

Jan Janský

Monismus jako filosofické východisko

Abstract:

The article is focused on presentation of main ideas inherent in the monistic philosophy of Rudolf Steiner formulated at the end of 19th century. At the core of his philosophy there is an introspective analysis of human thought activity, stressing its trans-subjective and trans-objective character and a synthetic grasp of the relation and mutual overlap of concepts of "thinking" and "experience". On this basis Steiner sets forth to overcome common concepts of limitation of human knowledge by transforming the dualistic approach to world experience into a monistic view, which in thinking finds an element identically inherent in human mind and "outer" nature. Steiner's conception of "monism of thought" is not only a specific epistemological starting point, but also a philosophical basis for contemplation on the relationship between the phenomena of world and man and their essences.

Keywords: monism, dualism, thinking, experience, intentionality, introspection, Rudolf Steiner

1 Idea a problém monismu

Jako *monismus* je obecně označováno filosofické stanovisko kladoucí důraz na *jednotu*, *jednotnost* či *nedělitelnost* vlastní báze. V pohledu monisticky orientované filosofie je pro vše, v doméně vymezené jejím rozsahem, spatřován původ či důvod v jediné substanci, jediném principu či jediné kvalitě, z níž, na základě její jedinečnosti a přirozenosti v roli báze, vyplývají nebo jí jsou předurčeny všechny zbylé entity domény. Charakteristickým znakem monistických koncepcí je pokus o uchopení předmětu¹ *absolutním* způsobem, tj. způsobem, nedovolujícím vymezení či relativizaci v rámci domény – monismus musí být sám sobě oporou, soběstačnou bází, ke které nemůže v principu existovat její protiklad či komplement.

Příklady monistických koncepcí můžeme nalézt již v počátcích řecké filosofické tradice. Předsókratovští filosofové často zastávali přesvědčení, že kosmos (všechna jsoucna) má původ v jedné substanci. Například v Anaximandrově pojetí vznikají všechny světové skutečnosti v podobě dualistických polarit z nepolární, neurčité „*generativní substance*“ – *apeironu*.² Jiní spatřovali základní substanci v jednom z elementů – pro Hérakleita „*tento světový řád nevytvořil žádný z bohů ani lidí, ale vždy byl a je a bude: oheň věčně živý, rozněčující se podle míry a hasnoucí podle míry*“ (Kirk, Raven a Schofield 2004, 255), pro Thalése byla elementem, na němž „*spočívá Země*“ a který je „*počátkem jsoucna*“, voda (Kirk, Raven a Schofield 2004, 116–117), pro Anaximena zase „*všechny věci vznikají jakýmsi zhušťováním a hned zase zředováním ... vzduchu*“ (Kirk, Raven a Schofield 2004, 195).

V novověkém rozvoji filosofického myšlení a reflexi duchovní aktivity člověka lze základní členění monistických přístupů rozdělit do dvou hlavních kategorií – na *spiritualismus* (důsledný idealismus) a *materialismus* (důsledný naturalismus). Pro spiritualistický náhled je podstata světa *duchovní* a materiální příroda je až její manifestací – primární je duch (resp. vědomí), z něž povstává (resp. v němž se manifestuje) hmotný svět. Pro materialistický náhled je podstata světa *materiální* a všechny duchovní kvality „*vytvářejí*“ až jako druhotný projev jejího komplexního uspořádání. Jako příklady spiritualisticky orientovaného stanoviska je možné uvést Leibnizovu monadolo-

gii,³ Hegelův myšlenkový idealismus či Schopenhauerův a Fichtův „volní monismus“.⁴ Demonstraci myšlenkového základu materiálního monismu můžeme nalézt v tradici britských empiristů (např. Locke, Hobbes), pozdější extrémní formou tohoto přístupu je Marxův dialektický materialismus.⁵ Za příklad této formy monismu je možné však považovat i radikální darwinismus, hledání fyzikální „teorie všeho“ či pokusy o uchopení problému a vývoje vědomí na základě naturalistické, behaviorální, či fyzikální báze (např. Dennett, Quine, Penrose).

Bez toho, aby bylo nutné zabíhat do podrobnějšího rozboru konkrétních monistických koncepcí, je možné již v tomto zběžném nástinu poukázat na několik důležitých aspektů.

Předně je evidentní, že z historického hlediska *neexistuje jeden monismus*, ale naopak před sebou máme v podstatě *pluralitu* monistických názorů. Zároveň každá jednotlivá koncepce v mnohém odráží *osobnost svého autora* a jeho vlastní „subjektivní“ pohled – konkrétní individuální pokus o jednotné postižení ontologického obsahu skutečnosti.⁶ Protože se jedná o ontologické přístupy, jedná se o pojednání o jsoucím *bez reflexe aktu poznání této ontologie samotné*. Každý takový pohled budeme dále nazývat jako *ontologický monismus*. Ontologický monismus se vyznačuje snahou referovat

3) Leibnizovy monády jsou konečným podkladem světa, v němž je přímo obsažena Božská substance. Veškerý viditelný (hmotný) svět vyvstává jako agregát, složenina, na základě monadické báze. Mezi základní atributy monády patří jak schopnost percepce okolí, tak zcela individuální, na okolí nezávisající, vnitřní determinace činnosti monád.

4) Pro Fichtu je svět manifestací čisté Vůle, symbol morální Ideje, jež je skutečnou věcí o sobě, reálnou a absolutní. ... Není jiné vědy vyjma vědy o egu a vědomí. Poznání není cele (Hume, Condillac) ani z části (Kant) produktem smyslového čítí; je výhradně dílem, výtvořem, ega. Není jiné filosofie než idealismu a jiné metody než a priori metody. Filosofie neobjevuje již hotové pravdy ani neustavuje již existující fakta. Filosofovat, či vědět, znamená produkovat taková fakta, vytvářet takové pravdy (Weber 1904, 482–483).

5) „Moje dialektická metoda je v základě od Hegelovy metody nejen odlišná, nýbrž je jejím přímým opakem. Pro Hegela je proces myšlení, který pod názvem idea dokonce přeměňuje v samostatný subjekt, demiurgem skutečna, které tvoří jen jeho vnější projev. U mne naopak není ideálně nic jiného než materiálně přenesené do lidské hlavy a v ní přetvořené“ (Marx 1978, 29).

6) Subjektivní kvalita každého jednotlivého pohledu vyvstane v okamžiku, kdy jsme schopni „poodstoupit“, uchopit individuální přístupy v jejich mnohosti, uvědomovat si jejich vzájemnou rozdílnost, ale zároveň respektovat jejich subjektivní relevanci. Zajímavý, byť možná z klasického pohledu kontroverzní, názor týkající se vlivu vnitřního života a životního postoje na monistické koncepce předsókratovských filosofů je možné najít ve Steiner 2008b, 22–24.

1) Předmětem monistických filosofických pohledů je většinou snaha o podchycení samé podstaty skutečnosti – světa, kosmu.

2) Anaximandrův *apeiron* chápal Aristotelés jako „*prostorovou nekonečnost*“. Theofrastos se o ní vyjadřuje, že to není „ani voda, ani žádný z takzvaných prvků, nýbrž nějaká jiná nekonečná přirozenost, z níž pocházejí všechny vesmíry...“ (Kirk, Raven a Schofield 2004, 142).

o struktuře jsoucího, k níž však nepřikládá samotný *akt poznání* tohoto jsoucího.⁷ Toho totiž není v principu schopen. Jakmile by ontologický monismus připustil a reflektoval akt poznání v jeho plné míře, přestal by být monismem nebo by přestal být ontologickým. Musel by se vyrovnat s tím, že každý akt poznání musí být *vědomým* vztahem k *něčemu*, k předmětu – vztahem poznávající entity, ega, *Já*, subjektu ke světu, k objektu. Hovořili bychom tak nejen o struktuře jsoucího, ale zároveň též o poznávání jsoucího. Ke každému poznanému objektu by bylo nutné připojit i jeho vnímající, poznávající subjekt, a z monismu by se stal dualismus.

Dostáváme se tak k hlavnímu problému a zároveň argumentu proti monismu, k otázce, zda lze monisticky postihnout vztah subjektu a objektu – intencionalitu? Z filosofického hlediska se jedná o problém klíčový, který s sebou inherentně nese odvěkou otázku po povaze vztahu člověka a kosmu. Krátce jej nyní přiblížíme na rozboru možných uchopení intencionální zkušenosti a pak ukážeme, že monistickým náhledem Rudolfa Steinera⁸ je možné esenciálním způsobem oba póly intencionálního vztahu spojit v jeden celek a položit tak základ pro lepší porozumění vztahu člověka a světa i jejich podstat.

7) *Bylo by možné namítnout, že tomu tak není či být nemusí. Pokud by však měla být tato námitka platnou, bylo by nutné na zmíněné filosofické koncepci pohlížet jako na koncepci fenomenologické. Byla to totiž až pozdější fenomenologická reflexe, která obrátila pohled od onoho „nějak“ daného jsoucna na danost samu – a učinila uznání existence této danosti bází pro analýzu vztahu člověka ke skutečnosti (světu).*

8) *Rudolf Steiner je známý (a, i sám sebou, označovaný) často jakožto „duchovní badatel“, zakladatel antroposofie a Antroposofické společnosti, původce základních idejí biodynamického zemědělství, homeopatie a waldorfského školství. Hlavní myšlenky a východiska své epistemologické koncepce obsáhl v relativně kompaktní podobě v málo známém spise *Základy teorie poznání Goethova světového názoru (Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller, GA-2; Goethe's Theory of Knowledge: An Outline of the Epistemology of his Worldview; český neoficiální a nepublikovaný překlad *Základy teorie poznání Goethova světového názoru; v našem textu se budeme obracet na veřejně dostupnou anglickou verzi textu – viz Steiner 2008a) a dále pak ve známější knize *Filosofie svobody (Die Philosophie der Freiheit). Základy teorie poznání Goethova světového názoru je spis původně sepsaný roku 1886, znovu vydaný roku 1924, obsahující shrnutí a základní filosofickou analýzu idejí, týkajících se východisek poznávání přírody, které Steiner metodicky uchopil „goethovské“ vidění světa a rozvinul jej ve fundamentální monistickou studii. Tento spis Steiner sepsal na základě svého zaměstnání, kterým tehdy bylo uspořádání archivu Goethovy písemné pozůstalosti. Prvotní ideje obsažené v tomto spisu dostaly pak širšího základu a přesahu k esenciálním otázkám****

2 Dualita první zkušenosti

Symptomem snah všech filosofických reflexí světa je specifická forma nespokojenosti, jež nutí člověka k činnému *hledání skutečnosti přesahujících* ty aktuálně mu dané. Tato nespokojenost zároveň vymezuje v obecném smyslu to, co lze označit jako *první zkušenost* – zkušenost samotné evidence světa vůbec, zkušenost vztahování se k obecně *něčemu, co leží „vně“, „tam“*.

„Přebytek toho, co ve věcech hledáme, ve srovnání s tím, co je nám v nich bezprostředně dáno, rozděluje celou naši bytost ve dvě části; uvědomujeme si svůj protiklad ke světu. Stavíme se vůči světu jako samostatná bytost. Vesmírný celek se nám projevuje ve dvou protikladech: já a svět. Tuto přehradu mezi námi a světem stavíme, jakmile v nás zazáří vědomí. Avšak nikdy neztrácíme pocit, že přece patříme ke světu, že existuje páska, která nás s ním spojuje, že nejsme bytostí mimo vesmír, nýbrž uvnitř vesmírného celku“ (Steiner 1991, 21–22).

Tato zkušenost nám dovoluje uvědomit si naši vlastní individualitu, v jejím vydělení od světa. Svou vlastní vymezenost vůči věci, zkušenost s vlastním niterným *Já* tak *zakoušíme* primárně, jak o tom Steiner hovoří, v protikladu niterného očekávání, toho „*co ve věcech hledáme*“, oproti zevní evidenci, toho „*co je nám v nich dáno*“. Esence subjektu, jeho vlastní *bytí*, se tímto vztahem vymezuje, staví proti esenci *vlastního bytí objektu* – což je základ intencionálního vztahu.

S první zkušeností však neodvratně dojdeme k rozpadu celku skutečnosti na dvě složky, „vnitřní“ a „vnější“ – k *dualitě*. Možnosti pro uchopení této duality se nabízejí v zásadě tři. První z nich je tuto dualitu *přijmout jako fundamentální*, tedy jako konečnou a nepřekonatelnou – jejím důsledkem jsou transcendentální filosofická hlediska. Druhou možností je pokus o nalezení původu, příčiny jedné strany této duality v druhé a tím ji *překonat vysvětlením* – to je náhled ontologického monismu. Třetí možností je nahlížet na obě polarity jako na výsledek činné intence, jako na *výsledek samotné myšlen-*

*lidské svobody, etiky a podstaty lidství v pozdější práci *Filosofie svobody*, jež nese podtituly „Základy moderního světového názoru“ a „Výsledky pozorování duševního života podle přírodovědecké metody“, vydané roku 1894 a znovu pak 1918 (česky Steiner 1991). V knize rozvíjí argumentaci ve prospěch filosofie „myšlenkového monismu“ jakožto nutného východiska každé důsledné epistemologie. Tato kniha je zároveň hraničním dílem – ač je v pravém smyslu filosofickým pojednáním, obsahuje zároveň základní náhled a myšlenkový a bytostný fundament toho, co bychom mohli označit jako antroposofický světový názor.*

kové aktivity, která tím, že obě strany v našem vědomí konstituuje, je nutně sama jejich spojujícím článkem – tuto pozici označíme jako *myšlenkový monismus*.⁹

Filosofické hledisko založené na striktním *oddělování* dualit prvotní zkušenosti vede k *transcendentální* filosofii, jejíž typickou formou jsou náhledy zakládající se například na Kantově transcendentálním idealismu. Rozdíl mezi vnější a vnitřní složkou duality první zkušenosti se zde typicky projevuje analogicky duálním oddělením *myšlení* (resp. rozvažování, jakožto činnosti subjektu) od *názoru* (resp. zkušenosti, jakožto danosti objektu). Zkušenost s předměty je nám v tomto náhledu dána prostřednictvím smyslového názoru, k němuž přistupuje myšlení, umožňující tuto zkušenost organizovat – uspořádat, tvořit soudy atd. Zkušenost je zde chápána jako vnější (materiální) stránka prvotní duality a myšlení jako stránka vnitřní (ideová). Tomuto dělení odpovídá i duální charakter obecných zdrojů poznání samého, jež je dáno kombinací smyslovosti a myšlení.

„[...] existují dva kmeny lidského poznání, které však pocházejí z jednoho společného, nám však neznámého kořene, totiž smyslovost a rozvažování. Prvním jsou nám předměty dány, druhým je myslíme“ (Kant 2001, 50).

Klíčový problém, který Kantova filosofie řeší, je otázka možnosti *apriorních syntetických soudů*, neboli schopnosti si rozvažováním tvořit soudy na základě poznatků, které není možné získat samotným smyslovým názorem, ani je analyticky odvodit jako čistě logické důsledky již známých idejí (pojmu) a jejich vztahů.¹⁰ Každý jev, který je nám prostřednictvím názoru dán, vnímáme totiž jako jevení se *něčeho*, jež samo v názoru přímo obsaženo není a které můžeme *pouze* myslet. Tuto *ideovou* stránku každého jevu, na jejímž základě jsme schopni tvořit soudy, přesahující danost v názoru, lze nalézat pouze v oblasti *čistěmu rozumu*. Pouze v něm pak je k nalezení i Kantova, přímé zkušenosti nedostupná *věc o sobě*, již můžeme takto pouze myslet, avšak nikdy ji (jako jev) poznat, „zakusit“. Dle takového náhledu pak ke všem principiálním aspektům světa¹¹ není možné přistupovat na základě zkušenosti, která skýtá pouze jakousi jejich „povrchovou texturu“, ale pouze v čistém rozumu.

9) Mohli bychom použít přívlastku *epistemologický*, jednak proto, abychom vyrovnali termín *ontologický monismus*, jednak proto, že klíčovým prvkem této formy monismu je určení pevné *epistemologické* báze v podobně silném smyslu, jakým je *Descartovo cogito ergo sum*. Protože však dále popisovanou koncepci sám její autor označil jako *monismus myšlenkový* (Steiner 1991, 190), držíme se i v našem pojednání jím užitého termínu.

10) Mezi *apriorní syntetické soudy* spadají všechny „*teoretické vědy rozumu*“, čemuž patří všechny *matematické soudy* a veškeré poznání „*principy přírodovědy*“ – *přírodní* či *fyzikální zákony* (Kant 2001, 42–44).

11) *Těmi jsou v důsledku jak veškeré skutečnosti, tak vztahy, souvislosti mezi nimi.*

Dualita „první zkušenosti“ se tak promítá do Kantovy epistemologie v podobě poměrně striktního oddělení myšlení a názoru či věci o sobě a jevu. Výsledkem je specifický náhled, podle nějž poznání souvislosti a působících sil v přírodě (na straně světa) není možné nalézt ve světové zkušenosti, v jejím „povrchovém“ jevení se; to je možné pouze v jejím „protikladu“, v čisté mysli (na straně *Já*), která k jevu skrze názor přistupuje. V tomto ohledu pak *apriorní syntetické poznání* pochopitelně nelze označit jako *empirické*, ale zcela právem za *transcendentální* – a doménu, zabývající se jeho kritikou, jako *transcendentální filosofii*.

Transcendentální filosofie jsou de-facto prezentací pozice, v níž *všechny* děje, které přisuzujeme subjektu (*Já*, naší mysli) – tedy naše *myšlenky*, *ideje* a *představy* –, chápeme jako *podstatně odlišné* od dějů, jejichž průběh přisuzujeme výhradně vnějšímu světu – přírodě. Na myšlenkovou aktivitu (její výsledky, jí zprostředkované vhledy) je nahlíženo jiným prismaem než na dění v přírodě a na zkušenost, s jakou se nám příroda jako jev dává. Rudolf Steiner k tomu uvádí, že Kant „*přemístil celou přírodu do lidského ducha a její zákony prohlásil za zákony tohoto ducha samotného*“ (Steiner 2008b, 68) a dále, že:

„Kant poukazuje i na to, že lidské vědění se musí před přírodou zastavit tam, kde se zdá, že stejně jako v živoucím organismu, vládne myšlenka i v samotných přírodních podstatách. Kant tím vyslovuje, že si nedovede myslet myšlenky, které bychom si představovali při působení v samotných přírodních podstatách. Uznání takových myšlenek tedy předpokládá, že lidská duše nejen myslí, ale v myšlení i spoluprožívá život přírody“ (Steiner 2008b, 68).

Toto shrnutí, ač zde směřované specificky ke Kantovi, je možné považovat za obecnou symptomatiku dualistické epistemologie. Ta klade důraz právě na *podstatnou* odlišnost vnitřní a vnější stránky skutečnosti, a principiálně tak odmítá možnost poznání (či existence) spojujícího elementu – toho, co je v otázce poznání esenciálně společné *Já* i *světu*, subjektu i objektu. Přece však, jak bylo nastíněno, *musí* existovat „*páska*“, která naše nitro s přírodou spojuje. Pro dualistické pojetí však tato páska není naležitelná ani v mysli, ani v přírodě – je pro obě naprostým *transcendens*.

3 Myšlenkový monismus Rudolfa Steinera

Ani ontologické formy monismu ani transcendentální filosofie nemohou nalézt uspokojivou odpověď v otázce možnosti poznání světa. První přístup není s to respektovat dualitu první zkušenosti. Druhý přístup ji respektuje, činí z ní dokonce své východisko, avšak za cenu odtržení veškerého možného poznání od zkušenosti s „vnější realitou“ (od zkušenosti s věcí o sobě), čímž člověka od přírody izoluje nepřekonatelnou bariérou jeho vlastní mysli, jíž je dovoleno se přírodních skutečnostech účastnit pouze transcenden-

tálně – nepřímou a omezeně, skrze její rozumový obraz. Existuje však monistický přístup, který dualitu první zkušenosti nejen respektuje, ale zároveň v její kvalitativní formě odhaluje element, který je *společný* subjektu i objektu. Touto formou monismu, kterou dále představíme, je *myslenkový* (resp. epistemologický) monismus, jehož výklad je možné nalézt ve filosoficky orientované části díla Rudolfa Steinera.

Ve Steinerově pojetí je reflexí zmíněné první zkušenosti možné v niterném prožitku uchopit podstatu činnosti našeho vlastního *myšlení*. Dualistická forma této zkušenosti (*Já – svět*) nám dovoluje nahlédnout v myšlení element, který tuto dualitu na jedné straně vytváří a dovoluje ji pojmově uchopit, na straně druhé ji v *sobě samém*, uchopíme-li i jej samotný jako takovou *zkušenost*, opět sceluje v jednotu. Proto monismus a proto myšlenkový monismus. Celou koncepci můžeme stručně shrnout v následujícím přehledu základních tezí, k nimž se jednotlivě vrátíme v detailnějším rozboru.

- Myšlení je *nutným předpokladem* poznávání objektů světa – je *zdrojem* všech intencí, které vyvstávají na základě spojení (subjektivního) *vjemu* s (objektivním) *pojmem*.
- Zkušenost s vlastním myšlením je *jedinou přímou zkušeností*, která je v sobě již úplnou – nepoukazuje jako jev k něčemu, co stojí „za ním“; „jev myšlení“ je sám plně tím, co se v něm jeví.¹²
- Myšlení má *nadsubjektivní* charakter – polarita subjekt–objekt se objevuje zároveň se vznikem intence, která sama již činnost myšlení předpokládá.
- Myšlení je tak *pojícím* článkem subjektivní i objektivní složky skutečnosti – hraje roli mostu mezi vědomím subjektu a fenomenalitou objektu.
- Forma a obsah poznávaného objektu respektuje vnitřní kvalitu subjektu – objekt je vždy adekvátní bytostné konstituci subjektu; charakteru vědomí (subjektu) odpovídá kvalita fenoménu (objektu).
- Protože je myšlení jako *konkrétní* intencionální vztah samo úplné, *neexistují hranice poznání* – to, co máme tendenci nazývat hranicí poznání, je pouze manifestací aktuálních kvalit konkrétního subjektu v konkrétní a úplné intenci. Protože objekt je analogickým protějškem ke kvalitám subjektu,

12) U myšlení můžeme mluvit o hyperidentifikaci jako o jednotě formy a jí příslušejícímu obsahu.

ztrácí koncept hranic či omezení poznání svůj smysl – „rozšířené poznání“ by totiž příslušelo bytostně *jinému* subjektu (jiný fenomén jinému vědomí).

Pokud z Descartova náhledu povstalo myšlení jako jediná nepochybná jistota, byla to jistota týkající se pouze formy vnitřního prožívání, proti níž stála principiální pochybnost veškerého jejího obsahu – jednalo se pouze o prožitek jistoty existence vědomí. Jistým se stalo, „že myslím“, nikoli však již, „co myslím“. Steiner se snaží ukázat, že uvědomíme-li si principiální nemožnost odejmut od myšlení jeho *obsah* – myšlení je vždy našim spojením s *něčím* –, pak získáme náhled, v němž to, co se na počátku jeví jako nepřekonatelně rozděleno (duše a tělo, subjekt a objekt, epistemická a ontická stránka světa atd.), je myšlením samým¹³ spojeno jak po stránce formální, tak i po stránce obsahové. Jistota se tak rozšíří z jistoty vědomí samého (prožitek existence a úplnosti subjektu, „že myslím“) na jistotu fenomenálního světa, který zrcadlí (prožitek jistoty existence a úplnosti objektu, „co myslím“).

3.1 Myšlení jako první předpoklad

Ontologický monismus zaměřuje svůj pohled k prvotním předpokladům bytí a stvoření, myšlenkový monismus pak k prvotním předpokladům poznání. Již na základě této distinkce je zřejmé, proč z obou pouze myšlenkový monismus může být konzistentním *náhledem*. Chceme-li cokoli vypovědět o struktuře světových jsoucn, automaticky předpokládáme, že jsme schopni je nejprve nějak uchopit a obsáhnout v ideové, pojmové struktuře – čímž předpokládáme schopnost myšlení. Na základě poznání světa není nikdy možné dospět k myšlení. Možné je jedině myšlením se dobrat k poznání světa.

V tomto ohledu je zřejmé, proč Steiner zdůrazňuje, že „každý filosof, který začíná mluvit o svých základních principech, musí užívat pojmové formy, a tím myšlení. Tím nepřímou přiznává, že pro svou činnost již předpokládá myšlení“ (Steiner 1991, 29).

Myšlení je nutným prvotním předpokladem toho, abychom si mohli názor o něčem *utvořit*. Zároveň však podobným předpokladem je nutnost mít s oním „něčím“ *zkušenost* – jednotlivé složky tohoto názoru musí vyvstat v našem vědomí, musíme být schopni plody tvořivé činnosti myšlení nějak *pozorovat*. Vše, s čím se v obecném smyslu, tedy zcela obecně ve svém vědomí, setkáváme, si „*uvědomujeme nejprve pozorováním. Obsah počitků, vjemů, názorů, city, volní akty, útvary snové a fantazijní, představy, pojmy a ideje, všechny iluze a halucinace jsou nám dány pozorováním*“ (resp. zkušeností) (Steiner

13) Pamatujme, že myšlením se rozumí aktivita nadsubjektivní – vztah subjekt a objekt zakládající, tedy aktivita, která nemůže probíhat nezávisle na objektu.

1991, 29).¹⁴ Myšlení a zkušenost se zpočátku jeví jako dvě polaridy. Při bližším pohledu však mezi nimi nalezneme velmi úzký vztah, jehož povaha plně vyvstane v okamžiku, kdy se pokusíme rozřešit následující rébus: Pokud vše, o čem se mohu dovědět, je mi dáno na základě zkušenosti (pozorování), musí mi být i vlastní myšlení dáno jako zkušenost. K takové zkušenosti si však mohu zjednat přístup jen tak, že ji uchopím v její ideové struktuře – jen tak, že ji budu myslet.

V následujících odstavcích se pokusíme rozšířit význam, pochopení a vzájemnou souvislost toho, co označujeme jako *myšlení a zkušenost*.

3.2 Myšlení jako zkušenost

Jistou syntézu myšlení se zkušeností je možné nalézt již u Goetha, jehož světový názor bývá někdy označován jako „naivní realismus“, a to především v tom smyslu, že nerozlišuje kvalitativně mezi ideovou a empirickou zkušeností. Při pozorování světa Goethe „pozoruje ideje“ podobně jako ostatní hmotné předměty. V konfrontaci Goethova pozorování *prarostliny*¹⁵ se Schillerovou námitkou, „že při metamorfóze rostlin nejde o zkušenost, ale o ideu“ je podstata problému velmi vkusně artikulována: „*Jak lze získat zkušenost, která by byla přiměřena ideji? Neboť zvláštnost ideje spočívá právě v tom, že jí nikdy nemůže odpovídat zkušenost*“ (Pleštil 2006, 290).¹⁶ „*Jestliže považoval za ideu to, co já označil za zkušenost, pak přece mezi obojím muselo být něco zprostředkujícího, nějaký vztah*“ (Pleštil 2006, 290).¹⁷

Tyto protikladné náhledy odrážejí problém významu samotného pojmu *zkušenost*. Rozpor uvedených dvou pohledů pramení ve dvou zdánlivě protikladných poje-

14) *Ve Filosofii svobody popisuje Steiner jako základní protiklad myšlení–pozorování (Denken–Beobachtung), v Základech teorie poznání Goethova světového názoru používá v témže kontextu termínů myšlení–zkušenost (Denken–Erfahrung). V obou případech se však jedná o popis stejného vztahu. Zkušenost i pozorování zde mají identický význam ve smyslu reflexe předmětnosti, ke kterým si získáváme přístup na základě myšlení. V našem pojednání se budeme držet termínu zkušenost, v citacích z Filosofie svobody zachováváme původního termínu pozorování. Mějme však dále v povědomí, že zkušenost i pozorování jsou pro nás zde svým významem identickými pojmy.*

15) *Obecná idea rostliny na jejímž základě se každá rostlina v přírodě vyvíjí (manifestuje). Goethe pozoruje v přírodě spolu s jednotlivými rostlinami i tuto ideu. Pozorování ideje je pro něj zkušeností stejné kvality, jako smyslové pozorování konkrétní rostliny v níž se idea ukazuje oku ducha.*

16) *Jak Pleštil uvádí, jedná se o Schillerovu citaci Kantovy Kritiky čistého rozumu. D. Kuhn, Erläuterungen, in: LA II, 10A, str. 782.*

17) *Citace z Goethe, Glückliches Ereignis, in LA I, 9, str. 82.*

tích zkušenosti – zkušenosti *čisté* a zkušenosti *předmětné*. Jejich explicitním vymezením a rozborem nyní dovedeme obě, na první pohled rozporná pojetí zkušenosti k těmúž nutnému a nerozpornému závěru.

Čistou formu zkušenosti je možné popsat Steinerovými slovy takto: „*Jako čistá zkušenost se nám skutečnost jeví, stavíme-li se před ní s vyloučením všeho, co do ní sami vnášíme*“ (Steiner 2008a, 17).

Taková je zkušenost, které v podstatě odpovídá fenomenologický pojem *čistý proud vědomí*, které s sebou neneše vůbec žádnou předmětnost – nic uchopitelného, žádný strukturovaný objekt. Této zkušenosti pak nepřísluší žádný intencionální vztah – není v ní *k čemu* se vztahovat. Tato zkušenost sama nezakládá žádnou možnost poznání čehokoli. Objekty přirozeného světa ani ideje s nimi spojené nelze v této formě zkušenosti nalézt.¹⁸ Připustíme-li však, že vidíme-li například strom, či jsme-li na plošném obrázku složeném z několika čar schopni rozeznat prostorový útvar krychle, že se i v takových případech jedná o zkušenost, *již to není čistá zkušenost*. To, co jsme schopni evidovat, závisí, jak jsme ukázali, na existenci *pojmu*, který předem „kontaminuje“ naši zkušenost a dotváří tak její podobu. Představa *čisté*, na myšlení nezávislé zkušenosti se v takovém případě ukáže nemožnou, protože bychom jí jako její součást přiznávali i ideální, pojmový obsah. Budeme-li však důslední a budeme-li chtít za každou cenu koncept *čisté* zkušenosti zachovat, co je pak *to*, co před sebou v krajíně či na obrázku evidujeme? Nemuseli bychom nakonec připustit, že v obsahu naší *čisté* zkušenosti ještě „navíc“ *vidíme ideu*?¹⁹ Je přitom docela jedno, jestli ideou myslíme *obecninu* či její *instanci*, protože v obou případech *vidíme čistou zkušenost přesahující, ideální entitu*.

Druhou možností, jak přistupovat k vymezení pojmu *zkušenosti*, je zahrnout do něj bez výjimky vše, co je našemu vědomí nějak *dáno*. Můžeme mluvit o „*předmětné*“ či „*intencionální*“ zkušenosti, protože se vždy jedná o *zkušenost něčeho*, vůči čemu je postaveno – a od čeho je odlišeno – naše *Já*. V tomto smyslu je možné „zakoušet“ vjem stolu, jeho ideu, sílu větru nebo třeba pojem trojúhelník – prožíváme vždy *předmětnou* evidenci, v níž je inherentně přítomen jí odpovídající *pojem* (idea). Tato zkušenost je svou povahou vždy *imanentní* a *aktuálně jistá*. Evidence nových souvislostí, nových idejí a pozorování nových předmětností, stejně tak revize, např. ve vzpomínkách, těch „starých“, je opět takovou zkušeností. Skrze dané, v evidenci předmětu, prožíváme *jedinou* (a jednotnou) aktuální skutečnost, podobně jako když jsme výše za zkušenost považovali pouze *čistá* počítačová data (resp. *čistý proud vědomí*). Jediný rozdíl je v tom, že nyní uvažujeme

18) *Je to forma zkušenosti, která je i v Kantově pohledu sama nedostačující a pro rozumové uchopení předpokládá pojmový charakter – jehož původ Kant připisuje čistému rozumu.*

19) *Opět můžeme poukázat na rozdíl oproti Kantovu náhledu – v jeho případě bychom v krajíně nemohli vidět strom, ale pouze na základě empirické (bezobsažné) zkušenosti myslet strom jako věc o sobě.*

vztah k předmětnostem jako daný „sám od sebe“, „nějak“ přímo, a nikoli jako daný skrze nějakou nedostupnou kvalitu, „nějak“ transcendentálně – z vyššího hlediska jsou obě stanoviska *identická*.

Jaký je tedy rozdíl mezi myšlením a zkušeností? Pokusíme-li se vytyčit mezi myšlením a zkušeností hranici, bude výsledkem pohled, ve kterém zkušenost sama nebude mít, paradoxně, v důsledku žádné místo – i k jediné uznávané zkušenosti ve formě čistého proudu vědomí budeme zpětně přistupovat pouze skrze její *ideu*. Veškerý přirozený, daný svět pak bude transcendentálně *ideový*.²⁰ Při snaze vytyčit hranici se nám tak jedna z ohraničovaných oblastí zcela vytratí. V případě druhé možnosti od počátku žádnou hranici nevytyčujeme – *myšlení se stává součástí zkušenosti*.

Podle Rudolfa Steinera tak poznání nejzákladnější podstaty světové zkušenosti spočívá v kontemplaci toho, čím k této zkušenosti přistupujeme – tím, že se předmětem naší kontempace stane myšlení samo:

„I samo myšlení se nám nejprve ukazuje jako objekt zkušenosti. Již v okamžiku, kdy začneme myšlenku [myšlení] zkoumat, ji od sebe oddělujeme; v našich představách má nejprve formu, jako by přicházela z neznámého zdroje. Nemůže tomu být jinak. Naše myšlení, je kontemplací; především chápeme-li jej jako vymezenou činnost uvnitř našeho vědomí; je směřováním pohledu ven k něčemu, co stojí před ním. Na základě toho pak jeho činnost přechází ve spočinutí. Bez konfrontace s něčím by jen hledělo do prázdna, do nicoty. Vše, co se stane objektem našeho poznání, na sebe musí vzít formu takové konfrontace. Nad ni se nejsme schopni povznést. Před tím, než můžeme myšlením hlouběji porozumět světu, musí se nejprve zkušeností stát sama myšlenka [myšlení]. Mezi zkušenostními fakty musíme hledat i myšlenku samotnou. Jen v takovém případě neztratí naše světová skutečnost svou vnitřní soudržnost. V okamžiku, kdy bychom do ní chtěli vnést cizí element, by ji okamžitě pozbyla. Přistupujeme k čisté zkušenosti a hledáme v ní element, který osvětluje sám sebe stejně jako zbytek reality“ (Steiner 2008a, 17).

Tak je postiženo sblížení významů obou pojmů ve směru *od zkušenosti k myšlení*. Myšlení se musí stát zkušeností, tj. musíme být schopni jej introspektivně pozorovat, abychom správně pochopili jeho vztah k ostatním zkušenostním faktům. Zároveň jsme však uvedli, že zkušenost musí být *zkušeností něčeho*, a v takové formě ji nikdy není možné nalézt v „čisté zkušenosti“ samotné. K čistému, bezobsažnému vjemu musí nejprve přistoupit myšlení, aby teprve utvořilo zkušenost – směřujeme *od myšlení ke zkušenosti*.

20) Tato pozice je pak transcendentálním idealismem.

„Posudme nyní čistou zkušenost. Jaká je její podstata ve vědomí předtím, než je zpracována myšlením? Je pouhou rozprostřeností v prostoru a sledem v čase; souborem naprosto nesouvisejících elementarit. Žádný z objektů, které se zde objevují a mizí, nemá nic společného s žádným jiným. V této fázi nemají vnímaná, vnitřně zakoušená fakta mezi sebou navzájem žádnou souvislost. [...] V takové rovině náhledu je pro nás svět v našich myslích zcela hladkým povrchem; žádná jeho část neční nad ostatní; nic není vzájemně odlišeno. Teprve poté, co je tento povrch zasažen jiskrou myšlení, se objeví výšky a hloubky, jedna věc začne čnít nad druhou. Teprve s myšlením vše získává konkrétní podobu; natahují se vlákna od jedné formy k druhé, vše se stane vnitřně harmonickým celkem“ (Steiner 2008a, 19–20).

Takový náhled ukazuje myšlení v roli činného elementu, který *konstituuje a zpředměťuje* skutečnost – *dává dané*, které se může až následně stát předmětem našeho pozorování, naší zkušenosti.²¹

Myšlenkový monismus ukazuje, že striktní rozlišování mezi zkušeností a myšlením není udržitelnou představou. Oba pojmy jsou zřetelně spojeny ve vztahu vzájemného podmínění a neoddelitelnosti, oba mají sdílenou podstatu. Vše, co označujeme jako zkušenost, vystupuje jako předmětnost teprve díky aktivitě myšlení. Tuto skutečnost nahlédneme tehdy, učiníme-li vlastní myšlení zkušeností. Nezbyvá než explicitně shrnout vztah myšlení a zkušenosti takto: Zkušenost je vždy zkušeností něčeho, její předmětný obsah je dán činností myšlení. Pouze v předmětné zkušenosti získáváme vztah ke světu. Chceme-li mu tedy hlouběji porozumět, je nutné jako zkušenost uchopit i samotný element zkušenost světa dávající – myšlení se pro nás musí stát zkušeností.

3.3 Myšlení jako přímá zkušenost

Myšlení má jakožto *zkušenost* zvláštní a výsadní povahu. U jevů naší běžné zkušenosti máme snahu dobrat se k něčemu, co se skrývá jaksí „za nimi“ – rozšířit své poznání, získat novou zkušenost. Aktuální jev samotný nás není s to uspokojit – dále se tážeme, opakovaně uvádíme v činnost myšlení a v každém novém vhledu se snažíme vyrovnat rozpor mezi tím, „*co ve věcech hledáme*“, a tím, „*co je nám v nich dáno*“. Vnitřně cítíme, že za jevem se skrývá víc, než kolik se v něm jeví, že věc před námi není cele tím, co je nám z ní v jevu odhaleno. Učiníme-li však předmětem (jevem) našeho zkoumání v tomto

21) Všimněme si též, že prostor (prostorovost) a čas (časovost), které Kant nahlížel jako apriorní, „čisté formy názoru“, podkládající veškerou možnou empirickou zkušenost, jsou ve Steinerově náhledu samy utvářeny až „jiskrou myšlení“.

smyslu *myšlení* samotné, situace se stane velmi odlišnou. Myšlení je totiž vždy samo tím, jak se nám jeví – jako zkušenost je nám dáno *přímo a cele*.

„U zbytku zkušenosti není v tom, co se jako jev ukazuje mému vědomí, bezprostředně obsažena celá realita; u myšlenky je celý její kontext plně obsažen v tom, co je mi dáno. V prvním případě musím proniknout slupku, abych se dostal k jádru; v druhém jsou slupka i jádro nedělenou jednotou. Jen následkem obecné lidské předpojatosti se nám myšlenka jeví jako zcela analogická zbytku naší zkušenosti. V případě myšlenky stačí překonat pouze tuto předpojatost. Avšak u zbytku zkušenosti musíme řešit obtíže vlastní samotné situaci. To, co musíme u zbytku zkušenosti teprve hledat, se u myšlení stává samo přímou zkušeností“ (Steiner 2008a, 29–30).

Tímto způsobem se, jak Steiner poznamenává, řeší jeden klíčový epistemologický rozpor: na jedné straně totiž požadujeme, aby bylo *veškeré poznání ukotveno ve zkušenosti*, na straně druhé cítíme potřebu odhalit v její „*vnitřní zákonitosti*“ strukturu a souvislosti světových fenoménů (Steiner 2008a, 30). Tyto strukturální vlastnosti skutečnosti jsme však schopni, jak si všiml Kant, *pouze myslet* – přistupovat k nim skrze *ideje, pojmy*. Nyní však toto „*pouze myslet*“ nabývá zcela nového významu – znamená totiž zároveň i *mít zkušenost*. Ideová forma, která je nutná k uchopení struktury světa, je tak na jedné straně obsažena v mysli, na druhé straně je *pozorována* jako součást přírody.

Zkušenost myšlení samého Steiner označuje jako „*vyšší zkušenost*“, „*běžnou*“ zkušenost, zkušenost s fenomény vnějšího světa, rozšířenou o „*vyšší zkušenost*“, označuje jako „*obecnou zkušenost*“ (Steiner 2008a, 30–31). Obecná zkušenost, tedy zkušenost, ke které *imanentně* náleží i *veškerý ideový obsah* vědomí, je způsobila naplňovat dříve problematický požadavek na oprávnění poznání a vědy, totiž že *veškeré* (vědecké) poznání musí být ukotveno ve zkušenosti: „*Pouze u myšlení je [tento] princip zkušenosti použitelný ve svém nejpřísnějším smyslu*“ (Steiner 2008a, 30).

3.4 Myšlení jako transparentní zkušenost

Myšlení má tedy podobu přímé a celé zkušenosti. To, že jako „*jev*“ již je tím, co se jeví, má významný důsledek – *u myšlení samotného nemůžeme nikdy pociťovat onu dualitu první zkušenosti*, tedy hledat za ním víc, než je nám v něm již dáno. Vůči *aktuálnímu* (probíhajícímu) myšlení se nemůžeme nikdy postavit jako subjekt vůči objektu. Proto k nám naše *aktuální* myšlení přistupuje zcela *transparentně* – nejsme si ho vědomi. Tato „*průhledná jasnost procesu myšlení*“ se projevuje tím, že všechny jeho dary, tedy evidence předmětů,

idejí a jejich souvislostí, přijímáme zcela samozřejmě a přirozeně – jsou jasné a *zřejmé „samy o sobě“* (Steiner 1991, 32).²²

Pro transparentní povahu myšlení je však možné uvést ještě jeden, hlubší a fundamentálnější důvod. Jestliže jsme dosud dospěli k závěru, že *veškerá předmětná zkušenost je nám dána* myšlením, popisujeme tím zároveň subtilní povahu intence samotné – říkáme totiž, že *jako pozorovatelé stojíme proti předmětu*. V tomto okamžiku ale danou *předmětnost netvoříme* – je nám již dána a stojí pomyslně před námi, jinak bychom ji nemohli jako předmětnost pozorovat. Z dosavadních úvah dále plyne, že proces myšlení se alespoň z části zakládá na naší vlastní činnosti – uvádíme jej v pohyb právě skrze onu *nespokojenost* s aktuálně danou předmětností, prožívanou v první zkušenosti.

Avšak vykonáváme-li nějakou činnost, nemůžeme ji samu v její aktualitě stavět jako předmět proti sobě. Jak to vyjadřuje Rudolf Steiner: „Důvod, proč nepozorujeme myšlení ve všedním duchovním životě, je právě jenom ten, že myšlení se zakládá na naší vlastní činnosti. Co sám nevytvářím, vstupuje do pole mého pozorování jako něco předmětného. Vidím, že je mi to dáno, aniž jsem se sám o to přičinil; přistupuje to ke mně; musím to přijmout jako předpoklad svého myšlenkového pochodu. Zatímco přemýšlím o předmětu, zaměstnávám se jím, můj pohled je k němu obrácen. Má myšlenková úvaha je právě tímto zaměstnáním. Nikoliv k mé činnosti, ale k předmětu této činnosti je zaměřena moje pozornost. Jinými slovy: zatímco myslím, nedívám se na své myšlení, které sám vytvářím, nýbrž na předmět myšlení, který nevytvářím. Stejně je tomu dokonce i tehdy, přivedím-li onen výjimečný stav a přemýšlím-li o samotném svém myšlení. Svě přítomné myšlení nemohu nikdy pozorovat; ale pouze zkušenosti, které jsem získal o svém myšlenkovém pochodu, mohu později učinit předmětem svého myšlení. [...] Myšlení, jež má být pozorováno, není nikdy myšlení, které je přítom v činnosti, nýbrž jiné“ (Steiner 1991, 31–32).

22) *Vezměme si například poznatek, že 1+1=2, predikci „vyhodím-li kámen vzhůru, dopadne zpět na zem,“ či náhled vzájemné příčinné souvislosti mezi bleskem a hromem. Ve všech těchto případech je nám zřejmost těchto poznatků dána zcela transparentně – sama sebou. Způsob vyvstání souvislostí mezi jednotlivými jevy je pro nás nepozorovatelným procesem, našemu vědomí se ukazuje pouze tak, že souvislost nejprve „není“ a pak se „z ničeho nic“, „nějak“ objeví. „Proč pro mé pozorování následuje po blesku hrom, nevím z pouhého pozorování; proč mé myšlení spojuje pojem hromu s pojmem blesku, vím bezprostředně z obsahu obou pojmů. Nezáleží ovšem vůbec na tom, mám-li o hromu a blesku správné pojmy. Souvislost těch pojmů, které mám, je mi jasná, a to sama sebou“* (Steiner 1991, 32).

Zřejmost každé konkrétní zkušenosti je poukazem na transparentní činnost myšlení. Ve zřejmosti světové zkušenosti tak nacházíme nejen stopu činnosti „nějakého“ myšlení, ale zároveň poukaz, že se jedná o *naši vlastní činnost – naše vlastní myšlení*. Předmětnosti a jejich souvislosti pro nás mají zřejmý, neduální a monistický charakter právě proto, že jsou, co se týká zkušenosti s nimi, výsledkem *naší vlastní, bytostné činnosti*. Protože je myšlením sami (spolu) vytváříme, nejsme schopni se zároveň vůči této činnosti vymezovat, pozorovat ji jako objekt. Činnost sama nepřipouští polaritu, vymezení či nespokojenost skrývající se v prvotní zkušenosti – oddělení *Já* od světa. Reflexe je možná až v okamžiku, kdy jsme schopni postavit se výsledku tohoto činného procesu „čelem“, tedy až na základě *nového* pozorování, *nové* zkušenosti, na základě reflexe výsledků našeho předchozího myšlení – tedy v okamžiku, kdy jsme se od své předchozí (bytostně vlastní) činnosti „oddělili“ a stavíme ji před sebe jako pozorovatelný (bytostně cizí) objekt. *Vlastní aktuální činnost nejsme schopni pozorovat*.

3.5 Subjekt a objekt

Nyní je nutné dávat pozor na to, abychom nastíněnou pozici neoznačili předčasně jako *subjektivismus*. To, že něco vytváříme, totiž ještě neznamená, že je výsledek možný připsat *pouze našemu subjektu*. Koneckonců se zde jedná o vznik *intence* – a tedy *obou stran* intencionálního vztahu. Přesto je možné námitku subjektivismu vznést. Hlubší náhled však ukáže, že *myšlení není možné koncipovat jako čistě subjektivní činnost*.

Ještě jednou se vrátíme k základní dualitě skryté v první zkušenosti. Na jejím základě je možné postihnout to, co označujeme jako *intencionální vztah*. Vlastní vymezenost vůči věci zakoušíme jako protiklad očekávání toho, „*co ve věcech hledáme*“, a toho, „*co je nám v nich dáno*“ – subjekt, ve *svém vlastním bytí*, se staví proti objektu, *vlastnímu bytí věci*.

Přes jistotu zkušenosti vydělení *Já* od *světa*, však, jak Steiner poznamenává, přece jen existuje spojující element, vyvažující tuto zdánlivě nepřeklenutelnou dualitu – to, co je rozdělené, opět spojuje v jeden celek. To je zaručeno již jen tím, že je celek *nějak* rozdělen na dvě části, tedy nutně *existuje něco*, co jej svou činností rozdělilo. Hraničním elementem ve Steinerově kontextu je právě *myšlení*, jímž se následně snažíme vzniklou dualitu vyrovnat – v intenci samotné jsou obě polarity spojeny v jednotu. Intencionalitu v tomto ohledu není možné chápat již jen jako pouhý vztah mezi autonomním subjektem a autonomním objektem, ale šířeji: Subjekt a objekt jsou v intencionálním vztahu postaveny proti sobě. V jednotný celek je možné je spojit, přidáme-li k nim jako spojující článek tento vztah samotný.

Intencionalita tím sama získává vlastní substancialitu, rovnocennou substancialitám objektu a subjektu. Otevírá se nám zde možnost nově porozumět tomu, co vlastně reprezentují běžné pojmy „subjektivní“ a „objektivní“. Z podstaty věci plyne, že *subjektivním je to, co přísluší subjektu*, a naproti tomu je *objektivním to, co přísluší objektu*. Ve Steinerově náhledu to znamená, že subjektivním je to, co *definujícím způsobem vyme-*

zuje postoj subjektu (Já) při konfrontaci s věcí (světem), objektivním je to, co se v *souladu s tímto subjektivním postojem ve věci objektivně ukazuje*, jeví. Námitka, že je pozice myšlenkového monismu čistě subjektivistická, pozbývá smyslu, protože:

„Tato námitka vychází ze záměny dvou věcí: roviny, v níž se naše myšlenky objevují, a elementu, který rozhoduje o jejich obsahu, který jim dává vnitřní řád. Myšlenkový obsah ve skutečnosti netvoříme tak, že bychom sami určovali, do jakého vztahu naše myšlenky vstoupí. Poskytujeme pouze příležitost k tomu, aby se myšlenkový obsah rozvinul podle své vlastní přirozenosti. Uchopíme myšlenku A a myšlenku B a dáme jim možnost vstoupit v platnou souvislost tím, že je uvedeme v kontakt. Není to však naše subjektivní organizace, co formuje souvislost mezi A a B, ale podstata A a B samotných. Naše mysl vyvolává spojování myšlenkových kvant pouze dle pravidel, odpovídajících jejich vlastnímu obsahu“ (Steiner 2008a, 34).

Námitku subjektivismu je možné vznést i proti samotnému „*myšlenkovému obsahu*“ – poukázat na možnost, že sami *vytváříme obsah* vlastních myšlenek. Jak Steiner poznamenává, taková námitka se okamžitě setká s problémem, že bychom museli souvislosti mezi strukturálními prvky myšlenkového obsahu sami tvořit „*dle pravidel, jejichž původ by nám byl zcela neznámý*“ (Steiner 2008a, 35). Vztahy mezi věcmi bychom tedy sami určovali, avšak nevěděli bychom jak ani proč. Mluvili bychom tak o subjektivní činnosti, která by se alespoň zčásti odehrávala kdesi za hranicemi vědomí subjektu – tedy v podstatě *mimo* subjekt. Takový náhled je pochopitelně nesmyslný. Opět narážíme na transparentní *zřejmost*, která k nám hovoří z prostoru, který je zcela *mimo* náš subjektivní dosah, a musíme připustit, že se skutečně setkáváme s něčím, co nemůžeme připsat pouze naší subjektivitě, že se setkáváme s něčím *objektivním*.

Spojíme-li v následnost několik předchozích myšlenek, získáme zajímavé souvislosti. Obecná zkušenost, tedy zkušenost rozšířená o samotné myšlení, umožňuje uchopit jinak těžko postižitelnou hranici mezi myšlením a zkušeností a zároveň ozřejmuje roli subjektu a objektu. Existuje-li intence, je v ní definován vztah *vědomí subjektu k fenoménu objektu*. Námitka subjektivismu je tak zcela automaticky překonána v každé intenci – subjekt sám totiž existuje jen, pokud proti němu stojí *od něj odlišná* entita, objekt. Protože je objektivita v myšlení zaručena zcela principiálně, formuje se náš vztah k fenoménu světa již od prvních počátků přesně tímto způsobem – absolutně nic na něm v prvním přiblížení nejsme schopni přisoudit pouze vlastní působnosti. *Ze samotného smyslu intence tedy plyne, že svět se nám může dávat pouze jako objektivní*.

„Pro nepředpojaté myšlení není na formě, v níž k nám realita přímo přistupuje (ve zkušenosti), možné najít cokoli, co by nás mohlo jakkoli oprávnit k tomu, abychom ji označili za pouhý sled mentálních obrazů. I jednoduchá reflexe – že naivní člověk nevnímá na věcech absolutně nic, co by jej mohlo k takovému ná-

hledu přivést – nám ukazuje, že v objektech samotných neleží pro tuto domněnku žádný přesvědčivý důvod" (Steiner 2008a, 24).

Zkušenost světa je v tomto ohledu možná pouze jako myšlenková interakce subjektu s objektem. *Neexistuje proto čistě subjektivní zkušenost, zároveň ve stejném smyslu neexistuje ani zkušenost čistě objektivní.* Samotné myšlení, jakožto zprostředkovatel a generátor intence, musí být něčím, co není *ani subjektivní, ani objektivní*, musí stát „mimo“ – je koneckonců přece tím, co nás *spojuje* se světem.

„Nesmíme však přehlédnout, že pouze pomocí myšlení můžeme určit sebe jako subjekt a postavit se naproti objektům. Proto nesmíme nikdy chápat myšlení jako činnost pouze subjektivní. Myšlení je mimo subjekt a objekt. Vytváří oba tyto pojmy právě tak jako všechny ostatní. Jestliže tedy jako myslící subjekt vztahujeme pojem k určitému objektu, nesmíme tento vztah chápat jako něco pouze subjektivního. Není to subjekt, který uskutečňuje tento vztah, nýbrž myšlení. Subjekt nemyslí proto, že je subjektem, nýbrž jeví se sobě jako subjekt, protože dovede myslit. Činnost, kterou člověk vykonává jako myslící bytost, není tedy pouze subjektivní, nýbrž je to činnost, která není ani subjektivní, ani objektivní, činnost, která přesahuje oba tyto pojmy. Nesmím nikdy tvrdit, že můj individuální subjekt myslí, nýbrž můj subjekt žije sám z milosti myšlení. Proto je myšlení prvek, který mě vyvádí nad mé 'já' a spojuje mne s objekty. Ale zároveň mě od nich odděluje tím, že mě staví jako subjekt naproti nim" (Steiner 1991, 44).

Výše vedená úvaha má další dva důležité důsledky. První se týká subjektivity samotného myšlení. Jak Steiner poznamenává, není-li myšlení možné dále uvažovat jakožto výhradně subjektivní proces, znamená to, že výsledek aktivity myšlení, *myšlenky, pojmy* a jejich *souvislosti* myšlením utvořené *nemají jen subjektivní platnost* (Steiner 1991, 45). Myšlenky tak dostávají jistým způsobem výsadní charakter, stávají se subjektem bytostně přesahujícím, skutečným jsoucím bytím uvnitř světového celku – v němž je možné je pak i skutečně „objektivně pozorovat“, jak to činil Goethe.

Druhý nahlédnutelný důsledek vyplyne, spojíme-li formu, s jakou k nám myšlení jakožto transparentní *zřejmost* přistupuje, a jeho *nad-subjektivní* charakter. Z běžné zkušenosti víme, že subjekt i objekt podléhají v čase změnám – mění se kontext, přístup subjektu, a tím i k němu příslušející objektivní skutečnosti, staré pravdy a názory pro nás přestávají platit a přijímáme nové. V pozadí však pracuje stále tentýž princip. *V myšlení* je tak možné spatřovat *skutečný invariant* vývoje člověka a světa. Opět je patrné, že právě tato vlastnost je důvodem pro *skrytost* myšlení samotného. Protože je tou skutečně skálopevnou a neměnnou podstatou našeho vztahu k sobě i světu, přijímáme s naprostou důvěrou jeho plody, aniž bychom v nich mohli bezprostředně zahlédnout odlesk jejich pravého zdroje. Vůči myšlení samému nemůžeme zakusit nespokojenost

první zkušenosti, nenajdeme v něm nikdy přebytek očekávání oproti tomu, co nám samo v sobě dává. S vlastním myšlením jsme vždy spokojeni, protože *myšlení samo je tím, co nám umožňuje vnímat se jako subjekt mezi objekty.* Ona „vyšší zkušenost“, nahlédnutí samotné podstaty myšlení, musí být tedy již sama úplná, v sobě celistvá a dokonalá, protože je v ní obsažena podstata našeho vlastního bytí. Myšlení můžeme využít v rámci vývoje naší pozice *uvnitř* světa a vztahu k němu, nikoli však k tomu, abychom mohli kdy zpochybnit je samotné – nemůžeme je zpochybnit, stejně jako nejsme schopni popřít vlastní existenci.

3.6 Monismus a hranice poznání

Steinerův monistický náhled rovněž výrazným způsobem transformuje otázky týkající se *limitů poznání.* Z výše vedených úvah je patrné, že otázka nepoznatelnosti či omezené poznatelnosti světových skutečností má svůj smysl, jen pokud jim přisuzujeme samostatné, zcela nezávislé a autonomní bytí – pokud je chápeme podobně „věci o sobě“. Musíme v naší představě ze světové jednoty tyto skutečnosti nejprve vydělit a navzájem je od sebe a od nás oddělit. Jak Steiner ukazuje, takový náhled je možný, jen pokud *nejprve sami všechno určíme hranice,* které nelze překročit, abychom je pak mohli považovat jako principiálně nepoznatelné entity.

Při takových úvahách však přehlízíme, že skutečná podstata hranice, oddělující subjektivní a objektivní složku naší zkušenosti, nemá smysl *omezující,* poznání limitující, ale naopak *konstitutivní,* poznání umožňující. Hranice oddělující subjekt od objektu *musí* existovat, aby bylo možné subjekt s objektem opět spojit a uvést je ve společnou jednotu. Subjekt i objekt jsou tak stále součástí celku a ona hranice, vznikající činností myšlení, je nejen nutnou konstitutivní složkou jejich vlastního bytí, ale zároveň absolutní, tedy plnohodnotnou a celou, světovou skutečností. K otázkám týkajících se problému omezenosti a „subjektivity“ poznání je proto nutné přistoupit zcela jiným způsobem.

„Jen pro naivní a metafyzický realismus, který vidí v obsahu duše pouze ideovou reprezentaci světa, existuje otázka po hranicích poznání. Pro něj je totiž to, co existuje mimo subjekt, něčím absolutním, spočívajícím v sobě, a obsah subjektu jeho obrazem, který je naprosto mimo toto absolutno. Dokonalost poznání se zakládá na větší či menší podobnosti obrazu s absolutním objektem. Bytost, která má menší počet smyslů než člověk, bude vnímat ze světa méně, bytost s větším počtem smyslů bude vnímat více. První tedy bude mít méně dokonalé poznání, než druhá. Pro monismus je tomu jinak. Organizaci vnímající bytosti je určena podoba předělu, jímž se světová souvislost jeví roztržena v subjekt a objekt. Objekt není absolutní, nýbrž jen relativní, vzhledem k tomuto určitému subjektu. K překlenutí protikladu proto také může dojít pouze specifickým způsobem, vlastním právě lidskému subjektu. Jakmile se já, které je ve vnímání odděleno od světa, zase včlení myslící úvahou do světové souvislosti, přestávají všechny

další otázky, které byly jen důsledkem rozdělení. Jinak uzpůsobená bytost by měla docela jinak uzpůsobené poznání. Naše poznání postačuje, aby odpovědělo na otázky kladené naší vlastní bytostí" (Steiner 1991, 89).

Je obecně přijímaným klamem, že více smyslů a větší míra jejich dokonalosti jsou dobrým předpokladem k *přesnější* či *plnější* reflexi skutečnosti. Pro monistické včlenění vnímající bytosti do světového celku se však takové hledisko stává nesmyslným. U poznávání světa tato představa totiž počítá pouze s objektem, chápe jej jako absolutně a konečně vymezenou entitu, a přitom zapomíná na to, že proti objektu vždy musí stát subjekt s *odpovídající vlastní konstitucí*. Poznávání na základě „rozšířených vjemových možností“ přirozeně vyústí v *jiné* než naše poznání, v rámci světové skutečnosti však nebude ve svém obsahu o nic úplnější či přesnější, jeho objekty budou pouze vztahy k jinému subjektu.

Ani naše vlastní smyslové vjemy není možné uvažovat jakožto omezené, je-li, jak Steiner poukazuje, je není možné chápat jako výsledek neúplné vnitřní reflexe vnější předlohy (věci), ale reálný projev „*všeobecného světového dění*“.²³

„Síly, které působí uvnitř kůže mého těla, jsou tytéž jako síly, které jsou vně. Jsem tedy skutečně věcmi; ne ovšem já, pokud jsem subjektem vnímání, ale já, pokud jsem částí všeobecného světového dění. Vjem stromu je spolu s mým já v témže celku. Toto všeobecné světové dění vyvolává stejnou měrou tam vjem stromu, jako zde vjem mého já“ (Steiner 1991, 75).

Činností tohoto „*všeobecného světového dění*“ vzniká nejprve to, co jsme označili jako čistý vjem či čistý obsah vědomí. Vstoupí-li do tohoto čistého vědomí, opět jako součást „*všeobecného světového dění*“, myšlení, dojde ke vzniku konkrétní intence – vzájemnému kontaktu subjektu a objektu. Tento kontakt nám (subjektu) konstituuje světovou skutečnost (objekt) a je prožíván jako *zřejmost*, jako samozřejmost a skutečnost světa. Poznávání, které z takového spojení vyplývá, je jako takové vždy kompletní a celé, jeho forma a obsah jsou však spolu-určeny právě strukturou poznávající entity – kvalitami subjektu.

Každá objektivní předmětnost je nám v tomto ohledu dána vždy *plně* tak, jak to odpovídá naší *aktuální* konstituci a naší *aktuální* potřebě poznání. Můžeme se nyní v myšlenkách opět na chvíli ohlédnout za významem „*přebytku toho, co ve věcech hledáme*“ u první zkušenosti. To, co bychom mohli označit jako dostatečnost či úplnost poznání, není v žádném případě určeno z pozice nějaké absolutní míry. Přece samotným popudem k poznání je *naše nespokojenost*, ona je poukazem, že nám něco chybí, že dané poznání se nám nezdá jako úplné. Tuto nespokojenost nemůžeme pochopitelně přisuzovat poznání,

23) *Všeobecné světové dění je zde možno pro zjednodušení chápat jako „přírodní proces“.*

ale pouze subjektu. Z toho nutně plyne, že kritériem úplnosti poznání nemůže být nic jiného, než vyrovnaní jeho neúplnosti ve zřejmosti, již prožíváme pouze (a vždy) v okamžiku nalezení hledaných ideových souvislostí – ve spojení vjemové a pojmové složky zkušenosti myšlením. Míra a konkrétní „zbarvení“ této potřeby se pochopitelně různí podle povahy subjektu, a tedy i výsledné poznání odpovídá jeho individualitě.

Hranice, kterou jsme dříve chápali ve smyslu vymezení oblasti dosažitelného poznání, tedy zásadně mění svůj význam. Není možné na ni dále pohlížet jako na obecnou limitaci, svůj smysl si uchová pouze jako ukazatel vlastní konstituce a vnitřní struktury každého jednotlivého myslícího subjektu.

„Plyne z pojmu poznání, jak jsme ho určili, že nelze mluvit o hranicích poznání. Poznání není všeobecná záležitost světa, nýbrž věc, kterou člověk musí vyřídít sám se sebou. Věci nežadají vysvětlení. Existují a působí na sebe vzájemně podle zákonů, které lze najít myšlením. Existují v nerozlučné jednotě s těmito zákony. Tu před ně předstoupí naše jáství a zachytí z nich zprvu jen to, co jsme označili jako vjem. Ale v nitru tohoto jáství je přítomna síla, schopná najít i druhou část skutečnosti. Teprve když jáství také pro sebe sjednotí oba prvky skutečnosti, které jsou ve světě nerozlučně spojeny, je potřeba poznání uspokojena: já dospělo znovu ke skutečnosti“ (Steiner 1991, 82).

To, že jsou „kontury dostupné skutečnosti“ určeny subjektem, má ještě jeden význam. Protože je výchozí pozice určena výhradně konkrétními vlastnostmi subjektu, jsou u něj zároveň splněny *veškeré* nutné předpoklady k tomu, aby se myšlením mohl opět do „plné skutečnosti“ včlenit. Protože kvalita rozdělení je adekvátní kvalitám subjektu, je tímto způsobem předurčen i obsah a rozsah jeho tázavého vztahování se vůči objektům. *Otázky, které si klademe, vždy nutně zrcadlí naši vlastní konstituci. Nemůže si položit otázku, kterou si principiálně nebudeme schopni zodpovědět.* Naše vlastní konstituce totiž zcela automaticky „dovolí“ vyvstat pouze otázkám, které se týkají *jen našeho individuálního* vztahu ke světu.²⁴ Rčení „v otázce je již skryta odpověď“ je zábleskem lidové moudrosti, která výborně a v silném smyslu vystihuje zde popisovaný princip. Monismus k tomu přidává ještě náhled, že souvislosti, které k rozřešení otázky potřebujeme odhalit, jsou vždy k nalezení *uvnitř* nám dostupné zkušenosti.

24) *Jednodušeji konstituovaný člověk totiž v oblasti, která je centrem zájmu například bytostně nespokojeného filosofa, totiž často ani otázku nenajde. Takový člověk na ni nenalezne odpověď, nikoli však proto, že by mu byla nedostupnou, ale především proto, že se v něm vůbec nenachází impuls umožňující danou otázku položit. Nezažehne se v něm plamen nespokojenosti pudící k překonání tohoto vydělení se ze světa a následném spočinutí ve zřejmosti při nalezení odpovědi.*

Jako teorie poznání překonává myšlenkový monismus klasická dualistická pojetí tím, že k sobě samé vztahuje podstatu, o které jednak vypovídá, a z níž zároveň činí pevný bod vlastní koncepce – *myšlení*. Myšlení se stává spojujícím článkem mezi objektem a subjektem, které současně svojí činností staví proti sobě. Vztah subjektu k objektivnímu světu se při spojování vjemů s pojmy stává zcela bezprostředním a přímým. Jakékoli dodatečné *úvahy* o limitovaných možnostech lidského pozorování, omezenosti smyslů, hranicích poznání, o poznatelnosti a nepoznatelnosti věcí nejsou samy ničím jiným než *myšlenými světovými skutečnostmi*, s nimiž jsme jakožto myslící bytosti konfrontováni, jimiž jsme ale zároveň sami definováni. Z hlediska myšlenkového monismu tak je tradičním způsobem nahlížené sousloví „hranice našeho poznání“ anachronismem – daná hranice je totiž pouze průvodní charakteristikou toho, *kým a čím jsme*, není tedy možné na ni nahlížet jako na nějaký poukaz naší *omezenosti*, ale především jako na odraz *bytostné podstaty lidství*. Z monistického principu poznávání též vyplývá, že i naše vlastní subjektivita musí být zahrnuta ve zcela rovnocenném modu mezi ostatní světové skutečnosti – souvislosti zjednané myšlením tím získají punc celistvosti a úplnosti.

4 Monismus jako nové východisko

Specifikem představeného monistického náhledu je, že své východisko staví právě tam, kde jakýkoli dualismus vidí nepřekonatelnou propast, absolutní neznámo. V čem dualistická pozice spatřuje neproniknutelnou bariéru, v tom identifikuje myšlenkový monismus svůj jistý a nezbytný základní stavební kámen. To, co je v dualistickém náhledu *podstatně* oddělené, je v monistické koncepci naopak nahlíženo jako *podstatně* spojené. Pokud dualistické reflexe světových fenoménů hledají spojení oddělených oblastí vždy jedné z nich, monismus nahlíží možnost oddělení pouze prismatickým spojujícím vazby. Monistický světový názor se tak od samotného počátku principiálně situuje do role *mostu* mezi oběma oddělenými stranami. V *myšlení* je nám umožněno na tomto mostě *přímo* stát – koneckonců jsme to vždy my, kdo dává podnět k jeho vztyčení a rozepnutí mezi břehy. S vývojem našeho poznání a konstituce se obměňují krajiny, které tento most spojuje, sám zůstává beze změny – kdykoli stojí, *víme a prožíváme s jistotou*, že oba břehy jsou na svém místě tam, kde *mají a musí* aktuálně být.

Přijetí monistické pozice může být z počátku problematické, nutí nás totiž důsledně přijmout, tedy vnitřně prožít, skutečnost, že „*myslící zapomíná na [vlastní] myšlení, zatímco je vykonává*“ (Steiner 1991, 31). Tím v naší běžné zkušenosti figuruje světová skutečnost, z níž však vylučujeme sami sebe. Při reflexi možnosti omylu, změny náhledu či nedokonalosti vlastních smyslů pak sice ke zkušenosti dočasně připojujeme i náš vlastní subjekt, zároveň tím však máme ihned tendenci zpochybnovat a relativizovat její původní objektivní složku – jako omyl. V našem povědomí stále zůstává v působnosti *pocit* oné první zkušenosti, v níž se *pocitujeme* jakožto *nezávislí* pozorovatelé zcela vydě-

leni od pozorovaných *skutečností*. V okamžiku, kdy si uvědomíme limity a nedokonalosti našeho vjemového aparátu, stává se tento pocit základem pro přesvědčení, že o věcech samých se vlastně nemůžeme nic přímo dozvědět. Paradoxně se tak reziduum první pozice střetává se základem pozice druhé a vzniká konflikt mezi naším *lpěním na pocitu jistoty* existence nezávislého a objektivního světa *bez nás* a *lpěním na pocitu jistoty* principiálního zapovězení možnosti jeho poznání. Naivní jistota se střetává s nekonečnou marností, systémovou skepsí vůči možnostem poznání.

Obě pozice však poukazují na jistý vývoj. Naivní hledisko nebere pro vztah ke skutečnosti v potaz vlastní konstituci subjektu. Subjekt a objekt jsou sice odděleny, avšak toto oddělení se nestává předmětem zkoumání skrze vědomou reflexi a nezpůsobuje tedy žádný problém.²⁵ Skeptické hledisko přidává ke zkušenosti význam konstituce subjektu, snaží se však přitom na pozadí udržet ve striktním oddělení subjektivní a objektivní stránku skutečnosti. Výsledkem je problematická pozice, na které je vždy nutné balancovat mezi absolutním relativismem a nutností přijmout alespoň některé skutečnosti v naivním smyslu²⁶ – což jsou pozice, kterých se skeptické stanovisko snaží vyvarovat. Aby z vlastního pohledu nesklouzlo k solipsismu, hledá ono „někde“, kde bude možné přijmout ve vztahu k poznání s jistotou naivní pozici. Jediné nekonfliktní „někde“ je pozice vztahu objektu a subjektu samotného. To je ale východisko, na němž právě stojí koncepce myšlenkového monismu a jí příslušný náhled na vztah a význam *myšlení* jakožto spojujícího elementu. Monismus je v tomto smyslu nutným dalším krokem na cestě reflexe lidského poznání.²⁷ Jak bylo ukázáno, *myšlení je jedinou zkušeností, ke které je možné přistupovat v plně naivním smyslu*.

Reflexe objektivní složky skutečnosti (naivní hledisko) tak vede k reflexi její subjektivní složky (skeptické hledisko, transcendentální filosofie). Jejich syntézou v dalším kroku reflexe je pak *myšlenkový monismus*, v němž jsou obě neoddělitelné složky

25) *Neboť předměty běžné zkušenosti přijímáme s naprostou samozřejmostí tak, jak se dávají, nikoli jak se nám dávají. I věda obecně v rámci pole své působnosti má tendenci přijímat poznatky a předměty svého zkoumání v téže formě samozřejmosti.*

26) *Obecná idea „věci o sobě“ je přece sama takovou „naivní“ zkušeností. Je rovněž lhostejné, jestli oblast poznání rozdělíme na oblast smyslové zkušenosti a oblast idejí, jimž zkušenostní statut odepřeme. V každém případě budeme nuceni „někde“ konstituovat přístup subjektu k entitám, kterým nebude příslušet subjektivní charakter. Tímto způsobem však problém nijak nevyřešíme, jen onu problém působící hranici přesuneme na jinou rovinu. Objevují se znovu tytéž principiální otázky, jen v jiném hávu – jakým způsobem se subjekt dovídá o ideových vazbách a jejich souvislostech?; proč nejsou tyto poznatky stejně přístupné a pochopitelné každému subjektu?*

27) *Podtitul Steinerovy Filosofie svobody (Steiner 1991), v níž je tato koncepce v obecné a čisté formě představena, je „Základy moderního světového názoru“.*

součástí jednoho celku. Vývoj individuálního poznání není dále možné nahlížet jako oddělený od vnitřních kvalit subjektu, respektive našeho *Já*. Samotný popud k poznávání, k zažehnutí myšlenkové aktivity, jsme identifikovali s *pocitem* nespokojenosti, zakoušení rozporu mezi hledaným a daným – to je ona kvalita, která je skutečně *vlastní subjektu*. Naše poznávání rozvíjíme vždy ve směru, ve kterém tuto nespokojenost *cítíme*. S rostoucím poznáním se tak synchronně *vyvíjí* naše *Já* uvnitř světa způsobem, který je mu vlastní, a vymezuje tak v něm svoji individuální pozici mezi ostatními skutečnostmi – které mu nejsou dané nedokonalé, ale naopak zcela *adekvátně*. Pro monistický náhled se subjektivita, individualita sama stává z vyššího hlediska nedílnou součástí skutečnosti.²⁸ V monismu ožívá v nové rovině prastarý odkaz Sfingy a dávných mysterií: „poznej sebe sama“. Chceme-li hlouběji proniknout do světových souvislostí, není to možné bez poznání podstaty nás samých. Podobně žádnému dosaženému poznání není možné odejmout punc naší vlastní lidské osobitosti – ve spojení obou se totiž realizuje úplnost a pravda naší i světové skutečnosti.

5 Závěr

Myšlenkový monismus, jak byl formulován Rudolfem Steinerem na konci 19. století, je možné považovat za plnohodnotné filosofické východisko. Je však možné postoupit ještě o krůček dále a označit jej za plnohodnotné fenomenologické východisko. Podobně jako u fenomenologie je klíčovou k uchopení jeho obsahu „metoda“ introspekce. Podobně jako fenomenologie, která se zrodila poměrně záhy, přibližně o dvě dekády později, obrací náš pohled nikoli k věci (světu), ale ke vztahu člověka a věci (světa) – ke skutečnosti rozdílu mezi tím, co jako lidé ve věci hledáme, a tím, co je nám v ní dáno, skutečnosti rozdílu mezi prázdňným míněním, v pojmu, v představě, a jeho vyplněním v konkrétním vjemu. Zároveň však, dle mínění autora tohoto pojednání, fenomenologický přístup značně přesahuje. Tento přesah je především ve způsobu, jakým k jevení se věci samé, k objektu, připojuje vnímající subjekt, člověka. Intencionalita pro myšlenkový monismus není jen transcendentálním vztahem, ale imanentní skutečností, která díky podstatě myšlení jakožto nadsubjektivní i nadobjektivní sdílené reality spojuje nitro člověka se světem – „duši“ s „tělem“. Klíčové je v tomto ohledu uvědomění, že naše subjektivní myšlenkové pochody jsou zároveň objektivní světovou skutečností – skutečně probíhající nadsubjektivním dějem. Každá intence poukazuje na pravé a definiční kvality subjektu a jeho činnou roli v rámci světového celku. Myšlenkový monismus transformuje pohled na člověka jako na bytost *omezenou, nedokonalou a odtrženou od světa* v pohled

²⁸ Stejně jako v případě myšlení i subjektivitu je možné učinit předmětem zkoumání v objektivním smyslu – ovšem opět jen skrze myšlení samo.

na bytost *úplnou, individuální a žijící uvnitř světa* – a zároveň v něm působící a vyvíjející se dle svých možností.²⁹

K nahlédnutí hloubky a potenciálu, které v sobě Steinerův myšlenkový monismus skrývá, stačí učinit velmi malý krok. Je to krok tak malý, že často vyvolává pochyby o velikosti jeho významu, či je pro svou nepatrnost zcela přehlížen. K uskutečnění tohoto kroku stačí plně uchopit a rozvinout následující myšlenku, kterou uzavřeme naše pojednání: Jakožto myslící bytost jsem schopen se povznést k uchopování světových skutečností. Když myslím, realizuji ve svém myšlení proces, který je možné jako zcela identický nalézt uvnitř světa, jehož jsem součástí. Uchopování světových skutečností tak probíhá na základě procesu, který v jeho celosti se světem sdílím. Myslím, a tím ve mně myslí kosmos.

Summary

Monism as a Philosophical Basis

The word monism is used usually to denote a philosophical standpoint stressing oneness or indivisibility of its own basis. In the context of a monistic philosophy, everything in its domain is viewed as originated from a single substance, principle or quality. In this regard, we can distinguish two basic types of monism. The first is directed towards the origins of being – the origins of things. The other is directed towards the origins of knowledge – the origins of reflection of things.

The monistic views of ancient Greek philosophers such as Anaximander, Heraclitus, Anaximenes, Thales and others who postulated the origins of all being in one substance – one element – all correspond to the monism of the first type. We can label this kind of monism as ontological monism. Most of the later monistic conceptions are of this type, with only the shift of the original substance from the tetrad of elements to the duality of spirit–matter. Again, the basic approach here is to find the origin of, or explanation of, one side of the spirit–matter relation in the other. The two corresponding philosophical domains can be generally (vaguely) divided into spiritualism (seeking the origins of matter, or the world–phenomenon, in the spirit – Leibniz, Schopenhauer, Hegel, Fichte, etc.) and materialism (seeking the origins of spirit, or mind, in matter – Locke, Hobbes, Dennett, Quine, Penrose, etc.).

The limits of ontological monism are that of not being able to fully incorporate the act of knowing of the world. While directed at the structural element of the world it is not able to entail the process of cognition thereof. In acknowledging the act of cognition the

²⁹ Tento pohled je základem Steinerovy etické koncepce, kterou označuje jako etický individualismus. V něm je důraz kladen nikoli na přizpůsobení individuálního jednání obecné maximě, ale maximě individuální, která je v konkrétní situaci vždy adekvátní kvalitám konkrétního jednotlivce.

philosophical conception would cease to be monistic, because it would necessarily postulate a dualistic subject–object relation (intentionality) as a primordial philosophical reality – and thus monism would transform into dualism. Acknowledging the reality of the world as well as the reality of the act of knowledge of the world as two essentially different polarities is the base of transcendental philosophy (Kant) and of phenomenology (Husserl, Heidegger, Fink).

This is where the second type of monism is relevant. Formulated by Rudolf Steiner in his two major philosophical writings, the *Philosophy of Freedom*³⁰ and *Goethe's Theory of Knowledge*,³¹ a monistic view is presented, which again reunites the subjective and objective domains while preserving their mutual difference – but not in their complete transcendental separation but, instead, as a joined complementarity. The approach could be labelled as epistemological monism, but we will respect the label Steiner used – monism of thought.

For Steiner, it is only through the activity of thinking that we can approach and experience both the world as well as ourselves. Thinking is therefore viewed not as a subjective activity only but, rather, as the only activity in which we can confront the world in a subject–object relation. In fact, it is the activity of thinking itself which founds (generates) the subject–object relation and, as such, it is as part of our subjective world as it is a part of outer world (nature). The shared relation is not that of a similarity, but that of an identity – because the thinking itself, which we can perceive as an inner experience, is also, in its exact same form at the same time, a process in nature which we are a part of. When we are thinking, the same thinking (including its results) is a process in nature.

This view, which is based on an extended introspective practice, experience and analysis, yields several important insights relating to the nature of thought. This study deals with and explains the following theses (results) of monism of thought:

- Thinking is the necessary assumption of all cognitive activity and as such is the source of all philosophies and world-views, the views about the nature of thinking itself included.
- The inner experience of thinking is our only direct experience, which in itself is complete and whole and therefore does not manifest to us as an experience divided into a duality of subject–object relation.
- The thinking is of above-subjective and above-objective character – it is the origin of intentional subject–object relation.

30) A.k.a. *Philosophy of Spiritual Activity*.

31) A.k.a. *Science of Knowing: Outline of an Epistemology implicit in the Goethean World-View*.

- Because of this, the process of thinking is wholly transparent to our common conscious experience – which is the subjective conscious experience of the objective phenomenal world.
- Because the duality of subject–object is created by thinking, the objective aspect of the world is, in the view of thought monism, corresponding and wholly adequate to the qualities of the subject. The question of the limits of human knowledge as the limited possibilities of experiencing the outer world then transforms itself into a question of essence of human nature. This nature realises itself fully in the world-being as a subject–object relation, which is the revelation of the world as object-being to the human subject-being through the act of thinking – while the character of the object is mirroring the character of the subject. Knowledge for a subject with extended perceptual abilities is not a more perfect knowledge but, instead, an objective knowledge corresponding to an entirely different subject.

The main prospect of Steiner's thought monism is in transforming our understanding of the relation between thinking and experience. His main introspective line of argument shows, that by being objective about our own subjectivity, i.e. by discovering the (objective) nature in our own (subjective) experience of thinking, it is possible to more deeply understand how the objective world is co-responding to our subjective, i.e. human, constitution. Analogically, we can also approach the quest for understanding the subjective nature of man through the analysis of his objective experience.

This study also proposes that the presented and not yet fully understood or appreciated conception is possibly a third step in the evolution of human reflection of nature. From naive realism (including various forms of ontological monism) in which the thought process is mainly unconscious and man is occupied only with the objective side of phenomena, through the stage of transcendental philosophy in which the full reality of the subject is grasped, but at the same time the reality of the object is obscured, to the final stage of a monistic view in which both sides of the subject–object relation are grasped as real as well as the activity of thinking as their generating–uniting source.

Literatura

KANT, Immanuel (2001): *Kritika čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh.

KIRK, Geoffrey S., RAVEN, John E. a SCHOFIELD, Malcolm (2004): *Předsokratovští filosofové*. Praha: Oikoymenh.

MARX, Karl (1978): *Kapitál I*. Praha: Svoboda.

PLEŠTIL, Dušan (2006): *Okem ducha*. Praha: Oikoymenh.

STEINER, Rudolf (1991): *Filosofie svobody*. Praha: Baltazar.

STEINER, Rudolf (2008a): *Goethe's Theory of Knowledge: An Outline of the Epistemology of his Worldview*. Great Barrington: SteinerBooks.

STEINER, Rudolf (2008b). *Záhady filosofie*, Olomouc: Michael.

WEBER, Alfred (1904): *History of Philosophy*. New York: Charles Scribner's Sons.

Michal Pacvoň

Individuace technikou

Abstract:

Technology and its very quick development is one of the most striking aspects of the world we live in. This development is almost unanimously acclaimed as the base for our societies and its prosperity; on the other hand the same technological development is widely criticized by many influent philosophers (Heidegger, Virilio, Habermas, Stiegler, Ortega y Gasset etc).

The article explores the relation between the technological development and man, more particularly relation among the biological part of human being, the human body, the psychological and collective individuation and the technology. Technology can't be considered as independent from human being and its evolution – individuation and technological development are going together. Recent technologies affect deeply not only our body and behavior but also the patterns of thinking, communication and even perception. The article tries to explore the field around the question: do they represent a danger to our individuation?

Keywords: technology, individuation, media, desindividuation, technoscience, instrumentalisation, human body, evolution, biological, technical