se ve světě klamu a omylů².

der Betrachtung der Dinge zu widmen, die ich reichen und von deren essentia formalis ich mir eine adäquate Idee zu bilden hoffen kann, ohne mich im mindesten zu bekümmern, wie weit ich kommen werde und was mir zugeschnitten ist.“

¹ „Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann“ — praví Goethe k Eckermannovi — „ist das Erstaunen, und wenn ihn das Urphänomen in Erstaunen setzt, so sei er zufrieden; ein Höheres kann es ihm nicht gewähren, und ein Weiteres soll er nicht dahinter suchen; hier ist die Grenze. Aber den Menschen ist der Anblick eines Urphänomens gewöhnlich noch nicht genug, sie denken, es müsse noch weiter gehen, und sie sind den Kindern ähnlich, die, wenn sie in einen Spiegel geguckt, ihn sogleich umwenden, um zu sehen, was auf der anderen Seite ist.“ (Ve středu 18. února 1829.)

² Myslitel Dwelshauvers sdílí s námi názor, že se intuitivní poznání

Není pochyby, že podobný intuitivní rozum, jímž podmíněně i ne podmíněně mohou býti postřehnuty jako jedna jediná totalitní synthesis, ukazuje zároveň na vlastnosti božského rozumu, jehož myšlení — zírání tvoří již skutečnost. Pripustíme-li možnost nazírajícího rozumu s ontologickými tvořivými vlastnostmi, jichž jest jedině schopen božský rozum, neupadáme tím vlastně do titanismu? Není intuitivní, tvořivý, ontologický rozum vlastně projevem vzpoury proti bohu?

K uvedeným otázkám odpovídáme: intuitivního rozumu nelze nabýti jako stálého nástroje, jímž bychom mohli podle svých potřeb obráběti skutečnost. Z intuice nám nelze učiniti přesnou vědeckou metodu, která by neměla zapotřebi dat zkušenosti. Intuice v podobě názorného osvětlení předmětu, po němž pátráme, jest toliko jakoby zábleskem, osvětlujícím nám neznámou končinu předmětu poznání. Proto nelze souditi z konjekturálního intuitivního poznání na možnost spojení s božským rozumem nebo na vzpuru proti němu. Konjekturální intuitivní poznání, jehož fulgurativní povahu nemůžeme zcela popříti, jest pro tuto svou náhodnou povahu velmi vzdáleno od skutečného božského rozumu.

vyskytuje též v prostém životě: „Toute pensée est l'analyse d'une intuition. Avant d'exprimer une pensée, nous en avons le sentiment confus; notre conscience semble tendue par les idées qui vont jaillir et prendre corps dans les mots et les gestes; notre vie mentale est comme concentrée, ramassée sur elle même, avant de se projeter au dehors. Cet état n'est pas clair pour la conscience; nous ne nous rendons pas compte des rapports en lesquels il nous faudra le traduire si nous voulons l'exprimer; il est émotif.“ — „Son unité n'est pas encore l'unité logique; l'unité rationnelle impliquée dans les rapports qui président à l'expression de la pensée; nous avons le sentiment d'un effort qui se dessine et qui va se traduire au dehors; les parties du discours sont en puissance dans cet effort sans qu'aucune existe déjà en fait; elles sont virtuellement dans l'intuition de ce que nous allons dire; cette intuition n'est encore, pour la conscience, qu'une direction, une tendance accompagnée d'un état affectif. En nous se passe, quasi inconsciemment, chaque fois que nous alons nous exprimer, c'est à dire dans toute idéation, le même processus que celui que l'artiste constate quand le germe d'une oeuvre future se forme dans son esprit: c'est d'abord quelque chose de nébuleux et d'indéfini, plus proche d'un état affectif que d'un rapport rationnel s'exprimant en concepts précis, quelquefois un vague dessin, des lignes, des taches de couleurs; peu à peu seulement l'inspiration prend corps et le passage se produit de l'unité intuitive première à la succession logique qui en est la plus proche manifestation.“ (La synthèse mentale. Paríž-Alcau 1908, str. 37. — Srov. str. 233—234.)

Z našich předchozích vývodů dostatečně vyplývá, že máme zapotřebí iracionální metody, jež by nám dovolila připojiti k rozumové a smyslově podmíněné zkušenosti nepodmíněnou duchovní oblast, bez níž bychom byli malí a ubozí tvorové. Jakým způsobem se však navodí intuitivní způsob myšlení do našeho obvyklého diskursivního myšlení na základě abstraktních pojmů? — Jest zde zapotřebí vyplniti dvojí podmínku. Předně je třeba, abychom dovedli z lásky nebo sympatie splynouti s předmětem poznání v jednu nedílnou jednotu, čímž zmizí dosavadní rozdíl mezi poznávajícím a poznávaným předmětem. Je-li splněna první podmínka dokonalého splynutí subjektu s objektem, jest dána možnost k uplatnění druhé podmínky v podobě možnosti zírati na obrazy, jež nám předvádí naše obrazivost v podobě denních snů.

Ačkoliv bylo v různých obdobích různým způsobem pojímáno intuitivní poznání, přece i přes tuto uvedenou odlišnost lze téměř u veškerých předních myslitelů konstatovati oba základní znaky intuice: možnost veitění v předmět poznání a vynoření se obrazu předmětu, po němž v hloubi své duše toužíme. Zvláště Platon, Plotinos a po nich Schopenhauer upozornili důrazně na podstatný fakt, že intuitivní zření zázračného ideového světa jest umožněno toliko navoděním transcendentálního citu na základě styku s krásnými neb dokonalými předměty. Toliko za těchto zcela výjimečných okolností vyvstane v nás idea toho, co v nás tajemně dríme, co jest v nás uloženo v podobě nevědomé neb předvědomé tužby. Intuitivní poznání doplňuje prospektivně neb konjekturálně danou skutečnost ve smyslu našich tužeb a cílů.

40 a.

Matematik Descartes, jehož snahou bylo zříti jasně a zřetelně první principy, nepojímá intuici v uvedeném slova smyslu. Descartes liší intuici od dedukce. První principy věd lze poznati toliko intuici. Intuice však tryská jedině ze světla rozumu¹. Jiný

¹ Descartes: *Regulae ad directionem ingenii*. 3. pravidlo. Na způsob Descartovy intuice se hodí slova Volkehtova: „Die Denkgebilde, die Begriffe, nehmen infolge der Intensität des Denkens und der unbedingt überzeugenden Kraft, die sie für den Denker zu haben scheinen für ihm einen so

pojmem, „intuitus“, který se vyskytuje též u Descarta, značí spíše logickou evidenci.

Spinoza rozeznává tři druhy poznání. Jsou-li naše ideje o předmětech a poměrech vnějšího světa inadekvátní, nepřiměřené, myslíme prvním druhem poznání, který sluje *opinio*. Adekvátní, pravdivou ideu získáme, poznáme-li nejen účín, nýbrž i příčinu, z níž právě účín nutně vyplývá; myšlení v adekvátních ideách nazývá Spinoza *ratio*. Konečně k třetímu stupni v podobě *scientia intuitiva* se povzneseme oním způsobem myšlení, který nám umožní poznati nejen účiny a k nim se družící příčiny, nýbrž který nám dovolí nahlédnouti v celkovou světovou souvislost. Intuitivním poznáním dospíváme k přesvědčení, že jak účín, tak i jeho příčina jsou toliko části velké světové souvislosti; tuto souvislost označuje Spinoza jako boha pod atributem myšlení aneb jako *intellectus infinitus Dei*. Pátráním po absolutní substanci, jež v sobě pojí obě oblasti — jak bytí čili světovou souvislost, tak i myšlení — lze dospěti k věčným, božím myšlenkám, jež se tím stanou našimi myšlenkami; intuitivní poznání postupuje od adekvátní ideje podstaty božských atributů k adekvátnímu poznání podstaty věci¹. Na rozdíl od všeobecného poznání — *opinio* neb *ratio* — lze intuicí přímo zírati na podstatu každého jednotlivého předmětu v jeho individuálních detailech tak, jak tkví nutně ve věčné podstatě boží. A nejen to, intuitivní poznání postřehuje věci, jež leží bez vztahu k času v bohu a jak vyplývají z božské bytosti jejich věčné nutnosti (*sub specie aeternitatis*)².

lebensvollen Charakter ein so gefülltes Aussehen an, daß sie ihm den Eindruck von Schauungen machen. Ein lebhafter, phantasievoller Aufschwung der ganzen Persönlichkeit verbindet sich mit entscheidenden Begriffen. So scheint das begriffliche Denken an sich selbst ein Schauen zu sein. Daß das Denken in Wirklichkeit zugleich ein Schauen werde, halte ich für außerhalb des menschlichen Könnens liegend.“ (Die Gefühlsgewißheit 1922, str. 14.)

¹ „Atque hoc cognoscendi genus (*scientia intuitiva*) procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum.“ (Ethica, pars II, prop. XL, schol. II.)

² „Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur; vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae Divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis

Intuitivní poznání Spinozovo jest vzdáleno toho, aby bylo toliko romantickým pojmem. Jest naopak nejvyšší a nejdokonalejší formou nazírání na život. Intuitivní myšlení zahrnuje v sobě již zároveň myšlení a zírání; Spinoza používá rčení „*uno intuitu*“. Podmínkou k získání intuitivního druhu poznání jest možnost duchovního znovuzrození, jež pak umožní vykoupení od úzké a časné empirické oblasti. Duše, jež poznává předměty neb činy intuitivní, jest „*věčný modus*“; jest obsažena v nekonečném božském rozumu; žije v Bohu¹.

S hlediska Spinozova intuitivního poznání docházíme takto k přesvědčení, že veškeré věci jsou nutnými projevy věčného božstva. Podle toho, do jaké míry se staneme účastnými věčného intuitivního poznání, chápeme též svůj rozum jako část nekonečného božského rozumu a jsme účastni jeho věčnosti: „*Sentimus, experimurque nos aeternos esse*“. (*Ethica, pars V., prop. 23. schol.*)

U Spinozy nabývá intuice formy mysticko-nazírací. Intuitivní jistota, jak správně poznamenává Volkelt², není v rozporu s logikou, nýbrž jest jejím dovršením. Tohoto dovršení ze zde dosahuje v tom smyslu, že se myšlení stává zároveň zíráním, v němž jest dána zároveň přímá evidence.

Čeho tedy nemůže dosáhnouti Kant, ježto právě popírá pro nás lidi možnost dosíci vlastností archetypického rozumu, který by svým myšlením-zíráním vytvářel skutečnost, k vytvoření podobného rozumu dospívá Spinoza. Jeho „*Etika*“ možností intuitivní metody nezůstává totiž tkvěti toliko v oblasti dané skutečnosti, nýbrž obsahuje možnost povznést nás ze světa, který jest, do světa, který by měl býti. Spinozovo zírání na předměty a věci pod formou věčnosti intuitivní poznávací metodou uvádí nás do světa ideálního. Filosofický názor Spinozův se nezastavuje toliko

specie concipimus et earum ideae aeternam et infinitam Dei essentiam involvunt.“ (*Ethica, pars II, prop. XXIX, schol.*)

¹ Spinoza: *Op. cit. Pars V, prop. XXV et seqn.* — Velmi správně dokazuje myslitel Léon Brunschwig, že tehdy, když odumřel Spinoza tomuto danému světu, bylo to již znovuzrozením jeho do života věčného (*Spinoza et ses contemporains, 3. vyd. 1923, str. 234—235.*) Ovšem vlastního duchovního znovuzrození Spinoza neprožil, neboť jinak by nebyl mšlil přírodní i duchovní oblasti v jeden jediný celek všejednoty.

² Volkelt: *Die Gefühlsgewißheit.* Mnichov 1922, str. 13.

u daných vědeckých faktů; navoděním transcendentálního vědomí do vědomí empirického umožňuje Spinoza zírati na zázračný svět ideový, jež v nás tkví, jako důsledek kontinentální filosofie před možností smyslové zkušenosti. Podobné zírání, jak správně podotýká Höffding¹, jest spíše uměleckého než vědeckého druhu. Zde již není filosofie, jež má zároveň vésti člověka a jemu skýtati vzor neb příklad, pouhou vědou, nýbrž zároveň i uměním vytvářeti horizonty, k nimž bychom měli spěti.

Jako Platon postřehl, že tam, kde jde o stanovení vzorů a příkladů k vedení života, nevystačíme pouhým prostým konstatacím dané skutečnosti, nýbrž že jest nutné, navoděním transcendentálního citu vyvolati vidiny zázračného světa ideového, právě tak Spinoza, ač plně oceňuje dosah smyslového poznání, nespokojuje se naprosto světem, jež nám předvádějí naše smysly, nýbrž uvádí nás mysticky zladěnou intuicí k věčným předpokladům a prvkům ideového světa v nás tkvícího. Jak u Platona, tak i u Spinozy jsme postupně vedeni od ilusorního světa, předváděného nám smysly, k trvalým a věčným formám předmětů. Abychom však dovedli zírati na předměty pod formou věčnosti, jest nutné, abychom se pozvedli ze stěžejí, na nichž spočívají naše obvyklé poznávací schopnosti, a abychom přešli k předpokladům vyššího intuitivního poznání navoděním transcendentálního vědomí do empirického. Kdežto Platon navozuje transcendentální cit svými myty, Spinoza navozuje transcendentální vědomí sestupováním k vlastním a nejhlubším předpokladům naší bytosti, o nichž dokazuje, že jsou totožné s Bohem; nepodléhají tedy časové změně, nýbrž jsou věčné. Zírati na věci sub specie aeternitatis znamená takto zírati na ně sub specie transcendentálního vědomí, vzbuzeného sestoupením k prapůvodním duchovním základům. Jejich naprostým zvniterněním a oduševněním přetváříme je z věcí časných ve věci věčné².

Totalitní synthesa podmíněného a nepodmíněného, jež se nedaří proto Kantovi, protože nedovede sestoupiti k iracionálním schopnostem našeho rozumu, aby s jejich pomocí sloučil podmíněné

¹ Religionsphilosophie. Lipsko 1901, str. 111—112.

² Vlad. Hoppe: Přírozené a duchovní základy str. 145—146.

a nepodmíněné v jednu totalitu, daří se Spinozovi na intuitivním, myšlenkově-zíracím předpokladu. Spinozově intuici bývá vytýkáno, že jest vykoupěna za cenu mystiky. Delikátním problémem filosofie jest a zůstává, zda lze k uchopení iracionální skutečnosti dospěti jinak než za cenu mystiky. Kantova kritická obezřetnost zabránila tomuto hlubokému mysliteli vkročití do této zaslíbené země; myslitelé pokantovští do ní vstupují, ježto tuší, že totalitní synthesa racionální a iracionální, dané skutečnosti a oblasti tužeb a cílů není jinak možná než právě na poli mystiky.

Spinozův „amor Dei intellectualis“, jenž vyplývá z třetího intuitivního druhu poznání, jest jakoby vstupní branou do transcendentální oblasti vědomí; není však to pasivní afekt, nýbrž aktivní cit, který nám poskytuje věčný pohled na věci, jak se vyskytují v Bohu. Není pochyby, že jsme za podobné pojmání věci odměněni konjekturálním a prospektivním doplněním dané, faktické skutečnosti na skutečnost vytouženou; dosavadní rozpory a dualismy jsou podobnou láskou sloučeny v jeden nedílný celek všejednoty. A nejen to, při podobných zážitcích máme zároveň pocit neklamné jistoty¹.

Jak jsme naznačili v předchozích výkladech, mimo možnost splynouti s podstatou předmětu na základě lásky neb sympatie vyskytuje se u intuitivního poznání ještě druhý základní znak v podobě možnosti zírati na obrazy, jež nám předvádí naše tvořivá obrazivost a jež pro jejich spontánní vystupování připisujeme na vrub denního snu.

Pokud nebylo odhaleno tajemství denního snu, byla tato část intuitivního pochodu něco temného: obrazy, jež v uvedeném iracionálním pochodu vstupovaly do našeho vědomí, byly překvapením, ježto nebyly v souvislosti s tím, co bylo předtím v našem vědomí. Psychologie denního snu doplňuje však případně po této stránce

¹ Myslitel J. Volkelt správně usuzuje: „Nur durch Heranziehen der intuitiven Gewißheit kann für die wertphilosophischen Untersuchungen eine sichere Grundlage gewonnen werden. Handelt es sich etwa um die Ethik: so wäre es töricht, dort, wo beispielsweise das unbedingte Sollen festgesetzt werden soll, die Forderung, die sich uns aus der Tiefe unseres Ich aufdrängt, beiseite liegen zu lassen.“ (Die Gefühlsweisheit, 1922, str. 16.)

intuitivní pochod. Avšak jak denní sen, tak i intuice nebylo by možno si myslet bez zasahování předvědomých citových dispozic¹.

Denní sen jest velký tlumočnický iracionální oblasti tužeb, která nám svých přání nesděluje v pojmech, nýbrž v názorných obrazech. Duševní povaha lidská jest od přírody ustrojena v tom směru, že se její iracionální oblast v podobě předvědomých přání a tužeb projevuje jí jako denní sen, v němž jsou ony tužby jakoby ztělesněny.

41.

Přes to, že se vynikající odborníci, jako je Arnošt Mach a P. Duhem, vyslovili o nutnosti zasažení názorného, intuitivního poznání do poznávacího pochodu, jsou naproti tomu odborníci, kteří možnost intuice popírají. Těmto odborníkům stačí naprosto teorie poznání v podobě registrace daných fakt; tito odborníci se již naprosto nestarají o to, že, máme-li podati jen poněkud ucelující názor na svět a na život, nestačí konstatovati existenci podmíněné oblasti, nýbrž že jest nutno přivtělit k podmíněnu i nepodmíněné, má-li světový neb životní názor činiti jen poněkud nárok na úplnost.

Obhájece exaktního badání, Moritz Schlick, který se nestará o přivtělené podmíněné oblasti k nepodmíněné, projevuje rozhodným způsobem přesvědčení, že intuitivní poznání jest vlastně *contradictio in adjecto*: „Zum Erkennen, tak dokazuje, gehören stets zwei Glieder: etwas, das erkannt wird, und dasjenige, als was es erkannt wird. Bei der Anschauung hingegen setzen wir nicht zwei Gegenstände zueinander in Beziehung, sondern stehen nur einem einzigen, eben angeschauten, gegenüber. Es handelt sich also um einen wesentlich verschiedenen Prozeß; die Intuition hat mit der Erkenntnis gar keine Ähnlichkeit. Wenn ich mich einem

¹ Vlad. Hoppe: *Přirozené a duchovní základy* str. 357—359 a 38. oddíl přitom. díla o denním snu. Myslitel Dwelshauvers usuzuje dokonce takto: „L'intuition est nécessairement inséparable de l'émotivité; par conséquent, elle est, au point de vue de la psychologie classique, confuse. Nous dirons même qu'elle est condamnée à rester confuse et qu'il est impossible de la rendre claire; la traduire en une représentation d'objet, la conceptualiser, ce serait l'anéantir.“ (La synthèse mentale, Paříž 1908, str. 40.)

anschaulichen Bewußtseinsinhalt völlig hingebe, etwa einem Rot, das ich gerade vor mir sehe, oder wenn ich mich beim Handeln gänzlich in ein Tätigkeitsgefühl versenke, dann erlebe ich durch Intuition das Rot und die Tätigkeit — habe ich aber damit wirklich das Wesen — des Rot oder der Tätigkeit erkannt? Ganz und gar nicht. Hätte ich das Rot durch Vergleich mit andern Farben irgendwie eingeordnet, seine Nuance und seinen Sättigungsgrad dadurch richtig bezeichnet, oder hätte ich das Tätigkeitsgefühl psychologisch analysiert und darin etwa Spannungsempfindungen, Lustgefühle usw. aufgedeckt: dann erst dürfte ich behaupten, das Wesen des erlebten Rot oder des Tätigkeitsgefühls bis zu einem gewissen Grade erkannt zu haben. Solange ein Gegenstand mit nichts verglichen, in kein Begriffssystem in irgendeiner Weise eingefügt ist, solange ist er nicht erkannt. Durch die Anschauung werden uns Gegenstände nur gegeben, nicht begriffen. Intuition ist bloßes Erleben, Erkennen aber ist etwas ganz anderes, ist mehr. Intuitive Erkenntnis ist eine *condradictio in adiecto*. Gäbe es eine Intuition, durch die wir uns in die Dinge oder die Dinge in uns hineinversetzen könnten, so wäre sie doch niemals Erkenntnis. Der kulturlose Mensch und das Tier schauen die Umwelt wahrscheinlich auf eine viel vollkommeneren Art als wir, sie gehen in ihr viel mehr auf, leben viel intensiver in ihr, weil ihre Sinne schärfer und wachsamer sind; dennoch erkennen sie die Natur nicht etwa besser als wir, sondern gar nicht. Durch Erleben, durch Schauung begreifen und erklären wir nichts. Wir erlangen dadurch wohl ein Wissen um die Dinge, aber niemals ein Verständnis der Dinge. Das letztere allein wollen wir, wenn wir Erkenntnis wollen, in aller Wissenschaft, und auch in aller Philosophie.“

„Und damit ist der große Fehler aufgedeckt, den die Intuitionsphilosophen begehen: sie verwechseln Kennen mit Erkennen. Kennen lernen wir alle Dinge durch die Intuition, denn alles, was uns von der Welt gegeben ist, ist uns in der Anschauung gegeben; aber wir erkennen die Dinge allein durch das Denken, denn das Ordnen und Zuordnen, das dazu nötig ist, macht eben das aus, was man als Denken bezeichnet. Die Wissenschaft macht uns mit den Gegenständen nicht bekannt, sie lehrt uns nur, die bekannten verstehen, begreifen und das heißt eben Erkennen. Kennen

und Erkennen sind so grundverschiedene Begriffe, daß selbst Umgangssprache dafür verschiedene Worte hat; und doch werden sie von der Mehrzahl der Philosophen hoffnungslos miteinander verwechselt. Der rühmlichen Ausnahmen sind nicht allzu viele¹.“

Na uvedené Schlickovy vývody jsme již vlastně odpověděli v 39. oddílu tohoto díla tím, když jsme definitivně odmítli nárok empirického badání, na shrnutí a ovládnutí oblasti podmíněného i nepodmíněného v jeden celek. Schlickovo dílo, vydané pod titulem „Všeobecná nauka o poznání“, není jí naprosto, ježto právě přihlíží toliko k úzkému výseku projekcí exaktních přírodních věd a jen mimochodem se zmiňuje o poznání v iracionální oblasti věd duchových. Schlick končí své vývody proti intuitivnímu poznání vyzvednutím Kirchhoffovy definice mechaniky, jejímž úkolem jest „v přírodě se vyskytující pohyby úplně a nejprostším způsobem popsati“. Měli jsme již příležitost vystoupiti proti uvedené definici², jestliže v nás vyvolává přesvědčení, že je předmět poznání nejúplněji a nejdokonaji vystižen popisem. Nestačí-li prostý popis k vystižení racionálna, jest naprosto nevhodným poznávacím prostředkem k zahrnutí iracionální oblasti nepodmíněného. Estetické a mravní hodnoty nelze popsati na způsob pohybu nějakého tělesa: nepodmíněné nelze uvést do vztahu k jinému předmětu neb věci, ježto nepodmíněné jest jakoby podkladem onoho ideálního světa.

Synthesa podmíněného a nepodmíněného, dané skutečnosti a ideálních, vytoužených možností není možná bez intuice, jež nám předvádí zcela zvláštním iracionálním způsobem ono nepodmíněné před náš duševní zrak.

Další námitka, jež by mohla býti pronesena proti intuitivnímu poznání, mohla by záležeti v zdůraznění subjektivního a osobního rázu intuitivního poznání, které nepřihlíží k objektivnímu zasahování předmětu poznání, jako to činí empirické badání.

Na podobné možné námitky odpovídá případně myslitel J. Volkelt: „Der Wesenscharakter der intuitiven Gewißheit besteht vielmehr in der Synthese eines sachlichen und eines persön-

¹ Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre. Berlin 1925, 2 vyd., str. 76—77.

² Vlad. Hoppe: Příroda a věda. 1918, str. 140.

lichen Faktors. Der persönliche Faktor ist hier nicht etwa eine Trübung oder Entstellung der Gewißheit, sondern er gehört als wesenhaft mitwirkend zu ihr. Das intuitive besteht gerade darin, daß das persönliche Gewißein — und zwar nicht etwa nur nach seinem Stärkegrad, sondern auch qualitativ — so geartet ist, daß wir in ihm eine aus der Sache stammende Nötigung zu fühlen überzeugt sind. Mein Jch würde sich untergraben, entwurzelt, entwertet fühlen, wenn das, was nur meine intuitive Gewißheit sagt, Illusion wäre. Der Persönlichkeitsfaktor ist somit in der intuitiven Gewißheit nicht nur wesenhaft mitwirkend, sondern er ist geradezu das Primäre. Kraft der eigenartigen Persönlichkeitsgewißheit verbürgt sich mir ihre sachliche Geltung. Es ist sonach bloßer Glaube, was die intuitive Gewißheit liefert; aber ein sich in Deckung mit der Sache fühlender Glaube. Um dieses sachlichen Verbürgtseins willen kann dieser Glaube nun doch auch wieder annäherungsweise als Wissen bezeichnet werden.“

„Die intuitive Gewißheit darf überlogisch heißen. Es soll ihr damit keineswegs ein höherer Rang im Vergleiche mit der logischen Gewißheit zugesprochen sein. Nur dies bedeutet „überlogisch“, daß der Anspruch der intuitiven Gewißheit insofern über das Logische hinausgeht, als sie das Transsubjektive nicht erst auf dem mühsamen Wege des Erschließens zu erreichen trachtet, sondern es unmittelbar ergreifen, es gleichsam erraffen will¹.

V jakém poměru jest však myšlení k transsubjektivnímu a nepodmíněnému, pokud jde o jistotu poznání a v jakém poměru

¹ J. Volkelt: Gewißheit und Wahrheit. Mnichov 1918, str. 540—541. — O užití logického poznání v životě usuzuje myslitel Dwelshauvers takto: „L'intelligence logique n'est donc qu'un moment, le moment analytique, d'un cycle qui la dépasse, d'un mouvement de l'esprit qui est prélogique et post-logique. La croyance au monde extérieur est à chercher dans l'acte de perception qui nous confond avec lui en un seul tout affectif aussi bien que dans l'acte de création géniale qui en parachève la synthèse: l'acte de perception est aussi un acte de création: toute intuition est création; nous affirmons le monde extérieur parce qu'en le percevant, nous le créons à nouveau, et qu'à chaque contact avec lui, nous sommes actifs. La vision géniale est la suprême affirmation des choses et d'elle-même; elle est création, croyance et intuition en même temps. C'est de l'intuition que part l'analyse et c'est à elle qu'elle aboutit.“ (La synthèse mentale, 1908, str. 50.)

k němu jest intuice? — Myslitel J. Volkelt odpovídá: „Das Denken ist des Transsubjektiven lediglich in der Weise des Forderns gewiß. Das Denken verharret am subjektiven Pol; das Transsubjektive verharret als Bewußtseinsjenseits; und nur als Hinübermeinen, als Hinübergelten, als Fordern kommt das Denken über die erkenntnistheoretische Kluft hinüber. In der intuitiven Gewißheit dagegen bin ich gewiß, das Übererfahrbare zu erleben, das Transsubjektive zu ergreifen¹.“

Jak patrné, nepostupuje intuice volným, pomalým tempem logického usuzování, nýbrž jako by přeskakovala jednotlivé stanice, jimiž jest nuceno zvolna procházeti diskursivní myšlení². Myslitel Volkelt dokonce praví, že intuitivní jistota značí přetržení styků s logickým usuzováním v tom smyslu, že nám dovoluje patřiti do nadmyslna a transcendentna. Intuitivní jistota se prý vyznačuje z toho důvodu vždy něčím tajemným, nadrozumovým, nepochopitelným, mystickým³.

¹ J. Volkelt: *Gewißheit und Wahrheit*, str. 553. Snahu lidského myšlení, spěti k nepodmíněnému, zdůrazňuje Volkelt těmito slovy: „Das menschliche Denken ist wesensmäßig Hinausstreben, Sichhinausspannen in das Transsubjektive. Oder unbildlich ausgedrückt: das Denken besteht nur als Fordern der Geltung des Denketwendigen. Wenn ich denkend sage: dies gilt, so heißt dies: Ich fordere das Gelten dieses Inhalts. Das Erfülltsein dieses Forderns fällt niemals in die Sphäre des Denkens hinein, bleibt immerdar im Jenseits.“ — „Das Fordern ist nur die Form, in der die intuitive Gewißheit vom Logischen auftritt.“ (*Gewißheit und Wahrheit*, str. 229—230). — K poměru subjektu a objektu při intuitivním poznání poznamenává myslitel J. Volkelt: „Das Subjekt—Objekt-Verhältnis ist in der intuitiven Gewißheit wesentlich anders geartet als im Vorstellen und Denken. Und man käme weiter dazu, anzunehmen, daß das Ich in seiner unbewußten Wesenstiefe mit dem jeweiligen Transsubjektiven letzten Endes in metaphysischer Einheit steht, und daß die intuitive Gewißheit nichts als der Bewußtseinsausdruck dieser wesenhaften Einheit ist.“ (*Gewißheit und Wahrheit*, str. 554. Podtrženo ode mně.)

² Ed. Hartmann charakterizuje vhodným způsobem intuitivní poznání na rozdíl od diskursivního myšlení: „Die diskursive oder die logische Methode ist nur der lahme Stelzengang des bewußt Logischen, während die logische Intuition der Pegasusflug des Unbewußten ist, der in einem Moment von der Erde zum Himmel trägt.“ (*Philosophie des Unbewußten*, 11. vyd. 1904, sv. II., str. 274—275).

³ „Die intuitive Gewißheit“, dokazuje Volkelt, „bedeutet den vollen

Jest zcela pochopitelné, že při intuitivním pochodu poznání nelze postupovati přesnými metodami formální logiky. Intuice jest postřeh, který zachycuje nepodmíněné na předmětu poznání. Ono nepodmíněné lze těžce zachytiti abstraktním pojmovým myšlením, kdežto intuice nám je předvádí názorným způsobem před náš duševní zrak. Kdyby sledovala intuice metody formální logiky a kdyby byla pouhým poznáním v abstraktních pojmech, nedovedla by zachytiti nepodmíněná, jež jest oblastí svobody a spontannosti; nedovedla by doplniti danou, fragmentární skutečnost ideální oblastí cílů. Zde, při snaze zachytiti nepodmíněné iracionálně, jehož potřebuje člověk k plnému vyžití svých duševních schopností, jde o názorné zření příští formy života a nikoli o pouhé přibližování se k ní předivem vztahů aneb slupkami abstraktních pojmů.

Bruch mit dem Logischen, sie ist eine Gewißheit aus einer völlig anderen Bewußtseinshaltung heraus: aus dem Bewußtsein des Hinüberschauens ins Übererfahrbare, Transzendente. Die intuitive Gewißheit hat daher stets etwas (Geheimnisvolles, Übervernünftiges, Unbegreifliches, Mystisches.“ (Die Gefühlsgewißheit, Mnichov, 1922, str. 27.) — Na otázku, zda jsou metafysické soustavy dle intuice neb logické konstrukce, odpovídá případně myslitel H. Driesch: „Alles, was irgendwie, sei es logisch oder ... metaphysisch ‚erklären‘, d. h. in Elemente zerlegen und auf ‚Gründe‘ zurückführen soll, geschaut ist. Die Monade und die prästabilisierte Harmonie sind in ihrer ordnungstiftenden Bedeutung ganz ebenso geschaut wie Plotins Eines und Spinozas substantia. Von ‚konstruierten‘ Begriffen mag man immerhin dann reden, wenn die Rechenschaftsablage über ihre ‚erklärende‘, ihre ordnungstiftende Kraft sorgfältig durchgeführt ist. Das ist aber der einzige Unterschied solcher Begriffe von ‚intuitiven‘, ein Unterschied, der weniger die Begriffe als solche als ihre Urheber angeht. Der ‚intuitive‘ Philosoph begnügt sich mit dem bloßen Hinsetzen dessen, was er schaut; er versucht meist nicht den Nachweis, daß seine Setzung wirklich Ordnung endgültiger Art stiftet. Insofern ist eine sogenannte ‚intuitive‘ nur eine nicht sehr sorgfältig und vorsichtig durchgeführte Philosophie.“ — „Aber im eigentlichen Sinne Intuition, Schauung ist jede Philosophie, weil um Ordnung wissen, ja wissen, lediglich schauen ist.“ (Wissen und Denken, Lipsko 1919, str. 83.) — Neodporuje si však Driesch svým rčením o nepropracovanosti intuitivní filosofie, dovozuje-li jinde kategoricky, že „základní metodou veškeré filosofie jest zírání!“ (Wirklichkeitslehre, 1917, str. 27.) „Etického zírání“ (ethische Schau) se dovolává Driesch ve svém právě vyslém díle: „Die sittliche Tat“ (Lipsko 1927, str. 12 a n.). Bez uvedeného zírací metody v oblasti etiky nelze Drieschovy etiky vůbec mysliti.

Myslitel Volkelt má zcela pravdu. Kdybychom mohli spěti k nepodmíněnému prostými logickými úsudky, nepotřebovali bychom intuice. Nepodmíněné — ať již v podobě etických neb estetických hodnot, tužeb a požadavků — jest našemu logickému usuzování přísně skryto; toliko intuitivní pochod v podobě neočekávaných a perçus odkryje nám náhle cesty neb sám obraz toho, po čem toužíme v hloubi své duše.

Vše, co jest na nás původního, tryská v nás z neznámých záhybů naší osobnosti po neznámé činnosti našeho podvědomí neb předvědomí. Tato práce, kterou nazval Schopenhauer případně nevědomým přežvykováním (unbewußte Ruminaton), nestojí nás prážádnou námahu a nebylo by ji možno nahraditi žádným jiným počínáním. Ve výtvorech podvědomí se stýkáme s nejčistšími plody iracionální duševní tvorby, jak zasahuje z oblasti nepodmíněného. Uvedená tvorba daleko předčí odvahou vzletu premisy, na nichž jest výbudováno pouhé rozumové poznání.

Podivuhodnou činnost podvědomé neb předvědomé tvorby, kterou jest nutno považovati za přípravu k intuitivnímu pochodu, charakterisuje pronikavý myslitel Dwelshauvers těmito slovy: „Tout d'abord le travail conscient prépare le travail inconscient. Il mobilise un certain nombre d'éléments bien déterminés et en a déjà exclu et rejeté d'autres. Ce sont ces éléments, ainsi préparés, qui sont livrés à l'inconscient. Or, ici, la fonction inconsciente dont il s'agit n'est pas l'automatisme. Aussi, l'inconscient dans l'invention ne fait pas le travail mécanique qu'accomplit l'automatisme; il ne fournit pas de résultat tout fait, mais des inspirations, qui sont „des points de départs“ pour les calculs; ceux-ci seront accomplis consciemment: c'est la vérification et le développement de l'invention inconsciente.

„Le travail inconscient n'est pas un travail de raisonnement consistant à exclure les combinaisons moins rationnelles, ni un travail de calcul résolvant un problème dans ses détails. C'est une inspiration. Poincaré cherche à l'expliquer non par la raison, mais par la sensibilité. . . Ce que Poincaré appelle sensibilité est exactement ce que nous dénommons états affectifs (sentiments, passions, émotions). La démonstration qui s'élabore inconsciemment est celle qui a le plus d'affinité avec notre sentiment esthétique. C'est donc

la vie des sentiments qui est ici déterminante. Seules, les combinaisons qui nous émeuvent s'imposent à la conscience et fixent l'attention.⁴

„Or, il arrive ce qui plaît au sens esthétique apporte en même temps une aide efficace à l'esprit. La solution la plus belle est aussi la plus harmonieuse et son harmonie est d'un grand secours pour la pensée. Les combinaisons sans action sur la sensibilité esthétique sont repoussées. L'inconscient est donc ici le processus d'affinité entre notre sensibilité et l'invention. Poincaré nous dit: „Les combinaisons utiles, ce sont précisément les plus belles, je veux dire celles qui peuvent le mieux charmer cette sensibilité spéciale que tous les mathématiciens connaissent, mais que les profanes ignorent au point qu'ils sont souvent tentés d'en sourire...¹⁴

Nevědomé, podvědomé neb předvědomé naše schopnosti nejsou nižší formou našeho vědomí, nýbrž jsou jiným řádem, totiž řádem afektivním o dynamické formě; jsou též projevem života, který se obnovuje svým zvniterněním a který jest prost veškerého opakování a veškerého napodobení. Určité projevy umění nás stavějí do přítomnosti nevědomého; zvláště však Rousseau jest myslitel-umělec, který dovede skvěle použití nápovědi podvědomých schopností.

Všeobecně lze říci, že není možno představit si význačného uměleckého díla, jež by se neodvolávalo k našim nepodmíněným podvědomým duševním schopnostem.

Naprosto neočekávaný vpád nevědomé tvorby, dlouho předtím připravované, do oblasti vědomí znázorňuje Dwelshauvers plastickými slovy: „A certains moments, l'ensemble de l'inconscient s'illumine comme d'un éclair; ces moments durent peu et, dans l'état actuel de notre développement mental, ne se maintiennent que par une volonté tendue; nous apercevons alors, comme en une vision animée, le monde innombrable qui s'agitte en nous et les mille liens qui nous rattachent aux êtres et aux choses.“

„Mais cette connaissance intuitive, qui ressemble étrangement à l'invention de l'artiste et du savant, ne se manifeste qu'à inter-

¹ Dwelshauvers: L'inconscient. Paříž 1916, str 161—162.

valles. Car il nous est plus aisé de fixer en idées le produit de l'activité psychique et de faire passer ainsi de l'inconscient à la conscience ce qui est, en soi, essentiellement concret et vivant. Les idées immobilisent ce qui est mouvant et l'abstraction décolore la réalité. Sans doute. Pour que la conscience délimite ses objets, il faut qu'elle fixe les traits de son tableau. Mais elle n'en aide pas moins l'intuition: car celle-ci ne pourrait se soutenir longtemps. L'homme de génie, après avoir loguement préparé sa création, aperçoit soudain d'un coup d'oeil l'ensemble vivant de l'oeuvre qu'il médite; elle est là, debout, dans son impérieuse puissance. La vision dure peu; un instant, l'éclat du regard a vu jusque dans les profondeurs de l'inconscient et la pensée, pendant ce moment de clarté, a puisé dans les flots qui roulent ses mouvants trésors, toutes les richesses qu'elle disposera harmonieusement, en réalisant ce qu'elle médite¹.

42.

Z našich předchozích vývodů vyplývá, že intuice, t. j. názorný postřeh toho, co by mohlo neb mělo býti, postupuje jinými cestami než rozumové logické poznání, jež se pohybuje toliko v okruhu dané, faktické skutečnosti. Tam, kde jde o spontánní duševní tvoření, kde jde o doplnění dané skutečnosti našimi přáními a tužbami, zasahuje nutně intuice. Zároveň nám však neuchází fakt, že intuitivní poznání nemůže býti jednotné pro rozmanitost lidské činnosti; každá činnost má svou intuici podle toho, jak se v ní uplatňují buďto rozumové neb citové prvky.

Myslitel Harald Höffding² třídí intuitivní pochod ve čtyři odvětví. Konkretní intuice jest přímý názor v oblastech smyslových počítků, vzpomínky a obrazivosti. Z praktické intuice vyplývá přesvědčivost jako plod zážitků a zkušeností. Analytická intuice (jak byla popsána Descartem a nedávno Poincarém) jest jednoduchý myšlenkový pochod, jímž jest konstatována různost neb identita; podobný akt se vyskytuje při každém přechodu od jednoho členu důkazu k druhému. Synthetická intuice (popsaná

¹ Dwelshauvers: *Tamtéž*, str. 253—254.

² H. Höffding: *Der Totalitätsbegriff*. Lipsko 1917, str. 5.

zajímavým způsobem Spinozou), záleží v souvislém přehledu celku, který je bohat obsahem a jehož prvky byly předtím určeny v jejich vzájemných poměrech analytickými intuicemi.

Důvody, jež přiměly H. Höffdinga k takovému třídění, uvádí tento myslitel slovy: „Wir leben unmittelbar und unwillkürlich in konkreten und praktischen Intuitionen, aber der Weg der Wissenschaft geht durch analytische Intuitionen, d. h. durch Bewußtseinsakte, durch welche Identität oder Verschiedenheit vorliegender Erlebnisse konstatiert wird. Jedes einzelne Glied einer Beweisführung besteht in einer analytischen Intuition. Durch sie werden wir uns bewußt, welche Elemente, in den vorliegenden Erlebnissen enthalten sind. Sie sind der Nerv jedes zusammenhängenden Gedankenganges und bezeichnet jeden Übergang innerhalb desselben. Durch eine Reihe analytischer Intuitionen kann dann vielleicht eine synthetische Intuition, die uns einen zusammenfassenden Überblick über die Gedankenwege und ihre Resultate gibt, entstehen. Aber schon die Analyse selbst, die Bestimmung der Identitäten und die Verschiedenheiten in den einzelnen Gedankenvorgängen, setzt ein Zusammenfassen der als identisch oder als verschieden betrachteten Glieder voraus. Während der Entwicklung der Erkenntnis äußert sich also eine beständige Wechselwirkung von Synthese und Analyse¹.“ — K předchozím vývodům poznamenává však důrazně dánský myslitel, že vědecká pravda povstává cestou analýsy. Rovněž mu neuchází důležitý poznatek, že zdravý lidský rozum operuje veskrze s konkrétními a praktickými intuicemi².

A to jest právě jeden z nejdůležitějších poznatků, jež možno učiniti v oblasti teorie poznání. Zdravý lidský rozum má totiž veškeré ontologické přívlastky poznání, takže ani v nejmenším o tom nepochybuje, že vnímá předměty v jejich vlastní podstatě. Po čem Kant, upírající lidskému rozumu vlastnosti rozumu božského, marně pátrá, to má do jisté míry prostý lidský rozum od přírody. Projektivní a relativní teorie poznání porušuje však uvedenou ontologickou schopnost člověka poznávati předměty v jejich

¹ H. Höffding: Der Totalitätsbegriff, str. 62.

² H. Höffding: Tamtéž, str. 5.

vlastní podstatě, a zaměňuje ji za pouhé relativní a projektivní poznání jevů nějakého dějství¹.

Myslitel J. Volkelt, jehož názory jsme měli příležitost poznati, rozeznává též několikero druhů intuitivního poznání. V čelo klade intuici mravní, v níž se osobní faktor uplatňuje různým způsobem. Jednou vystupuje v podobě mravní víry, jindy v požadavku nutkání neb závazku (Sollen). Náš život by nám prý připadal nesmyslným, kdybychom nevěnovali podobnému závazku sluchu. — Náboženská intuice nám skýtá jistotu, pokud jde o tužbu po spáse neb po vykoupení. Uvedenou nezvratnou tužbu provází obyčejně pocit sjednocení s bohem a věčné určení naší osobnosti jako něčeho, co odpovídá skutečnosti a co není pouhým klamem. Má tužba dosíci vykoupení byla by zdajem a klamem,

³ Kant v „Kritice č. rozumu“ (Einleitung, II. oddíl) dokazuje, že i prostý lidský rozum má apriorní poznatky. Kantův základní názor v tomto směru charakterisuje případně F. Brentano: „Kant behauptet, die Wissenschaft verlange zum Untergrunde eine Anzahl von Prinzipien, die er synthetische Erkenntnisse a priori nennt. Sieht man genau zu, was er darunter verstehe, so findet man, daß er damit Sätze meint, die uns von vornherein feststehen sollen, ohne einleuchtend zu sein, also eine Summe primitiver Urteile von dem Charakter, den nach Reid die Urteile haben, die er als „common sense“ zusammenfaßt.“ (Die vier Phasen der Philosophie. Lipsko 1926, str. 20.) Zdravý lidský rozum jest podle Reida schopen intuitivních postřehů. K tomu poznamenává případně myslitel Emile Meyerson, že podobné intuitivní postřehy zdravého rozumu jsou projevy ontologie. t. j. nauky, jež se snažila sestoupiti myšlením k zásadám bytí: „La sensation du rouge qui m'appartient, je la transforme en qualité d'un objet extérieur en affirmant: cet objet est rouge. N'est ce pas un saut inexplicable?“ — „Sans doute, des philosophes ont prétendu qu'il n'y avait pas là de saut. A les en croire, le sens commun en affirmant l'existence de la table et sa qualité de rouge, n'entend rien énoncer qui soit extérieur à ma conscience. Il prédit simplement que, dans certaines conditions, j'éprouverai l'ensemble de sensations que je désigne comme table et comme rouge. Tout se bornerait donc à la sensation ou à la possibilité d'une sensation. Il suffit d'interroger n'importe quel homme dont l'entendement est resté préservé du ‚doute métaphysique‘ et même de descendre dans sa propre conscience, pour s'apercevoir à quel point cette explication est en désaccord avec la réalité. Le sens commun est bien certainement une ontologie, il affirme nettement l'existence des objets extérieurs et il est mille lieues de supposer qu'elle dépend de notre conscience.“ — (Identité et Réalité, 2. vyd., str. 397—398.) — K tomu srovnej: Ernst Laas: Idealismus und Positivismus, III. díl. (Idealistische und positivistische Erkenntnistheorie, str. 34—55, 238—239.)

kdyby se zážitky mého sjednocení s Bohem a směřování k věčnosti zakládaly toliko na omylu. Kdyby se zakládala touha po vykoupení na pouhé ilusi, pak by byl můj život, život lidstva a existence celého světa něco nesnesitelně nesmyslného. — V hloubce svého nitra býváme často naplněni tužbou po harmonii: k této tužbě, kterou nemůžeme odloučiti od svého nitra, pojí se intuitivní jistota, pokud jde o hodnoty estetické oblasti. Jako jest pravda, že by byl můj vnitřní život znehodnocen, kdyby bylo snažení po harmonii klamem a omylem, tak právě jsem si jist, že estetické hodnoty, jako pokud možno nejúplnější harmonisace vnitřního člověka, jsou samostatnou hodnotou. — Při noologické intuici vtírá se mi nezvratně přímé přesvědčení, že by můj život neb má snaha neměly smyslu, kdyby pravdě nepříslušela povaha zvláštní, samostatné hodnoty. Z hloubi mé duše vtírá mi se jistota, že jest pravda něco více než toliko relativní hodnota. Z toho důvodu jest nutno označiti evidenci, s níž se nám vtírá pravda do duše, jako noologickou intuici. — Konečně pátý druh intuice, jež nám předvádí všeobecný pocit života, lze označiti jako vitalistickou intuici. Naše puzení do života způsobuje, že si přímo uvědomujeme podstatnou jeho oblast. Prozáření jsouce vitální intuicí, cítíme se býti proudícím životem; tehdy čerpáme život jakoby z hluboké studny; tehdy se noříme do vln života; tehdy na vrcholcích své pozemské existence pocítujeme, že oplýváme životem; tehdy život nás nadnáší, objímá, proniká. Podobná vitalistická intuice není však podle Volkelta pouhý povrchový jev, nýbrž něco zásadního, metafysicky-neochvějného. V relativitách života se nám vtírá tato intuice v podobě neodvratného nutkání něčeho absolutního, na sobě vybudovaného. Schopenhauerova metafysická vůle a Bergsonův élan vital nesou stopy vitalistické intuice.

Jak Höffdingovo, tak i Volkeltovo rozřídění intuice jest pozoruhodné po noetické stránce, avšak nepostupuje ke kořenům vlastní intuice, t. j. k tomu, čím by nám intuice měla vlastně v životě býti.

Není pochyby, že v prostém našem životě užíváme hojně intuitivního poznávacího pochodu; vždyť data našeho zdravého rozumu nejsou nic jiného než skryté intuice, jež se vyznamenávají schopností, prostoupiti individuální detaily bytí naším myšlením.

Schopností názorného postřehu nenabýváme teoretickým studiem, nýbrž naopak životní praxí. Jedině názorná škola života dovede nám dáti postřeh nejen toho, co jest, nýbrž i toho, co by mohlo neb mělo býti. Není pochyby, že jest život velmi rozmanitý a že se rodíme do života s nejrůznějšími přáními a tužbami. Jest tedy otázka, zda náš prostý z dravý rozum, který se právě vyznamenává schopností názorného, intuitivního postřehu, může býti v životě spolehlivým vůdcem. Jsem totiž pevně přesvědčen, že náš zdravý rozum dovede vhodně vésti po okraji biologických intuic bez jakékoliv schopnosti, uvésti nás do vlastní hluboké podstaty života. I když nám zdravý rozum bude napovídati s neklamnou jistotou, abychom konali to, co býti má, přece jen nemůžeme očekávati od své biologické a naturalistické přírodní podstaty odhalení duchovního světa. Za podobných okolností jsem přesvědčen, že nestačí položit vedle sebe několik různých intuic, jako to činí Höffding a Volkelt, nýbrž že jest nutno postoupiti k vlastnímu kořeni duchovního života, jakožto dělidlu intuitivního postřehu. A právě uvedený kořen duchovního života způsobuje, že jsme s to odloučiti prostou intuici od kontemplace.

Není pochyby, že si dnes, v době průmyslu a rozvoje technických věd, málo lidí povšimne neobyčejně důležitého faktu duchovního obrození, jež jest jakoby branou do duchovního života vůbec. První nárazy k duchovnímu obrození dostáváme ve věku 13 až 16 let, a to v tom smyslu, že se zbavujeme poněnáhu prostého animálního postřehu a cítění a že jej zaměňujeme za postřeh širší, větší a trvalejší. Naše malá a ubohá individualita ustupuje poněnáhu cítění rodiny, národa, státu, lidstva; svých činů nekonáme toliko pro sebe, nýbrž naopak je konáme, abychom prospěli širšímu a většímu celku, než jest naše malá a ubohá osobnost. Od té doby, co se takto po druhé duševně znovu zrozujeme, jest celý svět jakoby provanut zvláštním jasmem, který jest příbuzný jasu, vycházejícímu z naší duše. Kdežto před faktem duševního znovuzrození postřehovali jsme na všem pozemském neklamně stopy pomíjivosti a zániku, nyní po duševním znovuzrození jest nám neklamně patrné, že časová změna, povstání neb zánik nemá s vlastním jádrem naší osobnosti nic společného a že toto jádro jim není podřízeno.

Z předchozích předpokladů, jež jsou potvrzeny náboženským vývojem předních představitelů lidstva, vyplývá tedy, že duševní obrození jest tak důležitý moment v duševním životě jednotlivcově, že je nelze ignorovati: duševním obrozením získáváme totiž smysl pro transcendenci, pro konjekturální a prospektivní doplnění dané, faktické, avšak nedokonalé skutečnosti. Duševním obrozením získáváme neklamný poznatek, že to, co býti má, jest důvodem toho, co jest. Bez získání tohoto smyslu utkvívají bychom stereotypně na toliko dané skutečnosti, bez jakékoliv možnosti neb snahy ji zlepšiti neb doplniti.

Není pochyby, že se může intuice projevovati bez duševního znovuzrození a bez zasahování našich hlubších duševních podmětů. Podobné prosté zírání poskytuje nám prospektivní a konjekturální postřehy toho, po čem pátráme, aneb života, po němž toužíme; nebude se však nikdy vyznamenávati onou hloubkou jako duchovním znovuzrozením nabytá schopnost kontempace. Z toho důvodu se domnívám, že jest dobře rozeznávati intuici bez důležitého obratu, duševního znovuzrození, a intuici, jež jest jí podmíněna. Plotinova intuice Jednoho s jeho nesmírně jemně vyvinutým smyslem pro transcendenci; Spinozova intuice, dovolující mu shrnouti svět, vesmír přírodu i boha v jednu jedinou totalitní syntesu, jsou již něčím více než pouhá intuice v běžném slova smyslu. Zde zasahují nepochybně důležité duševní prvky, jimiž dostihujeme v soustředěné kontemplaci předzkušnostního duševního obsahu; za jeho pomoci dosahujeme všejednoty oblasti podmíněného a nepodmíněného, přírody i ducha. Vlastní hlubokou kontemplaci získáváme však teprve v mystické cestě, k níž položil základy Plotinos a jež pak přešla zásluhou záhadného Dionysia Areopagity do křesťanství.

Kontemplací aneb soustředěnou mystickou intuicí předzkušnostního duševního obsahu získáváme podněty, jež nám nelze nabýti prostým duchovním zíráním; v kontemplaci máme neklamnou jistotu, že již nejsme malým, úzkým a dočasným subjektem, nýbrž že souvisíme s velkým duchovním tvořivým principem, jehož zasažení umožňuje vznik světa.

Jak jsme se právě zmínili, jest pravděpodobně Plotinos původce mystické cesty k předzkušenostním podnětům našeho nejhlubšího nitra. Plotinovi nestačí již jako Platonovi zíratí toliko na svět ideový v nadpozemské výši: Plotinos se ho stává účastným soustředěnou intuicí, takže se boží myšlenky stávají jeho myšlenkami¹. Mystická intuice jest Plotinovi branou k pomyslnému světu ideovému, jehož dostihujeme tímto pochodem.

Získati neklamný poznatek, že zázračný svět ideový jest v nás samých, a že se boží myšlenky mohou státi našimi myšlenkami, není naprosto snadné; toliko užitím zvláštní metody lze nám postoupiti třemi stupni k postřehování transcendentálního světa ideového. První stupeň v podobě očištění jest díl rozumu; jím postoupíme od života smyslového k životu duševnímu. Druhý stupeň v podobě osvícení jest druh duševního názoru intuice; osvícení pozvedá duši a uvádí ji ve spojení s věčným duchovním světem na základě přímého duševního názoru. Konečně extase umožňuje duchu, zanícenému láskou k trvalým duševním hodnotám, sjednotiti se s Jedním jakožto principem totalitní nadrozporové synthesy. Stav sjednocení uceluje náš život duševní až do té doby rozptýlený a tékající. Uvedené tři stupně duševního vývoje, na nichž po staletí budovala řecká filosofie, byly přejaty od novoplatoniků záhadným mnichem z konce 5. stol. po Kristu, t. zv. Dionysiem Areopagitou², a odtud křesťanskou mystikou a askesí, jakožto cesta očištění, osvícení a sjednocení³.

Za jakým cílem jde tedy Plotinos se svou snahou vybudovati mystickou metodu? — Probuditi se z vnějšího, smyslového života k životu vnitřnímu, splynouti s předzkušenostními a tedy

¹ Plotinovu filosofii v hlavních rysech jsem znázornil v díle: *Přirozené a duchovní základy*, str. 118 a násl. a v přednáškách Společnosti přátel antické kultury: *Řečti filosofové a mystici* 1926. — Srovn. též O. Söhngen: *Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung*. Lipsko 1923. — F. Koch: *Goethe und Plotin*. Lipsko 1925.

² Hugo Koch: *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*. Mohuč 1900. — Dr. H. F. Müller: *Dionysios, Proklos, Plotinos*. Münster 1918.

³ Vlad. Hoppe: *Přirozené a duchovní základy*, str. 110—111.

věcnými předpoklady své osobnosti a tím i s Bohem, to všechno pokládá Plotinos za úkol vezdejšího života. Na rozdíl od Platóna, jenž zvláště v „Hostině“ poskytuje metodu, jakým způsobem lze býti ve výjimečných okamžicích estetického nadšení a zanícení účastným nadsmyslného světa ideového, řeší Plotinos k pomyslnému světu ideovému pozitivně svůj poměr; uvedený svět jest v nás; mystická cesta se svými stupni, očištěním, osvícením a sjednocením jest cestou k styku s ním. Ježto se ideový svět odvolává k vlastnímu principu všeho v podobě Boha, jest uvedená mystická cesta zároveň cestou k bohu. Umožniti, aby se ideje, čili boží myšlenky staly zároveň našimi myšlenkami, jest geniální objev Plotinův, z něhož vydatně těží i křesťanská theologie v tom smyslu, že závádí mystickou kontemplaci předzkušenostního obsahu našeho vědomí do svého učení.

Přes to, že antická filosofie dospěla Plotinem k vrcholu svého zvniternění, nemohlo se lidské myšlení zastaviti u této mety, jako u nejvyššího možného vrcholu. Člověk se stává v Plotinově filosofii účastným nejen pomyslného světa, nýbrž cítí svou souvislost s božskou bytostí. Tento styk jest však v extatických okamžicích náhodný, člověk jest toliko hostem v pomyslném světě, jakož i u Boha; není však zde domovem. Novoplatonický bůh jest pouhá nedokrevná abstrakce, které dosahujeme v řídkých okamžicích extase. Pojem přímého a ustavičného styku Boha s dušemi jest antické filosofii neznám.

Za podobných předpokladů jest patrné, že antická filosofie nebyla s to, aby vybuodovala uspokojivý vývoj ducha od sensualismu přirozeného člověka k duchovnímu, imanentnímu pojetí života, a že nedovedla prohloubiti dosavadní názory na mravnost, ježto přes veškeré zušlechtění zůstávala tkviti v eudaimonické a individualistické, smyslovým pudům hovějící morálce. Krátce, antické filosofii, vybudované na naturalismu, schází schopnost zvniterniti náš život po praktické stránce, uvésti lidský život, prožívaný naší empirickou bytostí, do vztahu k životu, který jest zde před možností smyslové zkušenosti, k životu, jak nám jej předvádí transcendentální oblast osobnosti, nezávislá ve své absolutní podstatě na časově-prostorových vztazích.

Možnost nepřetržitého spojení s věčně trvajícím světem po-

myslným vybuďovala teprve filosofie křesťanství. Zvláště církevní otec Augustin vytýká v VII. knize svých „Konfesií“ antické filosofii mnoho nedostatků, pro něž nejen nelze člověku dospěti k ustavičnému styku s Bohem, nýbrž ony vedou k modloslužbě a k sebezpečňování člověka. Kdyby nebyl církevní otec Augustin poznal křesťanské učení, nebyl by dospěl k poznání, že spojení jest možné toliko působením božské milosti, kterou zprostředkuje mezi námi a Bohem prostředník v podobě Kristovy osobnosti. Podobný druh zjevení byl Augustinovi daleko bezpečnější pověření pravdy než obtížné myšlenkové pochody dialektiky a výjimečné stavy mystické extase.

Za uvedených okolností měl tehdejší člověk rozřešeny oba základní problémy antické filosofie: noetický v podobě možnosti dosáhnouti absolutní pravdy a metafysický v podobě styku člověka s Bohem¹. Mimo to dostala lidská duše smysl v podobě možnosti vývoje od naturalisticky zatížené živočišné podstaty k podstatě duchovní; tento vývoj umožnil prostředník Kristus a jeho zástupce, kněz.

Ač tedy antická filosofie správně postupovala k čistému pojetí ducha a duchovní filosofie, přece jen nedovedla vypracovati světový a životní názor, který by umožnil trvalý styk s transcendentem, ježto předně tkvěla v naturalistických předpokladech, a ježto mimo to užívala ponejvíce rozumové metody. Tato metoda nebyla schopna uchopiti trvale iracionálna; pomyslný svět, prodiskutovaný v klasické a antické filosofii racionálními pojmy a metodami, rozplynul se na konec v bezkrevné abstrakce; výjimečný styk s pomyslným světem v extasi nebyl s to přiblížiti jej do okruhu našeho každodenního styku. Uvedený způsob nazírání byl překonán křesťanstvím, jež nejen poskytovalo přímý a trvalý styk s pomyslným duchovním světem, nýbrž svým duchovním řádem překonávalo existující řád naturalistický. Největší snad rozdíl mezi antickou filosofií a křesťanstvím poskytuje pojem modlitby. Kdežto modlitba u Plotina zaujímá toliko skrovné

¹ Srov. Drews: Plotin und der Untergang der antiken Welt 1908; Nørregaard: Augustins Bekehrung 1922; Vlad. Hoppe: Přírozené a duchovní základy, str. 381—383 a 504—505.

místo, u Augustina jest nutností, kterou srdce, proniknuté náboženským citem, projevuje svůj poměr k bohu. Jasná, otevřená prosba za naše vezdejší potřeby jest mystickým projevem křesťanským.

Křesťanství vnáší tedy do života i do filosofie nový prvek: možnost stálého styku s Bohem v modlitbě a kontemplaci. Není pochyby, že podobný zážitek pomyslné oblasti jest ipso facto mystikou. V náboženské kontemplaci nebo při modlitbě jest smyslový, přirozený člověk umlčen; lepší, neproměnná část lidská jest pohroužena do duchovního, předzkušnostního, pomyslného řádu, odkud čerpá své popudy. *Fruitio divina* se stává v podobném pojetí mystickým zážitkem. Účastenství na bohu se stává takto zároveň vykročením z omezené oblasti naší přirozené existence do duchovní oblasti, jež jest za ní a nad ní.

Na duchovní, mystickou zkušenost pohlíželo se až dosud neprávem s úkosem. Renaissanční a osvícenský rozmach vědeckého poznání rozšířil až přespříliš naprosto neodůvodněné přesvědčení, že smyslová zkušenost a rozumové úsudky, k ní se odvolávající, byly nejbezpečnějším a vlastně jediným kriteriem. Smyslová zkušenost není však naprosto spolehlivá při prostém aktu vnímání, ježto jest u každého individua vždy jinak subjektivně zabarvena. K tomuto výkladu očekáváme námitku, že strojový záznam vylučuje subjektivní kvality pozorovatelovy a že jest tedy objektivní. Podobná argumentace však naráží na závažnou nesnáz v podobě uplatnění v mravní oblasti; objektivní strojový záznam nemůže předně býti předlohou mravního konání a kromě toho není s to, aby prospektivně a konjunkturálně doplnil naše přirozené zkušenosti smyslové směrem k duchovnímu řádu.

Z uvedených úvah dostatečně vyplývá, že empirická smyslová zkušenost, jak ji přejímáme ve své dědictví a jak k ní připojujeme své rozumové úsudky, nemůže býti předlohou mravního konání. Jest tedy nutné, aby byla objevena duchovní zkušenost nadsmyslová, jež by náležitě postoupila za zkušenost smyslovou; toliko lidská společnost, prozářená předlohami z duchovní oblasti, jest s to, aby se uchovala při životě.

Za podobných předpokladů jest nutno opravit a vytříbiti naše původní přirozené smyslové vnímání. — Jak se to však stane? —

Zrozením k transcendentální oblasti duchovního světa v nás, jakož i k možnosti soužití s ní. —

Zde právě křesťanství ve snaze, umožniti přechod od klamavé smyslové zkušenosti k předzkušnostním datům našich hlubokých duchovních podnětů, vybudovalo mystickou cestu, když k ní dostalo popudy v řecké filosofii. Jí jest cele otevřena brána k nepodmíněnému a k iracionálnímu a od časných hodnot k hodnotám věčným. Pokud nejsme puzeni touhou po širším, bezpečněji založeném životě, než jaký nám skýtá pouhá smyslová zkušenost s klamnými předpoklady, k ní se vízícími, nelze hovořiti o znovuzrození k velkému duchovnímu životu. Teprve až pocítíme veškeru malichernost a bídu svého původního živočišného života, který jest odsouzen k tomu, aby propadl zkáze, počneme toužiti po širším, hlubším a trvalém životě.

Mystická cesta, jak ji vybudovalo křesťanství, skládá se — jak jsme již podotkli — ze tří stupňů: očištění, osvětlení a sjednocení s božským principem. (Via purgativa, illuminativa a unitiva.) Kontemplace předzkušnostních dat naší duše tvoří významnou součást druhého stupně mystické cesty; kontemplace toho, co dosud není, co by však mohlo neb mělo býti čili konjekturální, ucelující a prospektivní pohled na vlastní až dosud však zázračnou skutečnosti jest údělem t. zv. osvětlení. Cesta od druhého k třetímu stupni vede obyčejně trapným údolím „duševní smrti, hlubokou nocí duše, suchosti“. Není snad třeba zvláště zdůrazňovati, že probuzení a přerod duše od prvků smyslových k prvkům duševním děje se toliko v naprosté samotě a odloučenosti; jen život, trávený v tiché meditaci a kontemplaci, umožňuje nám očistiti omezenou schránku smyslové zkušenosti od klamných rozumových úsudků a pozvednouti ji k duševnímu životu, který jest nad tímto omezeným životem a za ním. Každá hluboká duše projde ráda touto cestou samoty a odříkání, ježto jest pak štědře odměněna bohatým tvůrčím životem, v němž splýváme v jedno s absolutním tvořivým principem. Tvořivé podněty, z něho pocházející, uplatní pak mystik v lidské společnosti jako nejvyšší typ lidský v podobě bohočlověka; k němu spěti považuje za svou povinnost, a to za tím účelem, aby došel vykoupení od své méně cenné přirozené podstaty.

44.

Úkolem těchto úvah není znázorniti mystickou cestu křesťanství, kterou jsem vylíčil podrobně ve svém díle: *Přirozené a duchovní základy světa a života* (str. 513 a n.), nýbrž poukázati k tomu, čeho nám poskytuje kontempace nového, čeho bychom nikdy nevytěžili ze svého pouhého přirozeného neb smyslového života.

Již u intuice jsme zdůraznili, že podobný druh konjekturálního a prospektivního poznání obsahuje v sobě možnost doplniti danou skutečnost skutečností vytouženou. Ježto kontempace je vystupňovaná intuice na nejvyšší stupeň duševnosti, obsahuje tento způsob poznání tím větší možnosti postoupiti za danou toliko zkušenost k dosud neuskutečněným možnostem, od aktuálního k potenciálnímu. Skutečnost, realita není totiž nejen vyčerpána smyslovým vnímáním a prostou, danou psychickou realitou, jak nám ji duch předvádí v podobě vědomých duševních stavů; naše duše sahá dále a hlouběji: vlastní doménou duše jsou spíše dosud neexistující možnosti než vlastní robustní skutečnost.

Jakým způsobem se však lze zmocniti uvedeného záhadného obsahu duše? Zda přesnými logickými úsudky či jakýmkoli jiným postupem diskursivního myšlení s abstraktními pojmy? — Podobný způsob usuzování by nás vedl toliko po okraji duše, a nebyl by s to sestoupiti k jejímu nitru a zmocniti se tvořícího se iracionálního obsahu, který dosud neexistuje jako pevná, hmatatelná skutečnost, nýbrž toliko v možnostech jako tužba, přání, tajemný cíl.

Existují-li v nás zárodky příštích možností v podobě iracionálních nevyslovených tužeb, jest patrné, že bude nutno užiti iracionální metody, jež by nám tyto tužby vydobyla z jejich dosavadního zakuklení, a tato metoda jest hluboká kontempace předzkušenostního obsahu našeho vědomí.

Zde jest právě nepatrnější rozdíl mezi intuicí a kontemplací. Kdežto intuicí doplňujeme v *aperçus data* smyslové zkušenosti na jednotný celek, v kontemplaci opouštíme smyslovou zkušenost, abychom se pohroužili do předzkušenostního obsahu duše. V kontemplaci opouštíme danou zkušenost, abychom získali teprve se tvořící duševní svět, který existuje toliko v možnostech.

Z vytčeného rozdílu mezi intuicí a kontemplací plynou závažné noetické a heuristické důsledky. Naše prosté poznání za pomoci logických operací bývá obyčejně relativní a antithetické: konstatuje totiž stále relace mezi proměnlivými jevy, jež nazývá zákony.; dále dospívá k rozporům, jichž nelze překonati pouhými racionálními prostředky neb metodou. Kdo se snaží setrvat u pouhého přediva relací mezi jevy a vyhlašuje princip relativnosti veškerého poznání za základní pravidlo, ten si již zároveň znemožňuje cestu k absolutním možnostem svého ducha. My však víme ze zkušenosti a z dat zdravého rozumu, že to, co existuje v pouhých možnostech našeho ducha jako idea, plán, projekt, může býti po trpělivé experimentaci přeloženo v robustní skutečnost. Druhým průlomem do práv principu relativnosti veškerého poznání jest poznání intuitivní, jimž jest mi možno veřiti se buďto v individuální detaily neb v totalitu nějakého dějství. Konečně kontempace sestupuje k nejhlubším předzkušenostním podmínkám transcendentálního subjektu jakožto k totalitní synthese podmíněného a nepodmíněného, dané skutečnosti a teprve se tvořících možností. A byť by nebylo možno kontemplací vystihnouti individuálních detailů nějakého jevu, poskytuje tento neobvyklý způsob poznání povšechnou orientaci v nějakém novém oboru badání¹.

Jakým způsobem hovoří k nám však tato iracionální oblast naší duše? — Iracionálním způsobem v podobě názorného denního snu, jež dovedeme tlumočiti toliko legendou, mytem a symbolem.

¹ Amiel vystihuje kontemplaci po její ontologické a totalitní stránce těmito případnými slovy: „Každý tedy má v sobě analogie a zárodky všeho, všech bytostí a veškerých forem života. Kdo dovede odkrýti malé počátky, zárodky a příznaky, může v sobě najíti všeobecný mechanismus a uhodnouti intuicí řady, jichž sám neukončí: tak na př. rostlinné a živočišné druhy, lidské vášně a rozvraty, tělesné i duševní choroby. Jemný a mocný duch může projíti veškerými možnostmi a z každé věci bleskurychle vykouzlití svět, který v sobě uzavírá. Na tom právě se zakládá vědomí a vlastnictví života po jeho celistvé stránce; to znamená vkročiti do božské svatyně kontempace.“ (Fragments d'un Journal intime, I. sv., 28. dubna 1861.) — Ev. Underhillová charakterisuje výstižně kontemplaci po její vnitřné a zároveň aktivní stránce: „As logic is a supreme exercise of the mind, so contemplation is a supreme exercise of the spirit: it represents the full activity of that intuitional faculty which is our medium of contact with absolute truth.“ — „It is attention to the things of the spirit.“ (The Essentials of mysticism. Londýn 1920, str. 97.)

Jak vyplývá z našich předchozích vývodů, má-li náš život býti plně vyžit jak po mravní, tak i po estetické stránce, nemůže přestávati toliko na tom, co jest dáno naší smyslovou zkušeností; k plnému vyžití života náleží též zasahování potenciálních možností do faktické skutečnosti. Denní sen a obrazivost jsou prostředky, jež nám předvádějí naše cíle a tužby v názorných obrazech. Kdežto denní sen uvádí v pohyb transcendentální oblast našeho ducha, z níž vyvolává v názorných obrazech naše nám dosud temné cíle a tužby, obrazivost a obrazotvornost převádějí tyto snadno mizející tuchy v konkrétní hmatatelný obraz. Obrazivost upevňuje tedy mizivý obraz, vyvolaný denním snem.

Co tedy zbývá z dané, faktické skutečnosti, již se snažíme co nejexaktněji vystihnouti a znázorniti? Málo, velmi málo. Jak jsme dostatečně znázornili ve svých předchozích úvahách, samo vědecké poznání více ze skutečnosti opomíjí než zachycuje. Exaktní badání, vybudované na fiktivních anticipacích a imaginativních interpolacích, jest veskrze symbolické povahy¹. Ne nesprávně usuzuje Nietzsche, prohlašuje-li mechanický názor na svět za mytologii².

Lze-li považovati exaktní naše úvahy za produkty obrazivosti, plodící symbol a mytus, pak jsou jimi tím spíše naše charakteristiky historických osob neb událostí. Jest možno vůbec vyvolati obraz nějaké historické osobnosti neb události, který by nebyl mytem neb symbolem, čili který by nesouvisel s mytopoeickou transcen-

¹ Na uvedený fakt přírodovědeckého poznání ukazují na četných místech svého spisu „Příroda a věda“ (1918). H. Hertz v „Úvodě“ ke své „Mechanice“ praví: „Wir machen uns innere Scheinbilder oder Symbole der äußeren Gegenstände, und zwar machen wir sie von solcher Art, daß die denknotwendigen Folgen der Bilder seien von den naturnotwendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände.“

² „Wenn ich ein regelmäßiges Geschehen in eine Formel bringe, so habe ich mir die Bezeichnung des ganzen Phänomens erleichtert, abgekürzt usw. Aber ich habe kein ‚Gesetz‘ constatirt, sondern die Frage aufgestellt, woher es kommt, dass hier Etwas sich wiederholt: es ist eine Vermuthung, dass der Formel ein Complex von zunächst unbekanntem Kräften und Kraft-Auslösungen entspricht: es ist Mythologie zu denken, dass hier Kräfte einem Gesetz gehorchen, sodass infolge ihres Gehorsams wir jedesmal das gleiche Phänomen haben.“ (Der Wille zur Macht. Afor. 629.)

dentální oblastí našeho ducha, v níž se rodí denní sen? Zničení mytologisující a symbolické předvědomé lidské myšlení, jež jest operační basí denního snu, značilo by totéž jako zničení vlastní lidský život v jeho volném tvořivém rozpětí; to by bylo totéž jako omeziti neb anulovati jeho svobodu a spontánnost.

Myslitel Nietzsche měl hluboké porozumění pro živoucí a tvořící se pravdu, která nevystupuje vždy v rouše přísných logických úsudků, nýbrž se spíše zjevuje v podobě mytické. „Bez mytu“ — zdůvodňuje neobyčejně jasně Nietzsche — „přichází každá kultura o svou zdravou a tvůrčí přírodní sílu; teprve tehdy, je-li obzor obstoupen myty, zaokrouhluje se celé kulturní hnutí v jednotu. Teprve mytem se zachraňují a ustalují bezcitně tékající síly obrazivosti a apollinského snu. Je věcí mytu a jeho obrazů, aby mladá duše byla všude provázena neviděnými strážnými démony, kteří bdí nad jejím vzrůstem a kteří pak muži poskytnou znamení, podle kterých si může vyložití svůj život a své zápasy; ba ani obec nezná mocnějšího nepsaného zákona nad základ mytický, neboť ten je zárukou, že stát souvisí s náboženstvím a vyrůstá z mytických představ.“

„Vedle toho teď položme abstraktního člověka, který není spravován mytem, abstraktní výchovu, abstraktní mrav, abstraktní právo, abstraktní stát; představme si, jak libovolně téká umělecká fantasie, kterou nekrotí žádný domácí mytus; myslíme si kulturu, která nemá pevného a posvátného prasídla, nýbrž je odsouzena vyčerpávati všechny možnosti a nuzně se živiti ze všech kultur — nuž, taková je naše přítomnost, takový je výsledek onoho sokratovství, směřujícího ke zničení mytu. A tak tu stojí člověk bez mytu, s věčným svým hladem, mezi všemi minulostmi, a tak tu hledá a hrabe a ryje, zda nenajde nějaký kořínek, i kdyby jej musil vykopat někde v nejdlehlším rumu starožitností. Čeho že dokladem je ta ohromná historická potřeba neukojené moderní kultury, to skromažďování a přehlížení bezpočetných jiných kultur, ta šířavá vůle poznání — čeho že je dokladem, ne-li toho, že se mytus ztratil, že se ztratil mytický domov, mytické lůno? Což pak ten horečný a tak příšerný ruch této kultury znamená něco jiného nežli hltavost hladovějícího, který sahá a lapá a chňape po jídle? A kdo by něco chtěl darovati této kultuře, která, ať cokoli

shltne, ničím se nenasytí, která, ať se čehokoli dotkne, byť i stravy nejsilnější a nejdřavější, vše se jí ihned promění ,v historii a kritiku‘¹!“

Osvícený tlumočník Nietzscheovy filosofie Ernst Bertram vychází z názorů tohoto myslitele a hodnotí po této stránce legendu i mytus; zároveň se snaží postihnouti jejich poměr k dané skutečnosti: „Alles gewesene ist nur ein Gleichnis. Keine historische Methode verhilft uns — wie ein naiver Realismus des 19. Jahrhunderts so oft zu glauben scheint — zum Anblick leibhaftigen Wirklichkeit, ‚wie sie eigentlich gewesen‘.“ Geschichte, zuletzt doch Seelenwissenschaft und Seelenkündigung, ist niemals gleichbedeutend mit Rekonstruktion irgendeines Gewesenen, mit der möglichsten Annäherung auch nur an eine gewesene Wirklichkeit. Sie ist vielmehr gerade die Entwirklichung dieser ehemaligen Wirklichkeit, ihre Überprüfung in eine ganz andere Kategorie des Seins; ist eine Wertsatzung, nicht eine Wirklichkeitsherstellung. Das Gebilde, welches die Historik schafft (oder dem sie dient; denn führend wird der Historiker noch in seiner nüchternsten und objektivsten Erkenntnis geführt von etwas, das Gebild werden will), dies Gebilde ist durchaus eine Wirklichkeit neuen und sozusagen höheren Grades und gleichsam ein neuer Ablauf des trüben Geschehens in kristallnerem Stoffe und nach durchsichtigeren Gesetzen . . . Wir vergegenwärtigen uns ein vergangenes Leben nicht, wir entgegenwärtigen es, indem wir es historisch betrachten. Wir retten es nicht in unsre Zeit hinüber, wir machen es zeitlos . . . Was von ihm bleibt, wie wir es zu erhellen, zu durchforschen, nachzuerleben uns mühen, ist nie das Leben, sondern immer seine Legende. Was als Geschichte übrig bleibt von allem Geschehen, ist immer zuletzt — das Wort ganz

¹ Nietzsche: Zrození tragedie. Překlad Ot. Fischera, str. 113—114. Ve svých „Nečasových úvahách“ napomíná Nietzsche: „Versetzt nur ein paar solcher moderner Biographen in Gedanken an die Geburtsstätte des Christentums oder der lutherischen Reformation; ihre nüchterne pragmatizierende Neubegier hätte gerade ausgereicht. um jede geisterhafte actio in distans unmöglich zu machen . . . Alles Lebendige braucht um sich eine Atmosphäre, einen geheimnisvollen Dunstkreis . . . Aber selbst jedes Volk, ja jeder Mensch, der reif werden will, braucht einen solchen umhüllenden Wahn, eine solche schützende und umschleiernde Wolke.“

ohne Kirchliche, romantische oder gar romanhafte Obertöne genommen — die Legende.“

„Die Legende im solchen entkirchlichten Sinne ist die lebendigste Form geschichtlicher Überlieferung. Ihre primitivste wie ihre endgültigste, ihre älteste zugleich und ihre tiefste. Sie allein verknüpft wirklich, als ein jederzeit Wirkendes, Urzeit und Heute; sie nur verbindet den Heiligen und das Volk, den Helden und den Bauern; Prophet und Nachwelt finden sich nur hier. Und einzig in der Form der Legende überdauert die Persönlichkeit, auch die am schärfsten umrissene, am deutlichsten vom historischen Wissen umzirkelte, als wirkende und fortzeugende Macht die Zeiten. Nur als Bild, als Gestalt, nur als Mythos also lebt sie, nicht als Kenntnis und Erkenntnis eines Gewesenen¹.“

„Legende ist in Wahrheit das, was das Wort im nacktesten Sinn besagt: nicht ein geschriebenes, sondern etwas, das immer neu zu lesen ist, das erst entsteht durch immer erneutes Anderslesen. In dem Sinn sagt Burckhardt vom Wesen der historischen Quelle, es könne im Thukydides eine Tatsache ersten Ranges berichtet sein, die man erst in hundert Jahren bemerken werde. Und neben dem Historiker Burckhardt der Philologe Nietzsche: ‚Derselbe Text erlaubt unzählige Auslegungen — es gibt keine ‚richtige‘ Auslegung².‘ Was aber schon für alles Geschriebene gilt: sein im angedeuteten Sinne legendärer Charakter — um wieviel mehr gibt es von allem Geschehenen. Niemals und nirgends ist es in voller Wirklichkeit ‚auf Erden erschienen‘; sein Bild, heilig oder unheilig — aber jedes Bild wird zuletzt göttlich, nämlich zum Bilde Gottes, wie der Mensch selber — muß immer noch vollendet werden.“ Alles Geschehene will zum Bild, alles Lebendige zur Legende, alle Wirklichkeit zum Mythos.“

¹ Ernst Bertram: Nietzsche. 6. vyd. 1922, str. 1—2.

² Případně uvažuje již Schelling o možnosti nekonečného výkladu při interpretaci uměleckého díla, které považuje za nevědomou nekonečnost v podobě synthesy přírody a svobody: „So ist es mit jedem wahren Kunstwerk, indem jedes, als ob eine Unendlichkeit von Absichten darin wäre, einer unendlichen Auslegung fähig ist, wobei man doch nie sagen kann, ob diese Unendlichkeit im Künstler selbst gelegen habe, oder aber bloß im Kunstwerk liege.“ Sämtliche Werke I, 3, 620.)

„Und so ist alles ein Mythos, was wir vom Wesen der Menschen aussagen können, deren Gedächtnis auf die Lebenden gekommen ist. Ein Mythos ist jeder Verstorbene schon — ‚alle Toten werden Götter‘ drückt der japanische Gedanke das Kultisch aus, den antiken Heroengedanken seltsam steigernd und aufhebend zugleich — und die Kraft, die dieser Mythos ausstrahlt, die Umlaufszeit, die Verwandlungsfähigkeit, die ihm gegönnt sind, sie entsprechen nach unbeugsamen Gesetzen der Kraft, die das Wesen des Lebenden angehäuft hat. Die kurze Bahn der Namenlosen verlischt mit dem Gedächtnis des letzten Enkels. Sokrates und Christ, Homer und Shakespeare, Cäsar und Napoleon haben Umlaufzeiten ihres Gestirns, deren Länge der Lebensdauer des menschlichen Geschlechts gleichzukommen scheint. Ihr Mythos — das ist der zwingende Aufruf, ihr Bild immer neu zu vollenden — stirbt nicht. Kein einzelner kann und wird jemals ihre Legende, den vollendeten Mythos ihres Wesens zu Ende dichten. Fragmente zu ihrer großen säkularen Mythologie zu geben, ist alles, was dem einzelnen oder einer einzelnen Generation gegönnt ist¹.“

Bertramovy vývody, jež jsou uvedeny motem, že nerozkazujeme minulosti, nýbrž, že sloužíme budoucnosti, naznačují zřetelně, že každý výklad dané, faktické skutečnosti jest konjekturální a prospetivní ve smyslu našich toliko tušených tužeb a cílů. Neobejde se bez zasažení mytologisující obrazivosti, jež jej zpestří a zduchovní.

Náš život — má-li býti vskutku vyžit — nelze si mysliti bez zasahování pouhých možností, jež jsou právě tak jeho součástíou jako daná faktická skutečnost. Žítí podle pravdy, podle vnitřního přesvědčení neznamena tedy naprosto býti toliko ve styku s danou, faktickou skutečností, která jest nepatrným fragmentem nesčetných možností; žítí dle pravdy značí přihlížeti k oné velké skutečnosti, kterou nevyjadřujeme toliko fragmentární danou skutečností, nýbrž především svými vnitřními cíli a tužbami.

Není pochyby, že se daná skutečnost ocitá v četných rozporech, k nimž postupně vždy vedou veškeré rozumové úvahy. Za podobných okolností by mohlo vzniknouti přesvědčení, že při rela-

¹ Ernst Bertram: Nietzsche, str. 6—7. — Jak moderní jsou vlastně názory o nezbytnosti mytu k životu, jak je vyslovil G. Vico ve své „Nové vědě“?

tivnosti jednotlivých mínění o dané skutečnosti pravda nebo pravdivost nejsou vůbec možné. Podobný názor by zvláště otrásl neochvějností mravních hodnot. Podrobnější úvahy nás však přesvědčí o tom, že pravda jako synthesa podmíněné skutečnosti a nepodmíněných možností vskutku existuje, byť i nemůže pro svou iracionalitu býti vyjádřena přesnými pojmy, nýbrž legendou, mytem neb symbolem.

Pravdu si nesmíme představovati jako statickou, pro veškeré věky přesně vybudovanou soustavu pojmů, nýbrž naopak jako totalitní synthesu, složenou částečně ze zárodků, z nichž povstává postupně budoucnost, částečně z naší cílevědomé snahy, jež ony zárodky přivádí k plnému rozvíti. Uvedené zárodky mají k nám za těchto předpokladů přímý vztah. Podle toho, jak které z nich vypestíme a rozvineme, vyplyne z nich jednou budoucnost. Taktodě fragmentární daná skutečnost naším přičiněním umožňuje vznik budoucnosti, jež existuje dosud v našich tužbách.

Jak patrné, máme při pojmu pravdy co činiti se synthesesou podmíněného a nepodmíněného, dané, zdánlivě racionálně vystižitelné skutečnosti a iracionálních možností. Není pochyby, že v podobných končinách rodících se iracionálních možností nepořídíme nic se strohým a statickým pojmovým poznáním. Za podobných nesnází mají naše poznávací schopnosti po ruce dvě iracionální metody: intuici a kontemplaci s jejich vyjadřovacím prostředkem v podobě denního snu, symbolu a mytu¹.

¹ Případně mluví myslitel Volkelt o snaze, dospěti statickým pojmovým aparátém k smyslově nevratelným iracionálním možnostem: „Das empirisch-logische Verfahren, einsehend, daß es mit unmittelbar den unsinnlichen Gegenstand treffenden Begriffen diesen nicht zu erkennen vermag, macht den Versuch, mit sinnlichen und überhaupt menschlich-seelischen Begriffen wenigstens annäherungsweise ein Erkennen zu erlangen.“

„Nicht nur aber das empirisch-logische Verfahren kommt hierfür in Betracht. Vielmehr liegt es auf der Hand, daß besonders das intuitive Verfahren in die Lage gerät, das symbolische Vorstellen der mystischen Art für sich in Anspruch zu nehmen. Die intuitive Gewißheit richtet sich der Natur der Sache nach auf höchste geistige Sachverhalte und Werte. Da kann sich denn die Schranke menschlichen Erfassens fühlbar machen, und so legt es sich dem intuitiven Verhalten nahe, des Geistigen, das es erraffen will, wenigstens auf symbolische Weise habhaft zu werden. Hier wird also der mystisch-symbolische

Chceme-li tedy spatřiti předměty a bytosti v jejich nezastřené a nepodmíněné, tedy absolutní podobě, jest nutno pozvednouti se kontemplací od pouhých racionálních úvah k úvahám iracionálním, od pouhého logického usuzování v pojmech k možnosti zírati na předměty poznání v jejich názorné podobě. Transcendentální vědomí a jemu v patách následující denní sen jsou prostředky, které nám přibližují iracionální skutečnost nejen na dosah postřehu, nýbrž i realizace. A nejen to. Kontemplací se naučíme vážit si svého nitra jako jediné hlubiny bezpečnosti, o níž docházíme postupně k přesvědčení, že nemá nic společného s projekcí, v níž vystačíme s časem, prostorem a kauzalitou. Konečně v kontemplaci získáváme pramen intuitivní ontologické metody, podle níž řád a souřadnost ideí jsou tytéž jako řád a souřadnost věcí; transcendentální oblastí svého ducha jsme u předzkušnostních forem a možností předmětů, jež zachycuje smyslová zkušenost.

Abychom v kontemplaci dostihli předzkušnostního obsahu vědomí své osobnosti a tím zároveň i iracionálních prvků skutečnosti, jest nutno vyhraditi si jednu až dvě hodiny naprostého duševního klidu, kdy do sebe pohroužení, odmítáme veškeré podněty, jež k nám přicházejí ze smyslové oblasti a kdy vysíláme přání a tužby, aby byl rozšířen a zdokonalen náš dosavadní duševní život.

Úkol kontemplace jest tedy mnohostranný. Předně má nás zbaviti tíživého přikrovu v podobě determinismu a nesvobody, jež jsou údělem přirozeného člověka, žijícího v oblasti svých smyslů a závoje klamu v podobě času, prostoru a kauzality. Za druhé má nás vysvoboditi z osidel malého a malicherného nazírání, do něhož jsme se zapředli jako lidé s velmi omezenými smysly, které

Weg für die intuitive Gewißheit das Mittel, um wenigstens annäherungs- und gleichnisweise die geistige Wesenheit zu ergreifen, auf die sie binzielt.“

„Der spätere Fichte gibt für die Verknüpfung der auf tiefste metaphysische Geheimnisse gerichteten Intuition mit symbolischen Hüllen zahlreiche Beispiele. Und Schopenhauer sagt einmal: ‚Die tiefsten und verborgensten Wahrheiten anders als im Bilde und Gleichnis zu erfassen‘, ist uns nicht vergönnt. Aber auch wo es sich nicht gerade um letzte übersinnliche Wesenheiten und Werte handelt, kann sich die intuitive Gewißheit symbolisch betätigen. So liegt, wenn beispielweise Bergson die Zeit als eine ‚dem Raum entlehnte symbolische Vorstellung von der Dauer‘ bezeichnet, eine Verknüpfung von Intuition und Symbolik vor.“ (Die Gefühlsgewißheit. Mnichov 1922, str. 102.)

neznají rozpětí a úkon iracionální oblasti naší osobnosti. Konečně jest kontempace s to poskytnouti nám jedinečnou metodu, jíž jest naše myšlení zároveň tvořením; toliko v tiché kontemplaci v podobě denního snu zjevují se nám obrysy něčeho, po čem toužíme v nejzazších hlubinách své duše. Naše snaha a příčinnost umožní nám v nedlouhé době dosíci podmínky, po nichž toužíme. Tajemství a smysl pozemského života záleží totiž v přesně vyjádřené a postupně realizované tužbě. Uskutečnění našich nejhlubších tužeb propůjčuje věčnou hodnotu našemu efemérnímu životu. Jen podobný, na nejzazších hlubinách naší duše vybudovaný život dovede nás plně uspokojiti. Kontempace jako druh nejhlubší intuice jest tedy jedinečná, avšak zapomenutá metoda, jíž jest člověk ve styku nejen s transcendentální oblastí své osobnosti, nýbrž i se světem, který povstává a který se tvoří.

Není pochyby, že snahou použití předzkušenosních, iracionálních dat naší duše octlí jsme se u bran mystiky. Avšak mystika s trojím druhem kontempace, kterou jsme zevrubně znázornili ve svém díle: „Přirozené a duchovní základy světa a života“ (str. 519 a n.), jest mostem, který nás spojuje s hlubšími předpoklady světa a života, nežli jsou ty, které jsou nám předváděny smyslovou zkušeností a klamavým závojem v podobě času, prostoru a kausalit. Kladouce smyslovou zkušenost a úsudky, k ní se vztahující, teprve do řady druhé, jsme si plně vědomi nenahraditelné ceny, kterou nám dovede poskytnouti trojí stupeň filosofické neb mystické kontempace. Avšak kontempace má ještě jiný význam, a to ten, že nás povyšuje do duševního řádu, do něhož se žádným jiným způsobem nedovedeme pozvednouti. Trojí druh kontempace odpovídá trojímu druhu zisku: pozvednutí nad pouhou přírodní existenci, strhnutí závoje klamu a získání intuitivní tvořivé metody s ontologickým podkladem. Nikde nezískáme možnosti duševního obnovení, znovuzrození a přetvoření jako v mystice s jejím smyslem pro iracionalitu a transcendenci, t. j. pro svět, který dosud není, který by však měl býti, a s její názornou kontemplativní metodou, zmocniti se tohoto iracionálního světa¹.

¹ Ježto se mi nepodařilo zhuštěněji vyjádřiti své myšlenky, vyjímám čtyři odstavce ze svého spisu: „Přirozené a duchovní základy“, str. 549—550.

Jak jsme ukázali v předchozích výkladech, v kontemplaci získáváme pramen intuitivní ontologické jistoty, podle níž řád a souřadnost ideí jsou tytéž jako řád a souřadnost věcí. K tomu ovšem podotýkáme, že uvedený řád neb souřadnost ideí a věcí jsou možné toliko ve výjimečných okamžicích duševního zření, kdy se po velké přípravě dovedeme ztotožniti s předmětem poznání. Ač již předem odmítáme možnost kritické ontologie, vynasnažíme se podepříti uvedené odmítnutí důvody, jež jsou důsledkem úvah tohoto díla.

V novější době se pokusil Kant vybudovati svou transcendentální filosofii ontologii — t. j. nauku, jež by v myšlení zahrnujela zároveň zákony bytí. Základy k ní položil svou nejvyšší zásadou, „dle níž podmínky možnosti zkušenosti vůbec jsou zároveň podmínkami možnosti předmětů zkušenosti“¹. Jak jsme dostatečně ukázali v předchozích výkladech, snaží se Kant dosáhnouti uvedeně iracionální oblasti podmíněného i nepodmíněného cestou pojmového myšlení. Kategorie jsou Kantovi pojmy, jež předpisují a priori zákony jevům a tedy i přírodě jako souhrnu veškerých jevů². Ač Kant nevyslovuje tohoto závěru, jest mu nauka o kategoriích náčrtem neb obrysem ontologie. Zde se však objevuje Kantova hloubka v pravém světle, ježto právě velmi správně postřehuje, že by jej apriorní kategoriální rozum — který jest vlastně intuitivním rozumem od Kanta popřeným — nedovedl uvést k totalitě podmínek, jež umožní jednou příští zkušenost. Z toho důvodu vyhrazuje tuto úlohu ideám, aby nás poučily o totalitních eschatologických problémech jako jsou Bůh, duše a nesmrtnost. Avšak nejen nauka o ideách, i „Kritika soudnosti“ obsahuje v sobě náčrt ontologie jak při diskusi uměleckého vnímání a genia, tak i při diskusi archetypického rozumu, jehož schopnosti nám lidem podle Kanta naprosto scházejí. (§ 77). Takto jest ontologický problém základním problémem dvou stěžejních Kantových děl.

Kant však nemohl dospěti k uchopení vlastního ontologického problému, ježto mu scházela iracionální metoda, jež by mu

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

² Tamtéž, 2. vyd., str. 163.

umožnila sestoupiti k iracionálnímu obsahu duše a tím i skutečnosti. Kant správně hájí v „Kritikách“ nezbytnost nepodmíněného, avšak nezná iracionální metodu, jíž by ono nepodmíněné sloučil v totalitu s podmíněným. Správně podotýká zde N. Hartmann, že Kantova nejvyšší zásada, dle níž podmínky možnosti zkušenosti vůbec jsou zároveň podmínkami možnosti předmětů zkušenosti, jest rozumová formule, jež vylučuje iracionálnost ideje. Kritická obezřetnost Kantova zbraňuje mu vybudovati metodu, jíž bychom dovedli uchopiti iracionální obsah duše a tím i světa. Z této příčiny rozumové poznání na základě kategorií a iracionální poznání prostřednictvím ideí není u Kanta v takovém náležitém souladu, aby dovedlo vybudovati žádoucí nadrozporovou synthesesu racionálna a iracionálna, k níž Kant sice neodvratně spěje, ale které nemůže dosáhnouti pro předpoklady sobě odporující.

Myslitelé pokantovští, poučení byvše nezdarem Kantova pokusu o identitní filosofii na základě pojmového myšlení, tuší správně, že identita bytí a myšlení jest možná toliko prostřednictvím iracionální metody. Z toho důvodu volí Fichte a Schelling iracionální intelektuální názor za nástroj identitní filosofie; Schopenhauer vytyčuje intuici též úkol; Hegel naproti tomu ve snaze, získati logiku filosofii, rozhoduje se pro dialektickou metodu, v níž se pojem vyznamenává iracionálním rozpětím. Takto se veškerí pokantovští myslitelé odvolávají správně k iracionální metodě, má-li jí bytí zachyceno bytí ve své iracionální podstatě.

Popatřme však, zda se dějí i v moderní době pokusy o identitní, ontologickou filosofii. O jednom z nejpozoruhodnějších pokusů jsme se zmínili již v druhé knize tohoto díla (v oddíle 10. a 32.); je to Husserlova a Schelerova fenomenologická metoda, která svým přímým zíráním na podstatu věcí (= Wesenschauung) jest zároveň jejich tvůrcem.

V nejnovější době se pokusil o znovuvybudování ontologie na kritickém podkladě Nikolai Hartmann. Popatřme na jeho pozoruhodný pokus, abychom pak posoudili, zda se může znovu zrodit nová ontologie z ducha kriticizmu.

Nik. Hartmann vytyká staré, původní ontologii, že ztotožňovala tři naprosto různé oblasti: oblast myšlenky, ideálního a reálného bytí. Vada staré ontologie nezáležela však v tom, že před-

pokládala souhlas a totožnost uvedených oblastí, nýbrž v tom, že onomu souhlasu nekladla naprosto žádných hranic. Podobným počínáním se posune zásadně poměr oblastí, takže tím zmizí zároveň vzájemná jejich samostatnost. Identitní poučky jsou podle Nik. Hartmanna nejpohodlnější rozřešení metafysických problémů, ježto právě jsou pokusem o nejradikálnější zjednošení. Stará ontologie byla vybudována na podobném radikálním zjednodušení problémů¹.

Avšak nejen upřílišněné zjednodušení náleželo k základním vadám staré ontologie; její další vada byla v tom, že se postavila na půdu absolutního apriorismu s jeho odvážným předpokladem, že myšlení může nám přímo zjeviti svými formami a strukturami vlastní vazbu reálna². Podobné hledisko, které jest zároveň kořenem veškerého zla, jest naprosto nesprávné. Nejobtížnější otázka veškeré metafysiky záleží v tom, zda a pokud myšlení se svou svéráznou zákonitostí dovede vůbec postihnouti podstatu bytí. Vlastní záhada poznání mohla býti postřehnuta v apriorismu, v němž byl též postřehnut problém veškerého bytí. Kantova „Kritika čistého rozumu“ má nehynoucí zásluhu o přivtělení tohoto základního problému k filosofii, a to z toho důvodu, že se táže po objektivní

¹ Nik. Hartmann: *Wie ist die kritische Ontologie überhaupt möglich?* Festschrift für Paul Natorp zum 70. Geburtstage. Walter de Gruyter. Berlin a Lipsko 1924, str. 130 a násl. Čtenář nechtě si pročto laskavě 3. část Hartmannova spisu: „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“ který jest zasvěcen problému možnosti kritické ontologie. 2. vyd., Berlin a Lipsko 1925, str. 176—303.

² Již Žofie Germainová postřehla bystře, že nelze vystihnouti do posledních přetvářejících se detailů přerod předmětů našimi myšlenkami: „On croirait, que, à l'exemple du géomètre, nous sommes parvenus à exprimer la nature du sujet (matériel) avec une telle précision que toutes ses propriétés sont renfermées dans notre définition.“ „Mais ce n'est qu'une apparence trompeuse, en réalité nous sentons fort bien qu'il n'en est pas ainsi, que, au lieu d'une équation absolue qui renferme l'objet de nos recherches tout entier, on sorte quo rien de ce qui lui appartient ne puisse être étranger à cette espèce de définition caractéristique, nous connaissons seulement quelques propriétés relatives à nos sens, de sorte que nous ignorons complètement l'essence de la matière.“ K uvedeným vývodům Žofie Germainové poznamenává případně E. Meyerson: „La connaissance parfaite de l'être réel, cette adaequatio rei et intellectus selon la définition d'Isaac (Israëli) que saint Thomas a adoptée, est impossible.“ Cit. z Meyersonova díla: *De l'explication dans les sciences.* Paříž 1921, II. sv. str. 264.

platnosti apriorních úsudků. Zde není význačná Kantova odpověď na uvedenou otázku — neboť tato odpověď vyplývá z jeho stanoviska — nýbrž to, že vůbec byla položena tato otázka. Význam Kantovy transcendentální dedukce kategorií záleží jedině v tom, že ukazuje, jak je nutné dokázati její oprávněnost nebo neoprávněnost. Kantem byla po prve položena otázka po možnosti kritické ontologie.

Takto spěje ontologie jako philosophia prima k tomu, aby se stala naukou o kategoriích.

Především jest jasné, že se idea podobné philosophia prima nekryje prostě s pojmem ontologie. Má-li se státi nauka o kategoriích základní filosofií, jest nutno, aby nejen vytkla poměr ideálních a reálných kategorií, aby nejen vypracovala jejich vztah ke kategoriím poznání, nýbrž aby postoupila za to a vyšetřila poměr uvedeného komplexu veškerých těchto teoretických kategorií ke kategoriím hodnot. Úloha podobné ontologie jako philosophia prima jest otevřený kruh a k nám otevřená totalita se stále se kupíciemi úkoly.

Sem náleží základní otázky etiky, otázky o podstatě etických hodnot aneb mravní svobody. Na zaujetí podobného hlediska závisí i poslední základní otázky světového názoru. Veškeré účel-slovné myšlení se rovněž zakládá na hodnotícím usuzování, neboť účelnost nějakého myšlenkového obsahu vyplývá nutně z jeho hodnotící povahy. Obraz světa, vybudovaný na účel-slovném základě, propůjčuje takto hodnotám kategoriální primát před principy bytí, neboť tyto principy činí závislými na hodnotách předem stanovených.

Za podobných předpokladů vede problém ontologie přímo k problému kategorií aneb vůbec k záhadě filosofických principů. Rozvinouti však nauku o kategoriích znamená pojmouti spolu v ni velké problémy světového názoru a pojednati o nich. Nikolai Hartmann se domnívá, že toliko kategoriální analyza — to jest přesné vyšetření struktury jednotlivých kategorií a jejich poměr k celku — může vnést světlo do uvedených problémů světového názoru, pokud jsou totiž vůbec lidské myšlence přístupné. I zde jest patrné, že jest nauka o kategoriích philosophia prima¹.

¹ N. Hartmann: Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?

Jak jest tedy možná kritická ontologie? — Kritická ontologie není podle N. Hartmanna možná „sěshora“, na základě synthesy, axiomů, hypothes a identitních pouček, jest však možná „zdola“, na základě analýsy daných strukturálních jevů. „Kritická ontologie je tedy možná toliko jakožto „analytická ontologie“¹.

Abý zachytil iracionálně, vybavuje N. Hartmann pojem iracionálním rozpětím asi tímž způsobem, jaký jsme poznali již u Hegla². A nejen to. N. Hartmann, aby dokonale zachytil iracionálně, jehož důležitost a nezbytnost mu neuniká, připouští tam, kde jde o přímé poznání, možnost intuitivního, názorného poznání. Poznání, jež není symbolické, jest svou povahou nutně zároveň intuitivní³.

Jaké hledisko zaujímá N. Hartmann k hodnotám, jimž prisuzuje vedle kategorií důležitou úlohu?

Podle pojetí N. Hartmanna hodnoty nejsou kategoriemi; přes to však mají, pokud jde o obsah, strukturu, již možno srovnati s kategoriemi. V tomto smyslu možno označiti hodnoty jakožto obsahové kategorie etiky a estetiky⁴. Na otázku, zda lze zahrnouti hodnoty do obsahu vědomí, odpovídá N. Hartmann, že hodnoty jsou a zůstávají jako vše ideální v pochodu zírání (Wertschau) něčím, co vědomí převyšuje a co postupuje za ně⁵.

Identitní poměr neodpovídá zde v jedné věci přesně možnosti zírání na hodnoty; onen pochod, jimž poznáváme hodnoty, není vlastně akt poznání, teoretický pochod, nýbrž pochod citový, pochod zaujetí stanoviska — je to cit, vystihující podstatu oné hodnoty⁶. Teprve úvahy o činech dovedou nám přiněsti, jak dokázal Scheler svými studii o etice, vlastní poznání jich hodnoty.

¹ N. Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 2. vyd. 1925, str. 187.

² Tamtéž, str. 280—281.

³ Tamtéž, str. 351 a 510 a násl.

⁴ Nik. Hartmann: Op. cit. 534.

⁵ Nik. Hartmann: Op. cit. 535.

⁶ Nik. Hartmann: Tamtéž. — N. Hartmann rozvíjí dále své názory o citovém podkladě apriorismu především ve své „Etice“ (1926). — Srov. můj referát o tomto díle v „Ruchu filosofickém“ (VII. ročn., str. 73 a násl.) Ve své „Etice“ se dovolává N. Hartmann přímo „Wertfühlen“ materiální etiky.

A nyní několik kritických poznámek k názorům Nik. Hartmanna. Uvedený myslitel dospívá tak jako Kant, jehož jest znamenitým znalcem, k přesvědčení, že náš apriorní kategoriální rozum stanoví nejen předpoklady, nýbrž i zákony světa. Nauka o kategoriích jest mu náčrtem budoucí ontologie. N. Hartmann odvážně obrací Kantovu kopernikovskou thési, a proto se pak u něho stává rozum částí ještě většího celku v podobě iracionálna, jenž se však jím neřídí, nýbrž jest spíše jeho podružnou veličinou. N. Hartmann zdůrazňuje, že jeho stanovisko jest, na rozdíl od stanoviska Kantova, návratem k přirozenému hledisku; jest vzorcem pro imanenci myšlení v bytí, jest přemístěním rozumového poznání do iracionálna.

Neobyčejně sympatický rys tohoto myslitele je třeba viděti v tom, že přihlíží k iracionálnu a k nepodmíněnému; vyhrazuje mu tedy ve své teorii poznání důležitou úlohu. Při pochodu poznání se snaží N. Hartmann vystačiti, pokud to jen jde, s pojmovým poznáním, jež ovšem obdařuje iracionálním rozpětím. Při tom mu neuchází to, že lidské poznání jest schopno postřehnouti přímo evidenci nějakého úsudku intuicí. Mimo to ho není tajno, že podstatu hodnoty lze nám vystihnouti zíráním-veitěním.

Takto postupuje N. Hartmann daleko obezřetněji a šťastněji než Kant v tom smyslu, že není v rozporu se svou vlastní teorií poznání. Kdežto Kant ustavičně popírá pro nás lidi možnost užití intuitivního rozumu, ježž však nejen hledá, nýbrž ježž i vytyčuje za vzor v podobě kategoriálního rozumu, v podobě poznání totalitního na základě ideí a soudnosti v „Kritice soudnosti“, jak se projevuje ucelujícím estetickým a teleologickým nazíráním, N. Hartmann postupuje přímo k věci a postuluje kategoriální rozum za zdroj ontologického poznání. Dovolává se intuice a možnosti přímého zírání-veitění v hodnoty. Jest ovšem delikátní otázka, zda se mu při podobných předpokladech lépe než Kantovi daří totalitní syntesa racionálna a iracionálna, podmíněného a nepodmíněného. Ježto však N. Hartmann zakotvuje svou poznávací metodu v iracionálnu, vyplývá z toho, že se mu iracionálno nestane prvkem hodným opominutí, jako jest tomu u Kanta,

třebaže tento hluboký myslitel vši mocí brání významu nepodmíněného ve své soustavě.

Přes veškeré tyto smělé náběhy působí však metoda i soustava N. Hartmanna dojmem naprosté teorie. Jeho významnému dílu schází názornost a příklady. V úvodu k svému dílu slibuje napsati nauku o kategoriích, jež bude asi stejně teoretická jako jeho dílo o metafysice poznání. A přece zůstává naprosto nevyhnutelným požadavkem, aby dílo, snažící se zdůrazniti význam iracionálna v oblasti poznání, oplývalo názornými příklady intuitivního zření, zření-vcítění se v hodnoty.

Je tedy možná kritická ontologie, a to v tom smyslu, že nás zření-vcítění seznamuje s přezkušenostním obsahem našeho vědomí bez zasahování názorné metody? — Domnívám se, že podobná ontologie není možna. Název kritická ontologie považuji za *contradictio in adiecto*. Každý, kdo se snaží po vzoru Kantově vybudovati ontologii jako nauku o kategoriích a kategoriálních funkcích čili nauku o předzkušenostních pojmech a funkcích nejen naší duše, nýbrž i vazby skutečnosti, dospěje náhle k iracionálnu a nepodmíněnému, jež však nebude směti ignorovati, nebude-li chtíti vymazati nejpodstatnějšího činitele z našeho poznání, z našeho duševního života a vazby světa. Zachytiti iracionálno jinak než názornými metodami intuice a kontemplace sotva se asi zdaří, ježto právě u iracionálna nepadá na váhu všeobecnost úvah, a to, co již vskutku existuje, nýbrž individuální přetvářející se detaily, a to, co by mohlo neb mělo býti čili oblast možností. Doplniti a uceliti danou, faktickou skutečnost skutečností možnou neb vytouženou nezdaří se nikdy na základě analytického, abstraktního pojmového poznání. Oblast našich tužeb a cílů leží mimo dosah působnosti racionálních a všeobecných pojmů a funkcí s nimi. To zřejmě vycítil Kant svým učením o ucelující hodnotě iracionálních ideí, jimiž se snaží napravit to, čeho nemůže dosáhnouti svým učením o kategoriích. Myslitelé pokantovští následují sice Kanta v jeho snaze podržeti základní rysy z racionálního pochodu poznání, ale zároveň není je tajno, že iracionální moment má jednu z hlavních úloh při pojetí buďto mravních neb estetických hodnot. Z těchto důvodů připouštějí k svému identitnímu neb ontologickému způsobu poznání možnost intuice

neb intelektuálního názoru, jež by přímým názorem sledovaly vývoj a postup bytí. Heglova dialektická metoda se snaží rovněž býti iracionálním způsobem identitního poznání, ježto se právě Heglův pojem vyznamenává iracionálním rozpětím, jakož i schopností vývoje. K tomu jest však třeba podotknouti, že se Hegel snaží setrvati svou dialektickou metodou u dat vědomí, kdežto druzí myslitelé pokantovští se dovolávají svými iracionálními metodami nevědomých neb předvědomých dat naší psychy, což nutí anglického myslitele Jamese Warda¹ k úsudku, že „jasnovidectví nevědomého neb nadvědomého je toliko špatný výraz staré ideje v podobě intelektuální intuice.“

Za jakých okolností lze tedy vybudovati ontologii, jež by nám umožnila sledovati myšlením průběh vlastního bytí?

Především není možná jako racionální nauka, ježto bychom takto nikdy nebyli s to, abychom přihlíželi jak k iracionální vazbě světa, a své psychy, tak i k jejím tužbám a cílům. Dále také není možná jako exaktní metoda, ježto ani z intuice, ani z intelektuálního názoru neb kontemplace nemůžeme a nedovedeme učiniti exaktních prostředků badání. Ježto právě bude ontologie vždy nucena odvolávati se k iracionálnímu a k nepodmíněnému, bude nutno používatí též iracionálních, konjekturálních a prospektivních poznávacích metod v podobě intuice a kontemplace. Přes to, že jimi získáváme nezbytné ucelující poznatky z oblasti iracionální toliko nepřímou, spontánně v podobě náhlých inspirací a vnuknutí, tryskajících z našich předvědomých schopností; přes to, že plány, tužby a cíle, získané uvedenými iracionálními metodami, nemají větší poznávací hodnoty než pouhá hypotéza, kterou nutno pověřiti zkušeností; přes to není nám možno vzdáti se iracionálních metod, nechceme-li se vzdáti ze svého života toho, co má život tvořivého, spontánního, co jest na něm konjekturálního a prospektivního.

Přivtělití iracionální oblast tužeb a cílů k oblasti, získávané vědomím a rozumem, zdaří se nám toliko tehdy, připustíme-li poznatky z oblasti iracionální na základě intuice a kontemplace. A byť i za těchto předpokladů nebyla možna ontologie jako přesná

¹ J. Ward: *The realm of Ends*. 2. vyd. 1912, str. 238.

a kritická nauka, přes to máme v obou iracionálních a spontánních metodách dostatečnou záruku, že jsme jimi v doteku s tvořící se skutečností. Není pochyby, že budeme ustavičně zkoušeti, v jakém poměru jsou naše plány, tužby a cíle k vazbě dané skutečnosti, abychom nezabředli do pouhých fantastických spekulací, nýbrž abychom dané racionálně plodně doplňovali a ucelovali ne-daným iracionálním.

Život lze vyžítí toliko jako celek, v němž se harmonicky snoubí racionálně s iracionálním, podmíněné s nepodmíněným, daná skutečnost s možnostmi, máme-li jej totiž vyžítí v jeho tvořivé hloubce a s jeho neodstranitelnými cíli a tužbami.
