

XIII. FILOSOFIE ROMANTICKEHO OBDOBÍ

Z knihy:

Höfding, H.; Král, J. *Přehledné dějiny filosofie*; František Strnad: Královské Vinohrady, 1941.

Obsah

A. Spekulativní systémy	2
a) Johann Gottlieb Fichte	2
b) Friedrich Wilhelm Joseph Schelling	5
c) Georg Wilhelm Friedrich Hegel	7
B. Kritičtí romantikové	9
a) Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher	9
b) Arthur Schopenhauer	11
c) Sören Kierkegaard	14
C. Spodní proud kritické filosofie v romantickém období	15
a) Jakob Friedrich Fries	16
b) Johann Friedrich Herbart	16
c) Friedrich Eduard Beneke	18
D. Přejchod od romantiky k pozitivismu	18
a) Rozklad hegelovské školy	18
b) Ludwig Feuerbach	19

Že filosofie není uzavřený svět, ukázaly již její dějiny od dob renesance. Bylo to právě nové chápání přírody a nová metoda přírodní vědy, jež podstatně určily úkoly a ráz nové filosofie; vedle nich působily nové humanistické snahy. A později působil na Kanta nejen rozpor mezi Wolffem a Humem, ale i Newtonova přírodní věda a Rousseauův problém kultury. Vývoj v prvních desetiletích po Kantovi poskytuje nový příklad, na romantický směr duševního života na přechodu k XIX. století působil mocně, z části osudově na filosofii. Filosofie se tu ukázala příliš otevřenou vlivům z jiných oborů. Jinak by byla filosofie období romantického nemohla vystřídat kritickou filosofii.

Kant vzbudil sice velké nadšení a našel mnoho přívrženců ve svém století. Ale za to bylo především děkovat vážnosti a hloubce jeho základního Mravního názoru. Nové století se vidělo v naprostém rozporu se stoletím XVIII., s dobou osvícenskou, již Kant přece jen patří, přese všechny svůj hlubší názor světový. Lidé pociťovali nyní potřebu, aby se pohroužili bezprostředně do přírody a do dějin. Chtěli duševního života požívat ve vší jeho jednotě a celistvosti. Věda, básnictví a náboženství neměly již být mocemi rozdílnými anebo dokonce nepřátelskými, nýbrž jenom rozdílnými formami života. Novalis hlásal zvláště toto evangelium. Chtěli překonat všechny protiklady. Kantova filosofie však byla plna protikladů; zvláště velký protiklad myšlení a bytí se stal nyní kamenem úrazu. Vycházeli z jednoty, jež jest podle Kantových náznaků na dně všech protikladů. Tato myšlenka znamenala Kantovi konečnou hranici myšlení; teď jí chtěli začít a všecko z ní odvodit. Reinhold již učinil počátek. Vytyčil ideál poznání v romantickém období. Nezkoumali, lze-li takový ideál držet i logicky: Každý závěr předpokládá nejméně dvě premisy! Věřili v svém nadšení, že mohou pohrdnout všemi dosavadními metodami myšlení a vědy. Jako Goethův „Faust“ (toto dílo vyšlo právě v této době a bylo nejdříve pozdraveno romantiky), neukojený vším dřívějším věděním, se oddává magii doufaje, že touto cestou dosáhne poznání toho, „co svět v nitru sceluje“, tak věřili také filosofové romantičtí, že naleznou novou cestu k absolutní pravdě. Oddali se intelektuální magii. A pokoušeli se, aby zrušili souvislost s přírodní vědou, v níž filosofie žila od časů Brunových a Descartových. Přese všecko veliké nadšení, vznešené smýšlení a přese všechny hluboké ideje znamenají romantičtí myslitelé marný pokus, jak objevit kámen mudrců. Ale jako staří alchymisté nejenže byli energičtí pracovníci, ale i svým úsilím, aby vyrobili zlato, dospěli k důležitým ideám a zkušenostem, tak o významu německého idealismu nelze usuzovat jenom podle výsledku jejich odvážné spekulace. Platí totiž všeobecně, že velké myšlenky nestojí a nepadají s odůvodněním, jež se jim snaží člověk dát. Jádro ob stojí, třebaže se skořepiny rozpadnou. V říši myšlenek, stejně jako v říši sil, nepadá trvání hodnotného v jedno s trváním jistých speciálních forem.

A. Spekulativní systémy

a) Johann Gottlieb Fichte

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), syn saského rolníka, sledoval ve svém školním věku s živým zájmem Lessingův duševní boj a později, když ve svých studentských letech prožil zápas s nejtěžší chudobou, byl Kantovými spisy přiveden k filosofii. Na jenské universitě působil s neobyčejným zdarem, nejenom bystrostí svých myšlenek a svou výmluvností, ale i dojemem, jímž působila jeho mravní energie. Pro své náboženské názory byl sesazen a odebral se potom do Berlína, kde byl později jmenován profesorem. Pracoval především o zachování národního citu a na děje ve zlých časech po bitvě u Jeny, zvláště svými „*Řeči k německému národu*“ jež měl roku 1808 ještě za francouzské okupace.

α) Filosofie Fichteova byla podnícena kritikou kantovského pojmu „věci o sobě“, již provedli už Jacobi, Schulze a Maimon. Přesto však Fichtea netvoří základ pohnutky čistě teoretické. Od počátku bylo jednání jeho nejvnitřnější potřeba a i jeho myšlení bylo jednání. Proto mohl v jednom z nejjasnějších nástinů své nauky, jež nám dal (*Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, První úvod do vědoslovi, 1797), říci, že závisí na povaze člověka, jakou má filosofii. Podle něho jsou totiž dva hlavní směry ve filosofii: idealismus, jenž vychází od subjektu, od Já, a dogmatismus, jenž vychází od objektu, od ne-Já. Neboť úloha filosofie jest, aby vysvětlovala zkušenost; zkušenost však je věda o objektech; jsou pak jen dvě možnosti, buď vysvětlovat objekty (věci) z vědění (z Já), nebo vědění (Já) z objektů (věcí). Aktivní a samostatné povahy půjdou první cestou, pasivní a závislé povahy druhou. Idealismus již čistě teoreticky vypadá příznivěji než dogmatismus (jenž se může jevit buď jako materialismus, jako spiritualismus nebo jako spinozismus; ve všech třech těchto případech pak jako nauka o substanti nebo věci). Neboť z čisté věci (ať jest myšlena jako hmotná, duševní nebo neutrální věc) nelze odvozovat vědění, myšlenku, Já. Ale idealismus vychází od vědění, myšlenky. Já samého a ukazuje pak, jak se vyvíjí zkušenost, tj. určitý způsob vědění. Nic nemůže být v Já (uvědoměno nebo myšleno), co není dáno působením Já samého.

Ve svém hlavním díle (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Základ veškerého vědoslovi, 1794) vychází Fichte právě z působení Já. Ne-Já pro nás existuje jenom činností Já; Já však předpokládá samo sebe: V každé představě je obsažen ve zvláštní a speciální formě tento předpoklad. Objevujeme jej však jenom abstraktní reflexí, neboť v bezprostředním vědomí nalzáme jenom jeho produkty. Svého chtění a jednání si nejsme nikdy vědomi bezprostředně; pozorujeme své meze, ne však to, co je omezeno. Svobodnou, neomezenou činnost, pro niž není protikladu subjektu a objektu, můžeme postřehnout jenom vyšším druhem zření, intelektuálním názorem. Je totiž nade všemi pojmy, neboť každý pojem předpokládá protiklad.

Z této svobodné aktivity, z čistého Já, nemohou však být odvozeny určité, zvláštní předměty. Kromě předpokladu samočinnosti, jímž klade Já samo sebe, musíme tedy vytyčit druhý předpoklad: Já klade ne-Já. Obě věty musí být přes svůj protiklad spojeny, a tak docházíme tezí a antitezí k syntezí tím, že naše třetí věta musí znít: Já klade omezené Já v protikladu k omezenému ne-Já. Nyní jsme dospěli k stanovisku zkušenosti. Omezené Já jest empirické Já, jež je stále v protikladu k objektům a stále má překonávat hranice.

Fichte se snaží nyní, aby odvodil z těchto zásad všeobecné formy zkušenosti (Kantovy formy nazírací a kategorie). Tak jest např. čas nutná forma, mají-li být různé akty Já navzájem na sobě závislé v určitém pořádku, a příčinnost jest obsažena v třetí zásadě (o vzájemném omezování a tudíž vzájemném působení Já a ne-Já). Všechny tyto formy jsou formy působnosti čistého, neomezeného Já, jež tvoří základ zkušenostního protikladu Já a ne-Já, ale jež se samo nemůže objevit ve zkušenosti.

Jak však lze z čistého Já odvodit tento protiklad empirického Já a ne-Já? Jak je neomezená aktivita překonána odporem? — Na tuto otázku nelze podle Fichtea odpovědět teoreticky. Odkud odpor, náraz přichází, nevíme, je však nezbytný, má-li povstat skutečné (empirické) vědomí. A omezení není tu vlastně pro nás jako teoretiky, nýbrž jen pro náš praktický rozum: „Jenom pokud se něco vztahuje na praktickou mohutnost Já, má to nezávislou realitu.“ Že jest tu svět mnohých ne-Já, tomu jest jenom tak rozumět, že máme jednat; jednání a práce předpokládají zajisté předmět-odpor (*Gegenstand-Widerstand*) a hranici. Náš úkol jest, abychom svou svobodu a samočinnost vyvinuli postupným překonáváním hranic. Poslední předpoklad jest však vždy ona čistá aktivita, jež se

v nás projevuje jako pud k činnosti pro činnost samu. Nepodmíněný požadavek, jež Kant vyslovuje v kategorickém imperativu, jest možný jenom na základě tohoto předpokladu.

Tímto podřazením teorie praxi je vyhuben fatalismus ve svém nejnuitnějším základě. Neboť závislost celého systému našich představ na našem chtění tkví hlouběji než závislost našeho jednání na našich představách.

β) Jako jest empirické já omezené, tak jest i závislé. Vzniká v něm pud překonávat předměty, tím že z nich tvoří prostředky požitku; aktivita se projevuje nejprve jako pouhý přírodní pud. Ale pud po činnosti pro činnost nemůže být ukojen konečným předmětem, a proto bude vědomí vždy usilovat za hranice toho, co je pouze dáno. Poznenáhlu se člověk učí, aby se díval na věci jenom jako na prostředky svého vlastního samostatného vývoje. Nejvyšším etickým příkázáním se pak stává toto: čisté Já budiž uskutečněno. A toto uskutečnění se děje tím, že každý jednotlivý skutek stojí v řadě, jež vede k plné duševní svobodě (*Sittenlehre*, Mravouka 1798). — Radikální zlo je lenost, jež udržuje přítomný stav věcí a nechce se odvážit dalšího vývoje. Vede opět k zbabělosti a nepravdivosti. Prvý podnět k volnému vývoji vychází od takových mužů, v nichž přírodní pud a svoboda působí navzájem harmonicky a kteří jsou tudíž vzory. Bezděčná úcta a obdiv, jež pociťujeme k takovým vzorům, jest první forma mravního citu; člověk, jenž si ještě nemůže vážit sebe sama, může si přece snad vážit povah výše stojících. V proslulých *Řečech k německému národu* (1808) rozvinul Fichte zvláště tuto myšlenku jako základ nauky o národní výchově. Jako střední člen mezi pasivním obdivem a plnou samostatností stojí svobodné volení nebo tvoření vzorů.

Náboženské vědomí jest pro Fichta vlastně obsaženo v mravním vědomí. Neboť usilují-li o svůj nejvyšší cíl, předpokládám zároveň možnost, že svými skutky tohoto cíle dosáhnou. Musím tudíž předpokládat světový řád, jímž může být vykonán skutek prýstící z morálního smýšlení. V náboženství se bezprostředně uplatňuje důvěra v takový řád. Není třeba, abych shrnul zkušenosti, jež jsem si utvořil o svých vztazích k tomuto řádu, a abych z nich utvořil pojem zvláště existující bytosti, již jmenuji Bohem; — a může být se škodou, je-li tato bytost vybavena smyslnými vlastnostmi a povýšena na předmět otrockého a egoistického uctívání. To by byl pravý a vlastní ateismus. Je to důsledek mé konečnosti, myslím-li si Boha jako zvláštní bytost. Chápat jest omezovat, a každý domnělý pojem boha je pojem paboha! (*Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche VVeltregierung*. O důvodu naší víry v božské řízení světa, 1798. *Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus*, Odvolání k obecnstvu z nařčení z ateismu, 1799.)

γ) Fichte nebyl nikdy spokojen vylíčeními svého učení. Stále a stále se pokoušel, aby se sobě i svým čtenářům vyslovil s větší jasností. Tímto opětným přepracováváním bylo jeho učení bezděčně měněno. Scholastického způsobu dokazování, jehož použil v prvním vylíčení svého vědosloví, se později vzdal a kladl nyní větší váhu na bezprostřední stavy a skutečnosti vědomí. Zároveň však nabylo jeho učení mystičtějšího rázu tím, že se pohroužil do nevyslovitelných myšlenek o absolutní realitě a myslil si tuto realitu ne již jako působící a neuzavřenou, nýbrž jako odpočívající, povznesenou nade všechno snažení a působení. Jeho náboženství bylo nyní oddání, absolutní sebeodevzdání, ne jenom praktické důvěřování. Ve spise *Anweisung zum seligen Leben* (Návod k blaženému životu, 1803) vyniká tento rys s obzvláštní silou. Velmi zajímavé jsou i jeho *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (Základy přítomného století, 1806), v nichž je ostrá polemika proti XVIII. století jakožto „století osvětlení a vyjasnění“ (*Zeitalter der Auf- und Ausklärung*). Je zde jasně vysloven protiklad, jež později (ve škole St. Simonově) pojmenovali protikladem organických a kritických století.

b) Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) je vlastní filosof romantického období. Bez jakýchkoliv kritických rozpaků ve svých mladistvých spisech, na nichž výlučně spočívá všechen jeho filosofický význam, prohlásil novou vědu, jež měla lidstvo vyvést ze všech protikladů, na něž narazila dosavadní věda. Působil nejdříve v Jeně, potom v Štuttgartě, Mnichově a v Erlangách. Po velmi plodném období jeho mládí nastalo významné odmlčení v jeho činnosti. Po smrti Hegelově byl téměř jako sedmdesátník povolán Friedrichem Wilhelmem IV. do Berlína, aby působil proti radikálním směrům, jež se vyvinuly z Hegelovy filosofie. Jeho přednášky v Berlíně, jež vzbudily neobyčejné naděje, staly se však nepopěrným omylem.

α) Schelling počal svou filosofickou dráhu jako Fichtův spolupracovník. Jeho první rozpravy rozvádějí dále Fichtovo vědosloví. Ale Schelling nemohl uznat podřízeného místa, jež zaujímala příroda ve filosofii Fichteově (jenom jako hranice a prostředek). Ve svých *Ideách k filosofii přírody* (*Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1797) a v četných jiných přírodně filosofických pracích hleděl ukázat, že příroda není k duševnímu životu v takovém vnějším vztahu. Kladl své problémy s velikou jasností; romantický je však v tom, jak s problémem naložil a jak jej rozřešil. Kdežto přírodozpytec žije v přírodě jako v bezprostřední skutečnosti, táže se přírodní filosof, jak nám je příroda dána: „Jak je možná příroda a s ní zkušenost, touto otázkou počala filosofie.“ Anebo jak to také vyslovil: „Sensibilita jakožto jev stojí na hranici všech empirických jevů (*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, První nástin soustavy přírodní filosofie, 1799). Toto vytyčení problému upomíná na poznámku Hobbesovu, že ze všech jevů nejpodivuhodnější je ten jev, že vůbec se něco jeví. Realista a romantik se setkávají ve vytyčení problému, třebaže se v řešení od sebe navzájem velmi rozcházejí. Schelling chce vysvětlit přírodu z ducha a tak postavit novou vědu na místo přírodní vědy Galileiovy a Newtonovy. Přírodozpytec nemůže vysvětlit, jak může být příroda *poznána*. Přírodní filosof tuto věc vysvětluje, chápe-li přírodu jako neuvědomělého ducha. Fichte rozeznával ve vědomí dvojí tendenci: nekonečnou, neomezenou činnost (čisté Já) a omezení (jež se děje prostřednictvím ne-Já). Máme-li tedy nyní porozumět vynořování ducha z přírody, pak se musí tyto dvě tendence již v přírodě jevit, jenom v nízkých stupních nebo, jak praví Schelling, *potencích*. A jako se příroda liší od ducha jenom stupněm, v němž se jeví napětí všech tendencí, nebo jak Schelling říká, *polarita protikladů*, tak jest rozeznávat rozmanité přírodní jevy také jenom kvantitativně. Tíže, světlo, organismus jsou různé stupně, jimiž příroda vzestupuje k duchu. Poměr kontrakce a expanse je na rozličných stupních rozličný; v organismu jsou k sobě navzájem v poměru vnitřní jednoty, a pak stojíme již také brzy na prahu vědomí. Kdežto mechanická přírodní věda se svými atomy a zákony pohybu nám ukazuje jenom přírodu z vnějšku, jako mrtvý objekt, má nám „přírodní filosofie“ ukázat pravou, vnitřní podstatu přírody, jíž se projevuje příroda zároveň jako předstupněm ducha. Na nižších stupních má převahu objektivní element, na vyšších element subjektivní. Oněm třem přírodním stupňům odpovídá v oblasti ducha poznání, jednání, umění (*System des transcendentalen Idealismus*, Soustava transcendentálního idealismu, 1800). V umění je bezprostředně a názorně podáno, co filosofie může poskytnout jenom abstraktně, a zde vystupují obě tendence bytí v dokonalé jednotě. Schellingovi nemohlo již být absolutněm čisté Já, neboť jeho poměr k ne-Já jest jen zcela vnější. V absolutnu rozdíl subjektivního a objektivního úplně zmizel; je to čistá identita. Jenom konečnému duchu existují protiklady. —

Schellingova „přírodní filosofie“ jest vlastně symbolický výklad přírody, nikoli vysvětlení přírody. Schelling je si toho také vědom. „Empirismus“, praví v jednom ze svých nejlepších spisů (*Methode des akademischen Studiums*, Metoda akademického studia, 1803), „chápe bytí zcela bez

ohledu na jeho význam, neboť to jest povaha symbolu, že má svůj vlastní život sám v sobě. V tomto rozdělení se může bytí jevit jenom jako něco konečného, co naprosto neguje nekonečné". Přírodní badatelé nevědí tedy, že příroda je symbol, nýbrž chápou ji jako věc o sobě. Jenom filosof vidí symbolický smysl (protože vychází zevnitř nebo shora). Ale pak se stává Schellingova přírodní filosofie vlastně také jen systémem analogií nebo alegorií, jichž je užíváno velmi libovolně. Ne neprávem nabylo slovo „přírodní filosofie" ve vědeckých uších ošklivého zvuku.

Ačkoli Schelling mluví o stupních a přechodech, přece není evolucionista v moderním smyslu slova. Neuznává reální vývoj v čase, nýbrž příroda je mu veliký systém, v němž se jeví zároveň veliký protiklad subjektivního a objektivního v odstínech a stupních nanejvýš různých, kdežto pro absolutní podklad tohoto systému neplatí nijaké difference. Čas jest jenom konečná forma. — Přesto Schellingovy ideje velmi přispěly k tomu, aby se vyvinulo přesvědčení o vnitřní souvislosti přírodních sil a přírodních forem.

β) S rozmanitými obměnami, o nichž se zde nemůžeme šířit, měla Schellingova filosofie v svém prvním období (do r. 1803) ráz „přírodní filosofie". Nyní se však vyskytl problém, jež si musí položit konečně každá filosofie: Je-li absolutno absolutní jednota neboli indiference, jak lze pak vysvětlit vznik diferencí, stupňů nebo (jak Schelling také říká) potenci? Jak mohou mít základ v absolutní jednotě? O této otázce mluví v svém spise *Philosophie und Religion* (Filosofie a náboženství, 1804), jež tvoří přechod od Schellingova přírodně filosofického období k jeho období nábožensko-filosofickému. Vyskytují-li se ve zkušenosti nejen difference, ale i disharmonické protiklady, je to znamení, že nastal odklon od věčné harmonie. Smysl dějinného vývoje je v tom, že jsou překonávány disharmonie a obnovována harmonická jednota. Jako je v přírodní filosofii příroda předstupeň ducha, tak se stávají nyní i dějiny řadou stupňů. Nejenom ona, ale i dějiny tvoří Odysseu ducha. — Tuto myšlenku rozvinul Schelling obšírněji v rozpravě: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit u. die damit zusammenhängenden Gegenstände* (Filosofická zkoumání o podstatě lidské svobody a předmětech s tím souvisících 1809): Spisy Jakuba Böhma měly, jak ukazuje zvláště tato rozprava, značný vliv na Schellingovu náboženskou filosofii. Schelling chce dokázat, že Bůh může být jen tehdy chápán jako osobní bytost, vyskytuje-li se v něm temný přírodní základ, jež božským životním vývojem může být vyjasněn a zharmonizován. Nekonečná osobnost musí mít protiklad v sobě samé, kdežto konečné osobnosti mají své protiklady mimo sebe. Bez protikladu a odporu není však života a osobnosti. Bůh by tudíž nemohl být Bohem, kdyby v něm nebylo něco, co ještě není Bohem. — Jako vložil Schelling ve své přírodní filosofii ducha do přírody, tak vkládá ve své náboženské filosofii přírodu do absolutního ducha. V onom temném základu spočívá však Schellingovi stejně jako Böhmovi možnost zla. Předpokládaný základ a látka všeho může se uvolnit, izolovat, a tak rozumíme egoismu, špatnosti a zlu v přírodě, vůbec iracionálnu, jež v myšlenkách nemůže zmizet. — Tak přechází Schelling do mytologické mystiky. V dílech, jež byla vydána teprve po jeho smrti a tvoří obsah jeho berlínských přednášek (*Philosophie der Mythologie* a *Philosophie der Offenbarung*. Filosofie mytologická a Filosofie zjevení), rozvinul obšírněji svou náboženskou filosofii. Pohlíží na náboženské dějiny jako na veliký zápas s titánskými živly, jež se osvobodily, když odpadly od Boha. Tento zápas je v náboženském vědomí lidstva, jež se povznáší řadou mytologií ke křesťanství a pak opět vývojem křesťanství k čistému duchovnímu náboženství. — Vedle geniálních myšlenek a výhledů projevuje se i zde, stejně jako v „přírodní filosofii", neobyčejná fantastičnost i libovůle.

c) Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) je systematik romantického období, jako byl Fichte jeho etik a Schelling jeho mystik. I on působil ve svém mládí na universitě v Jeně. Pak se odebral do Bavorska, kde byl zprvu redaktorem, pak rektorem gymnasia. Jako universitní učitel vystoupil opět v Heidelbergu, záhy však uposlechl povolání do Berlína, kde vytvořil četnou a vlivnou školu.

α) Hegel si vytkl za úkol, že myšlenky, jež podle jeho názoru vystihují podstatu různých oblastí jsoucna, rozvine v řadě, která bude postupovat s logickou nutností. Co nazýval dialektickou metodou, to bylo odhalování vnitřní nutnosti, s níž jeden pojem přechází k pojmu druhému, až konečné všechny pojmy utvoří veliký systém. Tento čistě logický charakter, který pro přísně systematickou formu Hegelových spisů bije nejvíce do očí, není však nejhlubším rysem hegelovského myšlení. Hegel byla realistická povaha. Usiloval o to, aby se pohroužil do reálních mocí jsoucna, a abstraktní myšlenky měly k tomuto obsahu dát jenom formy. Byl ovšem přesvědčen, že prvky reálního bytí ve všech oborech souvisí stejně vnitřně jako myšlenky v duchu. Tak jest dvojitý ráz jeho filosofie, jeho realistické prohloubení a logický systém, srozumitelný. Noeticky můžeme to vyjádřit tak, že opět odstranil rozdíl mezi důvodem a příčinou (*ratio a causa*), jež zahrotili Hume a Kant. Potud se vrátil k předkritickému dogmatismu.

V Hegelových mladistvých spisech, jež známe z jeho rukopisů, kterých použilo již mnoho badatelů, převažuje ještě realistický charakter. Zabýval se v mládí především dějepisnými a obzvláště nábožensky dějepisnými studii a úvahami. Obdivoval se dobám, kdy lidé žili ve vroucí pospolitosti, neboť jednotlivec byl skutečná část celku a ještě nevystupoval, jako v nové době, se subjektivní reflexí a kritikou. Křesťanství mu bylo již zjev rozkladný, protože bylo věcí jednotlivcovou, kdežto klasický starověk byla doba šťastná, neboť jednotlivci žili a působili plně a vnitřně v celku. Jako Fichte (v Základech přítomného století), tak i Hegel se viděl v příkrém odporu k osvěcenskýmu období, třebaže sám také patřil do tohoto období. To však nebylo Hegelovou věcí, aby blouznil o ideálech minulosti. Ideál a realita, rozum a skutečnost netvořily mu skutečné protiklady.

V jedné době byl blízek Schellingovi; vydávali společně časopis. Poznenáhlu se však mezi nimi objevovaly důležité rozpory a v předmluvě k svému prvnímu hlavnímu dílu (*Phänomenologie des Geistes*, Fenomenologie ducha, 1807) polemizuje Hegel s dřívějším svým druhem. Schelling, tak soudil, rozpoznal sice, že jest úkolem nalézt harmonii protikladů. Pracuje však s pouhým schématem (subjekt - objekt), jehož všude používá mechanicky, aniž ukáže, jak jeden člen protikladu přechází s vnitřní nutností v druhý a jak se pak z obou tvoří vyšší jednota. Absolutno nemůže být odpočívající indiferentností; je to proces, život, duch. — V knize samé ukazuje, jak se obyčejné, praktické vědomí vyvíjí v spekulativní vědomí řadou stupňů, z nichž každý vede k dalšímu přes rozpory, jimiž se cítí stížen. Tak je čtenář přiveden k stanovisku, na němž lze pochopit čistý systém myšlenek. Tento vývoj se děje jak v jedinci, tak v celém rodu; „fenomenologie“ jest zároveň psychologie a kulturní historie. V obou těchto oblastech platí tž zákon, tž kupředu ženoucí dialektika.

β) Dialektika je podle Hegela nejen vlastnost myšlení, ale i základní zákon bytí, neboť jedna existenční forma vždy ukazuje na druhou a věci jsou členy jedné velké celistvosti.

Jednotlivá myšlenka nemůže vyjádřit celistvost bytí. Každá myšlenka přechází v svou vlastní negaci, jsouc sama v sobě omezena a potud nepravdivá. S negací uplatňuje se pak nový pojem. Protože však i tento pojem jest určen pojmem prvním, jeví se nutnost vyšší jednoty, v níž se oběma

pojmu stane po právu, neboť jsou v dvojitěm významu „zrušeny“ („aufgehoben“) — tj. zároveň v svém osamocení popírány a jako články vyšší jednoty uhájeny. Myšlení se tedy děje podle dialektické metody v triádách, a systém všech těchto triád je pravda. Pravda nemůže být nikdy jednotlivost, nýbrž vždy celistvost.

Jako proces bytí jeví se dialektika v tom, že každý jev v přírodě a v dějinách poukazuje sám nad sebe a může obstát jenom jako prvek v celistvosti. Hegel tu zřejmě chápe celé bytí obdobně jako vědomí; jako myšlenky v nás, tak i věci v světě mají navzájem být ve vnitřních vztazích. Používá však i jiných analogií. Působení kontrastů ukazuje, jak se protiklady v sobě navzájem převažují. A organický vzrůst ukazuje, jak dřívější stadia určují pozdější období a v nich trvají. Aniž si je toho jasně vědom, buduje Hegel na těchto analogiích svou teorii světové dialektiky. Nic se neztrácí a přece všechno zaniká. Paměť světového ducha uchovává všechno. A díky své vnitřní jednotě se světovým duchem mohlo lidské myšlení vyvinout čisté formy světové dialektiky. Kantova nauka o kategoriích se stává světovou systematikou (*Wissenschaft der Logik*, Vědecká logika, 1812—1816).

Čistá logika jest však jenom první část systému. Neboť tyto čisté formy tvoří protiklad reálné přírody. Dialektická nutnost (což je jeden z nejtěžších bodů Hegelova systému) vede od logiky k přírodní filosofii, tj. k nauce o jevech v prostoru a času. Vlastně tu máme Schellingovo „odpadnutí“.

Hegelovo vypracování přírodní filosofie jest v jednotlivostech stejně libovolné a fantastické jako Schellingovo. I on chápe přírodu jako řadu stupňů: mechanikou přijdeme k fyzice, a odtud k organice, vždy s „vnitřní nutností“. Reální vývoj v čase Hegel stejně neuznává jako Schelling. — Od přírodní filosofie přijdeme k filosofii ducha, k „vyšší jednotě“ obou prvních částí systému. Abstraktní myšlenka bojem s vnějším rozptýlením se rozvinula v prostoru a času a vrací se nyní sama do sebe. Dialektika vede i zde řadou stupňů. Subjektivní duch (v stupnici: duše, vědomí, rozum), duševní život jednotlivých individuí, přechází v objektivního ducha, jenž se projevuje v triádě: právo, moralita (svědomí) a mravnost (sociální a státní život). Vyšší jednotu subjektivního a objektivního ducha jest absolutní duch, celistvost duševního života, v níž je zrušen protiklad subjektu a objektu. V umění, náboženství a spekulaci se projevuje absolutní duch (*Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Encyklopedie filosofických věd, 1817).

y) Dvou částí filosofie ducha si povšimneme poněkud blíže: učení o objektivním duchu, jež Hegel uložil v díle *Philosophie des Rechts* (Filosofie práva, 1821), a filosofie náboženské, o níž jedná v díle vydaném po jeho smrti, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Přednášky o filosofii náboženství).

Ačkoli se Hegel už neohlíží na antické státy s romantickou touhou, jako činil v raném mládí, přece jeho pojetí státu má stále antický ráz. Vlastní mravnost se projevuje v životě rodinném, v měšťanské společnosti a ve státu a tvoří protiklad nejen k abstraktnímu a vnějšímu právu, ale i k „moralitě“, subjektivnímu svědomí, oddělenému od dějinných útvarů společenských. Dobro trvá v mravní společnosti a nezávisí na individuální libovůli a náhodnosti. V mravním světě působí cosi, co sahá nad vědomí jednotlivcov. Své nejvyšší vývojové formy dosahuje individuum jenom tím, že žije ve společnosti a pro ni. „Mravní substance“ je duch, jenž vládne v rodině, v měšťanské společnosti a především ve státě. Stát je plná skutečnost mravní ideje: že stát existuje, jest projev Boha ve světě. Státní ústava jest nutný důsledek jeho jsoucnosti, a individuální konstrukce je tu stejně neoprávněna jako individuální kritika. Moderní stát je sice organizace svobody; to však neznamená, že každý jednatel podle svého individuálního cítění smí rozhodovat o celku. Vědoci mají vládnout. Vládní

moc patří osvícené, vědecky vzdělané byrokracii. — Souhlasilo-li systematické vybudování hegelovské právní filosofie nápadně s tehdejší ústavou pruského státu (pokud tu ovšem lze mluvit o ústavě), nesmíme to vykládat pouhým přizpůsobením, nýbrž byl to důsledek Hegelova realismu: božská idea, míní Hegel, není tak bezmocná, že by nemohla proniknout skutečností — státu stejně jako přírody — a věci filosofie není, aby navrhovala nové ideály, nýbrž aby odkrývala idealitu realizovaných životních forem.

Na poli náboženství se asi jeví protiklad formalismu a realismu v hegelovské filosofii nejostřeji. Hegel se chce i zde pohroužit do věci samé; filosofie má i zde jenom porozumět tomu, co je opravdu dáno. A byl přesvědčen, že filosofie rozvitá k plné jasnosti má též obsah jako náboženství. Filosofie hledá jednotu bytí všemi protiklady a na všech stupních — a náboženství učí, že všechno vzniká z jednoho Boha. Rozdíl je tu jenom takový: co filosofie vyslovuje ve formě pojmu, to vyslovuje náboženství ve formě představy, fantasie. Co říká náboženství velikými obrazy konkrétně a energicky, to je filosoficky vyřčeno v řeči abstraktních pojmů, jež nejsou omezeny časem. Poměr obojího (Hegel používá srovnání, jež si vypůjčil u Hamanna) je takový jako poměr zaťaté pěsti a ploché ruky. V náboženství se např. mluví o stvoření světa jako o jediném, časovém aktu, kdežto filosofie chápe poměr mezi Bohem a světem jako věčný, časově neurčený poměr (jako poměr důvodu a následku). V náboženské nauce o vykoupení se Bůh vtěluje, žije jako člověk, trpí a umírá na kříži; ve filosofii je i toto věčný poměr: nesouměřitelnost nekonečného a konečného, jejíž vinou musí být konečná forma vždy znovu zrušena, má-li značit něco nekonečného. — Ve své horlivosti přehlédl Hegel, že tento formový rozdíl může mít základní význam. Označuje rozdíl dvou světových názorů monistického neboli immanentního a dualistického neboli transcendentního. Hegel se nám jeví jako romantik ve svém naivním přesvědčení, že žádná hodnota nezaniká, je-li přioděna novými formami. Problém, jež tu přehlédl, byl v jeho škole, jak později uvidíme, velmi ostře vytyčen.

B. Kritičtí romantikové

Kritická filosofie nebyla v období romantickém úplně zatlačena. Žili tehdy myslitelé, kteří byli silně dotčeni romantickým duchovním směrem, kteří se však přesto nevzdali výsledků filosofie kritické. Byli kritici v teorii poznání, ale hledali na rozmanitých cestách životní názor, jenž by vedl za hranice vědy. Byli to Schleiermacher, Schopenhauer a Kierkegaard.

a) Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher

Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768— 1834) studoval nejdříve na ochranovském učitelském ústavu, a již tu byl dán základ k jeho zvláštnímu životnímu názoru. Úsilí o univerzálnější a kritické vzdělání ho přivedlo na universitu v Halle, kde se později, po mnohaleté činnosti kazatelské, stal profesorem teologie. Po bitvě u Jeny se odebral do Berlína, kde jako profesor a kazatel pracoval nejen ve prospěch vědy a církve, ale i vlastenectví a svobodného veřejného života.

Časně v něm vzniklo přesvědčení, že nejvnitřnější a nejvlastnější život člověka spočívá v citu a že člověk jenom zde může poznat život ve vší celistvosti. K tomu přistoupil, jak z vlastního myšlení, tak ze studia Kantových děl, jasný názor o omezenosti lidského poznání. Teprve později vstoupil do kruhu romantiků. — A vskutku Schleiermacherovo místo v dějinách filosofie je označeno tím, že v romantické sféře udržuje na živu ducha kritické filosofie. Spojení romantismu a kriticismu bylo umožněno jeho sokratovskou osobností, v níž byla ve vzácné míře sjednocena schopnost plného a vroucího oddání s jasnou rozvážností. Co kritika rozřešila a o čem rozhodla, že tomu nepřislouší

platnost objektivní pravdy, to podle jeho názoru ještě nepozbývá náboženské hodnoty, ob stojí-li to jako symbolický výraz osobní citové zkušenosti. Romantikem se Schleiermacher jeví zvláště v tom, že nerozlišuje přísně symbol a dogma. Neviděl, že náboženství dal opravdu jiné místo v duševním životě, než mohla církev dovolit. Ve svých *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Řeči o náboženství ke vzdělaným mezi jeho opovrhovateli, 1799) označil intuici a cit, jimiž člověk žije v nekonečnosti a věčnosti, za psychologické zřídlo náboženství. Tady není protikladů, kdežto poznání musí postupovat od myšlenek k myšlenkám a vůle od úkolů k úkolům. Intelektuální, estetická a morální výchova dosáhnou dokonalosti jenom tehdy, spočívají-li na vnitřní koncentraci, již může dát jenom cit. Tak posuzuje Schleiermacher náboženství se stanoviska lidského života, nikoli lidský život ze stanoviska náboženského. Chce ukázat životní hodnotu náboženství.

Jako filosof pracoval Schleiermacher v oblasti teorie poznání, etiky a náboženské filosofie.

α) Ve své „Dialektice“ (*Dialektik*; vyšla teprve po jeho smrti) zkoumá podmínky vědění. Vědění jest jenom tam, kde nejen je každá jednotlivá myšlenka nezbytně spojena se všemi ostatními myšlenkami, ale kde také skutečné bytí odpovídá jednotlivým myšlenkám. Vztahy myšlenek a vztahy věcí musí si navzájem odpovídat. Tak zvláště odpovídá příčinný vztah jsoucích věcí spojování pojmů v soudech. Nalézáme tu u Schleiermachera směr kriticismu a dogmatismu; zapomíná, že my jenom prostřednictvím svých myšlenek poznáváme bytí a tedy že nikdy nemůžeme srovnávat bytí a myšlení. Přece však připouští, že identita myšlení a bytí je sice předpoklad našeho vědění, ne však vědění samo. V tom se staví proti Schellingovi, jemuž tato identita byla nejvyšším věděním. Schelling však má, praví Schleiermacher, jenom abstraktní schémata. — Od tohoto předpokladu, jenž tvoří východisko poznání, až k ideji dokonalé celistvosti všeho jsoucna, jež by byla dovršení všeho vědění — aneb jak to lze rovněž vyslovit, od ideje Boha až k ideji světa — jest dlouhá cesta, již lidské poznání nikdy neukončí. Všechno poznání je jenom prozatímní; jsme vždycky na jistém bodu mezi bodem začátečním a bodem konečným, a ani začáteční ani konečný bod nelze převést ve skutečné vědění. Kde však přestává vědění, tam lze jednotu bytí prožít citově a vyslovit obrazně. Dialektika tu dovoluje všechny obrazy, které podržují neodlučitelnost začátečního bodu a bodu konečného (Boha a světa). Nelze, abychom jeden z těchto bodů zkonstruovali s druhého. A dialektika trvá proti způsobu náboženského představování na obraznosti všech výrazů, jež mají označit Boha, svět a vztah obou. I např. výraz „osoba“, je-li ho užito o Bohu, jest jenom obraz.

β) Jako je předpoklad všeho vědění jednotu myšlení a bytí, tak je předpoklad všeho jednání jednotu chtění a bytí. Jednání by bylo nemožné, kdyby vůle byla ve světě absolutně cizí a izolována. Tento předpoklad, stejně jako onen, nemůže být věděním. Vede nás z dialektiky do etiky (srovnej četné Schleiermacherovy rozpravy, jež jsou sebrány v Souborných spisech, III. 2. a *Philosophische Sittenlehre*, Filosofickou mravouku, již vydal Schweizer, 1835). Etika je podle Schleiermachera nauka o vývoji, v němž rozum a chtění stále více a více zpracovávají a ovládají přírodu. Tento vývoj by byl nemožný, kdyby již v přírodě nebylo rozumu a vůle. Příroda je etika na nižších stupních, zmenšená etika. Stupňovitě — v neorganických formách, v životě rostlin a zvířat, konečně v lidském životě — se projevuje vůle. Není absolutního počátku etického vývoje. Tu se Schleiermacher dostává do rozporu s Kantem a Fichtem a staví etiku do úplné souvislosti s přírodou a dějinami. Uznává však vlastní, reálný vývoj jenom v lidském světě.

Etická schopnost je jednak organizující, tj. tvořící a formující, jednak symbolizující, tj. vyjadřující a označující. Organizující činnost se projevuje v materiální kultuře a v obchodním

a právním styku. V symbolizující činnosti dává člověk svému vnitřnímu životu vnější tvar v umění, vědě a náboženství. Kdežto Schleiermacher v mládí (*Monologe*, Monology, 1800) nesnášel převahy hmotné kultury a za etickou činnost vlastně uznával jenom činnost „symbolizující“, pokouší se později, aby poznal oba způsoby činnosti v jejich zvláštním významu.

Od Kanta a Fichta ho odloučil nejen těsný vztah etiky k přírodě, ale i silný důraz, jež kladl na individualitu. Universálním, obecným není vyčerpána podstata jednotlivého. Člověku se dostává mravní hodnoty jenom tím, že vyjadřuje naprosto osobitě společnou lidskou povahu. Bude tudíž v jeho jednání něco, co by nemohlo platit pro druhá individua. Jednotlivec nemůže být ve svém počínání zcela aktivním, není-li jeho počínání odlišeno jeho osobní zvláštností.

γ) Ve svém chápání náboženství se Schleiermacher obrací i proti intelektualismu i proti moralismu. Místo náboženství vidí tam, kde ještě nebylo provedeno rozštěpení duševních mohutností a kde se individuální právě počíná odlučovat od universálního, aniž se dosud subjekt a objekt dostávají do protikladu. Toto místo je dáno v bezprostředním citu, jenž je zprvu (v řečech o náboženství) popisován jako cit jednoty, později (ve spise *Der christliche Glaube*, Křesťanská víra, 1821) spíše jako cit závislosti. Je to rodiště osobnosti. V tomto citu jsme zároveň osobití a závislí: přijímáme tu základy své osobnosti. Cit závislosti se stává vědomím Boha, procitá-li reflexe; slovo „Bůh“ znamená totiž „zřídlo našeho vnímavého a samostatného bytí“.

Náboženské představy a pojmy jsou všechny druhotné; jsou odvozeny reflexí o bezprostředních citových stavech, v nichž spočívá podstata náboženství. Potřeba výrazu a sdělení vede k odívání vnitřních zážitků slovem a obrazem. Taková slova a obrazy jsou dogmata, tj. symbolické výrazy náboženských stavů myslí. Každé jednotlivé dogma musíme bezprostředně spojit s citem a proto nesmíme v dogmatice jedno dogma čistě logicky odvozovat z dogmatu druhého. Jsou-li dogmatické výrazy chápány doslovně, stává se dogmatika mytologií. To platí např. o představách osobnosti boží a o osobní nesmrtnosti, o stvoření, o prvním člověku atd. Platí to i o představě zázraku. Náboženský zájem nemůže nikdy vést k tomu, aby se Bůh a svět kladl proti sobě. Křesťansko-náboženský cit se vyznačuje tím, že křesťané nabyli zkušenosti, že se jejich tísněný cit projasňuje a osvobozuje vzorem žijícím v obci; tak prožívají Krista jako Vykupitele.

Náboženská filosofie Schleiermacherova znamená veliký pokrok, zejména s psychologického hlediska. Jako Schleiermacher ztotožňuje dogma a symbol, tak se i kloní k tomu, aby ztotožňoval symbolický výraz a příčinné vysvětlení. V těchto bodech jdou v psychologii náboženství dále Strauss a Feuerbach.

b) Arthur Schopenhauer

Arthur Schopenhauer (1788-1860) je v teorii poznání kantovec, ale domnívá se, že našel bezprostřední zjevení „věci o sobě“. S romantickou ukvapeností nalézá rozřešení světové hádanky pomocí intuice, jež náhle kácí všechny ohrady. Jeho velký význam spočívá v jeho psychologických výhledech a v jeho životní filosofii, již buduje na osobní zkušenosti.

Schopenhauerovi, synovi bohatého gdaňského obchodníka, se dostalo všestranného vzdělání; záhy se seznámil se světem na cestách a v mnohostranném styku. Protože byl nezávislý, mohl se zcela věnovat studiím a zdokonalování svého životního názoru. Po nezdařeném pokusu s akademickou dráhou učitelskou v Berlíně žil jako soukromník ve Frankfurtu nad Mohanem až do své smrti. Velmi časně poznal z vlastní vnitřní zkušenosti temné a disharmonické síly a pudy životní; a co

viděl kolem sebe, to vzbuzovalo jednak jeho pohoršení, jednak jeho soucit. Nad tyto zkušenosti, jež ho poučily, že nikoli obdiv, nýbrž zděšení a starost je počátek filosofie, se hleděl povznést myšlenkovou prací a uměleckým zřením.

α) Již ve své první práci (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, O čtverém kořenu věty o dostatečném důvodu, 1813) vybudoval Schopenhauer svůj kriticismus. Věta o dostatečném důvodu nabývá svých čtyř rozmanitých forem tím, že naše představy navzájem mohou na sobě záviset čtverým rozdílným způsobem: jako důvod a následek, jako příčina a účín, v prostoru a času a jako motiv a jednání. Kdežto Hegel chtěl odstranit rozdíl důvodu a příčiny, současné vyhocený Humem a Kantem, ukazuje Schopenhauer velmi jasně význam tohoto rozdílu. V první knize svého hlavního díla (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Svět jako vůle a představa, 1819) podává obšírné vylíčení své nauky o poznání. Od Kanta se liší zvláště dokonalým spojením, jež vidí mezi nazíráním a myšlením. Přímou jest nám dán jenom počitek, jenž odpovídá změně našeho těla. Zároveň však rozum a nazírací mohutnost instinktivně působí navzájem: příčina počitku je jako věc vnější, od našeho těla odlišná, chápána aktem, v němž se projevuje kategorie příčinnosti. V tomto promítnutí působí zároveň prostor, čas a příčinnost. Zkušenost nemá vlivu na tento akt, jenž právě teprve umožňuje zkušenost.

Poznání (počitek, rozum, nazírání) jest produkt naší materiální organizace. Čistě přírodovědecky se nedostaneme nad materialismus. Jako nalzáme příčinu počitku v těle od našeho těla rozdílném, tak nalzáme opět příčinu tohoto těla a jeho stavů v nějakém třetím těle atd. Zákony setrvačnosti a trvání hmoty vyplývají přímo ze zákona kausálního. Materialismus však je znemožněn poznáním, že věta o důvodu platí jen pro předměty představové: hmota, jež je příčina počitku a představa, jest sama dána jenom jako představový objekt. Svět je pro poznání jenom představa, nikoli věc o sobě. Máme co činit jedině se vztahy představ mezi sebou; za tento kruh se teoreticky nedostaneme.

Co však je bytí, souhrn představových objektů samo o sobě? Schopenhauer míní, že našel cestu, jak zbavit „věc o sobě“ závoje. Věta o důvodu platí jenom pro nás jako pro poznávající bytosti. Jako chtějící bytosti jsme sami věc o sobě. Hluboko pode všemi představami vzniká v nás dychtění a touha, pud sebezáchovy, který se projevuje v libosti a nelibosti, naději a bázni, lásce a nenávisti, — vůle, jež vytváří naši nejvnitřnější podstatu, prajev v nás! Všechny představy jsou odvozeny, srovnáme-li je s ní; původně hledá poznání jenom prostředky k dosažení chtěného. Co tedy je prajev v nás, to musí být — míní Schopenhauer — i prajev ve světě. Pomocí nejvnitřnějšího v sobě chápeme nejvnitřnější ve světě. Tak Schopenhauer přechází od teorie poznání k metafysice pomocí analogie, analogie, o jejíž oprávněnosti nepochybuje ve svém romantickém naladění. — Byla tu ovšem nesnáze v tom, že všechno chtění je proces časový a nám vůbec známý jenom jako jev. (Tuto nesnáze zdůraznil již Herbart ve své recenzi r. 1820.) V druhém svazku svého hlavního díla (jenž vyšel pětadvacet let po svazku prvním) připouští Schopenhauer tuto nesnáze, míní však, že chtění je jev, s nímž jsme zcela zajedno. Ale pak platí věta o důvodu, jež platí o všech jevech, i o chtění — a my jsme pak nenalezli věci o sobě! —

Proti hegelovskému intelektualismu bylo zde velmi významné pro vývoj psychologie, že Schopenhauer zdůraznil volní život tak energicky — ba v jednotlivostech často geniálně. — Ostatně Fichte (zvláště jeho čtení o Faktech vědomí) působil pravděpodobně na Schopenhauera nejenom v jeho nauce o vůli, ale i v jeho nauce o promítání, jež tvoří podstatnou část jeho nauky o poznání.

Vůle známe nejenom z přímého sebezpozorování, nýbrž vůle má i vnější projev, neboť naše celé tělo je hmotný výraz vůle. Tělo a vůle jsou jedno. Proto může Schopenhauer nazývat poznání (představování a jeho objekty) i produktem vůle i produktem těla. Co je vůle nazíraná z vnitra (metafysicky), to je tělo nazírané zevně (fysicky). V celé fyzické přírodě — v organickém růstu, v činnosti svalů a nervů, dokonce ve všech přírodních silách — působí vůle. Ve své knize *Der Wille in der Natur* (Vůle v přírodě, 1836) a v druhém svazku svého hlavního díla se Schopenhauer snaží, aby to v jednotlivostech dokázal, pracuje však i zde s analogiemi. Řadou stupňů (jež však nelze jako u Schellinga a Hegela chápat jako časové, reální vývojové stupně) vidíme, jak působí vůle v přírodě. Rozdíl stupňů závisí na míře rozdílu mezi příčinou a účinem: v mechanismu jsou příčina a účín stejnorodé, v chemismu již nestejnorodé, ale v organické oblasti působí již příčina jenom jako uvolňující popud, a je-li dáno vědomí, jenom jako motiv. Na tomto posledním stupni je nestejnorodost největší — a právě zde se příčinný vztah projevuje jako vůle! —

Vůle jest všude vůle k životu — pro pouhý život, pro čistou existenci. Není tu již žádné proč; věta o důvodu neplatí pro vůli samu. Rozmanitost forem a sil v přírodě, stále obnovované pohyby a stálý neklid ve světě svědčí o nikdy neodpočívající energii slepého pudu sebezáchovy. Tento temný pud nás zamotává do iluse, že život je dobrý a hodnotný. Tato iluse je prostředek, jehož vůle užívá, abychom stůj co stůj lpěli na existenci. O sobě jest bytí bolest, právě že tkví jeho nejvniternější podstata v nikdy neodpočívajícím a nikdy nenasyceném pudu, a jenom jako opačný jev povstává rozkoš nebo ukojení, když totiž podzemní oheň je na chvíli ztlumen. Všechna rozkoš je ilusorní, je to nulový bod, jenž jenom kontrastem zdánlivě nabývá pozitivního významu. V živém líčení lidského a živočišného života popisuje Schopenhauer trýzeň existence, „tíseň a zmatek“, kde se žijící bytosti navzájem potírají a ničí.

Velký dav žije v ilusi o hodnotě života, v ilusi, již zaviňuje životní pud. Kdož vidí hlouběji, zvláště lidé geniální, zdvihají závoj Majin a zakoušejí hluboké disharmonie. — A jsou cesty a prostředky, jimiž se můžeme zachránit z trýzně?

β) Na tuto otázku nalézáme odpověď ve dvou posledních knihách hlavního díla. Zvláštní potíže vznikají Schopenhauerovi v tomto bodě: neboť je-li vůle všecko a je-li vůle totožná se „světem“, odkud přichází síla, jíž může být potlačena vůle sama? A je-li vůle potlačena, není pak všechno zničeno? — Schopenhauerova odpověď zní, že vůle není ničena příčinou, jež je od ní odlišná, nýbrž že prostě přestává (takže *velle* jest vystřídáno *nolle*). A stav, který potom nastává, je jenom relativní nic, totiž vzhledem k naší představě; o sobě může to být ovšem pozitivní stav. To je nirvána buddhistů; kdyby se nebylo bát zneužití, nenamítal by Schopenhauer pranic, když by se tu užívalo slova „Bůh“.

Jsou tři cesty, jimiž lze dosíci potlačení vůle k životu. — Člověk se může k životu chovat jenom jako divák, když se stravuje ven a ven v estetickém nebo intelektuálním nazírání. Ponoříme-li se např. úplně v pozorování uměleckého díla, je naše vůle uklidněna a my zapomínáme, že patříme světu. Umění je všude u cíle. Před obrazem života umlká trýzeň života. — Touto cestou šel sám Schopenhauer. — V lásce k lidstvu, jež se především musí jevit jako soucit, — protože je všecko žití plno trýzně — odpadá vlastní, individuální vůle, když jsem zajedno s bližními. Na těchto myšlenkách vybudoval Schopenhauer svou etiku (*Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Oba základní problémy etiky, 1841). — Absolutní potlačení vůle se však zdaří jedině světcům, asketovi, pro něhož již není motivů. V buddhismu, v prvokřesťanství a v mystice nalézá Schopenhauer toto nejvyšší praktické

rozřešení životní hádanky a životní trýzně, a na nejvyšší představitele askese pohlíží s hlubokým a vroucím obdivem — tím spíše, že si byl vědom, že sám není světec.

c) Sören Kierkegaard

Na skandinávském severu měla romantická filosofie značný vliv, odchylný podle odchylného charakteru nordických národů. — Ve Švédsku působil zvláště protiklad romantiky a zkušenostní filosofie. Základní myšlenka vlastní švédské filosofie byla, že pravda musí být plná, uzavřená celistvost, a protože zkušenost poskytuje jenom zlomky, a to ještě takové, jež jsou ve stálé změně, vzniká stálý protiklad ideální a empirické pravdy. Když byla tato myšlenka rozvinuta množstvím myslitelů, mezi nimiž musíme uvést zejména **Benjamina Föijera** a **Erika Gustava Geijera**, došla tato filosofie systematického závěru ve filosofii upsalského profesora **Christophera Jakoba Boströma** (1797-1866), podle níž čas, změna a vývoj jsou iluze, jež patří smyslovosti, kdežto opravdová skutečnost jest svět idejí, jenž se liší od platonského světa idejí tím, že ideje jsou tu chápány jako osobní bytosti. — V Dánsku měl veliký vliv Schelling a Hegel, zvláště u estetiků a teologů; ale u samostatnějších myslitelů byly na prvním místě zájmy psychologické, etické a noetické a stavěly se rozhodně proti abstraktní spekulaci. **Frederik Christian Sibbern** (1785-1872), jenž působil na universitě v Kodani víc než padesát let jako profesor filosofie, zdůraznil — proti Hegelovi a Boströmovi — reální časový vývoj. Zkušenost ukazuje, že každý vývoj počíná z různých východisek, a když se více vývojových řad navzájem setká, vzniká spor, „veliká debata všeho se vším“, již se děje pokrok. Tato myšlenka sporadického vývoje má význam i pro nauku o poznání: každá poznávající bytost stojí v jednom z těchto východisek a nemůže tudíž přehlédnout celý pochod. V jednotlivostech se Sibbern zabýval obzvláště psychologíí, k čemuž ho předurčila jeho pozorovací vloha a jeho živý soucit s lidským životem.

Sörena Kierkegarda (1813-1855) si zde všímáme jenom jako filosofa, aniž dbáme jeho estetické a náboženské působnosti, jež zasáhla tak hluboko do duchovního života severského. V knize „*Sören Kierkegaard als Philosoph*“ (ve Frommannově vydání klasiků) podal spisovatel této rukověti všeobecnou charakteristiku tohoto myslitele.

Kierkegaard je „subjektivní myslitel“ ve smyslu, jež sám dal tomuto slovu (v knize *Nevědecký dodatek* z r. 1846, v hlavním to filosofickém díle Kierkegaardově). U subjektivního myslitele je myšlenka určena souhrou všech prvků duševního života — vášní a reflexí, nadějí a úzkostí, tragickými a komickými náladami. A myšlení se děje uprostřed životního proudu, jež nepřehlédneme a jehož směr neznáme, nikoli ve fantastickém a neosobním světě abstrakce. Kierkegaard jest dánský Pascal a jeho stanovisko k soudobé filosofii jest obdobné Pascalovu stanovisku ke kartesianismu. — Tento ven a ven osobní ráz jeho myšlení však nevylučuje, aby nám neposkytl cenných příspěvků k teorii poznání a k etice (nebo lépe řečeno: k srovnávací životní filosofii).

Již Sibbern postřehl, že plodným myšlenkám Kantovým nebyli Kantovi nástupci ven a ven právi. Ještě určitěji obnovuje Kierkegaard problém poznání a dokazuje, že Hegel nerozřešil Kantův problém. Můžeme své myšlenky logicky pořádat a zpracovávat v systematické souvislosti. Může to být logický systém, ale nemůže to časově omezenému mysliteli poskytnout uzavřený systém světa. Myšlenky, na nichž budujeme, jsou vždy odvozeny ze zkušenosti, a zkušenost není nikdy ukončena. Rozumíme jenom tomu, co právě před námi leží jsouc ukončeno; poznání přichází později než zážitek. Poznáváme nazpět — žijeme však kupředu. Tento protiklad minulosti a budoucnosti dodává životu

napětí a činí nám bytí iracionálním. Skutečnost času, popřená abstraktní spekulací, dává problému poznání jeho osten.

Co takto platí ve vědeckém myšlení, platí ještě více v myšlení o praktických životních otázkách. Tu platí především osobní pravda, tj.: hlavní věc jest, aby jednotlivec dospěl svých rozhodujících idejí vlastní prací a aby tyto ideje byly opravdový výraz jeho osobnosti. Subjektivnost jest pravda. Kdo se z nehlubšího nitra své duše modlí k modle, modlí se k pravému Bohu, kdežto kdo se, modlí ze zvyku a bez vroucnosti k pravému Bohu, vzývá modlu. — Romantikem se Kierkegaard stává tím, že klade vniternost příkře proti životu v reální zkušenosti a že neklade důraz na intelektuální poctivost, jež je naprosto nutná, nemá-li být „osobní pravda“ identická se slepotou.

Kierkegaard navrhl jakousi srovnávací životní nauku — jednak básnický (*Bud' — anebo, Stadia na životní pouti*), jednak filosofický (v svrchu uvedeném svém hlavním díle). Rozeznává rozmanitá „stadia“, což však nejsou stupně plynulého vývoje, nýbrž ostře odlišené typy. Přejít od jednoho ke druhému se děje nikoli logickou nutností, rovněž ne psychologicky srozumitelným vývojem, nýbrž skokem, volným aktem, jež nelze vysvětlit. Kierkegaard hájí kvalitativních protikladů života proti kvantitativní kontinuitě spekulativních systémů.

Měřítka, jež tvoří základ při hodnocení a pořádní životních názorů nebo stadií, nalézá Kierkegaard v tom, jak velké protiklady obsáhne duševní život. Takové protiklady jsou: jednotlivý pohled a životní celistvost, čas a věčnost, — skutečnost a ideál, — příroda a Bůh. Čím ostřeji vynikají tyto protiklady, tím větší je napětí životní a tím větší musí být i energie, jež má zachovat život. Na nejnižším stupni stojí „estetik“, žijící v požitku chvíle; ironik zná již vnitřní život, jež nelze plně vyjádřit v žádné jednotlivé chvíli, žádným jednotlivým výrazem; etik rozvíjí pozitivně tento vnitřní život věrnou činností v rodině a ve státě; humorista pohlíží na všechny lidské vztahy jako na pomíjivé v poměru k věčnosti a žije v bolné rezignaci, jíž nejraději dává žertovný výraz; člověku náboženskému jest život v čase stálé utrpení, neboť konečnou a časnou existenci nelze změřit s věčnou pravdou; křesťan konečně vidí v tomto utrpení následek vlastního hříchu a protiklad času a věčnosti mu pomíjí jenom tím, že se věčné samo jeví v čase a že je zachovááno v paradoxní víře.

Kierkegaard chtěl touto stupnicí ukázat, jak velký rozsah ideového života byl možný již mimo křesťanství. Zároveň chtěl ukončit amalgamování křesťanství a spekulace v teologii. Konečně se mu utrpení, zaviněné napětím, stalo vlastním měřítkem životní výše, a Kierkegaard byl dostatečně důsledný, aby z toho vyvodil důsledek, že nikdo netrpí jako Bůh! — Dostává se tu do nejpříkřejší opozice i proti romantickému smíru všech protikladů ve „vyšší jednotě“ i proti běžnému pojetí křesťanskému. To byl důvod vášnivého boje se státní církví, jež naplňoval poslední léta jeho života.

C. Spodní proud kritické filosofie v romantickém období

Pro souvislost v dějinách filosofie je významné, že i v období romantiky a spekulace byli filosofové, kteří se snažili, aby provedli přísně kritické a empirické zkoumání základních pojmů. V první řadě je tu jmenovat dva posluchače Fichtovy v Jeně, kteří záhy protestovali, že by byla správná cesta, jíž Fichte a jeho následovníci chtěli pokračovat v Kantově filosofii. Význam Friesův a Herbartův spočívá však nejen v tom, že jsou představitelé kritické filosofie, ale i v tom, že vědecky zpracovávali psychologii, čímž se stali, a obzvláště Herbart, předchůdci moderní psychologie. K nim se druží Beneke, jež byl zřejmě pod vlivem anglické školy.

a) Jakob Friedrich Fries

Jakob Friedrich Fries (1775-1843) byl, jako Schleiermacher, vychován v ochranovské koleji, a třebaže ho úsilí o svobodnou vědu daleko odvedlo od idejí jeho prvních učitelů, přece jen stále s nimi zachovává jakousi souvislost, zvláště jak klade důraz na citový život. Jako jenský profesor se Fries zúčastnil slavnosti na Wartburgu, pročež mu bylo zakázáno číst o filosofii. Svědčí o jeho všestrannosti, že potom převzal profesuru fyziky.

Fries pohřešoval psychologický základ sebepoznání, v němž podle Kanta spočívá kritická filosofie. Podle něho úkol psychologie byl, aby objevovala a popisovala bezděčné formy, pomocí nichž pracuje naše poznání. Z psychologické zkušenosti odvozujeme pak abstrahující analýsou ty základní pojmy, jež jsou vědecké výrazy těchto forem. Třebaže Fries nyní jasně vidí, že nemáme záruku úplnosti základních pojmů, jež nalézáme touto empiricko-analytickou cestou, přece jen jest přesvědčen, že se Kantovi podařilo vypočíst všechny základní pojmy (kategorie). Věří v Kantovy desky kategorií a idejí. — Liší se však od Kanta v základní otázce, totiž pokud se týká odůvodnění objektivní platnosti poznání. Je tu s Maimonem zajedno, že se Kantovi nepodařilo, aby odůvodnil práva užívat kategorií. Kant odpověděl jenom na *quaestio facti*, nikoli na *quaestio iuris*. Pravda záleží jedině v souhlasu nepřímého poznání (rozum) s poznáním bezprostředním (s vnímáním), a proto se nemůžeme dostat nikdy nad subjektivní odůvodňování. Fries vidí v zneuznání této situace příčinu ultraspekulativního směru romantických filosofů (*Neue Kritik der Vernunft*, Nová kritika rozumu 1806-1807).

Vlastní filosofická práce záleží podle Friesa v užití regresivní, analytické metody, jež vychází od daného a hledá základní pojmy, jež podmiňují všechno porozumění. Metoda je důležitější než systém. Pro tuto analýzu jest třeba přísného, vědeckého nakládání s psychologií. Psychologie má být přísně příčinnou vědou, jež má korelát v exaktní vědě o tělesné stránce přírody. Friesovo stanovisko je tu spinozovské. Analogií dochází k domněnce, že bytí vůbec má vnitřní, duševní a vnější, hmotnou stránku (*Psychische Anthropologie*, 1820-1821).

I nejpřísnější příčinná metoda vede jenom od konečného ke konečnému. Není vědecké cesty k nekonečnému a věčnému. Ale na touž skutečnost, na niž ve vědě pohlížíme jako na svět jevů, se ve víře díváme, jako by spočívala na věčném principu. O tomto principu můžeme uvažovat jenom čistě záporně. Užívá-li víra kladných výrazů, mají tyto výrazy jenom symbolický význam. Fries provádí symbolismus čistěji a důsledněji než Kant a Schleiermacher (*Handbuch der Religionsphilosophie*, Rukověť filosofie náboženství, 1832).

b) Johann Friedrich Herbart

Johann Friedrich Herbart (1776-1841), jenž působil jako universitní učitel v Královci a v Gottinkách, nazývá se sám „kantovcem z r. 1828“ a označuje tím jak spojitost s Kantem, tak svou další kritickou činnost. Chce vycházet ze zkušenosti — vidí však, že je nemožné, aby se zastavil u zkušenosti. Neboť zkušenost ukazuje rozpory, jež — díky logickému principu totožnosti — musí být opraveny: věci se mění — a mají přes to přese všechno zůstat týmiž věcmi! Rozmanité vlastnosti naleznou se u téže věci! A v pojmu Já, z něhož chtěl Fichte odůvodnit spekulativní filosofii, naleznou se oba protiklady: Já se rozvíjí a má přesto zůstat identickým samo se sebou, a Já má být jednota a má přece rozmanitý obsah! — Oprava zkušenosti, plné protikladů, se má vázat co nejtěsněji na zkušenost; neboť musíme trvat na zásadě: kolik zdání, tolik poukazů na bytí! (*Hauptpunkte der Metaphysik*, Hlavní body metafyziky, 1808). Rozpory mizejí, uznáme-li rozmanitost jsoucích bytostí

(reálů): mění-li se věc, jest to vysvětlit tím, že ji pozorujeme ve vztahu k jiným věcem (k jiným reálům) než dříve; má-li věc více vlastností, jest to tím vysvětlit, že je pozorována ve vztahu k různým věcem (reálům). Tak je zkušenost opravována „metodou vztahů“. Ale vztahy se netýkají věcí samých, jsou pro ně náhodné, a metodu vztahů lze proto nazvat i „metodou náhodných zřetelů“. Každý jednotlivý reál je absolutní, na všech ostatních reálech nezávislý klad. — Ve dvou větech se jeví zvláštnost herbartovské filosofie: 1. V říši bytí není událostí. 2. Každé kontinuum je vyloučeno ze skutečnosti. (*Allgemeine Metaphysik*, Obecná metafysika, 1828).

Co však víme o reálech? Proti metafysickému idealismu učí Herbart, že zkušenosti na poli duševní přírody nemají přednost před zkušenostmi na poli hmotné přírody, jde-li o to, vytvořit ideu o podstatě reálu. Nazývá-li však totožnost reálu přese všechny jeho vztahy k jiným reálům „sebezachováním“ a říká-li, že ve svých vlastních počtcích máme jediný nám přístupný příklad sebezáchovy, užívá vlastně i on, stejně jako metafysičtí idealisté, analogie s našimi duševními jevy.

I duše jest reál. Představy v ní vznikají jako formy sebezáchovy proti jiným reálům. A protože podle Herbarta reál, jenž tvoří podklad duševních jevů, musí být rozdílný od reálu, jenž tvoří podklad hmotných jevů, dospívá k spiritualismu, jenž se liší od spiritualismu kartesiánského tím, že nalézá vzájemné působení nikoli mezi nestejnorodými bytostmi, nýbrž mezi stejnorodými. Herbart takto buduje svou psychologii z části na své metafysice (*Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*, Psychologie jako věda nově založená na zkušenosti, metafysice a matematice, 1824-1825). Ale nutnost, že musíme uznat psychický reál, odůvodňuje speciálně faktem, že naše představy jsou ve vzájemném působení a spojení. Jednak splývají (asimilaci), když jsou totiž vnitřně příbuzné; jednak se spojují ve skupiny (komplexy), jsou-li rozdílné (jako barvy a tóny) a přesto se vyskytují pospolu; jednak se navzájem potlačují a zatemňují se, jsou-li stejnorodé, aniž však mohou splynout. Co nazýváme svým Já, jest vládnoucí skupina představ, jež vznikla asimilací a komplexí a na níž záleží, co má mít psychologické trvání; neboť jenom to trvá, co splynulo s vládnoucími představami (tj. co bylo apercipováno). — Herbart tu upomíná na anglickou asociační psychologii, založenou Humem a Hartleyem.

Ale nejen na metafysice a zkušenosti, i na matematice chtěl Herbart založit svou psychologii. Možnost toho našel ve skutečnosti zabavování. Matematická psychologie chce nalézt přesné zákony vzájemného zabavování představ. Psychické síly nelze měřit jako síly fyzické pohyby v prostoru; ale Herbart míní, že může vyjít z toho, že součet zabavování musí být v každé chvíli co možná malý, neboť všechny představy usilují, aby se zachovaly. Úkol náš jest pak, abychom určili, jak rozdělit zabavování mezi různé, současné nebo vnořující se představy. — Tento předpoklad spočívá na Herbartových metafysických teoriích, podle nichž jest každá představa sebezáchovný akt duševního reálu. Herbartovi se nepodařilo, aby na základě tohoto předpokladu výpočtem našel jasné a se zkušeností souhlasné výsledky, a jeho význam jako psychologa nespočívá na tomto pokusu, jak dodat psychologii exaktnosti.

Etiku odděluje Herbart, počínaje si tu zcela kantovsky, přesně od teoretické filosofie. Podle jeho přesvědčení není vědeckého principu, jenž by tvořil základ vysvětlení skutečnosti a zároveň i hodnotícímu soudu. — Naše hodnotící soudy bývají bezděčně a často neuvědoměle určovány praktickými ideami. Takové ideje jsou vzory, jež se před námi vznášejí, posuzujeme-li harmonický nebo disharmonický vztah mezi přesvědčením a skutky některého člověka anebo mezi snahami většího počtu lidí k sobě navzájem. Nalezneme-li disharmonii mezi přesvědčením nějakého člověka

a směrem jeho skutečného chtění, odporuje to ideji vnitřní svobody; je-li přesvědčení nebo jeho praktické uskutečnění příliš chabé, odporuje to ideji dokonalosti. A obdobně lze měřit vzájemné vztahy většího počtu lidí podle idejí práva, spravedlnosti a blahovůle. Praktických idejí docházíme analýsou svých soudů o lidských činech, jsou-li vztahy čisté a jasné a jsou-li vyloučeny neoprávněné zájmy. Herbart sám vzpomíná „nezaujatého diváka“ Adama Smitha (*Allgemeine praktische Philosophie*, Obecná praktická filosofie, 1808).

c) Friedrich Eduard Beneke

Friedrich Eduard Beneke (1798-1854) bojoval na berlínské universitě v tichosti těžký boj o zkušenostní filosofii proti vládnoucí filosofii spekulativní. Na čas mu odňali dokonce právo přednášet. Ačkoli měl značný vliv na vývoj psychologie a pedagogiky, pokládal svou činnost za marnou a melancholie ho asi vehnala do náruče smrti.

Na Beneke měl zvláště vliv Fries a Schleiermacher. Chce budovat filosofii na psychologii, tudíž chce uskutečnit psychologismus. V tom se příkře liší od Herbarta, jenž chtěl psychologii částečně založit na metafysice. Beneke je blízký anglické škole a sám sebe jmenuje žákem Lockeovým. Jeho psychologie má biologický ráz. Popisuje vývoj vědomí jako vzrůst daných zárodků neboli vloh, jež nazývá pramohutnostmi; jsou to mohutnosti čítí a pohybu. Pramohutnosti jsou spojeny se snahou; bezděčně jsou vyhledávány vnější popudy, jimiž dosáhnou pramohutnosti plného rozvoje. Takto získané zkušenosti zůstávají stopy neboli dispoice, jimiž pak vznikají nové, odvozené mohutnosti. Je tu tedy neustálý vzájemný vliv vědomého a podvědomého. — Ze speciálních psychických jevů klade Beneke zvláštní důraz na význam kontrastu v citovém životě a na sklon duševních prvků, aby vtiskly svůj ráz celému duševnímu stavu („vyrovnání“). Rozdílnost vyšších stupňů vědomého života od nižších jest vysvětlit velikou rozmanitostí a rozdílností prvků a pochodů, jež působí ve vývoji vědomého života (*Psychologische Skizzen*, 1825-1827. — *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*, Učebnice psychologie jako přírodní vědy, 1833).

Přechod od psychologie k metafysice buduje Beneke s jasným vědomím na analogii: ve své vnitřní zkušenosti poznáváme část jsoucna, jaká jest o sobě, a potom chápeme přirozeně část jsoucna, již známe jenom jako vnější, objektivní bytí (hmotnou přírodu), podle analogie se sebou samými. Tato analogie ho však nezavádí, aby idealistickým výkladem nahradil mechanické vysvětlení přírody (*Das Verhältniss von Seele und Leib*, Poměr duše a těla, 1826).

Etické soudy vznikají podle Beneke úvahou o způsobu, jak se náš cit dostává do pohybu lidskými skutky. Toto hledisko převládá v mladistvém spise *Physik der Sitten* (Fysika mravů, 1822). Později pod silným vlivem Benthamovým kladl větší důraz na objektivní stránku etiky, přihlížeje především k tomu, jak skutky zasahují do blaha žijících bytostí. (*Grundlinien der Sittenlehre*, Základní rysy mravouky, 1837.)

D. Přechod od romantiky k pozitivismu

a) Rozklad hegelovské školy

Velký vliv a mocné rozšíření získalo hegelovské filosofii především domnělé usmíření víry s vědou, ideálu se skutečností. Brzy po Hegelově smrti bylo však otřeseno těmito zdánlivými výsledky. Ozvaly se pochyby, zda lze víru v osobního Boha a v osobní nesmrtelnost sjednotit s hegelovskou filosofii (**Fr. Richter**: *Die Lehre von den letzten Dingen*, Nauka o posledních věcech, 1833). A bylo

tvrzeno, že by nikoli křesťanská christologie, nýbrž mytické pojetí osoby Kristovy byl pravý důsledek hegelovské náboženské filosofie (**D. F. Strausz**: *Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Život Ježišův kriticky zpracován, 1835).

V této otázce rozdělili se hegelovci a brzy se mluvilo o hegelovské pravici a o hegelovské levici. Pravice školy (již reprezentují zvláště **Göschel**, **Rosenkranz** a **J. E. Erdmann**) hlásala, že se učení mistrovo shoduje, porozumíme-li mu dobře, s pozitivní věrou a s církevním učením. Levice naopak vyvozovala velmi radikální důsledky z učení zdánlivě tak konservativního mistra, jak v oblasti nábožensko-filosofické (**Strausz** a **Feuerbach**), tak v oblasti právně a sociálně filosofické (**A. Ruge**, **Karl Marx**, **Ferdinand Lassalle**).

Byli však i takoví mužové, kteří dávali za pravdu levici hegelovské, že hegelianismus nemohl odůvodnit teismus, kteří však mínili, že myšlením vyvodí teismus. Hleděli ukázat, že se všechny základní myšlenky (kategorie) nakonec slučují v ideji osobnosti a že tato idea musí být uznána za výraz nejvyšší skutečnosti. **C. H. Weisze** (*Das philosophische Problem der Gegenwart*, Filosofický problém přítomnosti, 1842) a **J. H. Fichte**, syn J. G. Fichteho, (*Grundzüge zum System der Philosophie*, Základy k soustavě filosofie, 1833-1846) byli hlavní představitelé tohoto směru, k němuž se později připojili svými nábožensko-filosofickými myšlenkami Lotze a Fechner. — V témž směru se již delší dobu, jak jsme dříve viděli, pohybovaly Schellingovy ideje. — Osobité spojení teistické náboženské filosofie a humanistické filosofie právní nalézáme v četných spisech **C. Fr. Krauseho**, z nichž tu uvádíme jedině *Das Urbild der Menschheit* (Praobraz lidstva, 1811).

Nejdůkladnější kritiku hegelovské filosofie a zároveň důležitý pozitivní příspěvek k teorii poznání poskytl jemný a učený myslitel **Adolf Trendelenburg** v svých *Logische Untersuchungen* (Logická zkoumání, 1840).

b) Ludwig Feuerbach

Ludwig Feuerbach (1804-1872) přešel pod vlivem Hegelovým od teologie k filosofii. Po nedlouhé činnosti docentské v Erlangách se uchýlil do venkovské samoty a vyvinul zde bohatou činnost spisovatelskou. V posledních letech zápasil s chudobou a nemocí.

Hegelovskou školu zajímala otázka, lze-li náboženské představy, aniž pozbudeme jejich podstatného významu, převést na vědecké pojmy, kdežto Feuerbach, když se definitivně odloučil od této školy, si vytyčuje za úkol, nalézt pramen náboženských představ v lidských citech a pudech, v bázni a naději, v touze a přání. Chce vysvětlit psychologicky původ dogmat a vydává se na myšlenkovou pouť, na níž byli jeho předchůdci Hume a — méně historicky — Kant a Schleiermacher. Od oficiálních svědectví o náboženství vrací se k duševnímu životu, jenž došel náboženstvím výrazu. Jeho hlavní dílo v oblasti nábožensko-filosofické jest *Das Wesen des Christentums* (Podstata křesťanství, 1841). Sám si více vážil své *Theogonie*, jež vyšla r. 1857.

Rozchod se spekulativní filosofií přiměl Feuerbacha, aby vybudoval nové pojetí filosofie. Již ve své krásné rozpravě o P. Baylovi (1838) žádal „analyticko-genetickou“ filosofii a v drobném spise (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Zásady filosofie budoucnosti, 1843) navrhl program, filosofie budoucnosti, v němž zdůraznil zvláště konkrétní osobitost veškerých skutečných jednotlivin. Předmětem filosofie nemá být něco, co leží mimo zkušenost, nýbrž člověk daný ve zkušenosti a příroda jakožto základ jeho existence. Horlivými přírodovědeckými studiemi hledí určit bližší poměr člověka a přírody. V posledním spise (*Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit*, Božstvo, svoboda

a nesmrtelnost, 1866) rozvíjí pak svůj názor o poměru duševního a hmotného. V posledních letech ho zaujímají studie k etice, jejichž výsledky máme bohužel zachovány jenom v zajímavých zlomcích.

α) Vlastní náboženské jevy povstávají podle Feuerbacha, když vášnivá touha po naplnění přání našeho srdce láme ohrady vybudované rozumem. Tím lze vysvětlit antiracionální ráz, jež mají náboženské jevy zvláště ve svých vrcholech. Přání jest teogonický princip.

Od počátku nemá člověk důvod, aby kladl meze svým přáním a představám podmíněným přáními; přiznává jim nepodmíněnou platnost. V povaze citu tkví, že svůj objekt činí nekonečným a přece jej vždy pozoruje jako skutečný. Pochybnost vzniká teprve tehdy, když člověk poznává své meze; potom počne rozlišovat subjektivní a objektivní.

Náboženské přísudky jsou obsahy lidských přání. Nebe a vlastnosti bohů jsou příznaky toho, čím jsou lidská srdce naplněna: Bůh jest osobní, tj. osobní život jest hodnotný, „božský“. Bůh jest láska, tj. láska jest hodnotná, „božská“. Bůh trpí, tj. bolest jest hodnotná, „božská“. Tak musíme, chceme-li porozumět náboženství, přísudky náboženské měnit v podměty a náboženské podměty v přísudky. V křesťanství to vyniká nejzřejměji. Cit tu nabývá vroucnosti a síly, zároveň však i neomezenosti, již pohanství neznalo. I bolest i láska jsou cítěny hlouběji a proto i silněji a důvěřivěji promítány než božské věci.

Klade-li však nyní člověk všechno hodnotné do nebes a do božské bytosti, cítí ještě tíživěji svou vlastní prázdnotu a ubohost. Tím se vysvětluje cit konečnosti a hříšnosti. V tomto silném protikladu žije a pohybuje se náboženství, přihlížíme-li k původním jeho formám. Teogonické přání se hýbe jenom v těchto formách; později ochabne. Tak musíme rozlišovat zvláště první křesťanství a „disolutní, bezcharakterní, komfortní, beletristické, koketní, epikurejské křesťanství moderního světa“.

Mezi náboženstvím a kulturou je opačný poměr. Jsou to dvě protivné cesty, na nichž člověk doufá, že dojde svých cílů, a čím více jedné důvěřuje, tím usilovněji chce vzdát se druhé. Podobný jest poměr etiky a náboženství. Čím je rozdíl Boha a člověka vyhocenější, tím spíše jsou vlastnosti (láska, spravedlnost atd.), jež Bohu připisujeme, chápány v smyslu zcela jiném, než když jich užívají lidé, a člověk se potom musí vzdát svého přirozeného svědomí a svého přirozeného rozumu, aby mohl poslouchat božské vůle, třebaže něco přikazuje, co nesouhlasí s lidskou láskou a spravedlností.

Žádná skutečná hodnota nepomíjí, vzdáme-li se náboženské víry. Je zrušeno jenom promítnutí. Podržíme jako podmět, co bylo v náboženství přísudek.

β) Ve svém všeobecném pojetí filosofie se blíží Feuerloach psychologismu Friesovu a Benekovu; i s Comtovým positivismem má jeho pojetí styčné body. Nedotýká se výslovně vlastních problémů teorie poznání. A přes to nelze, abychom bez noetických předpokladů porozuměli jeho stanovisku k materialismu. Zaujímá proti materialismu stanovisko, jež je obdobné stanovisku, jež zaujímá proti teologii. Jako nepokládá člověka za tvora božího, nýbrž naopak představu Boha za výtvar lidský, tak nechce pokládat ani člověka za výtvar hmoty, nýbrž naopak hmotu za pojem utvořený v člověku. Musíme, hlásá, vycházet od člověka. Život, cití, myšlení jest něco naprosto originálního, geniálního, nenapodobitelného, nenahraditelného! Člověka jest chápat zároveň jako bytost duchovní i hmotnou, a úkol náš jest, abychom našli archimedovský bod mezi spiritualismem a materialismem.

γ) Již v svém „*Pierru Baylovi*“ (1838) hlásal Feuerbach důrazně nezávislost etiky na náboženství. V díle „*Podstata křesťanství*“ ukazuje na lásku k lidem jako na cit, jímž se jednota rodu projevuje v jednotlivém individuu. Později kladl důraz na individuální pud po blaženosti, ne však jako účel, nýbrž jako základ: jenom kdo zná z vlastní zkušenosti, co jest mít nouzi a trpět bezpráví, může cítit s druhými. Etika však nezná izolované úsilí o blaženost. Vzájemným poměrem obou pohlaví příroda sama rozřešila problém přechodu od egoistického pudu po blaženosti k uznání povinností vůči druhým. City sounáležitosti a společenství vznikají, když existence jednotlivého individua ukáže, že je v naprosté souvislosti s existencí ostatních individuí.