

Rudolf Steiner

Duchovná veda ako antroposofia a súčasná teória poznania.

Osobne-neosobné Rudolfa Steinera.

**Toto pojednanie sa objavilo najskôr vo štvrtročníku „Das Reich“, 2.ročník, kniha 2 (júl 1917),
vydávaného v Mníchove Alexandrom, slobodným pánom z Bernusu.
(patrí do GA35)**

preklad: Robert Blaschke, február 2005

Keď bola v roku 1894 vytlačená moja „Filozofia slobody“, odovzdal som knihu osobne Eduardovi von Hartmannovi. Veľmi mi vtedy záležalo na vedeckom vysporiadaní sa s týmto mužom ohľadne základných náhľadov, na ktorých spočívala ideová stavba mojej knihy. Moje očakávania v tomto smere sa javili oprávnené, pretože Eduard von Hartmann pristupoval k môjmu literárnemu pôsobeniu od začiatku skutočne priateľským spôsobom. Vždy, keď som mu poslal svoje, ešte pred „Filozofiou slobody“ zverejnené spisy, potešil ma často i obširnou písomnou odpoveďou na moju zásielku. V roku 1889 mi bolo umožnené viesť s ním dlhý rozhovor, ktorého obsahom boli otázky teórie poznania, ktoré vtedy hýbali filozofickým svetom. A obzvlášť som od rozboru mojej knihy veľa očakával z toho dôvodu, že som bol na jednej strane srdečný ctiteľ idealizmu jeho filozofie a pozorný pozorovateľ jeho prístupu k dôležitým životným otázkam a na druhej strane som bol jeho rozhodným protivníkom vo všetkom podstatnom, čo sa týkalo poznávaco-teoretického základu nazerania na svet. Síce som s ním vedel byť v úplnom súlade v dôležitom bode filozofickej etiky, ale tento bod – nesebeckú oddanosť ľudskej duše dejinnému procesu vývoja ľudstva – som si ako etický motív pre seba oddeľoval od mne neopodstatnene sa javiaceho Hartmannovho pesimizmu. Samozrejme som nemohol prepadnúť naivnej viere, že by som autora „Filozofie nevedomého“ obrátil v základných náhľadoch na moje stanovisko. Ale Eduard von Hartmann mal vždy sklon pristupovať k názorom, ktoré boli protikladné k tým jeho, skutočne láskavým spôsobom a jeho prístup viedol k plodným rozborom, ktoré v oblasti snáh o náhľady na svet si možno len priať. Okrem toho mi už aj vtedy nebolo nič vzdialenejšieho, než aby som hodnotu niektorej osobnosti oceňoval podľa toho, nakoľko môžem byť buď protivníkom alebo zástancom jeho ideí. Uznanie, ktoré som preukazoval Eduardovi von Hartmannovi, malo za následok, že som ho roku 1891 poprosil, aby prijal venovanie môjho malého spisu „Pravda a veda. Predohra filozofie slobody“. Prejavil k tomu ochotu a tak som mohol na druhej strane tohto spisu plným právom nechať vytlačiť slová: „Dr. Eduardovi von Hartmannovi venované v srdečnej úcte autorom“. To sa stalo napriek tomu, že Eduard von Hartmann musel obsah spisu z hľadiska svojho svetonázoru bezo zvyšku odmietnuť.

V mojich očakávaniach ohľadne rozboru „Filozofie slobody“ som sa nesklamal, pretože Eduard von Hartmann ma pár týždňov po odovzdaní knihy poctil nielen priateľským listom, ale zaslal mi aj ním prevzatý exemplár knihy s jeho, čiastočne až do jednotlivostí zachádzajúcimi poznámkami a námietkami, ktoré poznamenával do

knihy takmer stranu za stranou. Na záver vyznačil v zhrňujúcich vetách celkový dojem. Svoj názor zostavil tak ostro, že mi v jeho slovách dokázal pred dušu vystúpiť osud, že môj svetonázor sa medzi súčasným myslením musel objaviť. Tým, že v kritike tohto názoru nechávam zaznieť tu predkladané vývody, môžem ukázať, ako som sa od počiatku mojej spisovateľskej dráhy usiloval o poznávaciu teoretickú základy toho, čo som sa neskôr pokúsil predstaviť v rade spisov ako „duchovnú vedu“ alebo antroposofiu a na čoho výstavbe pracujem až dodnes.

V osemdesiatych rokoch devätnásteho storočia, kedy začala moja spisovateľská činnosť, bol človek postavený voči svetonázoru, ktorý prehradil akýkoľvek prístup ľudského poznania ku svetu pravdivej skutočnosti. Mne sa predovšetkým zdalo nutným snažiť sa v svetonázorových otázkach o vedecky istú základňu teórie poznania. S akými názormi sa vtedy človek na tomto poli stretával, možno poznať z bezpočtu vtedajších spisov. Možno uviesť napríklad spisy básnika a filozofa Roberta Hammerlinga a to opäť preto, že som sa v základných otázkach teórie poznania nachádzal v plnom protiklade k tejto, mnou vysoko ctenej a cenenej osobnosti. Robert Hammerling napísal vtedy svoju významnú „Atomistiku vôle“. Hneď na počiatku tejto knihy sa stretávame s týmito myšlienkami: „Isté podráždenia vyvolávajú vôňu v našom čuchovom orgáne ... ruža teda nevoní, ak k nej nikto nepríviňa. – Isté chvenie vzduchu spôsobuje v našom uchu zvuk. Zvuk teda neexistuje bez nášho ucha. Ani výstrel z pušky by nezaznel, keby ho nikto nepočul ... Kto toto uchopí, pochopí, akým naivným omylom je veriť, že vedľa nami „koňom“ nazvaného videnia či predstavy existuje ešte iný a síce pravý, naozajstný „kôň“, z ktorého je naše videnie nejakým druhom obrazu. Opakujem – mimo mňa je len suma oných podmienok, ktoré v mojich zmysloch vyvolávajú náhľad, ktorý nazývam „kôň“.“ Hammerling k tomu dodáva: „Ak ti to, milý čitateľ, nezapaľuje a tvoj „rozum“ sa pred touto skutočnosťou vzpína ako splašený kôň, tak už nečítaj ani riadok ďalej. Nechaj túto aj všetky ostatné knihy, ktoré sa zaoberajú filozofickými a prírodovedeckými vecami, neprečítané, pretože ti chýba potrebná schopnosť k tomu, aby si nepredpokojato pochopil a v myšlienkach podržal skutočnosť.“ Myšlienky, ktoré vyslovuje Hammerling, patrili k tak zvyčajnému spôsobu myslenia teoretikov poznania v druhej polovici devätnásteho storočia, že o nich už v roku 1879 Gustav Theodor Fechner vo svojej knihe „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtsicht“ (Denný názor proti nočnému názoru), napísal: „Myšlienky celého mysliaceho sveta sú predsa okolo mňa. Hoci sa môžu filozofi a fyzici, materialisti a idealisti, darwinisti a antidarwinisti, ortodoxní i racionalisti veľmi a o mnohom škriepiť, v tomto si podávajú ruky. Nie je to stavebný kameň, ale základný kameň dnešného videnia sveta ... To, čo si myslíme, že dnes vidíme a počujeme ako svet okolo nás, to všetko je len naše vnútorné zdanie, ilúzia, ktorú si človek dokáže pochvalovať, ako som to ešte za mladi čítal; zostáva to však ilúziou. Svetlo a tón vo vonkajšom, mechanickými zákonmi a silami ovládnutom, k vedomiu ešte nepreniknutom svete sú mimo organických stvorení len slepé, nemé vlnenia, križujúce vzduch z viac či menej sa chvejúcich materiálnych bodov v éteri a až keď dorazia na bielkovinové kĺbko nášho mozgu, ba dokonca až keď dorazia k jeho určitému bodu, sa špiritistickým kúzlom toto médium premení v svietiace, znejúce vlnenia. O podstate, základe, bližších určeníach tohto kúzla sa ľudia prú, v jeho skutočnosti sú zajedno. A zo všetkých teórií poznania a myslenia, v ktorých sa práve teraz filozofia chce vysiliť a vyprázdniť, keď by chcela zrodiť ešte nejakú ďalšiu filozofiu, nevedie žiadna k nijakej pochybnosti o správnosti tejto skutočnosti, iba ak k pochybnosti o vyhlásení jej neriešiteľnosti alebo o rozpadnutí sa sveta na prach, ktoré ale neosvetľujú svet, len seba samé.“

Tomu, kto svoje myslenie udržal vzdialené od takýchto úvah, sa môžu zdať nezmyselným pradivom predstáv. V jednotlivých vedách a v činnostiach, ktoré sú viac naklonené bezprostrednému životu, sa nevynárajú takým spôsobom, že by sa s nimi muselo počítať. Kto však chce hovoriť do svetonázorových otázok, musí sa s nimi vysporiadať. V druhom zväzku mojej knihy „Záhady filozofie“ – v odseku: „Svet ako ilúzia“ – možno nájsť obširny popis podstatných foriem, v ktorých sa tieto úvahy vyžívajú v novších dobách. Pred tridsiatimi rokmi by bolo neplodným postaviť sa do myšlienkového smerovania doby s nejakým svetonázorom bez toho, že by človek zaujal k týmto úvahám stanovisko, pretože na ich základe sa vytvárali názory na to, či má nejaký svetonázor oprávnené východisko alebo nie. Pravda, Gideon Spicker, od ktorého existuje podnetné dielo „Lessingov svetonázor“, ktorý potom zverejnil oba významné zväzky „Z kláštora do akademickej učiteľskej služby“ a „V bode obratu kresťanskej svetovej periódy“, mi v roku 1886, po vyjdení môjho diela „Teória poznania Goethovho svetonázoru“ napísal, že by bolo nutné, aby ľudia konečne prestali ustavične uvažovať nad otázkou, ako a v akých hraniciach dokáže človek poznávať. Radšej by sa malo dôjsť k tomu, skutočne raz niečo spoznať. Lenže úvahy dobových pomerov v tejto oblasti by nechali vystúpenie nejakého svetonázoru beznádejným, ak by mu nepredchádzal bezpečný základ teórie poznania.

Najrozmanitejšie podania Schopenhauerovskej vety „Svet je moja predstava“ sa vtedy poskytovali vo všetkých možných obmenách. Volkelt, citlivý analytik Kanta, obozretný autor poznávacio-teoretickej knihy: „Skúsenosť a myslenie“, v tej dobe napísal: „Prvá základná veta, ktorú si má filozof priviesť k zreteľnému vedomiu spočíva v poznaní, že naše vedomosti sa ponajprv nerozprestierajú na nič iné, než na naše predstavy. Naše predstavy sú to jediné, čo bezprostredne zakúšame, bezprostredne prežívame; a práve preto, že ich tak bezprostredne prežívame, nemôže nám ani najradikálnejšia pochybnosť vytrhnúť znalosť o nich. Naproti tomu znalosti, ktoré zachádzajú nad moju predstavu – tento výraz tu beriem v najširšom zmysle tak, aby doň spadalo všetko psychické dianie – nie sú pred touto pochybnosťou chránené. Preto musia na začiatku filozofovania byť všetky znalosti, ktoré zachádzajú nad predstavy, výrazne označené ako pochybné.“ Takéto tvrdenia sa pre tých, čo filozoficky mysleli v poslednej tretine devätnásteho storočia, stali samozrejmyimi pravdami. Sú nimi ešte aj dnes pre mnohých, ktorí o sebe dávajú počuť ak treba posúdiť, či nejaký svetonázor stojí na oprávnenej pôde alebo nie.

Ak chce človek v našej dobe hovoriť do svetonázorových otázok, musí sa vžiť do spôsobu predstáv, ktoré vedú k takýmto tvrdeniam. Javilo sa mi, že práve takéto vžitie mi ukázalo, že základné otázky o procese poznania musia byť postavené úplne inak, než ako to robia mnohí teoretici poznania - ak pochod myslenia, ktorý sa v takých otázkach nastolí, nemá viesť k tomu, že človek na konci stojí pred samorozpustením sa tohto myšlienkového pochodu. Hľadať na tomto poli jasno - jasno v hodnote a oprávnenosti ideí, ktoré prichádzajú do úvahy - to bola úloha, ktorú som sa pokúšal vyriešiť bádáním, nachádzajúcim sa v mojich spisoch „Pravda a veda“ a v mojej knihe „Filozofia slobody“. „Pravda a veda“ bola myslená ako „Dorozumenie sa filozofujúceho vedomia so sebou samým“. Tento titul nesie tento spis aj ako výtlačok doktorskej dizertácie, v ktorej je jej podstatný obsah už obsiahnutý.

V čase, keď som tieto spisy vytvoril, veril som a verím ešte i dnes, že základné chyby

mnohých teórií poznania je potrebné hľadať v tom, že na proces poznávania sa pozeralo už v jeho koreňoch úplne nesprávne. Najprv sa myslí na protiklad človeka a sveta. Je tu predstava, že svet pôsobí na človeka. Tento z neho dostáva dojmy. Z týchto dojmov si buduje obraz sveta, v ktorom predstavujú si, žije. Z týchto myšlienok pokračuje potom takmer samozrejme ideový pochod k mienke: Teda všetko, čo vystupuje v rámci ľudského vedomia, je len produkt vedomia. Každá vec alebo bytosť vonkajšieho sveta spočíva na opačnej strane vedomia; pretože až keď to, čo je neznáme, čo z vonkajšieho sveta zostáva nevedomé, je uchopené vedomím, stáva sa to ľudským obrazom sveta. To, aké sú veci či bytosti mimo vedomia, je otázka, ktorá presahuje ľudské schopnosti poznania. Tento druh predstáv sa u mnohých filozofov objavuje zošnúrovaný v skutočné kľbko pojmov, ktoré často sú premýšľané v takej originálnej, od svojho zdroja ďaleko odstavajúcej forme, že mnohý, kto sa do nich vžil, vôbec nemôže inak, než mať za diletanta každého, kto by chcel tieto pojmy viesť späť k ich jednoduchej forme.

Nemožno poprieť, že uvedený myšlienkový pochod sa z istého hľadiska javí vystavaný tak pevne, že námietka sa stáva temer nemožnou a že Hammerling môže právom povedať, že kto tento pohľad neuznáva platným, tomu chýba schopnosť nepredpojatého prijatia skutočnosti a jej myšlienkového uchopenia. Mne nešlo voči tomuto spôsobu predstáv o popretie či kritiku v zvyčajnom slova zmysle. Nekládol som si otázku: nakoľko je tento myšlienkový pochod nesprávny?, ale pokúsil som sa vyčerpávajúco zodpovedať otázku inú: Nakoľko je správny? A vyšlo mi, že teoretici poznania urobili tú chybu, že zodpovedanie nedoviedli do konca. Zostali stáť na pol ceste. Ďalšie kroky vedú práve z ich východiska k iným výsledkom, než k tým, ktoré oni majú za platné. Ten, kto má zmysel pre určité jemné zákony ľudskej logiky a psychológie, vie, že ľudia popierajú pravdivosťnú hodnotu nejakej myšlienky veľmi často preto, lebo sa nechajú zaujať opačnou predstavou, ktorá unáhľene vystúpi v duši. Takto vznikajú pre nepredpojatý spôsob uvažovania osudové prípady, ktoré môžu zabrániť, aby človek došiel k pravým cieľom poznania. Vžívanie sa do myšlienkového pochodu, spolukráčanie po jeho cestách, je naproti tomu v mnohých prípadoch lepšie. Ak človek pri tom nestratí z vedomia vŕhad do dosahu a oblasti platnosti jednotlivých myšlienkových smerov, ak sa nenechá premôcť snahou po jednostrannosti, ktorú tak veľa myšlienkových smerov v sebe obsahuje, potom môže i to, čo je myslené jednostranne a nedokonalo, viesť do územia pravdy.

Vychádzajúc z takýchto predpokladov som sa pokúsil dôjsť k poznávací-teoretickým výsledkom. To, čo som našiel, sa mi ešte i dnes javí ako úplne isté. Podľa spôsobu, ako je človek postavený do sveta, si musí priznať, že jeho obraz sveta mu je daný tak, ako to vyžaduje podstata jeho organizmu. V tejto základnej myšlienke možno byť zajedno s kantovcami, novokantovcami, fyziológmi a ich nástupcami. Spolu s nimi možno potvrdiť: To, čo sa javí ľudskému vedomiu, vystupuje tak, ako to vyžadujú podmienky vnímajúceho človeka. Ak človek utkvie v tejto predstave a rozvíja ju jednostranne ďalej, bez toho, aby sa v nasledovných krokoch spojil so skutočnosťou ľudskej podstaty, tak si potom zatarasí pŕiechod k pravdivému uchopeniu možnosti poznania. Toto som sa v oboch mojich zmienených spisoch pokúsil obšírne objasniť. Na prvú podobu, v ktorej je človeku daný jeho obraz sveta, sa v ľudskom vnútri môže napojiť duchovný pochod, ktorý tento obraz sveta pretvorí natoľko, že mu odníme jeho subjektívny charakter a nechá, aby sa poznanie vnorilo do toho, čo je objektívne. Predsa však môžeme byť tej mienky, že tento pochod je len pokračovaním, istým druhom myšlienkového či metodického prepracovania obrazu

sveta, ktorý nám bol daný. Ak sme tohto názoru, potom nemôžeme vidieť vo všetkom tom, čo môže vystúpiť vo vedomí, nič iné, než istý druh pôsobenia druhej strany pravej skutočnosti, ktorá zostáva poznateľná, na vedomie. Snažil som sa teda ukázať, že poznanie vo svojom pokračovaní pretvára prvú podobu obrazu sveta, v ktorej je tento obraz človeku daný skrze ľudský organizmus.

Prirodzene, poznanie, aby o tejto skutočnosti malo vedomie, musí dospieť k činnosti, ktorú som nazval činnosťou v čistom myslení. Táto činnosť je mnohými teoretikmi poznania od počiatku spochybňovaná. Možno však, prispôbiac slová Hammerlinga, povedať: Kto neuzná za platný náhľad, že vo vnútornom prežívaní myslenia je možná činnosť, ktorá sa pohybuje len vo vnútorných živých pochodoch myslenia a ktorá používa predstavy zmyslového sveta už nie ako vyobrazenia ale len ako vysvetľujúce, názorné obrazy, tomu chýba schopnosť nepredpojato chápať a v myšlienkach zachytiť skutočnosť. Moje bádanie v teórii poznania viedlo k výsledku, že človek si svojim organizmom najskôr z pravej skutočnosti vystrihuje skutočnosť istou mierou neúplnú a že v ďalšom postupe svojho poznania, v pozdvíhnutí sa k čistému mysleniu, sa opäť stavia do pravej skutočnosti. Moje spomenuté knihy chceli ukázať, že ľudské poznanie zostáva neuchopeným, ak by ho chcel človek vidieť ako zodpovedajúci obraz objektívneho svetového procesu a že si musíme priznať, že niečím takým byť nemôže. Poznanie sa mi ukázalo ako v bytosti človeka založený proces vývoja, ktorý túto bytosť vedie z jedného stupňa na druhý. Človek vo svojom poznávacom styku s vonkajším svetom prežíva svoju vlastnú bytosť najskôr nedokonalo, čím si svojim organizmom stavia nedokonalý obraz skutočnosti pred vnímanie. V ďalšej vnútornej skúsenosti pretvára prvú podobu svojho obrazu sveta, ktorá je neukončeným vyobrazením vonkajšieho sveta, tak, že svojim vnútorným prežívaním stojí v pravej skutočnosti. Ak sa proces poznania pozeráme takto, potom sa nám tento javí už v jeho koreňoch iným, než pri mnohých teoretikoch poznania. To, čo tu prichádza do úvahy, nám môže zvýrazniť príklad. Samozrejme je myslený so všetkými obmedzeniami, platiacimi pre všetky príklady: Je možné preskúmať substančnú prirodzenosť obilnín s prihliadnutím k tomu, nakoľko sú obilniny, podľa v nich obsiahnutých látok, určené stať sa prostriedkom ľudskej výživy. Tento výskum môže byť vykonaný veľmi vedecky. A predsa možno z istého hľadiska povedať: Takýto výskum nevyvedá nič o podstate rastlín, ktorá sa vyžíva v procesoch vedúcich k rastu, kvitnutiu a plodivosti. Vnútna podstata rastliny sa však prejavuje práve v týchto procesoch. A to, čím je rastlina prostriedkom ľudskej výživy, je v určitom zmysle vedľajším pôsobením, mimo podstaty rastliny. Proces ľudského poznania je podľa svojej podstaty článkom ľudského vývoja. To, čo sa ním odohráva, má svoj význam v rámci tohto vývoja. Že na nejakom stupni tohto vývoja v myšlienkovej a ideovej činnosti vychádza najavo obraz vonkajšieho sveta, nie je špecifickou prapodstatou procesu poznania podobne, ako objavenie sa obilnín ako ľudskej výživy. Ak človek verí, že musí hlavnú otázku teórie poznania stavať tak, že prihliada len k tomu, nakoľko je poznanie obrazom vonkajšieho sveta, tak presúva úvahy rovnako, ako by presúval hlavnú botanickú otázku, ak by chcel rastlinu skúmať chémiou určenou pre prostriedky výživy.

V záverečnom odseku druhého dielu mojich „Záhady filozofie“ je možné nájsť „skicovitý pohľad na antroposofiu“ (napísané 1914). V ňom sa pokúšam ukázať, že myslením vykonané, plne organické pokročenie vpred musí ísť od poznávacoteoretických základných náhľadov mojich spisov „Pravda a veda“ a „Filozofia slobody“ k obsahu „duchovnej vedy“ alebo „antroposofie“, tak, ako som ju neskôr

vystaval. Kto však tieto moje skoršie spisy číta nepredpojato, bude si môcť všimnúť, že výsledky, v nich rozvinuté, sú získané čisto filozofickým bádáním a že preto súhlas s tým, čo je v nich uplatnené, nie je závislý od stanoviska, ktoré kto-to zaujíma ku mnou zastupovanej „duhovnej vede“. Vedome som v oných knihách použil len také myšlienkové prostriedky a metodiku, ktoré je zvykom nachádzať vo filozofických prácach. A tak sa mi javí, že spôsob bádania, ktorý som nazval „duhovná veda“ má v mojich teoreticko-poznávacích pojednaniach síce bezpečné filozofické základy, ale že filozofický úsudok o týchto základoch môže byť udržaný úplne nezávisle od duchovnovedeckej nadstavby. Pre mňa však od mojej teórie poznania k „duhovnej vede“ existuje jednoznačná cesta. Kto je schopný nepredpojato prehliadnúť, aký je spôsob bádania, tvoriaci základ vývodov mojich neskorších kníh či krátkych pojednaní prvej a štvrtej knihy tohto časopisu, ten si môže odstrániť z cesty možné teoreticko-poznávacie ťažkosti mojimi spismi zo skoršej doby.

Ak v mojich duchovnovedeckých spisoch líčim procesy poznania, ktoré vedú skrze duchovnú skúsenosť a pozorovanie k predstavám o duchovnom svete rovnako ako zmysly a na ne viazaný rozum k predstavám o svete zmyslovom a ľudskom živote v ňom prebiehajúcim, potom z môjho hľadiska budú tieto spisy vedecky oprávnenými len vtedy, ak bol predložený dôkaz, že už priebeh čistého myslenia samotný sa preukáže ako prvý stupeň tých procesov, ktorými sa dosahujú nadzmyslové poznatky. Verím, že tento dôkaz som podal v mojich skorších spisoch. Pokúsil som sa najrozličnejšími spôsobmi podložiť, že človek, ktorý žije v procese čistého myslenia, uskutočňuje nie len nejaký subjektívny, od procesov sveta odvrátený a im ľahostajný čin, ale že čisté myslenie je dejom, vedúcim nad subjektívne ľudské konanie, dejom, v ktorom žije podstata objektívneho sveta. Táto v ňom žije tak, že človek zrastá v pravom poznaní s objektívnou svetovou podstatou. Ten, kto chce nepredpojato zväziť obsah mojich predchádzajúcich spisov a tiež úvodné rozboru ku Goetheho prírodovedeckým spisom, ktoré som napísal v osemdesiatych rokoch devätnásteho storočia v Kürschnerovej nemeckej národnej literatúre, ten môže pocítiť váhu viet, ktoré som napísal v roku 1897 v mojej knihe „Goetheho svetonázor“. „Kto hovorí o chlade ideového sveta, ten dokáže idey len myslieť, nie prežívať. Kto žije pravý život ideového sveta, cíti v sebe pôsobiť podstatu sveta v teple, s ktorým sa nedá nič porovnať“. V mojej nedávno vydannej knihe „O ľudských záhadách“ som opísal „zriace vedomie“ – opierajúc sa o goetheánsku myšlienku „sily nazeravého úsudku“- . Rozumiem pod tým ľudskú schopnosť priviesť si duchovný svet k bezprostrednému nahliadaniu a pozorovaniu.

Moje skoršie spisy sa čistým myslením zaoberajú tak, že je zrejmé, že ho počítam k činom „zriaceho vedomia“. V tomto čistom myslení vidím prvé, ešte nejasné zjavenie duchovných stupňov poznania. Všade v mojich neskorších spisoch možno vybadať, že som mohol ako vyššie duchovné poznávacie sily uznať len tie, ktoré človek rozvinul rovnakým spôsobom ako čisté myslenie. Zamietal som každé ľudské konanie, ktoré viedlo pod čisté myslenie a uznával len také, ktoré viedlo nad toto čisté myslenie. Zdanlivé poznanie, ktoré nemá predobraz v čistom myslení a ktoré sa nepohybuje tou istou rozvážnosťou a vnútornou jasnosťou tak, ako ostré ideové myslenie, nemôže viesť do skutočného duchovného sveta. Týmto mojim postojom k ľudským duchovným poznávacím silám, ktoré predpokladajú pre každé poznanie zákonitosť čistého myslenia, som došiel voči tomu spôsobu predstáv, ktorý sa sem a tam nazýva mystikou, do zvláštneho postavenia. Ak sa podáva taká definícia „mystiky“, že je to poznanie, ktorým človek prežíva svoju vlastnú bytosť zviazanú s

podstatou sveta, potom musím brať túto definíciu pre to nazeranie, ktoré mám z pravého poznania. Musím povedať: „pravú mystiku“ možno dosiahnuť len vtedy, ak budú uznané tie teoreticko-poznávacie základy, ktoré verím, že som prepracoval. Ak sa naproti tomu pozriem na to, čo sa často označuje za mystiku a čo sa práve vyhýba rozvahe a jasnosti, vlastnej myšlienkovému procesu, potom som nútený takúto mystiku označiť tak, ako som to urobil v mojej knihe „Goetheho svetonázor“: „Mystika vychádza z toho, že nachádza v ľudskej duši prazáklad vecí, božstvo. Mystik je práve tak ako Goethe presvedčený o tom, že sa mu vo vnútorných zážitkoch zjavuje podstata sveta. Len on neuznáva ponorenie sa do ideového sveta za vnútorný zážitok, o ktorý tu ide. Na čisté idey súdnosti má približne rovnaký náhľad ako Kant. Stojá pre neho mimo tvorivého celku prírody a prináležia len ľudskému rozumu. Mystik sa preto snaží dostať k najvyššiemu poznaniu prebudením zvláštnych síl. Snaží sa rozvojom nezvyklých stavov, napríklad extázou, dospieť k vyššiemu zreniu ... Mystik sa ponára do sveta nejasných pocitov a citov, Goethe sa ponára do čistého ideového sveta. Mystici opovrhujú jasnosťou ideí. Pokladajú túto jasnosť za povrchnú. Netušia, čo pociťujú ľudia majúci dar zahĺbiť sa do životaplneho sveta ideí. Mystikovi mrazí, ak sa oddajú ideovému svetu.“ Túto takto mnou označenú mystiku musím postaviť ďaleko preč od územia, v ktorom hľadám poznávacie sily, sprístupňujúce duchovný svet. Táto mystika ženie ľudský duševný život do oblasti, v ktorej sa ocitá vo väčšej závislosti na ľudskom organizme, než je to vo zvyčajnom zmyslovom vnímaní a rozumovej činnosti. Avšak pravdivé duchovné poznávacie schopnosti vedú duševný život do oblasti, v ktorej je mu vlastná väčšia nezávislosť od organizmu, než v zmyslovom vnímaní a predstavovaní a do ktorého vstupuje v najjednoduchšej forme už čistým myslením.

So snivým, polovedomým životom falošnej mystiky nemá poznávacia činnosť, skrze ktorú som myslím vybudoval „duchovnú vedu“, nič spoločného. Bohužiaľ, protivníci a aj tí, ktorí chcú byť prívržencami tejto duchovnej vedy si príliš často túto zamieňajú s falošnou mystikou, napriek tomu, že je to zámena s jej protikladom. Ten, kto neľpie na slovách, z ktorých potom vykrúca ľubovoľné znetvoreniny, ten všade v mojich spisoch uvidí, kde som sa usiloval o to, čo je z definície mystiky relatívne oprávnené a kde som nejasnosť falošnej mystiky odmietal.

Ak rozpoznáme proces poznania ako zážitok vývoja ľudskej bytosti, potom už nie je možné pripustiť možnosť, že by sa dalo poukázať na skutočnosť, ležiacu na druhej strane všetkého vedomia, jednoduchým sledom záverov alebo vystavaním hypotéz, pojmy a ideami, pochádzajúcimi zo zmyslových vnemov. O svete, ležiacom za zmyslovými vnemami potom môžeme hovoriť len v tom zmysle, že sa taký svet zjavuje „zriacemu vedomiu“ tak, ako zmyslový svet zmyslovému vnímaniu. Tým, že som tento náhľad musel vziať za svoj, postavil som sa do úplného protikladu voči tým filozofom, ktorí prežitie oblasti skutočnosti, ležiacej nad zmyslovým svetom odmietajú a nanajvýš chcú pripustiť, že existuje logická nutnosť hypotetického uznania skutočnosti, ktorá je cudzia svetu vedomia. Zvlášť charakteristické postavenie medzi týmito filozofami zaujíma „transcendentálny realizmus“ Eduarda von Hartmanna. Z jeho hľadiska sa daný ľudský obraz sveta, vrátane všetkých v myslení vybojovaných zážitkov, javí ako výsledok subjektívneho ľudského organizmu. A predsa zdôrazňuje Eduard von Hartmann, že nevyhnutnosť, vyplývajúca z prirodzenosti tohto obrazu sveta samotného, hypoteticky z toho, čo je subjektívne, vedomé, poukazuje na objektívnu skutočnosť, ktorú si však je potrebné myslieť vyslovene ako zotrúvajúcu na území toho, čo je nevedomé. Tento spôsob ako dospieť k metafyzike, som sa

pokúsil v mojej „Filozofii slobody“ označiť za mylný. Snažil som sa o obsažný obraz sveta a napísal som zdanlivo jeho dualistické stvárnenie - pri okolnosti, že človek v jednoduchom zmyslovom vnímaní vyčleňuje z jeho celej podstaty nedokonalú formu tohto obrazu, aby v ďalšom pokroku poznania túto nedokonalosť opäť prekonal. Eduard von Hartmann zastával teoreticko-poznávaci dualizmus, ktorý je pre ľudské vedomie neprekonateľný a ktorý všetky idey o svetovej podstate utvára tak, že sú myslené v zmysle dualizmu. Pre moje stanovisko je metafyzické to, čo nie je nevedomé kvôli svojmu povahovému rázu, ale len preto, že nositeľom vedomia je tak dlho nevidené, ako dlho zostávajú neodhalené tie poznávacie sily, ktoré to, čo leží nad zmyslovým vnímaním, urobí zážitkom, rovnakým, ako fyzická skutočnosť pre zmysly. Nemalo by byť potrebné výslovne zdôrazniť, že ten, kto takto hovorí o nadzmyslovosti, nechce tvrdiť, že sa s činnosťou „zriaceho vedomia“ človeku zjavujú razom všetky tajomstvá duchovného sveta. Poznanie sa len rozšíri ponad zmyslový svet do oblasti, ktorá pre tento zmyslový svet a pre ľudský život v tomto svete poskytuje objasňujúce podklady. Podstatné je to, že človek vstupuje do formy bytia duchovna i keď musí byť presvedčený, že časť duchovného sveta, ktorá je spočiatku spoznaná, je len malou oblasťou z jeho širokého okruhu. A tiež nemá zostať nespoznávaným, že skúmanie jednotlivostí duchovného sveta si vyžaduje vskutku nie menšiu starostlivosť a vedeckú svedomitosť než skúmanie sveta fyzického.

Pri spracovaní oboch mojich spisov, vybudovaných na teórii poznania, sa mi javilo, že odmietnutie každej prosto vymyslenej metafyziky, nevyplnenej duchovne prežiteľným obsahom, má byť napojené na transcendentálny realizmus Eduarda von Hartmanna preto, lebo som mal srdečné uznanie pre spôsob, akým, odhliadnuc od tohto poznávaco-teoretického základného náhľadu, tento filozof rozumel tomu, ako sa dá odhaliť duch vo forme idey vo všetkých javoch sveta a života. Čo ma neustále nútilo uznávať Heglovu filozofiu v jej plnej hodnote a napriek tomu viesť vlastné poznanie ponad ňu, to sa mi prihodilo v inom zmysle i voči Eduardovi von Hartmannovi. Pri Heglovi som videl, ako uchopil obsah myslenia v jeho duchovnej skutočnosti, ale dokázal ho udržať len v takej podobe, že sa myslenie nemohlo stať živým počiatočným článkom duchovného procesu poznania, odkrývajúceho si nadzmyslový svet. Pri Heglovi je idea síce duchovnou skutočnosťou, ale ako taká je len výrazovým prostriedkom pre zmyslový svet a život v ňom. Preto Heglova filozofia nemá o duchovnom svete čo povedať. Jej obsahom je len svet prírody a dejín. Moje postavenie voči Hartmannovej filozofii bolo také, že som s jeho idealistickým objasnením zmyslového sveta, a ľudského života v ňom, mohol v mnohých veciach súhlasiť, ale jeho poznávaco-teoretické základné náhľady som musel vidieť nielen ako teoretický protiklad k tomu, čo pre mňa bolo pravdou, ale priamo ako taký spôsob predstavovania, ktorý ľudskému mysleniu prakticky odníma možnosť odhaliť a použiť poznávacie sily „zriaceho vedomia“, ktoré pripravené spočívajú v duši. Preto som v druhom zväzku mojich úvah o Goetheho prírodovedeckých spisoch (v Kürschnerovej nemeckej národnej literatúre) v roku 1887 o idealistickom objasnení sveta zmyslov a dejín Eduardom von Hartmannom napísal z najčestnejšieho presvedčenia niečo takéhto: „Svojim objektívnym idealizmom stojí Eduard von Hartmann úplne na pôde goetheánskeho svetonázoru ... Hartmann však nechce byť žiaden prostý idealista. Jedine tam, kde potrebuje niečo pozitívne pre vysvetlenie sveta, povolá si na pomoc ideu ... S rozlišovaním medzi vedomým a nevedomým sa však veľa neučinilo ... S ideou sa musí ísť k telu, nemožno len hľadiť na to, že idea pôsobí nevedome, ale na to, čo je to, čo pôsobí. Ak by bol Hartmann zostal pri tom, že idea je nevedomá a z tejto nevedomosti – teda z jednostranného znaku idey – by

bol vysvetliť svet, bol by k mnohým systémom, ktoré odvodzujú svet z nejakého abstraktného formálneho princípu, vytvoril nový jednostranný systém. A nebolo by možné jeho prvé hlavné dielo od tejto jednostrannosti úplne oslobodiť. Ale duch Eduarda von Hartmann pracuje príliš intenzívne, príliš obsiahlo a do hĺbky, než aby nespoznal, že idea nesmie byť uchopená prosto ako niečo nevedomé. Do toho, čo označujeme ako nevedomé, je potrebné sa zahĺbiť oveľa viac, musíme ísť ponad túto vlastnosť k jej konkrétnemu obsahu a odtiaľ odvodiť svet jednotlivých javov.“

Keďže som sa nachádzal v takomto zmýšľaní a takomto vedeckom protiklade k Eduardovi von Hartmannovi, javil sa mi v roku 1894 jeho celkový názor na moju „Filozofiu slobody“ významným. Pri postavení, ktoré zaujímala Hartmannova filozofia v duchovnom svete, sa azda nemôže javiť urážlivým, že som tento názor, ktorý bol vtedy určený len pre mňa, tu sprostredkoval a okomentoval. Toto sa javí tým viac oprávnené, ak z predchádzajúceho možno poznať, aké ocenenie preukazujem Hartmannovej osobnosti a jeho filozofickému významu. V tomto názore som mal pred duchovným zrakom už vtedy v zárodku všetky tie ťažkosti, s ktorými sa musel môj svetonázor stretnúť v rámci dobového myslenia. Všetky zámeny s inými predstavovými spôsobmi, ktoré som ja sám odmietal a za ktorých neúmyselné - a teraz už i úmyselné - boje sa pokladalo moje snaženie – to všetko bolo v podstate vopred vyznačené v Hartmannovom názore. Avšak pred očami som mal práve názor jednej z mnou cenených osobností, ktorej vedeckú vážnosť som mohol uznávať napriek tomu, že odmietla môj spôsob predstáv. Eduard von Hartmann napísal: „V tejto knihe nie je ani zmierený Humeho v sebe absolútny fenomenalizmus s Berkeleyho o boha opretým fenomenalizmom, a vôbec ani tento imanentný či subjektívny fenomenalizmus s transcendentálnym panlogizmom Hegla, a ani Heglov panlogizmus s Goetheho individualizmom. Medzi každými z týchto častí zívá nepremostiteľná priepasť. Predovšetkým sa nepostrehlo, že fenomenalizmus nevyhnutne vedie k solipsizmu, absolútnemu iluzionizmu a agnosticizmu a nič sa nevykonalo proti tomu, aby sa predišlo tomuto zosuvu do priepasti nefilozofie - pretože toto nebezpečie tu nie je vôbec rozpoznané.“ – O čo však usiluje moja „Filozofia slobody“ vo vzťahu k tomu, s čím si Eduard von Hartmann myslel, že sa v nej stretol, keď to vyjadril v tomto názore? Absolútny fenomenalizmus tak, ako sa vyžil v Humeho filozofii, sa javí byť prekonaný pokusom myslenie charakterizovať tak, že skrze toto je zmyslovému obrazu sveta odňatý jeho fenomenálny charakter a učiniť sa z neho zjavenie objektívneho sveta; Berkeleyho subjektívny fenomenalizmus stráca pred týmto poňatím svoje oprávnenie tým, že je poukázané na to, že človek v myslení zrasta s objektívnym svetom a tým stráca všetok zmysel tvrdenie, že fenomény sveta by neexistovali mimo bytia vnemov. Oproti Heglovmu panlogizmu sa tu v myslení nevidí posledný článok zvyčajného vedomia, ktoré len pojmovovo v tieňových ideách zobrazuje zmyslový obsah sveta, ale počiatkový článok čisto duchovnej schopnosti poznávania človeka; pokus o rozvinutie Goethovho individualizmu je tu učinенý tým, že je ukázané, že uchopiť ľudskú slobodu je možné len takým svetonázorom, ktorý sa opiera o poznávací-teoretické základy „Filozofie slobody“.

Len keď sa rozpozná objektívna podstata myšlienkového sveta a tým dospeje duševné spojenie človeka s etickými motívmi k nahliadaniu ako k nadsubjektívnemu zážitku, môže byť uchopená podstata slobody. V tomto uchopení som sa aj pokúsil nechať vyvrcholiť usporiadanie mojej knihy. Námietka solipsizmu je voči môjmu poňatiu sveta nepodložená preto, lebo ono určuje mysleniu jeho postavenie v

objektívnom chode sveta, teda úplne bezprostredne poukazuje na ten prostriedok poznania, ktorý znemožňuje pád do solipsizmu. Spomenutie nebezpečenstva absolútneho iluzionizmu a agnosticizmu môže voči mojej „Filozofii slobody“ napadnúť len toho, kto živé myslenie, ktoré charakterizujem, v jeho skutočnej hodnote odmieta a preto sa mu nevedome deje to, že mi podsúva čisté nazeranie myslenia. Ak v myslení vidíme len to, čo v ňom vidí Eduard von Hartmann, tak pri odmietnutí transcendentálneho realizmu skutočne dostávame iluzionizmus a agnosticizmus, ale moje chápanie myslenia vedie priamo k tomu, silou a oblasťou platnosti tohto myslenia všetok iluzionizmus a agnosticizmus znemožniť. A v závere svojho názoru Eduard von Hartmann tuší, že môj základný poznávací-teoretický náhľad vychádza z toho, čo je pojmové, ako z prostého odrazu zmyslového a dejinného sveta. Pre neho končí v tomto bode všetka filozofia a všetko svetonázorové úsilie; pre mňa tu začína vstup ľudských poznávacích síl do sveta duchovnej filozofie. On nazýva „zosuvom do priepasti nefilozofie“ to, čo ja musím označiť, tak ako som to urobil v mojej knihe „O ľudských záhadách“, ako výstup od zvyčajného k „zriacemu“ vedomiu.

Že sa moje vysporiadanie so svetonázormi Friedricha Nietzscheho a Haeckela tak, ako ich možno nájsť v mojich spisoch z osemdesiatych rokov, nachádzalo v priamom postupe po tejto ceste, ktorá vedie od mojej „Filozofie slobody“ ku mnou zastupovanej „duchovnej vede“ či „antroposofii“, to som neskôr raz opísal. Kto ide po slovách a potom slovami konštruje systém protirečení – azda aj skutočne nenávisťný systém – ten sa v stavbe nejakého svetonázoru môže ľahko chytiť protirečení, ak sa tento svetonázor samotný neopiera formálne o slová a o definície slov, ale ak je snaha vytvoriť ho z plného života so všetkými jeho protirečeniami. Takýto lovec protirečení by mohol vyčítať protirečenia i samotnému svetu. Ocenenie toho, čo on nazýva protirečeniami, však mnohému protivníkovi môjho svetonázoru znemožňuje len jeho príliš zreteľne viditeľná neznalosť vývoja filozofickej vedy. Mne sa môžu útoky na môj svetonázor javiť pochopiteľné i keby boli z pochybnej strany, keďže som už dávnejšie mal pred sebou názor, o ktorom som tu hovoril – názor vážnej a mnou vysoko cenenej strany a tým som uvidel, ako stojím voči všetkým tým ťažkostiam, s ktorými sa tento svetonázor v mnohých kruhoch musí stretnúť.