

UNIVERZITA PARDUBICE
FAKULTA FILOZOFICKÁ

DIPLOMOVÁ PRÁCE

2021

Bc. Martina Matysková

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Člověk v dramatu bytí u Friedricha Schillera

Diplomová práce

2021

Bc. Martina Matysková

Prohlašuji:

Práci s názvem *Člověk v dramatu bytí u Friedricha Schillera* jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byla jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., o právu autorském, o právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů (autorský zákon), ve znění pozdějších předpisů, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Beru na vědomí, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb., o vysokých školách a o změně a doplnění dalších zákonů (zákon o vysokých školách), ve znění pozdějších předpisů, a směrnicí Univerzity Pardubice č. 7/2019 Pravidla pro odevzdávání, zveřejňování a formální úpravu závěrečných prací, ve znění pozdějších dodatků, bude práce zveřejněna prostřednictvím Digitální knihovny Univerzity Pardubice.

V Pardubicích dne

Bc. Martina Matysková

Poděkování

Nejprve bych ráda poděkovala doktorovi Ondřeji Sikorovi za odborné vedení, vstřícný přístup a cenné rady při vypracovávání této diplomové práce.

Dále rodině a mým blízkým za jejich trpělivost a podporu.

V neposlední řadě velké poděkování patří i samotné Univerzitě Pardubice, která se stala místem, kde jsem mohla strávit nejsvobodnější roky života. Také učitelům, které jsem měla tu čest poznat, kteří mi předali to nejlepší ze sebe.

ANOTACE

Diplomová práce představuje koncept filosofické antropologie Friedricha Schillera. Práce je rozčleněna na tři okruhy. První okruh prezentuje dobové zasazení a prameny, které nejenom ovlivňovaly autorovy spisy, ale i autora samotného. Druhý okruh se zabývá koncepcí člověka optikou filosofických spisů, kde je sledována linka personální a politické svobody. Třetí okruh se pohledem uměním zaměřuje na jedincovo jednání a demonstruje na konkrétním díle lidské drama a utrpení. Zároveň je reflektován autorův morální přesah. Přínosem této práce je zhodnocení a shrnutí důležitých estetických aspektů v morálním jednání jedince.

KLÍČOVÁ SLOVA

Estetika, umění, filosofická antropologie, svoboda, člověk.

TITLE

The man in the drama of being in Friedrich Schiller

ANNOTATION

The thesis presents the concept of Friedrich Schiller's philosophical anthropology. This is divided into three sections. The first section submits the period setting and source that not only influence the author's works but also the author himself. The second deals with the concept of man through the lens of philosophical books, where the line of personal and political freedom is followed. The third focuses on the individual's actions through the perspective of works of art and demonstrates human drama and suffering in specific works. At the same time the author's moral overlap is reflected. The benefit of this thesis is the evaluation and summary of important aesthetic aspects in the moral behavior of the individual.

KEYWORDS

Aesthetics, art, philosophical anthropology, freedom, man.

OBSAH

| | |
|---|-----------|
| ÚVOD..... | 10 |
| 1. SCHILLER A DUCH DOBY..... | 12 |
| 1.1 ÚTRAPY A DRAMATA..... | 13 |
| 1.2 ČLOVĚK V DRAMATU DOBY..... | 17 |
| 1.3 KANTŮV ŽÁK I KRITIK..... | 18 |
| 1.4 ESTETICKÉ ASPEKTY A SVOBODA..... | 21 |
| 1.5 PŮSOBNÍ ESTETIKY..... | 22 |
| 1.6 SVOBODNÝ ESTETICKÝ STAV..... | 24 |
| 2. ČLOVĚK OPTIKOU FILOSOFICKÝCH SPISŮ..... | 26 |
| 2.1 FILOSOFICKÁ POLITIKA..... | 26 |
| 2.1.1 Politická svoboda..... | 27 |
| 2.2 SCHILLEROVA ANTROPOLOGICKÁ FILOSOFIE..... | 30 |
| 2.2.1 Základní rysy přirozenosti..... | 31 |
| 2.2.2 Jedinečnost a určení..... | 32 |
| 2.2.3 Personální svoboda..... | 35 |
| 2.3 SCHILLER A FICHTE..... | 37 |
| 2.4 FICHTOVA KONCEPCE ČLOVĚKA..... | 37 |
| 2.4.1 Personální atributy..... | 38 |
| 2.4.2 Zakládající stavy..... | 39 |
| 2.4.3 Koncept společnosti u Fichta..... | 41 |
| 2.4.4 Koncept společnosti u Schillera..... | 43 |
| 2.5 ROZDÍL MEZI SCHILLEREM A FICHTEM..... | 44 |
| 3. ČLOVĚK OPTIKOU UMĚNÍ..... | 47 |
| 3.1 DIE RÄUBER – LOUPEŽNÍCI..... | 48 |
| 3.1.1 Literární intertextualita..... | 48 |
| 3.1.2 Dějová linie..... | 49 |
| 3.1.3 Umělecké vyústění..... | 55 |
| ZÁVĚR..... | 57 |
| BIBLIOGRAFIE..... | 60 |

ÚVOD

„*SAPERE AUDE*“, vybízí Johann Christoph Friedrich Schiller, který nebyl pouze spisovatel dramatu, poezie a prózy, ale i armádní lékař, fyziolog, filosof, historik, profesor a spoluředitel Weimarského dvorního divadla. Díky jeho talentům a četným znalostem mohly vzniknout rozsáhlá díla. Rozmanité spisy působí simultánně na několika úrovních, navíc jeho myšlenkový obrat k morálním hodnotám je vyjádřen jako drama obtížnosti úsudku a agonie volby, nikoliv jako morální kázání.

Psal v době kulturní a politické krize, proto jeho raná díla v sobě nesou motiv bouřlivého jedince bez tradice a uznávání autorit, jenž hledá stabilitu a požaduje právo sebevyjádření. V pozdějších spisech se odráží obavy z Francouzské revoluce, čímž se Schiller začal orientovat na témata související s legitimitou, mocí, svobodou a také se zaměřoval více na vztah mezi morálkou a politikou. V estetických dílech zkoumá podstatnou roli umění integrovaného do oblasti estetiky, morálky a politiky.

I když se našlo mnoho příznivců jeho básní a filosofické antropologie, odvrácenou stranou stále zůstává, že od počátku 19. století až do trvání Třetí říše, byla jeho díla zneužívána k politickým účelům, jako zdroj nacionalistického sentimentu. Velkému obdivu se mu dostalo například v Rusku, kde ovlivňoval nejenom básníky, romantiky, ale i politické radikály Alexandra Herzena a Nikolaje Ogareva. Zatímco Němci se na Schillera odkazovali coby na nacionalistu, Herzen obdivoval jeho kosmopolitismus, a dokonce svůj slavný deník pojmenoval *Kolokol (zvon)* jako odkaz na Schillerovu píseň „O zvonu“. Dalším byl i Dostojevskij, který Schillerova díla zmiňuje ve svém posledním románu *Bratři Karamazovi*¹.

Schiller zdůrazňuje, že je zapotřebí se v každém čase trénovat, zdokonalovat a rozvíjet nejen v oblasti rozumu, ale i citu. Vzdělávání čili formování zdravého vztahu mezi rozumem a pocity se má uskutečňovat prostřednictvím estetiky a kultury. Představitost a porozumění musí spolupracovat, což odkazuje k zabývání se uměním a literaturou, jenž jedince formuje prostřednictvím obrazu a slova. Je nutné vzájemné vymezování oblasti rozumu a citu; rovněž

¹ SHARPE, Lesley. *Friedrich Schiller: Drama, Thought and Politics*. UK: Cambridge University Press, 1991, s. 325-326.

vyhýbání se jednostranné činnosti pouze jedné oblasti (tedy prosazování aristotelského průměru). Schiller zkoumal praktickou stránku hodnot estetiky, která má sloužit jako nástroj dalšího vzdělávání jednotlivce a státu, a to i včetně politické společnosti. V jeho spisech jsou etika a politika neoddělitelné, stejně tak jako estetika a morálka. Jeho cílem bylo pěstovat lidskou svobodu a vytvářet podmínku pro vznik státu svobody.

Tato práce má za úkol objasnit koncepci člověka pohledem Schillerových filosofických spisů a pohledem uměleckých dramát. Je koncipována na tři části. V první jsou reflektovány vlivy doby, ve kterých vznikaly jeho díla, dále prameny, ze kterých čerpal a samotný autorův komentář na tehdejší dobu.

Druhá část analyzuje antropologickou stránku člověka, jeho základní rysy, personální a politickou svobodu. V závěru kapitoly je nastíněn rozdíl mezi koncepcí Schillera a Fichta, který předkládá velmi podobnou koncepci člověka, avšak se zásadním rozdílem. Primárně vycházím z překladu knih *Über Kunst und Wirklichkeit* (Výbor z filosofických spisů. Praha: Svoboda, 1992) a *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (Estetická výchova. Olomouc: Votobia, 1995).

Třetí část představuje figurální a personální demonstraci životních překážek, úskalí a zvrátů v konkrétním díle *Die Räuber* (Loupežníci. Brno: Edika, 2013), jež Schiller napsal v roce 1781. V tomto díle je člověk vyobrazen jako hlavní hrdina, jenž stojí proti lidské zášti, žárlivosti a podlosti. Jindy zase čelí dobovým konfliktům, nadřazenosti vyšší šlechtě, nenaplněné lásce nebo bojuje za nezávislost a svobodu. Téměř všechna jeho dramata končí tragicky, avšak přinášejí člověku morální potěšení a výchovný charakter.

Práce je členěna na historickou, filosoficko-antropologickou, a nakonec na uměleckou část. Hlavní metodou je interpretace primárních textů s doprovodem sekundární literatury a filosofických článků, ze kterých jsou vyvozeny základní pojmy a závěry.

Těmito částmi se prolínají dvě základní otázky, na které hledáme odpověď. První by se dala zformulovat takto: „Jakou roli představují v lidském životě útrapy a nesnáze?“ a druhá zní: „Jak člověk dosahuje svobody?“.

1. SCHILLER A DUCH DOBY

... *Člověka není nic tak nehodno, jak život v násilí, neboť tím přestává být člověkem. Kdo nám násilí působí, upírá nám lidství samo; kdo je zbaběle trpí, své lidství zahazuje.*²

Takto Friedrich Schiller ve své úvaze *O vznešenosti* (Über das Erhabene) z roku 1795 promlouvá k těm, kteří tyranizují německý národ a omezují lidskou svobodu. Německá krize zapříčiněná třicetiletou válkou se čím dál více prohlubovala a v nekompaktním Německu se nenašla žádná centrální moc, jež by mobilizovala dosavadní síly k dalšímu vývoji země.

Celý průmysl, vnitrostátní i zahraniční obchod, dokonce i zemědělství stagnovaly. „Hospodářské a politické následky této roztržičnosti se projevovaly tím, že v době, kdy Anglie již prošla průmyslovou revolucí (kolem roku 1770), trčelo německé hospodářství ještě ve formách feudální výroby stavovských států středověku“³. Vytvářely se obrovské společenské rozdíly mezi samovládou feudálů, knížat a nevolnickými sedláky. Byl zakázaný svobodný tisk, nebylo dostupné ani vzdělání.

Nejpoznamenanější oblastí bylo německé Virtembersko, kde absolutistický tyran vévoda Karl Eugen využíval své poddané ke svým zvráceným touhám. A. Hofman uvádí příklady Eugenova omezování, kdy lidé byli prodáváni jako vojáci do Afriky a Ameriky, nemohli se svobodně stěhovat, aby bylo dost poddaných a za kritiku tehdejší vlády byly uvězněni na deset let do vězení bez proběhnutí soudního řízení. Krutost se stále více stupňovala, když vévoda založil vlastní školu představující formu duchovního otroctví. Jakékoliv náznak sebeprosazení jedince či svobody byly téměř okamžitě vymýceny přetvářkou a vzájemným donašečstvím.

² HOFMAN, Alois. *Friedrich Schiller*. Praha: Orbis, 1959, s. 3.

³ Tamtéž, s. 4.

1.1 Útrapy a dramata

Časové vymezení klasické německé filosofie, ve které Schiller působil, se datuje od roku 1781, kdy I. Kant vydává svoji Kritiku čistého rozumu, do roku 1831 smrtí filosofa G. W. F. Hegela. I když se jedná o poměrně krátké období, můžeme ho označit za vrchol filosofického vývoje, jenž se mohl v té době uskutečnit. Podle B. Horyny v tomto období prošla německá literatura a filosofie konjunkturou, pro kterou je těžké nalézt analogii⁴. Díky Kantově filosofii se mohla završit filosofie noetická a také byl znovu přezkoumán význam Newtonovy mechaniky pro světový názor. Kant do své filosofie zařadil teoretickou reflexi lidské rovnosti a svobody z období před Velkou francouzskou revolucí.

Začala se formovat „filosofie činné stránky“ u J. G. Fichta a počínaje J. G. Herderem se do německé filosofie zkoumající společnost zařadilo i historické hledisko, čímž byly zrušeny mechanické koncepce období předchozího. To mělo za následek, že se němečtí filosofové uchýlovali s oblibou k idealismu, poněvadž nedával tak přísný důraz na kauzální výklad a svoje pole působnosti přesunul raději do metafyziky.

Dále se hlavní prioritou stával zájem o autonomní lidskou osobnost, která nepodléhala žádným omezením a zákony si vytvářela jen sama ze sebe.⁵ Schillerovy rané spisy se přednostně zabývaly otázkami po sebeprosazení, nastolení vnitřní harmonie a hledání dlouhotrvající stability v životě jedince. Jeho díla shrnují dědictví osmnáctého století s důrazným vykřičníkem pro generaci devatenáctého století, neboť viděl naději v postupném zlepšování bezkonfliktní společnosti díky svobodnému zdokonalování jednotlivce⁶. Schiller se tak stal jedním z nejdůležitějších zdrojů kritických nápadů jeho doby.

Značný vliv měl i samotný vývoj filosofie po Descartově obratu k radikální skepsi. Ta byla založená na jediné jistotě, odkud měla také veškerá filosofie vycházet, tedy od poznávajícího *já*. Důsledkem toho se novověká filosofie více soustředila na subjekt než na objekt, a do popředí se více dostávalo lidské poznání. Pro německou filosofii byl rovněž významný *panteismus*, ke kterému dal prvotní impuls I. Kant svou kritikou metafyzických idejí (bůh, duše, idea světového celku) a také tzn. spinozovská diskuse, jež byla vyvolaná

⁴ Horyna, B. *Dějiny rané romantiky: Fichte, Schlegel, Novalis*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 15.

⁵ Sobotka, M., *Člověk, práce, sebevědomí*. Praha: Svoboda, s. 21.

⁶ SHARPE, Lesley. *Friedrich Schiller: Drama, Thought and Politics*. UK: Cambridge University Press, 1991, s. 3.

dílem *O Spinozově učení* z roku 1785 od F. H. Jacobiho. Na pozadí probíhaly napoleonské války a politická i ekonomická stránka Německa byla značně nevyzrálá a slabá. Zastaralá buržoazie a celková nejednotnost země prohlubovaly krizi německého systému.⁷

Významným počinem byla skutečnost, že se v 18. století hlavním intelektuálním a filosofickým proudem stávalo osvícenství, které učinilo náhlou změnu jak německého, tak i evropského myšlení. To se před tímto zlomem zakládalo na barokní religiozitě, která měla své jádro v křesťanství. Osvícenství sebou přineslo jasné světlo rozumu, mnohem zásadnější důraz na lidské vědění a pokrok vědy, z čehož nutně vyplynulo odmítání jakéhokoliv náboženství, jenž člověku podsouvalo dogmata, která nebyla kriticky přezkoumána. Schiller si byl však vědom hrozby jednostranného zaměření na mysl, čímž docházelo k zastínění citu. Jeho kritika osvícenství byla zaměřena na převládající egoismus, jenž separoval původní jednotu na různé fragmenty a nedostatečně plnil funkci zušlechťování lidství, ke kterému Schiller směřoval. V moderní době se tato separace projevovala neprovázaností zákonů a morálky, potěšení a práce a konečně úsilí a odměny.

Odpovědí na zastaralé křesťanské názory, které se své pozice držely již od středověku, byla Velká francouzská revoluce, která čerpala svůj základ v antické filosofii. Díky tomuto vlivu antiky se začaly v Německu tvořit novohumanistická hnutí.⁸ Rozmach revoluce měl celosvětový dopad, jak na vývoj novodobé evropské společnosti, tak i pro jednotlivce a skupiny podléhající nějaké ideologii. Vystoupit z vlivu ideologie se dá, ale velmi obtížnou a namáhavou cestou, zvláště pro člověka, který doposud přijímal dogmata a zpracované hodnoty. Je nutné si nejprve uvědomit, že nějaké ideologii jedinec či společnost podléhá, respektive, že jí podléhá on i jeho kritické myšlení. Tímto vstupuje do vědomí následně fakt, že kritické myšlení i jednání obsahuje ideologické aspekty.

Nelze se však zcela vyhnout vnějšímu vlivu a zásahu do lidského jednání, protože člověk je zasazen do „své doby“⁹, kde uspokojuje vlastní potřeby, zájmy a cíle, které determinují a zároveň deformují jeho poznání. Následující kapitoly ale představí, že člověk

⁷ Sobotka, M., Čechák, V., Sus, J., *Co víte o novověké filosofii*. Praha: Horizont, 1984, s. 187–188.

⁸ Zumr, J., *Bouře a naděje: Ke smýšlení první generace národního obrození*. STUDIA PHILOSOPHICA 57, 2010, č. 1, s. 190. Dostupný z: https://www.pdcnet.org/studiaphil/content/studiaphil_2010_0057_0001_0189_0205.

⁹ Schiller, F., *Estetická výchova*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 55.

má dostatečné množství sil a predispozic k tomu, aby nebyl slepým plodem společnosti a vnějších faktorů. Proto Schiller promlouvá: „Žij se svým stoletím, nestávej se však jeho výtvořem; učíš pro své současníky to, co potřebují, nikoliv však to, co vychvalují.“¹⁰

Změny, které pronikly do tehdejšího Německa, měly za následek vznik nového ideového směru tzv. nového humanismu, který prostupoval do kultury, vědy a národního systému. Ten se od již stávajícího klasického humanismu lišil především v tom, že kladl důraz na provázanost lidského života s antickou moudrostí, zejména vzdělaností a duchovním životem řeckého člověka a řecké společnosti. Vzájemné působení antiky na tehdejší národ a jeho vzdělanost mělo značný vliv na formování společnosti. Cílem bylo vytvořit takové politické uspořádání, které by zcela zavrhovalo vládu jedné politické moci, což bylo pro tamní politické uspořádání velkým zlomem. Novohumanistické hnutí aspirovalo k tomu, aby byl člověk pojímán jako svobodná bytost, která má právo na svobodný život a také, aby touto svobodou byla protkaná společnost a celý národ. Inspirovalo se řeckými a římskými městy, kde byl občan navýsost svobodný. Starověké Řecko představovalo výzvu pro tehdejší společnost.

Větším zájmem o výzkum a důkladnějším zaměřením na řecké texty se jak pro německé obyvatelstvo, tak i pro nový humanismus, rozšiřovaly poznatky nejenom o antickém národu, člověku, ale i o uměleckých památkách, které se staly velkým podmětem zájmu o umění. Tento rozvoj a zájem postupně vedl ke vzniku tzv. *antického ideálu*¹¹, jenž představoval vzor dokonalosti pro člověka a harmonický ideál krásy, který zasahoval především do oblasti estetiky, filosofie, ale také i do politiky a práva. Výjimkou nebyl ani Schiller, který v Řeckých spisech a dramatech spatřoval velký potenciál. Antika se pro něj stala vzorem ideálního místa pro lidstvo a společnosti, kde se občan identifikoval se státem, ve kterém mohl působit, ať už měl jakékoliv schopnosti. Rovněž představovala svět, kde náboženské, etické a estetické názory spolupracují a kde se vnitřní a vnější zkušenosti vzájemně zrcadlí.

Německé klasické obrození skončilo vizí, jež byla založená na idealizované představě přirozené jednoduchosti a harmonie. Avšak společnost ovlivněná antickým vzorem měla

¹⁰ Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*. Praha: Svoboda, 1992, s. 153.

¹¹ Winckelmann, J. J., *Myšlenky o napodobování řeckých děl v malířství a sochařství*, In: Winckelmann, J. J., *Dějiny umění starověku*. Stati, Praha: Odeon, 1986, s. 265.

velmi rozporuplné ideologické následky. Stoupenci novohumanismu, jak píše Zumr, začali rozeznávat v nově vnikajících společenských podmínkách silné protihumánní prvky, obzvláště nivelizující tržní vztahy a dopad industriální dělby práce.¹² Schiller k tomu dodává: „Současná doba, daleko toho, aby nám ukazovala tu formu lidství, kterou jsme poznali jako nutnou podmínku morálního zlepšování státu, ukazuje nám spíše přímý opak.“¹³

Tohoto pokřivení antického ideálu si všiml i Goethe. Fichte na ní reaguje takto: „Základní společenský předpoklad konstituce novověkého člověka bývá spatřován... v přeměně dosavadní konkrétně zaměřené výroby v tržní výrobu. ...jedinec pracuje pro anonymní potřebu, a naopak své potřeby uspokojuje anonymní prací druhých. Tržní vztahy jej vyčleňují z přímé pospolitosti...“¹⁴ I když tato propast mezi německou feudalisticky uspořádanou společností, jež byla velmi zaostalá a vrstvou inteligence, která si byla vědoma naléhavosti změny, byla opravdu velká, díky velké početnosti německé inteligence se zachovala duchovní sféra, která mohla reflektovat a porovnávat sociální i politické záležitosti s progresivnějšími evropskými národy.

Díky zvýšenému úsilí vzdělanostních a uměleckých schopností se do popředí dostal romantismus a literární hnutí *Sturm und Drang*¹⁵, které pod mocným vlivem Rousseaua reagovalo na osvícenské období a přiklánělo se k iracionalismu. Odmítalo představu pevně daných norem a snažilo se oživit francouzský neoklasicismus¹⁶. Hlavními představiteli byli výmarští klasikové Goethe a Schiller, kteří zdůrazňovali více cit než rozum, a také představivost, což kladlo důraz na tvůrčí činnost člověka, jeho osobní svobodu a nepodřízenost lidské osobnosti autoritám a zákonům.

Touhu po dynamické jednotě citu a jednání u těchto autorů přece jen doprovázely rozdíly: zatímco se Goethe neztotožňoval s Kantovým dualismem, Schiller zjistil, že je kompatibilní s jeho vlastní strukturou myšlení¹⁷. Hlavním literárním dílem bylo drama, kde se

¹² Zumr, J., *Bouře a naděje: Ke smýšlení první generace národního obrození*. STUDIA PHILOSOPHICA 57, 2010, č. 1, s. 193. Dostupný z:

https://www.pdcnet.org/studiaphil/content/studiaphil_2010_0057_0001_0189_0205.

¹³ Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*, c. d., s. 146.

¹⁴ Fichte, J. G., *Pojem vzdělance*. Praha: Svoboda, 1971, s. 5.

¹⁵ Horyna, B. *Dějiny rané romantiky: Fichte, Schlegel, Novalis*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 16.

¹⁶ Martinson, D. S. *A Companion to the Works of Friedrich Schiller*. USA: Camden House, 2005, s. 174.

¹⁷ Tamtéž, s. 12.

demonstrovala vzpoura jedince a jeho individualita se stavěla proti konvencím, což v mnoha případech končilo tragicky. Především v rané romantice se přetvářela osvícenská tradice, která sjednocovala vzdělance, umělce, básníky a filosofy do společenství označující se jako „romantické kruhy“ (*Geselligkeit*).¹⁸ Jejich účel se slučoval se záměry pedagogů, kteří vedli novou generaci prostřednictvím výchovy k myšlení, které by obsahovalo nové prvky.

1.2 Člověk v dramatu doby

Schiller si byl plně vědom důsledků společnosti, která jedince nepodporovala ani jako svobodnou bytost natož jako jedince s vlastní osobností. Vznikly dva neslučitelné aspekty doby, kdy proti sobě stála vzrůstající složitost moderního světa a utopie, která měla uměním sjednotit pospolitost rovnosti, světoobčanství a sociální neurčenosti.¹⁹ Schiller toto společenské rozdělení kritizoval, neboť na jedné straně byla třída pracujících a utlačených lidí, kteří byli zcela pohlceni namáhavou prací pro výdělek a stávali se pouhým anonymním otiskem svého povolání.

Naproti tomu byla třída vládnoucích, kteří měli pokřivený a zvrácený charakter, libovali si v bohatství a nadbytku světských věcí a jejich vláda byla zkažená, neboť se jejich jednání nemuselo upínat na úmornou a vyčerpávající práci, která by jim zajišťovala příjem.²⁰ Ani na jedné straně těchto tříd se neprojevoval soulad a rozvoj lidských sil, ba naopak pouze jednostrannost, jednotvárnost a omezenost. Pracující byli zaměřeni jen na světskou realitu, čímž nebyla ani v nejmenším rozvíjena duchovní oblast, dále na pud sebezáchovy, jenž člověka drží v oblasti přežití a bere mu možnost se vyvíjet. Vládnoucí třída sice projevovala vlastní autonomii, ale ve zvrácené a překroucené podobě, byla zcela uzavřená citu i soucitu vůči druhým. To vedlo k vytváření pouze vlastní prosperity, nikoliv k té společné.

Společnost a každý jedinec si nejprve musí uvědomit, že tímto jednáním se ani on sám, ani lidstvo jako celek neposune, jak duchovním, tak i morálním směrem vpřed, proto se musí, jak Schiller vyzývá, dobový charakter vzchopit a pozvednout z tohoto potupení, jež člověk sám na sobě a na ostatních napáchal. První impuls musí učinit *statečná vůle*, kterou

¹⁸ Horyna, B. *Dějiny rané romantiky: Fichte, Schlegel, Novalis*, c. d., s. 17.

¹⁹ Tamtéž.

²⁰ Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*, c. d., s. 154-155.

doprovází *živý cit*, protože to je klíč k pokroku – sjednocení síly rozumu a srdce k tomu, aby přetvářely povinnosti v příjemné příležitosti. I Schiller spatřoval dovršení lidství v antickém období, protože „umožňoval rozvoj všech schopností a sil“²¹, nicméně důsledky Velké francouzské revoluce ho donutily učinit obrat k umění, kde spatřoval vhodnou půdu pro uskutečnění lidského ideálu. Tvrdí, že jedině umění má tu moc sjednotit lidskou přirozenost, kterou zakládají dvě síly, rozdílné svým polem působnosti. Spatřoval velký význam v působení krásné literatury a umění na život člověka, „...poněvadž se k svobodě ubíráme krásou“.²²

1.3 Kantův žák i kritik

Schiller svá filosofická tvrzení zakládal na Kantových zásadách, ty však byly pro Schillera přísně rozumově analytické a až s hrubou technickou formou, proto Kantův dualismus přetvořil ve vlastní monismus. Schillerova tvorba je zpracovaná více prakticky a živěji a zahrnuje nejenom rozum ale i cit, který je u Kanta v absenci. „Svým dynamickým moralismem, byl Schiller předurčen k tomu, aby se stal Kantovým žákem, rozpor, obsažený v jeho nadání, ho předurčoval, aby se stal Kantovým kritikem.“²³ Díky tomu, že Kant tolik obdivoval rozum, jsme byli seznámeni s kategorickým imperativem, jenž zakládal lidskou mravnost a dále také s krásou, která vycházela z mohutnosti rozumu. Kantův idealismus je založený na transcendentální syntéze, díky které dokáže *já* vytvářet *a priori* okolní svět a s ním i společně zákonitě pravidelnosti.²⁴ Analýzám krásy se věnuje ve svém díle *Kritika soudnosti* (1975).

Schiller se vydal cestou syntézy rozumu a citu, jenž vytvořil dynamický celek. Sjednocení těchto odlišných mohutností je možné jedině skrze krásu jako čistý rozumový pojem, což vede jedince k jeho svobodě. I tu oba pojímali odlišně. U Kanta svoboda vychází z racionálního jednání, kdy je rozum zcela jednostranně povolán udávat nepodmíněně zákony

²¹ Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*, c. d., s. 18.

²² Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 11.

²³ Gilbertová, K. E., Kuhn, H., *Dějiny estetiky*. Přeložil Pavel a Heda Kovályovi. Doslov napsal Oleg Sus. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1965, s. 287.

²⁴ Kant, I., *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Přel. J. Kohout, J. Navrátilová. Praha: Svoboda, 1992, s. 86.

a vše, co není rozum, se musí podvolit. U Schillera shledáváme, že je zapotřebí obou složek lidské přirozenosti a samotná svoboda je spatřována v aktu nezávislého volení mezi těmito dvěma principy.

Další zásadní rozdíl byl v estetice: „...Schiller prolomil Kantovu subjektivitu a myšlenkovou abstrakci a odvážil se pokusu myšlenkovitě ji překročit, pochopit jednotu a usmíření jako pravdu a umělecky ji uskutečnit.“²⁵ Kant byl totiž přesvědčený, že jakmile člověk začne přičítat uměleckým či přírodním předmětům „krásu“, přičítá jim i vlastní stav okouzlení, jenž v něm tyto předměty vzbuzují. To znamená, že se rozehraje obrazotvornost a rozvažování a dostanou se do stavu „přízně“, „oživení“, „hry“.²⁶ S tímto tvrzením však Schiller nemohl souhlasit.

Termíny, které Schiller uplatňuje ve své filosofii, pocházejí z antropologické oblasti v lékařském kontextu současných problémů kulturní filosofie, společnosti a estetiky. Přes veškerou intelektualitu svých argumentů neměl v úmyslu vyvinout uzavřený systém, což ho odlišovalo od Kanta i Fichta a namísto toho navrhoval založit estetiku s antropologickými prvky²⁷.

Důkladným studiem Kantových spisů se nechal Schiller inspirovat, zvláště jeho pojetím lidské svobody, které vycházelo „z nitra jedince“. Schiller byl však nespokojený se dvěma Kantovými tvrzeními o estetice. První, že nemůže existovat žádný objektivní princip krásy a druhý, že se estetický zážitek vztahuje pouze na potěšení vycházející ze subjektu, nikoliv na vlastnost objektu. Schiller navrhuje inovovat objektivní princip krásy podle Kantovy transcendentální dedukce tím, že si pokládá otázku: co naše schopnost vnímat krásu odhaluje o našich mentálních schopnostech?

Nakonec došel k závěru, že musíme odlišovat teoretickou a praktickou formu rozumu. Aplikujeme-li na pojmy teoretický rozum, vytvoříme pouze logické úsudky, naopak praktickým rozumem spojujeme pojem s jednáním. Jakmile se na svobodné jednání vztahuje praktický rozum, zákonitě vytváří morální soudy. Pokud se aplikuje na objekty ve světě, vytváří estetické soudy. Posuzování něčeho krásného znamená, že se jedinec při empirické zkušenosti setká se zdáním svobody. Schiller uvádí, že principem praktického rozumu je

²⁵ Hegel, G. W. F., *Estetika*. Sv. 1. Praha, 1966, s. 94. In: Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*, c. d., s. 7.

²⁶ Kant, I., *Kritika soudnosti*. Praha, 1975, s. 56, 65, 98. In: Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*, c. d., s. 7.

²⁷ Martinson, D. S. *A Companion to the Works of Friedrich Schiller*. USA: Camden House, 2005, s. 36.

svoboda, a krása není „nic jiného, než svoboda vzhledu“²⁸. Podle Schillera existují dvě vlastnosti v samotném objektu, díky kterým posuzujeme objekt jako krásný. První je bytí, jenž je určeno skrze samotnou věc, a ne vnějšími silami, tzn. sebeurčení skrze sebe a druhá, že existuje pouze skrze sebe.

Estetické soudy jsou jako morální soudy produktem praktického, nikoliv teoretického rozumu. Mravní činy jsou samy určující, protože následují formu morálního zákona a nepočítají s vnějším faktorem. Schiller dále tvrdí, že sebeurčení rozumného je záležitost určení rozumu a morálky, na druhou stranu sebeurčením smyslového světa se dostáváme k určení krásy a přírody. Avšak sebeurčení samo o sobě stále nestačí k rozlišení nejvyšší krásy, neboť je zároveň nutné, aby kráse bylo vše ve věci podřízené. Jinými slovy, všechny jednotlivé části celku společně interagují, čímž si stanovují i vlastní omezení.

Dalším atributem krásy Schiller spatřuje ve volném pohybu, tedy ve spontánním sebeurčení, jenž není nijak zabarven záměrem. „Svobodný pohyb je krásný pohyb, pokud se shodují autonomie mysli a autonomie vzhledu. Z tohoto důvodu je nejvyšší dokonalostí charakteru v člověku morální krása způsobená skutečností, že povinnost se stala lidskou přirozeností.“²⁹ Zásadním rozdílem od Kantovy filosofie je, že při posuzování krásy není nutná přítomnost subjektu, protože tím se z věci krása neztrácí, tvrdí Schiller.

Takto ustanovenou dedukci krásy však ani Schiller nepovažoval za příliš úspěšnou a například F. Beiser s ním ve svém spise *Schiller as Philosopher: A Re-Examination* (Oxford: Oxford University, 2005) souhlasí. Schillerův výrok, že krása je svoboda vzhledu, není pro Beisera zcela jasná a označuje ji za regulativní, neboť se v přírodním světě nemůže objevit ani autonomie, ani krása. Na druhou stranu Schillerovo přidělení estetických soudů k činnosti praktickému rozumu, položilo základ estetických aspektů v morálním jednání.

²⁸Moland, L. *Friedrich Schiller*. [online] The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2021. Dostupný z: <https://plato.stanford.edu/entries/schiller/>

²⁹ Tamtéž.

1.4 Estetické aspekty a svoboda

Předchozí kapitola nastínila činnost praktického rozumu, který přivádí jedince ke kráse. Krása disponuje spojujícím účinkem, díky kterému může lidská rozpolcená přirozenost utvořit celek. Krása je zde myšlena jako čistý rozumový pojem vycházející z přirozenosti člověka. Schiller vychází ze zkušenosti, že jakmile člověk začne rozvíjet svůj cit pro krásu a umění, musí být zcela nutně spuštěna činnost rozumu a citu, čímž se rovněž započne cesta svobody, která je rovněž spojená s lidskou důstojností. Estetický cit pro krásné umění, jak bylo uvedeno výše, vede k formování a ovlivňování mravní stránky jedince.

Jako příklad Schiller uvádí řecký lid, jenž dovršil umělecké rozvíjení, které vedlo ke svobodě jedince a rozvoji společnosti. Naproti tomu staví barbarské národy, které ve své společnosti nerozvíjeli vzdělanost, umění a ani k němu nepěstovali náklonost; proto se nemohl uskutečnit žádný pokrok a charakter takového národa se stal strnulým s divokou až ničivou povahou. Takto existující společnost nemá nic společného s rozvojem a svobodou jedince, natož s budováním svobodného národa, ale spíše s omezeným jednáním zaměřeným jen na vlastní potřeby a porušování jak obecných, tak i mravních zákonů.

Krása, která má člověka vést ke svobodě, nemůže být odvozena z žádné zkušenosti nebo být označována za vnější účinek, naopak musí vznikat z lidské přirozenosti, v činnosti rozumu, tedy v abstrakci.³⁰ Nutí člověka k činnosti, jak vnitřní, tak i vnější. Díky tomu, že krása spojuje jeho smyslově-rozumovou přirozenost, přetváří člověka zaměřeného jen sám na sebe v jedince, který má vyšší cíle než jen své uspokojení. Jeho mysl je rovněž nucena jednat nejenom rozumově ale i mravně, což vede k morální svobodě.

Schiller rovněž zmiňuje, že jakmile se začne rozvíjet lidská svoboda, rozehraje se i působení *náklonosti* a *úcty* vůči druhým lidem. Tím se důstojnost jednoho začne nejenom uvádět v činnost, a také začne působit na důstojnost druhého, což vede k vnímání svobody ostatních. V této fázi transcendentální cesty již člověku nezáleží jen na svém vlastním blahu, ale záleží mu i na blahu společném. Považuji za nutné zmínit tu poznámku, že tolerovat svobodu druhého ještě neznamená, že se jedinec musí podřizovat nebo trpně přijímat jakékoliv jednání z okolí. Stále se pohybujeme v morální a rozumové oblasti, kdy člověk vychovaný estetikou má cit pro to, aby sám poznal, kdy je na něm činěno bezpráví či je mu

³⁰ Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*, c. d., s. 157.

jinak ubližováno. Rozvíjením citu pro krásu a umění jsou lidské mravy a jednání usměrňovány, nikoliv z povinnosti, nýbrž z vlastního uspokojení, a proto si člověk nedovolí z vlastní přirozenosti něco takového činit nebo snášet. Z toho důvodu Schiller vyzývá k činnosti jak vnitřní (transcendentální cesta), tak vnější (přesah lidství), kdy se zcela nutně musí jeho vnitřní změna zrcadlit i do jeho okolí a společnosti.

Jakmile se jedinec začne obklopotvat krásou a jeho mysl do ní pronikne, začnou se potírat rozdíly mezi vnějším zákonem a vnitřní potřebou, protože obojí spěje ke stejnému cíli, čímž je pravda a dokonalost.³¹ Mnohem více si je vědom toho, že svým jednáním nezanechává stopu jen v tuto chvíli, ale nechává otisk trvajícím napříč celým rokem a generacím. Tímto uvědoměním se jeho mysl stává klidnější a jedná mnohem volněji, protože afikovanost vnějšími předměty již nemá takovou sílu a vážnost, jako na začátku jeho cesty. Uvědomil si, že vnější aspekty nemají takovou vážnost, jakou jim kdysi připisoval.

1.5 Působení estetiky

V předešlé kapitole byla reflektována rozpolcenost tehdejší společnosti, kdy naproti sobě stojí dvě společenské třídy a ani v jedné se neuskutečňuje lidská svoboda natož lidství. K tomu je zapotřebí citu k umění a kráse, neboť dokáže sloučit dvě opačné oblasti. Například člověk, který je více zaměřen na vnější svět a svoji vlastní smyslovost, je krásou veden k většímu důrazu na formu, myšlení. Oproti tomu ten, který je více zaměřený na duchovní stránku svého života, je krásou přiváděn opět k smyslové oblasti a látce. Jinými slovy, člověk zaměřený na ideje je navracen k smyslové látce a člověk pohlcený smyslovou látkou je naváděn k intenzivnější činnosti myšlení. Z toho vyplývá, že cílem krásy je učinit jedno druhým a obě strany podrobit vzájemnému prolínání, tedy veškeré ideje promítnout do skutečného světa a na skutečný svět aplikovat myšlení. Aby mohla krása působit na smyslově-rozumovou přirozenost člověka, musí i ona sama vyvinout dvojí sílu. Sílu, která *uvolňuje*, jsou zajištěny hranice jedné a druhé části přirozenosti a sílu, která *napíná*, se zachovává jejich účinnost.³²

³¹ Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*, c. d., s. 172-174.

³² Tamtéž, s. 176.

Můžeme se mylně domnívat, že podstatou krásy je svoboda, na kterou se nevztahují žádné zákony. Svoboda však v sobě obsahuje všechny zákony a vytváří jejich harmonii. Proto svobodný člověk nejedná bez rozmyslu, samovolně, ale je sám sobě nejvyšší nutností. Podobně se to má i s krásou; můžeme předpokládat, že vytváří pouze jednu možnost reality. Nicméně krása v sobě zahrnuje absolutně všechny reality. Z toho vyvozujeme, že díky kráse a díky svobodě se člověk stává celistvějším.

Ještě předtím, než má jedinec nějaké určení, jeho duch je zcela bez hranic. Schiller tento stav nazývá *prázdným nekonečnem*³³, protože prostor a čas ještě nejsou vymezeny a určeny. Jakmile však započne činnost lidské mysli, hned si vybírá své určení. Jinými slovy v mysli jedince vniká jeho *představa*. Aby představa nabyla své skutečné podoby, musí se projevit v prostoru, který už není nekonečný nýbrž dostal svou formu a dále v čase, jenž se stává vymezeným. Postupujeme tedy negací, negací nekonečného, neomezeného a „pouze zrušením naší svobodné určitelnosti dospíváme k určení.“³⁴

Tímto Schiller vymezuje pojem *myšlení a uvažování*, která se z nekonečně rozprostraněného prostoru upnou k jednomu určitému bodu a vymezí pouze jeden určitý čas. Avšak bez tohoto jednoho bodu, bez tohoto ohraničení času, by si myšlení ani nemohlo být vědomo celé rozprostraněnosti a neomezenosti. Bez hranic nedochází k uvědomování svobody. Z tohoto důvodu může jediné krása vést člověka od smyslové látky k formě, od pouhých dojmů přijatých ze smyslovosti k rozumovým zákonům, od jednotlivého jsoucna k absolutnímu, neboť skrze své působení, myšlení vytváří svobodu a dává si samo sobě zákony.

Dle Schillerových zkušeností vyvozujeme, že smysly mohou mít jen takovou převahu nad duchem člověka, jak jim to on sám dovolí a nikoliv neomezenou. Silou ducha je *lidská vůle*, která dokáže divokého a násilného člověka udržet od zlákaní rychlého a neuváženého jednání, aniž by stihl domyslet následky. Vůle udržuje jedincovu vnitřní svobodu, kterou dokáže anulovat buď smrt anebo ztráta vědomí. Člověk si tedy musí být plně vědom sám sebe, aby si mohl být vědom i přesahujících důsledků jeho chování a jednání celého lidství napříč časem a prostorem. Tato svoboda nutně vystupuje z lidské různorodé přirozenosti, jakmile se člověk stane uceleným.

³³ Nikoliv nekonečnou prázdnotou. Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*, c. d., s. 184.

³⁴ Tamtéž.

1.6 Svobodný estetický stav

Schiller se opět ukázal jako velký myslitel transcendentální filosofie. Tvrdí, že aby mohla jedincova mysl přejít ze stavu vnímání do stavu myšlení, musí se nejprve dostat do jakéhosi mezi stavu, ve kterém působí smyslovost i rozum současně. Již víme, že díky dvěma silám, které obstarává krása, jsou zachovány velikosti obou částí přirozenosti. Obě na sebe působí stejně velkou silou, a tímto vzájemným působením se anulují. To znamená, že díky aktivitě může vzniknout pasivita, a trpnost zase vyvolává činnost. Tento stav Schiller označuje jako estetický, protože mysl v tomto rozpoložení jedná zcela svobodně, v souladu se svými zákony.

Pokud mysl neutváří žádné hranice, tzn. sjednocuje veškerou realitu, je to její *estetická určitelnost*.³⁵ Z toho vyvozujeme, že estetická svoboda určuje stav mysli. Mysl, která je esteticky naladěná je svobodná, což se projevuje tak, že se zaměří na jediný bod a zároveň dokáže vnímat celek. Z prázdné nekonečnosti se tak stává naplněná konečnost. Samostatně krása bez aktivity *poznání* a *myšlení* by nebyla ničím, žádným nástrojem k nalezení svobody, jelikož v sobě nenese žádnou sílu, ani vůli. Naopak bez *krásy* by lidská síla vůle neměla prostor kam růst a člověka by nezušlechťovala. Estetikou se tedy může člověk stát sám sebou zcela svobodně. Jedinec je rovný každému dalšímu jedinci, i třeba v tom případě, že každý vykonává odlišnou činnost; obě činnosti jsou stejně důležité a vážené a ani jedna nemá přednost před druhou, neboť obě přispívají stejnou měrou. Prostřednictvím estetické svobody se tedy člověk může přenést z trpného stavu snášení žití do činného stavu myšlení a naopak. Může si tak svobodně vybrat a omezovat se bude jen on sám. Takováto mysl proudí jen z ušlechtilého ducha a je natolik činná, že cokoliv ji obklopuje, ať jsou to lidé nebo neživé věci, má nutnost činit je také svobodnými a krásnými, tj. svobodnými v jevu.³⁶ Jakmile si začne člověk uvědomovat svoji vlastní důstojnost, již nemá nutkání druhého shazovat nebo ničit, ba naopak si váží důstojnosti i u druhých.

³⁵ Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*, c. d., s. 191.

³⁶ Schiller píše v dopisu z 15. února 1793 G. Körnerovi: „*Schönheit ist also nichts anderes als Freiheit un der Erscheinung.*“ (Krása není nic než svoboda v jevu) viz. Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*, c. d., s. 43.

Až teprve v estetickém stavu dokáže člověk, prostřednictvím *reflexe*³⁷, zcela oddělit sebe od světa a může nabýt stav nečinnosti. V tomto stavu se rovněž odráží všechny jeho možnosti určení. Dále díky reflexi může nazřít krásu, protože se stává předmětem myšlení. Pro člověka je stavem i činností, což znamená, že se tyto dvě oblasti nevylučují. Z toho vyplývá, že tak jako trpnost nemůže zrušit činnost, tak to, že člověk je fyzicky závislý se nevylučuje s morální svobodou. Toto spojování dokáže jediné krásu, a to je také důkaz toho, že lidská přirozenost, která se zakládá rozumovou a smyslovou přirozeností, je schopná utvořit celek, člověk tak má všechny předpoklady k budování vznešenějšímu lidství.³⁸

Pokrok ke kultuře je záležitostí jak vnitřní, tak i vnější svobody. Je-li člověk pohlcen bídou a potřebou, nikdy se nemůže jeho představivost odpoutat od skutečnosti. Ale jakmile se zmírní smyslová převaha, rozumová představivost je volná. Pokud si je člověk vědom své vnitřní svobody, probouzí se v něm síla, která není závislá na vnější látce a uvádí sebe sama do pohybu. Člověk tak začíná být samostatně činný.

³⁷ Tamtéž, s. 208.

³⁸ Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*, c. d., s. 211.

2. ČLOVĚK OPTIKOU FILOSOFICKÝCH SPISŮ

Člověk vždy tvořil společenství, vytvářel skupiny a komunity. V první řadě kvůli svému bezpečí, zachování si svého života a také rodu. Výhodou je taktéž větší a rychlejší pokrok díky rozdělení činností, sdílení s druhými a v neposlední řadě rozvoj společenského života. Bez společnosti by se člověk nerozvíjel, protože by neměl tu možnost se vymezit vůči druhým a nebyl by obohacen o pestrost, kterou představuje každý jedinec. Nebyla by v něm potlačena jeho egocentričnost, kterou má vtištěnou již od přirozenosti a trvání rodu v podobě lidství by nemělo šanci na posun.

Společnost se tedy stává prvním útvarem, se kterým se jedinec setkává bezprostředně po svém narození. Nejprve v podobě úzkého kruhu rodiny, který vykazuje stejné znaky jako společnosti, se kterými se setkává posléze. Může to být kolektiv ve škole, v práci, popřípadě sportovní týmy, náboženské skupiny, až se dostane k tomu největšímu společenství, do kterého se začleňuje a hledá si v něm své místo. Tím je myšlen stát. Pro Schillera je společnost a stát stejná záležitost, a proto své bádání s takovým důrazem zaměřuje na vztah člověka a společnosti a také na jejich vzájemné působení.

2.1 Filosofická politika

Prvotní společnost, ve které by člověk neměl zůstat a už vůbec ne v ní setrvat po celý svůj život, se nazývá *nouzový* či *přírodní* stát. Již z názvu můžeme předpokládat, že se nebude jednat o vhodnou půdu pro člověka, který je svou přirozeností předurčen být svobodný a mravní. Tento stát slouží zprvu postačí pro zachování lidského života a pro naplnění jeho základních potřeb. Zakládá se na omezeném určení přírody a nutnosti a je uspořádaný podle ohraničených a zaslepených přírodních sil, kde zatím nevstupují v platnost žádné zákony.

Jak bylo zmíněno, Schiller neshledává rozdíl mezi společnostmi a státem. Pokud je tedy společnost složená z každého jednoho člověka a je jednostranně založená na fyzickém základě, nemá možnost se vyvinout či posunout. Avšak člověk a celý národ mají ve své

kompetenci vyvinout tak silné úsilí, aby společnost jistým směrem posouvali. Nejedná se však o mechanické úkony, kdy si všimnou, že je čas posunout se a tím přírodní stát zavrhnou. Naopak jejich tvůrčí činnost začne s přírodním státem nakládat tak, aby na jeho základech mohla za stálého trvání společnosti přetvářet a budovat stát mravní. Národ se nejprve musí stát svéprávným³⁹ a všechno se zprvu musí podřídít lidské osobnosti. Jakmile započne činnost vůle a rozumu, zcela nutně se přírodní stát začne měnit v morální společnost v ideji člověka. Tím je zaručeno trvání státu, na kterém se vytváří stát nový; je zajištěna opora pro chod společnosti. Rozum se spojuje se smyslovostí, čímž vytváří svobodné pole k univerzálnímu zákonodárství. V každém jedinci je totiž potence k tomu, že veškerá změna, která se kolem i v něm děje, nenarušuje jeho pevný střed, jeho neproměnnou jednotu, která se poté reprezentuje i ve státě.

2.1.1 Politická svoboda

Schiller předkládá dvě možné situace, které by mohly nastat mezi státem a jedincem. V první by byl jedinec zcela potlačen a pohlčen státem, čímž by se zrušila celá jeho jedinečnost a osobitost, ve druhé naopak je celý stát vystavěn na jedinci, a tak, jak bude jedinec svobodný, mravný a důstojný, bude i takový stát. Ovšem jak Schiller reflektuje, stát uznává pouze rodovou a objektivní povahu člověka a spíše si ho cení jako pracovní sílu, namísto uznávání jeho subjektivity a specifčnosti, která je tak důležitá pro národ lidství. Pokud má tedy být stát životem jedinců a jedincův život má být státem, musí se jednotlivé části vyladit s ideou celku, aby se stát vytvářel sám ze sebe a pro sebe. Jakmile si stát začne vážit přínosu každého jednotlivce, bude si i jednotlivce vážit stát, čímž se uskuteční stát čistého a objektivního lidství.⁴⁰ Člověk se však musí učinit uceleným, musí sjednotit rozmanitost a cit s jednotou a zákony, což není zrovna jednoduchý úkol a záleží jen na každém jedinci, kam až je schopný se svou vůlí a touhou dostat. O této transcendentální cestě pojednávám v dalších částech této práce.

Jakmile začne rozum, s cílem přetvářet stát, uplatňovat své mravní zákony jako jednotu společnosti, která má stále fyzický charakter, nesmí nijak narušovat její rozmanitou podstatu, a naopak ani rozmanitost nesmí poškodit jednotu. Proto je zapotřebí najít takový

³⁹ Pro srovnání začátek spisu: Kant, I., *Was ist Aufklärung* (Co je osvícenství) z roku 1783: „*Osvícenství je vyjití člověka z nesvéprávnosti zaviněné jím samým.*“ In: Schiller, F., *Výbor z filozofických spisů*, c. d., s. 133.

⁴⁰ Tamtéž, s. 136.

charakter národa, který nebude ani jednotvárný ani chaotický a bude schopen založit stát svobody, kde se člověk bude cítit jako samoúčel. Vzor můžeme vidět v antickém Řecku, kdy formu lidství utvářela vzdělanost a důstojná moudrost, ve které se zcela lehce sjednocovala přísnost rozumu s rozmanitou fantazií v jeden celek.

Dovolím si udělat odbočku a aspoň v krátkosti učinit pár řádků o tom, jak Schiller popisoval v roce 1793 rozštěpenost nejenom v lidské přirozenosti, ale i ve společnosti. Porovnáním s dnešními poměry se nebudu zabývat a závěr nechám na každém z Vás. Schiller píše, že v každém člověku je obraz lidství úlomkovitě rozkouskovan a pro utvoření celkového obrazu je nutné se každého dotazovat zvlášť. I obě části přirozenosti, jež by měly aspoň v sobě vytvářet jednotu jsou rozporuplné, mysl je oddělená od zkušenosti, člověk se zaměřuje pouze na jednotlivé části, jednotlivé vlohy, které rozvíjí, přičemž ostatní části jeví pouze malou známku rozvoje. Tímto výrokem však není popřena důležitost kterékoliv lidské přirozenosti, ale rozum má mít stejnou váhu, tak jako cit a naopak. Panuje rozdělení věd na jednotlivé okruhy, klasifikování státu na určité třídy a sektory, separace jednotlivých činností, čímž se přetrhla i vazba lidské přirozenosti. A tak jako ve státě je pouze jedna osoba, která všechno řídí a všechno se jí musí podvolit, tak v člověku je pouze jeden řídící a panující.

Nutně se dere napovrch ta námitka, že v dnešní době 21. století jsou některá odvětví vědy, například medicíny, díky tomuto jednostrannému rozvoji na takové úrovni, že se lidský život prodloužil o více jak 30 let.⁴¹ Nemůžeme tomuto rozvoji upřít náležitost a cennost, avšak žije člověk lepší život? Vztáhneme-li otázku na celek jako takový, žije v lepší společnosti? Nebo jsou zde stejné rozdíly, jak je popisoval Schiller v 18. století?

Při jednostranném zaměření síly, se rozvíjí kritické myšlení a rozum se musí o to více zabývat smyslovým světem, čímž se dostává do úzkého kontaktu se zkušeností a rozvíjí se poznání i zákon nutnosti. Takovéto jednání vede jedince k omylu, ale lidský rod k pravdě, neboť soustředěním se na jediný bod, člověk dokáže rozumem svého ducha přenést i za hranice, které mu pevně stanovila příroda. Bez tohoto jednostranného zaměření by nikdy nemohly vzniknout takové objevy, které vděčí za odloučenost a osamocenost. Schiller zmiňuje vypátrání Jupiterova souputníka odhalené teleskopem nebo Kritiku čistého rozumu.⁴² Takovým lidem, kteří přispívají svým obrovským dílem do celku, ještě není zcela zaručeno

⁴¹ Je nutné zohlednit i lepší sociální a životní podmínky, nepřítomnost válek atd.

⁴² Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*, c. d., s. 145.

to, zda jsou šťastní. Je však nějaká cesta, na které by člověk nepřehlížel sám sebe jen pro dobro celku?

Schiller nám předkládá řešení, díky kterému je člověk schopný zdokonalit svůj charakter a tím podpořit politické zlepšení estetikou. Oblast umění a vědy je osvobozená od působení vnějších věcí, které byly zřízeny lidským jednáním nebo společenskými pravidly. Nemůže být žádným vnějším vlivem zničeno ani jinak narušeno. Například při vymizení veškerých uměleckých děl se podstata umění nezmění, protože nemá konečný charakter. To samé se děje s pravdou, dobrem atd. Schiller tvrdí: „... pravda přežívá ve zdání a z napodobeniny bude znovu vytvořen původní obraz“.⁴³ Zároveň věda a umění vytvářejí a podporují ducha doby a žádné politické jednání jim nemůže zrušit jejich platnost, i když se je bude snažit spoutat svými nařízeními. Velkým přínosem je i to, že obě oblasti dokážou předkládat inovativní nápady zakládající na své podstatě, ve které neexistuje žádný určitý čas a není ani omezená prostorem.

Člověk se svojí vlastní činností může vnitřně „posunout“ a může posunout i celou společnost a tím vytvořit prostor, kde již nebude na člověka působit žádný nátlak. To se ovšem stále děje ve společnosti, která je zaměřená na lidská práva. Zde je jedinec vnímám stále jako síla, která omezuje působení druhého jedince a přirozenost jednoho je v boji s přirozeností druhého. Dále také ve společnosti, která se zaměřuje na etickou stránku. Tam je člověk spoutáván povinnostmi, zákony a chťičem a jeho vůle musí být podřízená vůli všeobecné. Naproti všem těmto různým podobám států stojí společnost vytvořená esteticky, kde je jedinec postaven proti druhému jen jako objekt svobody a svobodné hry a přirozenost jednotlivce zakládá vůli celku.

Svobodnou hrou jedinec dospívá do estetického stavu, který se stává jeho celkovým naladěním a se kterým se poté vztahuje sám k sobě i k vnějšímu světu. Je tím myšleno bytí ve světě, ve kterém jedinec následuje a uskutečňuje čistou ideu lidství, kterou v sobě nosí. V jedinci se tak rozvíjí *družný charakter*, protože společnost je ucelována lidským sdílením toho, co je všem společné. Jen krása má tu možnost otevřít každému jedinci, aby byl šťastný, čímž zapomene na vše, co ho omezuje. Na tomto estetickém poli, v estetické státě, je dovršeno lidství a ideál rovnosti. Nutno podotknout, že estetický stát není skutečný, nýbrž se

⁴³ Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*, c. d., s. 151.

formuje v ideji každého jedince, ale je velmi důležitý, neboť vytváří prostor, kde mohou působit rozum a přírodní síly.

Naplnění lidského ideálu je sice možné teoreticky, ale prakticky se ho může jedinec dotknout pouze okrajově a jen na okamžik, neboť téměř vždy se pohybuje na rozmezí působení jeho dvou principů jeho přirozenosti. Nicméně pokud si je člověk i toho vědom, tak s tímto poznatkem přistupuje jak sám k sobě, tak i k ostatním, čímž už druhé nesoudí za jejich nedostatky, ale snaží se jim pomoci v jejich zdokonalování.

2.2 Schillerova antropologická filosofie

Člověk se rodí jako neopracovaná hmota a jeho úkolem je přetvářet sám sebe tak, aby dokázal nastolit vnitřní harmonii mezi dvěma základními prvky lidské přirozenosti. Ty se sice vylučují svým předmětem jednání, ale i přesto dokážou vytvořit souladný celek, jak si dále ukážeme. Tyto prvky nazývané *pudy*, „... neboť pudy jsou jedinými hybnými silami ve světě pocitujících.“⁴⁴, se nazývají *věcný* a *formový*. Oba jsou již vtištěné lidské přirozenosti a pro zachování jedinceva života jsou zcela nezbytné, i když si je člověk nezvolil svobodně sám. Pud věcný představuje veškerou smyslovost a rozmanitost člověka a pud formový zase jeho rozumovou část.

Člověk však má všechny předpoklady a dispozice k tomu, aby se nespokojil pouze s tímto „přežíváním“, které mu nedokáže nabídnout nic jiného než: záleží jen na tvém životě a můžeš činit cokoli komukoli. Prostřednictvím svobodné vůle a rozumového uvažování může (či dokonce musí) naplnit a dostat svého označení „morální osoby“.⁴⁵ Takovéto morální jednání je o krok dále člověku, pro kterého se stává nejvyšší zákonitostí pouze pokyny jeho rozumu, tj. člověk, který jednostranně využívá pouze sílu rozumové přirozenosti.

Tuto teorii rozpracoval již Kant, který jednostranně rozdělil lidské síly, kde se smyslovost musí zcela podrobit vládě rozumu a vůli: „Jednej jen podle té maximy, od níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem“.⁴⁶ Schiller se s takovýmto závěrem

⁴⁴ Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*, c. d., s. 148.

⁴⁵ Tamtéž, s. 132.

⁴⁶ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1990, s. 83.

neuspokojil, a proto vytvořil teorii, kde se smyslovost a rozum vzájemně doplňují a jeden druhému nevládne. Schillerův pojem člověka není ani Descartovo *res cogitans*, kterému je „přidáno“ tělo, ale ani nadsmyslová a svobodná individuální bytost, která by se prostřednictvím těla uskutečňovala, jak zamýšleli Kant i Fichte. Schiller není dualista, a proto ani jeho koncepce není založená na dvojnosti rozumu a citu, kde by se měl jeden podrobit druhému.

2.2.1 Základní rysy přirozenosti

Na cestě k sebezdokonalování a nastolení harmonie se však může objevit převaha jednoho či druhého pudu v lidské přirozenosti. Schiller je zcela trefně označuje jako vládu *divocha* anebo *barbara*. Divoch představuje smyslovou stránku přirozenosti jako jsou například city, vášně, které zcela zatemní zásady plynoucí z rozumového jednání. Naopak Barbar koná zcela bezcitně, sobecky a jeho rozumové zásady rozpráší jakýkoliv pokus o soucit či shovívavost. Ideálním stavem, který oba pudy nestaví proti sobě, nýbrž na stejnou úroveň je stav, který Schiller označuje jako člověka *vzdělaného*. Ten rozumem vnáší do smyslovosti mravní jednotu, aniž by narušil její rozmanitost. Tato „vítězná forma má stejně daleko od jednotvárnosti i od zmatku“.⁴⁷ Takové jednání nazývá morální. Není unáhlené, je klidné a trpělivé, protože čas pro něj již nemá takovou váhu. Budoucnost se mu stává přítomností, protože se z přítomného konání musí vyvinout.⁴⁸ V Schillerově koncepci představují Divoch a Barbar povinnost, kterou musí člověk svou činností překonat. Lidské zdokonalování totiž nemá za úkol tyto protichůdné stavy zrušit, ale nastolit mezi nimi soulad. Nástrojem k sjednocení mu je *hra*, díky které slučuje opaky a povinnosti přetváří v náklonost.

Ke sloučení dvou základních puzeň a vydání se na transcendentální cestu Schiller vyzývá výrokem starověkého mudrce: „*sapere aude*“⁴⁹, který je důležitým krokem odvahy a vybízení člověka k činnosti. Nejprve k boji se svou smyslovou stránkou, tedy smysly, protože jejich prostřednictvím člověk nabývá dojmu, že je o jeho potřeby postaráno zevně bez jeho

⁴⁷ Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*, c. d., s. 137.

⁴⁸ Tamtéž, s. 152.

⁴⁹ „Odváž se být moudrým“ Výrok z Listů (Epistulae) od Quinta Horatia Flacca (65–8 př. n. l.). Zároveň narážka na osvícenství. Poznámka autora: Tento výrok použil již Kant ve své eseji *Odpověď na otázku: Co je to osvícenství?* Jiné překlady: „Měj odvalu používat vlastní rozum“ nebo „Odváž se vědět“. Viz slovník-cizich-slov.abz.cz

přičinění. Z toho vyplývá, že se člověk vzdává zodpovědnosti za svůj život či štěstí a očekává, že jeho potřeby naplní společnost či stát. A takto začne člověk slepě důvěřovat omylu, na kterém staví celý svůj život i vnitřní charakter. Zdokonalováním charakteru, které je založeno na omylu, nemůže jedinec dojít do fáze morálně jednajícího člověka, které Schiller nazývá vzdělaným. Naopak musí podniknout poutnickou transcendentální cestu do sebe samého a nespolehat na to, že to za něj odčiní společnost nebo někdo jiný.

Proto Schiller vyzývá k tomu, aby byl člověk činný. Důležitou poznámkou je, že Schillerovi nejde o to, aby člověk zcela odstranil vše, co mu bylo vtištěno, ale aby se nespokojil s tím, co mu vtiskla příroda. Nýbrž aby učinil „ovládání pudů morální silou“⁵⁰, které vychází z nitra jedince. To je možné díky vzdělávání, touhou po poznání pravdy a krásy, pěstování vlastní důstojnosti prostřednictvím „krásného umění.“⁵¹ Schiller toto vše vystihuje jednou větou: „Svobodné potěšení, které produkuje umění, spočívá veskrze na morálních podmínkách, a to tak, že celá mravní přirozenost člověka je při tom uvedena v činnost.“⁵² Skrze tento nástroj jedinec nastupuje na vnitřní cestu, která ho sice izoluje od smyslů, jevů a přítomnosti, ale za to mu poskytuje pevný základ poznání, který je důležitý pro nabývání pravdy. Toto jednání vede člověka k tomu, aby se mohl stát svobodným.

2.2.2 Jedinečnost a určení

Jakmile se člověk vydá do oblasti idejí a oddělí se od smyslů a spojením se světem, rozpoznává v sobě to, co je *stálé a proměnlivé*. Stálou část Schiller označuje jako *osobu* (Person), která vyjadřuje jedincovo *Já* a proměnlivou nazývá *stavem* (Zustand), který označuje zase jedincovo *určení*. *Osoba* je založená jen sama na sobě, z čehož plyne, že se nezakládá na něčem vnějším. Je trvalá a neměnná. *Stav* je naopak proměnlivý a vychází z vnější změny. Nemůžeme tedy podpořit tezi: „jsme proto, protože myslíme, ale naopak jsme, protože jsme, a cítíme a myslíme, protože je kromě nás ještě něco jiného.“⁵³ Z výše uvedeného tvrzení vyplývá, že osoba vytváří samostatnou činnost ducha – tedy absolutní bytí,

⁵⁰ Schiller, F. Über das Pathetische. IN: Schiller, F.: Über Kunst und Wirklichkeit. Leipzig 1965, s. 160.

⁵¹ Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 55.

⁵² Schiller, F.: Über den Grund unseres Vergnügens in tragischen Gegenständen. In: Schiller, F.: Über Kunst und Wirklichkeit, c. d., s. 104.

⁵³ Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*, c. d., s. 159.

kteřé je založeno v sobě samém. Z toho plyne, že svoboda se zakládá uvnitř každého jedince v jeho přirozenosti, jež mu vtiskla příroda.

Naproti tomu *stav* není absolutní, ale tím, že je proměnlivý udává podmínku všemu závislému bytí, tj. *času*. Z toho vyvozujeme, že neproměnná osobitost projevujícího se Já nevzniká závisle na čase, nýbrž čas musí nutně vznikat v ní. Schiller tvrdí, že změna musí vycházet z trvalého základu a pokud se má tento trvalý základ uskutečnit, musí ním změna postupovat. Jedinec má tyto dva případy v sobě zahrnuté a nelze, aby jedno existovalo bez druhého, protože člověk je v prostoru a čase. Proto se osoba vždy nachází v nějakém stavu, bez kterého by totiž nemohla být projevena. Bez času by člověk nikdy nebyl určitou bytostí – jeho osobnost by totiž existovala pouze jako vlohá – idea, nikoliv však ve skutečném světě.

Skutečný svět, jak ho nazýváme realitou, se stává zdrojem vjemů, protože se nachází v prostoru mimo jedince. Díky tomu zrcadlí jeho vnitřní nestálou část – látku, kterou svobodnou činností přijímá, proměňuje. Musíme mít však na paměti, že tuto proměnnou část stále doprovází neměnné Já. Například když květina roste nebo uvadá, její vnější určení stavu se mění, ale její podstata, to že je květinou, stále zůstává. To totiž zjednává rozumová přirozenost, která nutí člověka zůstat sám sebou i přes měnící se vnější svět. Dále pak také přeměňuje vjemy na zkušenosti, tj. utváří jednotu poznání. Člověk jako bytost konečná však nemůže dosáhnout stavu absolutního subjektu, jak je tomu například u božství, ale má se k tomuto cíli přiblížit právě díky své osobnosti, jenž je mu přístupná jedině ve smyslech. Smyslová látka umožňuje lidské osobnosti, aby se mohla ve své konečnosti přiblížit k absolutnímu zjevení možnosti a utvářet absolutní jednotu jevení, což je podle Schillera nejvlastnější známka božství. V opačném případě by nastalo zrušení osobnosti, a člověk by stal pouhým odrazem světa. Zaniklo by jeho osobité vyjádřením Já a stal by se látkou bez formy.

Dva principy zakládající lidskou přirozenosti rovněž potvrzují, že je člověk schopný se přiblížit k božství. Působením smyslů či rozumu v jejich největší působnosti vznikají totiž dvě situace vybízející člověka k činnosti. V prvním případě síla smyslů přetváří veškerou formu na svět a své vlohy činí jevem – tedy absolutní realitou, ve druhém případě síla rozumu zcela anuluje svět a do všech změn vnáší shodu – tedy absolutní formálnost.⁵⁴

⁵⁴ Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 74.

V obou výše uvedených situacích je jedinec pod vládou pudů, které ho nutí uskutečňovat vždy jejich předmět činění. Schiller vysvětluje pud jako snahu, která vzniká zcela nutně, aby vyhověla zákonu či potřebě. Rovněž díky působení pudů může vůbec existovat mravně dobrá vůle. Schiller nejprve rozeznává pud *věcný* (Sachtrieb) vycházející ze smyslové přirozenosti člověka. Vybízí ho k tomu, aby si uvědomil realitu, její zakotvenost v čase, hranice a změnu. Schillerovými slovy, aby se člověk stal látkou a obsahem, kterým pak naplní čas. To vede jedince k vnímání a projevení fyzického jsoucna v něm samém, tedy odkrytí osobnosti. Zcela zákonitě v čase vládne posloupnost jevů, tzn. trvá-li nějaká existence v čase, je vyloučena její neexistence a naopak. Jakmile člověk začne vnímat jen to, co je přítomné, je determinován tímto místem, časem, okamžikem a jeho nekonečná možnost určení je omezena. Zároveň jednostranným působením věcného pudu se zruší lidská osobnost, dokud je člověk plně ponořen do vnímání. Na jedné straně se díky působení věcného pudu mohou sílit lidské vlohy, avšak omezení určitým časem a jedním stavem je nemožné jejich rozvíjení a zdokonalování. Schiller spatřuje věcný pud jako základ pro projevování lidství, protože přes hranice se člověk ubírá ke svobodě a od jediného jedince k celému národu.⁵⁵

Úplným opakem je působení rozumové přirozenosti člověka, tedy pudu nazývaným *formový* (Formtrieb). Ten vybízí k tomu, aby se člověk osvobodil od látky – tedy od času, dále pak uvedl do souladu mnohost jeho určení a zachoval si přitom vlastní osobnost při všech změnách jejího stavu. Tím se v člověku může probudit jeho čistý potenciál, čímž si uvědomí, že ho nic neomezuje, a konečně už nevidí jen každého jednotlivce, ale celý národ. Tento pud rozhoduje a přikazuje věčně, tedy provždy. Nejenom, že zahrnuje celou posloupnost času, čímž ruší čas i jakoukoliv proměnlivost, ale činí i vše skutečné nutným, obecným, a to má být poté uskutečněno. Tímto jednáním naléhá na pravdu a právo (obojí je považováno za formu, která dává tvar obsahu – látce).

Působením věcného pudu vznikají případy, působením formového zase zákony, které platí pro jakékoliv místo, čas i lidskou vůli. Schiller píše, že: „mravní cit prohlásí: *to má být*, rozhodne provždy a navěky – uznáváš-li pravdu, protože je pravdou, a vykonáš-li spravedlnost, protože je spravedlností, učinil jsi z jednotlivého případu zákon pro všechny případy, s jediným okamžikem svého života jsi naložil jako s věčností“⁵⁶, čímž se jednatelce vytrácí v lidství.

⁵⁵ Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 78.

⁵⁶ Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*, c. d., s. 163.

V této fázi rozdělování lidských sil Kant ukončil svoje bádání se závěrem, že pud formový neboli rozumová přirozenost člověka má mít vládu nad veškerou smyslovostí, kterou v sobě má člověk zahrnutou. Schiller si je však vědom dopadu převahy pouze jednoho pudu, což by člověka vedlo k jednotvárnosti jeho přemýšlení, konání i žití. A vidí i krajní mez, do které by se člověk kvůli tomu dostal, neboť by zůstal provždy neucelený a rozdělený.⁵⁷

Důležitá poznámka k naší analýze je ta, že i když se tyto dva pudy jeví jako protiklady již od přirozenosti, není tomu tak, protože oba mají stejnou podstatu, ale každý z nich má jiný předmět působení. Toto rozdělení na protiklady je odvozeno až „svobodným překročením přirozenosti“, neboť člověk zprvu nereflektuje své síly v přirozenosti. Tímto vzájemným působením se zabýval podrobněji J. G. Fichte ve své knize *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*. Leipzig, 1794, avšak pro náš rozbor plně postačí výše popsané.

2.2.3 Personální svoboda

Z dlouhodobého hlediska a s ohledem na transcendentální cestu jednotlivce je působení pouze jednoho či druhého pudu zcela neudržitelné a bez výsledku. Schiller směřuje k vývoji a k sebezdokonalování člověka, proto dále tvrdí, že podřazení pudů nastat musí, avšak za podmínky, že bude vzájemné. Tak jako svoboda nemůže záviset na čase a opačně čas nemůže lpět na svobodě, tak forma je ničím bez látky a látka by nebyla bez formy. K zajištění harmonického vespolného působení je zapotřebí *kultury*, která pudům stanoví hranice. Jejím prostřednictvím nedochází k vzájemnému souboji, naopak k plnému rozvíjení obou oblastí a tím bytostnějším uchopení sebe sama. Nastavení mezi věcného pudu musí být svobodným činem osobnosti. Ta svou morální silou umírní smyslovost a ovládne vnímání, které již nebude tolik zaměřené na jeden dojem v určitý čas, ale bude moci nahlížet na věci z větší perspektivy. Meze formového pudu budou nastaveny ve chvíli, kdy tento pud bude čerpat z rozmanitosti vjemů, čímž bude udržovat vnímavost a přirozenost v mezích; pud věcný bude naopak udržovat v mezích osobnost. Pouhým myšlením by člověku zcela unikalo jeho bytí v čase, naopak jenom vnímáním jeho osobnost, tvrdí Schiller.

⁵⁷ Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 83.

Tato provázanost obou pudů – čím více je jeden pud činný, tím se může projevit ten druhý – je záležitost rozumu a pokud toho člověk dosáhne, bude si zároveň uvědomovat svoji svobodu a své bytí. Zákonitě tím vzniká pud nový, jak ho Schiller nazývá, hravý. Prostřednictvím slučování protikladů, rušení nahodilosti i povinnosti, vede člověka k fyzické a morální svobodě. Vztah ke druhým lidem již neovlivňuje jen přirozenost rozumu či smyslovost, nýbrž k ostatním jedincům pěstuje člověk úctu a náklonost, čímž je „začne milovat.“⁵⁸ Toto formální a materiální uspořádání činí zcela náhodným to, zda naše blaženost bude ve shodě s dokonalostí nebo naopak. Hravý pud ve svém předmětu promění látku za formu, formu za látku a nutnost ve svobodu a svobodu v nutnost; čímž člověk začne tvořit nejenom soulad sám v sobě, v nejbližším okolí, ale začne vytvářet nejvroucnější společnosti.⁵⁹

V obecném smyslu jsou předměty pudů následující: pudu věčný – život, je veškeré materiální bytí a bezprostřední smyslová přítomnost. Pud formový – tvar, zahrnuje všechny formální vlastnosti věcí a vztahy k myslící schopnosti. Pud hravý – živý tvar, který vyjadřuje estetické vlastnosti jevů a krásu.⁶⁰ Život jedince nejenom, že dostane tvar, ale tvar se stane jeho životem, protože se život začne utvářet v rozumu a forma bude prostupovat do vnímání. Pro lepší pochopení uvedu příklad: pokud umělec bude mít v hlavě nápad, myšlenku, jak by opracoval kus dřeva a nepustí se do práce – tvar dřeva nevtiskne, tak jeho nápad zůstává pouhou abstrakcí a dřevo pouhou impresí. Ale jakmile umělec začne dřevo opracovávat, začne nabývat živoucího tvaru a umělec v něm zanechá vlastní osobitost.⁶¹ Moc dobře víme, jak od těch největších umělců jako jsou malíři, sochaři, filosofové a vynálezci vzešly ty nejznámější díla jako například Da Vinciho Mona Lisa, Michelangelův David, Platonova Ústava nebo Edisonova žárovka. Ani jednoho výše zmíněného jsme neměli čest poznat, avšak jejich otisk, dopad, forma se nese v jejich dílech. V těchto i jiných dílech se nese nástroj kultury, který Schiller nazývá důstojnost krásy. Živý tvar je krása, která člověku udává zákon absolutní formálnosti a absolutní reálnosti.

⁵⁸ Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*, c. d., s. 170.

⁵⁹ Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 99.

⁶⁰ Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*, c. d., s. 171.

⁶¹ Tamtéž, s. 9.

2.3 Schiller a Fichte

Oba tito velcí myslitelé se zabývali rozpracováním dialektiky života a myšlení jedince ve společnosti a ve státu. Zatímco pro Schillera je společnost a stát ta samá záležitost, Fichte zaujímá jiný postoj. Některá jejich stanoviska jsou velmi podobná, ale hlavní a zásadní rozdíl mezi nimi je. Nejvíce je znatelný v jednotlivých krocích, kterými nám představují svoje analýzy. Tato kapitola sleduje proměnu jedince jako občana, je sledována důležitost svobody a svobodného jednání.

2.4 Fichtova koncepce člověka

Fichte jako další představitel německého idealismu zastává stejný názor jako Schiller, že žádný vnější impuls nemůže zrušit trvání svobody jedince. Ve svých spisech zastává stanovisko, že jedinec má právo na to, aby uznával jen ty zákony, jenž si dává sám sobě. Tato kapitola se zaměřuje na koncipování jedince z pozice Fichta, který stejně jako Schiller zakládá své analýzy na subjektu, ze kterého je určován objekt. I zde je patrný vliv Kanta, který tvrdí, že člověk nemůže dosáhnout stavu, ve kterém by poznával „věc o sobě“. Fichte na něj navazuje a snaží se obhájit opětovnou absolutní platnost vědění.

Fichte tvrdí, že vědomí jedince vyvstává pouze z jeho aktivního Já, které se samo klade a dále postupuje cestou antiteze a syntézy. Antitezí je myšleno vše, co není Já, jež se nazývá jako Ne-já, na straně druhé syntézou se myslí vzájemný vztah Já a Ne-já. „Pojem čili myšlení Já spočívá v jednání Já ve vztahu k sobě; a naopak, takovéto jednání ve vztahu k sobě poskytuje myšlení Já a naprosto žádné jiné myšlení.“⁶²

Takto nazvané „čisté Já“ je popisováno jako absolutní stejnorodost, které je neměnné a „...jako naprosto nepodmíněné a ničím vyšším neurčitelné...“⁶³. Nikdy není v rozporu samo se sebou, protože se nezakládá na něčem vnějším, ale vyvstává samo ze sebe. Čisté – absolutní

⁶² Fichte. J. G., *O pojmu vědosloví: Druhý úvod do vědosloví, Pokus o nové podání vědosloví*. Přel. J. Karásek, Praha: Filosofie, 2008, s. 12.

⁶³ Fichte. J. G., *Základ všeho vědosloví*. přel. R. Zika, Praha: Oikoymenh, 2007, s. 34.

Já je důležitou podmínkou pro sebeuvědomění konečného Já a vědomí jako takového.⁶⁴ Ovšem, aby se čisté Já mohlo projevit a uskutečnit, potřebuje vnější svět, kde zakouší zkušenost.⁶⁵ Ten Fichte označuje jako Ne-já, které je rozmanité, nezávislé a je základem veškeré zkušenosti.

Podle Fichtova výkladu je možné analyzovat výměr člověka za předpokladu, je-li jedinec porovnávám s něčím vnějším, čímž je myšlena společnost⁶⁶, kde udržuje vzájemné vztahy. „Zkoumat člověka o sobě a izolovaného neznámá podle toho ani zde ani nikde jinde zkoumat jej pouze jako čisté Já, bez jakýchkoli vztahů k čemukoli mimo jeho čisté Já, nýbrž pouze myslet jej mimo jakýkoli vztah rozumných, jemu podobným bytostem.“⁶⁷

2.4.1 Personální atributy

V jedincově podstatě jsou vtištěné *pudy*, které jsou aktivovány až díky interakci s vnějším světem, ze které člověk čerpá zkušenost. Tak jako u Schillera musí být tyto pudy rozvinuty a být plně ve vědomí, aby se skrze ně projevovala náklonnost a uspokojení se pro jedince stalo potřebou.

Konečný stav, který může člověk nabyt je naprostá harmonie se sebou samým označována jako nabytí absolutní identity. Takový jedinec je označován za vzdělaného. Všechny své vlohy rovnoměrně rozvíjí a schopnosti vede k nejvyšší možné dokonalosti. Nabytí tohoto stavu však nezáleží pouze na rozumovém jednání, ani na ovlivňování lidskou vůlí (která má však možnost se ke stavu přiblížit), ale přímo na „svobodném působení přírody“⁶⁸, neboť se absolutní identitě podvoluje lidská přirozenost.

V jedinci jako ve vzdělanci se ohlašuje pud společenský, který nejenom staví ostatní svobodné rozumové bytosti na stejnou úroveň, ale zahrnuje na ni i jeho samotného. Dále je vystupňován v další dva pudy. Prostřednictvím *sdělovacímu pudu* člověk vzdělává (kultivuje)

⁶⁴ Fichte. J. G., *O pojmu vědosloví: Druhý úvod do vědosloví, Pokud o nové podání vědosloví*, c. d., s. 133.

⁶⁵ Fichte. J. G., *Základ všeho vědosloví*, c. d., s. 12.

⁶⁶ Společností je myšlen nejenom stát, ale i seskupení lidí žijících ve společném prostoru.

⁶⁷ Fichte. J. G., *Pojem vzdělance*, c. d., s. 24.

⁶⁸ Tamtéž.

druhé bytosti v oblasti, ve které je sám výtečně znalý, a tím se je snaží postavit rovným sám sobě právě v této oblasti. Druhým je pud *přijímací*, který zaručuje, že se naopak jedinec nechá vzdělávat od někoho, kdo je mistrem ve svém oboru. Díky tomuto procesu vzájemného vzdělávání dokáže jedinec ve společnosti rozvíjet jednostranné schopnosti, jež mu byly dány od přírody, neboť „je nutné dávat to, co máme dobrého, tomu, kdo to potřebuje, a co nám chybí, přijímat od toho, kdo to má.“⁶⁹ Bez společnosti by jeho vlohy rozvinuty nebyly.

O toto vzdělávání se stará rozum, protože se jedná o jiné pole působnosti, než které zastává příroda, i když do této oblasti stále proniká. Vzájemné prolínání rozumné a smyslové přirozenosti musí být harmonické, vystupňované do vzájemného celku, v němž příroda vytváří základ rozumu, který ji uděluje hranice a skrze zkušenost ji uvádí do souladu s jedincovým morálním jednáním.

2.4.2 Zakládající stavy

Z výše uvedeného vyplývá, že člověk má v sobě obsažené dva rozdílné charaktery (rozum a přírodu), avšak doposud nebyly vysvětleny *stavy* zakládající lidské určení. Ty se prostřednictvím svobody rozvíjejí⁷⁰; společenským pudem nemůžou být rozvinuty, protože ten svobodu nenutí ale pouze vybízí, čímž není plně zaručený jejich rozvoj. To znamená, že člověk si svobodnou vůlí zvolí *stav*, který mu nemůže být žádnou jinou bytostí nebo společností odepřen či naopak vnucován. Člověk není nijak povinen si zvolit stav, který nutně vychází z přírodní či společenské oblasti, ale záleží jen na jeho svobodné vůli. Fichte nastiňuje dvě cesty, jimiž se člověk může vydat. Ta první je, že jedinec obsáhne veškerou přírodu a bude o ní vzdělávat druhý; však na to by mu jeho jeden život nestačil, aby pojal vše, co obsahuje. Ta druhá je o tom, že se jedinec bude soustředit pouze na jednu oblast, kterou dokonale obsáhne, čímž se stane odborníkem. Veškeré rozhodování pro jakýkoliv stav musí být podvoleno mravnímu zákonu a nesmí být v rozporu s jedincem jako takovým. Z toho jednoznačně vyplývá, že určení lidské vůle závisí zcela na jedinci, nikoliv na přírodě.

Jestliže se má jedinec zcela svobodně rozhodnout pro stav, ve kterém se stane vzdělaným, odborníkem v určité oblasti, jak si tuto oblast „správně“ vybere? Fichte na to dává

⁶⁹ Fichte. J. G., *Pojem vzdělance*, c. d., s. 45.

⁷⁰ Tamtéž, s. 46.

odpověď v té podobě, že je na člověka vyvinuta povinnost, aby své vlohy rovnoměrně rozvíjel a důkladně poznal sám sebe, svoje pudy a potřeby. Člověk je k tomuto úkolu vybaven pudem, který prahne po vědění. Bez tohoto činného pudu by člověk své vlohy a potřeby jen znal a nebyl by poháněn k tomu, aby hledal cesty a prostředky k jejich rozvinutí či uspokojení. Výše zmíněná znalost pudů a potřeb je záležitostí čistého rozumového principu – je tedy filosofická, a uspokojování a rozvíjení je částečně založeno na zkušenostech, proto je filosoficko-historická.⁷¹

Úloha člověka však není jen v tom, aby našel svůj stav určení, aby obsáhl nějakou oblast, pro kterou se stane vzdělaným, ale rovněž aby i nadále tuto oblast i sám sebe rozvíjel i za hranice již dosaženého. „Vzdělanec, necht’ zapomene, co vykonal, a necht’ myslí stále na to, co ještě má vykonat“⁷², aby byl co nejvíce užitečný sobě i společnosti. Tím je také zaručeno, že se v člověku bude rozvíjet společenské nadání v podobě schopnosti přijímat a dávat. Vzdělanec totiž tím, co vytváří v přítomnosti ví, že to tvoří pro budoucnost samotnou, že jeho „dílo“ vzdělávání tu bude i po jeho smrti, protože člověk má stále překonávat to, co je již vytvořeno. Tak jako u Schillera se i v tomto případě pro vzdělaného člověka stává předmětem další člověk, kterého by měl svým jednáním i slovem vzdělávat, kultivovat a vést k mravnímu zušlechťování. Měl by mu jít hlavně příkladem, z čehož vyplývá, že dobrým příkladem může být jen ten, kdo sám je opravdu dobrým člověkem. Nejvyšším stavem a stupněm mravní výchovy se stává právě člověk vzdělaný, neboť nejedná jednostranně za základě svým rozličných pudů, ale rozvíjí sám sebe, čímž přispívá svým dílem do společnosti.

2.4.3 Koncept společnosti u Fichta

Fichte společnost pojímá jako prostor, který sdílejí rozumné bytosti. Tyto bytosti však člověk musí předpokládat. K tomuto stanovisku člověk dojde jedině skrze zkušenost a činnost myšlení, které mu zprostředkuje existenci jiných rozumových bytostí. V člověku však musí být projeveno svobodné jednání, aby uznal existenci jiných lidí ve společnosti. V jedinci se nachází pud po identitě, který naléhá na soulad člověka s okolím a rovněž i na soulad pojmů,

⁷¹ Nemůže být pouze historická, protože účely, jenž poznáváme se filosoficky vztahují na předměty, dané zkušeností, které slouží k posouzení. Viz: Fichte. J. G., *Pojem vzdělance*, c. d., s. 53.

⁷² Tamtéž, s. 56.

kteře se vztahují ke společnosti. Těmto pojmům má také něco reálně odpovídat a být ve shodě. „Ke všem pojmům, jež leží v jeho Já, má v Ne-já existovat nějaký výraz, nějaký protějšek (Gegenbild)⁷³, čímž se jeho pud určuje.

Je lidskou potřebou mít kolem sebe podobné bytosti, jež rozumně jednají a myslí jako on. Člověk však rozumné bytosti nevytváří ze sebe, ale jakmile si o nich vytvoří pojem, může z něho odvodit své určité Ne-já. Vytvářením pojmů a následné spojování s něčím, co mu odpovídá, Fichte označuje jako rozumnost v jevu⁷⁴, neboť příroda působí podle nutných zákonů a rozum jedná zcela svobodně. Protože svoboda nepatří v ontologickém smyslu do oblasti vědomí, nemůže si jí člověk uvědomovat ani v sobě, ani mimo něj, avšak může si uvědomovat svou vůli, díky které můžeme svobodně jednat. Jakmile si stanovíme pojem společnosti jako účelné společenství, je tento pojem určen zcela úplně.

Člověku je již stanovené z jeho bytosti, aby žil ve společnosti a uznával je jako rozumné bytosti, neboť žije-li odděleně, je sám proti sobě. Fichte však nepojímá společnost a stát za jednu a tu samou věc, neboť člověk nemá za nejvyšší cíl být ve státě, ale má se mu stát pouze prostředkem k založení dokonalé společnosti.⁷⁵ Z toho vyvozujeme, že pokud se stát nebo jiná lidská organizace stává pouhým prostředkem k něčemu, nutně k vlastnímu zániku, protože je to účelem každé vlády, aby se stala nepotřebnou. Ve společnosti má vládnout svoboda a člověk musí pěstovat dobrou vůli, aby byl prospěšný celku.

Pro člověka je jeho cíl nedosažitelný, neboť on sám sobě se stává cílem, proto se společnost musí zakládat na rozumných bytostech. Zdokonalování každého člověka spočívá v tom, že vzdělaný člověk učí a pozvedává jedince, který ještě tak vzdělaný není. Rovněž ten, který je vzdělaný se nepovyšuje na druhé, ale je si vědom toho, že ho každý může něčím obohatit. Tím se v člověku rozvíjí společenský pud, který následuje vzájemné ovlivňování, formování a obohacování každého jedince ve společnosti. Tímto vzájemným působením je však vyloučena situace, kdy jeden člověk působí aktivně na druhého a ten se chová pouze trpně, čímž se podřizuje prvnímu. To Fichte zcela zavrhuje a vybízí k pravému opaku, tedy ke spolupráci.

⁷³ Fichte. J. G., *Pojem vzdělance*, c. d., s 33.

⁷⁴ Tamtéž, s 34.

⁷⁵ Tamtéž, s 35.

Při nadřazenosti, kdy je druhému odpírána svoboda jiným člověkem, se nejenom nerozvíjí společenský pud, ale pravděpodobně se ani nevytvořil, čímž ani samo lidství není podporováno. Takový člověk ještě není natolik vzdělaný, aby zakoušel vlastní svobodné jednání a mohl ho poskytnout i druhým. Ke svému účelu může použít nerozumnou věc, ale rozumnou bytost nikdy. Z toho plyne závěr, že jen člověk dostatečně vzdělaný a plně si vědomý své vlastní svobody, chce kolem sebe spatřovat další rozumné a svobodné bytosti. Fichte toto stanovisko dokresluje Rousseauovým citátem z díla *O společenské smlouvě* (1761): „lecko se považuje za pána jiných, ačkoliv je otrok mnohem spíše než oni. Každý, kdo se považuje za pána jiných, je sám otrok. ...Jenom ten je svobodný, kdo všechno kolem sebe chce učinit svobodným, a vlivem, jehož příčinu ani vždycky nebylo možno poznat, všechno činí skutečně svobodným. Před jeho očima dýcháme svobodněji, necítíme se ničím utlačováni, zadržováni, stísněni, pociťujeme nezvyklou rozkoš, že jsme všim a že děláme, co nám úcta k sobě samým nezakazuje.“⁷⁶

Společným znakem všech lidí je jejich završení transcendentální cesty zdokonalování, přičemž v tomto bodě jsou všichni lidé stejní a vytváří jednotu. Fichte nám však sděluje, že je to nedosažitelný cíl, ale člověk by měl, ba dokonce musí k němu stále a stále směřovat. Hlavním určením ve společnosti se tedy člověku stává zdokonalování sebe sama, tak jako zdokonalování společenské prostřednictvím kultury. Člověk však musí být připustný tomu, aby dokázal ze sebe dávat, ale i do sebe přijímat, aby se nechal formovat dalšími rozumnými bytostmi, a i jim se snažil předat ze sebe to nejlepší.

2.4.4 Koncept společnosti u Schillera

Člověk jako příslušník státu má usilovat především o to, aby vytvořil společnost, kde se může projevat svobodně a být si rovný s druhými. Má být vytvořena taková rozumová společnost, kde musí být zachována svérázná přirozenost jedince a mravní jednota společnosti. K přetváření společnosti má dojít prostřednictvím estetické výchovy člověka, jenž sjednocuje lidskou přirozenost a vede jedince k utvoření harmonického celku. Nemá se však toto přetváření jak sebe sama i společnosti stát jakousi povinností, ale prostřednictvím kultury formovat jedincovu smyslovost, aby zcela svobodně inklinovala k plnění povinností, jenž by se jí stalo uspokojením.

⁷⁶ Fichte. J. G., *Pojem vzdělance*, c. d., s 38.

Člověk se má nejdříve uvolnit ze svázanosti přírodního pudu sebezáchovy a rozehrát v sobě vzájemné působení dvou principů jeho přirozenosti. Jeden princip ho vede k plnému vnímání skutečnosti, vstřebávání dojmů, rozmanitosti a rovněž k uskutečňování změny v čase. To je nutné proto, aby bylo zachováno trvání státu a společnosti. Oproti tomu ho druhý princip vede k jeho neměnné jedinečnosti, jenž nepodléhá žádným vnějším zákonům, ale jen těm, které si udává sama, díky čemuž člověk jedná mravně. To se odráží i ve státu, neboť Schiller spatřuje státní podstatu jako neměnnou v ideji. První princip označuje jako pud věcný, druhý jako formový. Ani jeden nesmí mít převahu nad druhým, nýbrž musí působit svou největší silou, čímž se bude anulovat jejich účinnost a člověk se díky své vůli bude moci svobodně rozhodnout, který z nich bude mít v určitou chvíli vliv. Schiller si byl vědom toho, že rozum pocházející z přirozenosti je omezený, a proto je zapotřebí, aby svou pozici zastal i cit, čímž vytvářejí vyšší jednotu nutnou k tomu, aby se mohla projevit svoboda a mravnost. Schiller to potvrzuje tím, že: „Cesta k hlavě musí být otevřena srdcem.“⁷⁷

Ze dvou základních principů je člověk díky svému myšlení schopný rozeznat svoji stálou a proměnnou část, tedy osobu a stav. Osoba nese jedincovu identitu, která je stálá i přes všechnu změnu jeho prostředí, díky čemuž je možné uskutečnění mravního jednání, které musí mít platnost v jakékoli době. Stav prezentuje jedincovo určení ve světě, jež je velmi rozmanité, bohaté na pocity a vjemy a díky němu je osobnost uskutečňována.

K jejich vzájemnému prolínání a obohacování Schiller vybral prostor krásného umění, protože jeho podstata je nedotknutelná jakýmkoli politickým i lidským jednáním. Pro vnímání krásy je nutná nejenom harmonie smyslově-rozumové přirozenosti, ale i lidské přičinění odvahy a vůle osobnosti. Díky tomu se může vytvořit princip třetí, který neruší dva předešlé, ale naopak je v sobě obsahuje a využívá jejich sil. Tento nejvyšší stav lidského bytí nazývá hrou a třetí princip nazývá hravým pudem. Jedinec již není tolik pohlcen jeho okolím a vnějším světem, a v jeho klidném jednání je reprezentovaná jeho činná stránka, která ho vede k svobodnému a mravnímu přístupu nejenom k sobě, ale i k druhým lidem. Tím jedinec vytváří ideální stát.

Vzájemný vztah jedince a státu by však neměl být pouze jednostranný. Stát nesmí potřeby celku stavět nad svobodu jednotlivce, a naopak zvláštnosti a odlišnosti jedinců nesmí

⁷⁷ Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*, c. d., s. 150.

narušovat jednotu společnosti. Rozumový stát, jenž by se měl vyvinout z přírodního státu, nesmí potlačovat žádného člověka, ale také v něm nesmí zavládnout chaos. Nepochopenost jedince se zrcadlí v *přírozeném státu*, jenž zakládá na hrubé síle pramenící z jednostrannosti lidské přirozenosti. Stát se spíše staví proti jedinci, je zde značné rozdělení tříd, kdy se musí jedna podříditi druhé. Ve fyzickém státě vládne pouze strnulý rozum bez citu dávající zákony a rozkazy. Člověk je pod tíhou povinností a vše se musí podříditi všeobecné vůli. Protože si Schiller byl těchto následků vědom, nechtěl, aby se jedinec ztotožňoval s takovými podobami států. Nabízí však to řešení, že člověk pracuje-li sám na sobě, vytváří novou ideální společnost, tedy estetický stát, ve kterém je uznávána jedinečnost a svoboda každého jednotlivce. V člověku se rozvíjí důstojnost a úcta, se kterou přistupuje k druhému i k sobě. Již nesoudí o tom, zda je někdo vzdělaný více či méně, a naopak se snaží podporovat druhé a vést tak celou společnost kupředu.

2.5 Rozdíl mezi Schillerem a Fichtem

Tento rozdíl představuje metodologický pramen německého idealismu, jenž vycházel z protichůdnosti svobody a nutnosti (přírodní zákony) anebo metafyzického pojetí státu či přírody. Kantova filosofie bohužel nedostačovala k tomu, aby řešila tento problém, neboť postupuje metodou jednostranné dedukce, tj. od obecného k jednotlivému, avšak Schiller a Fichte postupují nejenom rozdělováním, ale i spojováním, tj. syntézou. Avšak každý z nich zakládal své logické analýzy na zcela odlišném principu. Schillerovy koncepce člověka se zakládaly na *odlišnosti*⁷⁸, kdežto Fichtovy na dialektice *identity*.⁷⁹

Jak víme Schiller veškeré lidské jednání a myšlení podřizuje estetickému rozumu. Fichte naopak vychází z nekompromisního podřízení praktického rozumu⁸⁰, jak ho již nazval Kant. Fichte formuluje dva krajní případy identity, jenž zakládají jeho koncept dialektiky. První jako lidskou zakládající identitu tedy vztah Já s ne-Já. Dále vyvrcholení v absolutní Já, což se projevuje jako morální jednání jedince. Schiller oproti tomu zakládá na trojím stupňování: uvědomení si dvojí rozpolcenosti lidské přirozenosti (smyslová a rozumová), dále

⁷⁸ Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*, c. d., s. 218.

⁷⁹ Fichte, J. G., *Základ všeho vědosloví*, c. d., s. 13.

⁸⁰ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, c. d., s. 53.

vztah osobnosti jedince se státem (subjektivnost s objektivností) a závěrem vytvoření harmonie pro obě oblasti, jež prostřednictvím hry⁸¹ vytvoří celek.

U Fichta se všechno musí podřídít praktickému rozumu, aby mohl člověk morálně a eticky jednat, čímž je zcela smyslovost a jakákoliv empirie svázaná a nemá žádnou moc působit. Estetický rozum naopak vyžaduje, aby se smyslovost projevila ve své největší síle, ale aby to samé udělala i rozumnost, čímž jsou zachovány obě tyto síly, jež svým vzájemným působením mohou vytvořit třetí aspekt. K tomu je nutná i reflexe⁸², která zcela odmítá nadřazenost jednoho či druhého či nadřazenost třetího. Schiller k těmto rozdílům přistupuje zcela logicky. Nejprve je potřeba je rozeznat a vytyčit hranice oběma částem přirozenosti. Dále je nutné prokázat, že nejsou schopné se zcela sjednotit tak, aby oba zanikly a vznikl z nich pouze jeden. To nelze, protože každý má jiný předmět svého působení. Pokud je není možné sjednotit, je zapotřebí vytvořit prostor, na kterém se mohou pohybovat oba. Závěrem nechat je působit ve své nejsilnější síle, čímž mohou vytvořit prvek třetí, který v sobě zahrnuje největší rozvinutí obou.⁸³ Schillerova koncepce založená na odlišnosti člověka má kladný význam v tom, že právě jedinečnost každého jednotlivce ovlivňuje a formuje i další jednotlivce i společnost.

Oba autoři nám představili dva rozdílné pohledy, čímž nejenom rozšířili povědomí o transcendentální filosofii ve stejné době, čerpající ze stejného základu, jenž položil Kant, ale ukázali nám i to, že obě teorie jsou rozdílné tak, jako sami jejich autoři, že jejich dílo nese osobitý otisk, čímž se nám i částečně poodkrývá jejich jedinečnost. Oba si byli vědomi úpadku jejich doby, a proto se shodují v tom tvrzení, že člověk se má rozvíjet, zkoumat, vzdělávat a kultivovat, neboť se přímo podílí na utváření společnosti, ve které žije. Jeho transcendentální cesta nepřinese zisk pouze jemu, ale i celému národu a lidství, protože se lidé stýkají a navzájem se ovlivňují. Každý jednatel by si měl být vědom své vlastní svobody a měl by ji zjednávat i druhým. Cíl obou filosofů je stejný, ale cesta je rozdílná.

⁸¹ Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 105.

⁸² Schiller, F., *Výbor z filosofických spisů*, c. d., s. 208.

⁸³ Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 138.

3. ČLOVĚK OPTIKOU UMĚNÍ

Tato část vychází ze Schillerova raného dramatu *Die Räuber* (Loupežníci) z roku 1781. Oproti později napsaným dílům, jež vznikaly pod rouškou Francouzské revoluce se zaměřením na politickou legitimitu a politické tlaky, raná tvorba představuje tehdejší křehkou generaci, jež se snaží skrze osvícenskou intelektualitu osvobodit ze strnulých tradic, avšak uskutečnění vize lepšího světa je nemožná. Ústředními motivy jsou hledání a prosazování svobody, vnitřní napětí jednotlivce, ztráta celistvosti v existenci moderního člověka a hledání opětovného dynamického vztahu mezi uměním, morálkou a politikou.⁸⁴

Krásné umění mělo pro Schillera velký význam, neboť v něm spatřoval zdroj potěšení a požitků. Ty plynuly především ze strastiplných příběhů, které působily jak na rozumové rozvažování, tak na smysly. Hlavním účelem umění je pobavení prostřednictvím morálních prostředků, čímž se uvede v činnost lidská mravní přirozenost a mravní citění. Pokud by však došlo k zaměnění účelu (potěšení) s prostředky (mravnost), umění by ztratilo svoji svobodu. „Umění bude mít blahodárný vliv na mravnost jedině tehdy, naplní-li své nejvyšší estetické působení; to však může naplnit jedině tehdy, bude-li používat naprosté svobody.“⁸⁵

Potěšení, které se zakládá na morálních hodnotách, člověka zušlechťuje a posiluje jeho náklonnost. Jak tedy mohou tragické obrazy té nehorší smrti přinést divákovi potěšení? Schiller tvrdí, že morální účelnost⁸⁶ má přednost před účelností přirozenou, která představuje pudy, vášně, afekty a vše, co nepodléhá rozumu, proto i malý projev morální účelnosti zcela překryje četné stopy přirozeného světa. Divák má mnohdy potěšení i ze zla, které škodí hlavnímu hrdinovi, neboť díky překážkám může být mravní hodnota a vítězství ještě více zveličeny. I v lítosti musí být rozhodujícím činitelem mravní zákon, protože v tragédii je častý obraz zabití druhého člověka právě pro jeho dobro.

⁸⁴ Sharpe, L. *Friedrich Schiller: Drama, Thought and Politics*, c. d., s. 17.

⁸⁵ SCHILLER, Friedrich. *O tragickém umění*. Praha: Oikoymenth, 2005, s. 10.

⁸⁶ Nikoliv účel. Tamtéž, s. 18.

3.1 Die Räuber – Loupežníci

Drama, které svou revoluční hodnotou demonstruje básnickovy ideály, jako je prosazování svobody a budování lidství, promlouvá k utlačovaným občanům. Přesně vystihuje společenský vývoj doby, kdy skomírá feudalismus a sílí buržoazie. Stává se silným zbrojnických protestem, s důrazem na city nikoliv na rozum, proti tehdejší společnosti. První divadelní ztvárnění se konalo v Mannheimu v roce 1782, což zvedlo obrovskou vlnu emocí. Dílo je stále živé a velmi oblíbené, což dokazují nová ztvárnění a rozšířenost za hranice Německa.

3.1.1 Literární intertextualita

Přesné datum, kdy mladý Schiller začíná pracovat na svém prvním dramatu není dosud známo, avšak z paměti jeho přátel to bylo pravděpodobně v roce 1776, kdy ještě studoval medicínu, proto musel psaní přerušit. Jelikož paralelně dokončoval svou disertační práci *Über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* (Spojení mezi zvířecí a lidskou povahou), kde zkoumal integraci duše a těla a materiální spojitost s intelektuální a smyslovou činností⁸⁷, tak se tato vědecká činnost promítla i do textu díla. Například ve druhém dějství, kdy Franz vede monolog o tom, jak zavraždit svého otce, aniž by někdo pojal podezření: „... Chtěl bych to udělat jako chytrý lékař, jenomže naopak. A my jsme přece skutečně schopni podmínky života prodloužit; proč bychom je neměli umět také zkrátit? Kdo by uměl zahubit tělo duchem... Uvažuj Moore! – to by bylo umění, které by zasloužilo, abys ho vynalezl. Copak přece nebylo travičství pozvednuto bezmála na úroveň řádné vědy?“⁸⁸ Takovýchto promluv a replik se v textu skýtá mnoho, z čehož je patrné, jak Schillerův studijní obor pronikl i do jeho umění.

Inspiraci k námětům psaní čerpal od Shakespeara, Plutarcha, ale i Leisewitze, jenž působil ve stejné době jako Schiller. Inspirace Shakespearem je patrná, třeba když Karl Moor u zřícené věže osvobodí svého otce a označí ho za ducha: „Duchu starého Moora! Co tě

⁸⁷ Martinson. D. S. *A Companion to the Works of Friedrich Schiller*, c. d., s. 91.

⁸⁸ Schiller, F. *Loupežníci*. Brno: Edika, 2013, s. 45.

vyrušilo ve tvém hrobě? Přicházíš na mé otázky rozluštit záhadu věčnosti? Mluv! Mluv!“, což odkazuje ke hře Hamlet, kde se nachází téměř totožná situace se zjevením ducha otce.⁸⁹

Dalšími častými symboly, které se vyskytují v díle *Die Räuber* jsou citáty z Bible a Biblické obrazy. Ve jménu pomsty Karl Moor nechá vypálit město a jeho společník to komentuje slovy: „A tu se můj doprovod ohlédl – leželo tam město jako Sodoma a Gomora...“⁹⁰

Toto dílo má náboženské a historické pozadí a jeho struktura je významně obtížnější, než se dříve uznávalo. Dohromady vznikly čtyři verze a premiérové představení, které bylo v německém Mannheimu se nesetkalo s úplným pochopením. Na divadelní scéně byl ztvárněn jako tragédie, ale samotné dílo bylo koncipováno jako dramatický román. Schiller tak v textu vystihl jemnější prvky, jež byly v dramatickém výkonu herce zcela ztraceny. Odkazuje tak na ideál krásy, jenž byl v umění koncem 18. století velmi oblíbený.

Struktura práce je velmi poetická, umělecká, logická, navíc se v ní odrážejí politické a filosofické aspekty, přičemž autor zahrnul i nábožensko-historické nastavení tehdejší doby. Schiller v díle kritizuje dvě původní historické události, čímž prvně bylo verbování vojáků a námořníků a jejich pozdější zacházení ve Sjednocené východní indické společnosti. Dále pak prodávání celých vojsk německými knížaty pro Anglii za službu v Americké revoluční válce poté, co měly být prodány jako vojáci do Pruska. Tyto hrůzy každodenní reality byly výsledkem panovnické a aristokratické svévole, které Schiller zažíval napřímo, neboť jeho otec byl náborovým důstojníkem.

3.1.2 Dějová linie

I když bylo Schillerovi pouhých dvaadvacet let, tajně napsal první dramatické dílo, jenž premiérovým uvedením způsobilo velký skandál. Troufalost a opravdovost v líčení dramatických charakterů mu způsobilo velké obtíže, zvláště od Württemberského vévody měl

⁸⁹ Martinson. D. S. *A Companion to the Works of Friedrich Schiller*, c. d., s. 91.

⁹⁰ Schiller, F. *Loupežníci*, c. d., s. 69.

zákaz psaní a publikování svých děl. Proto utekl do Mannheimu a poté se skrýval ve Výmaru, kde spolupracoval se svým přítelem J. W. Goethem.

Dílo předkládá tragicky ztvárněný obraz šlechticů z rodu Moorů, kde je vládnoucí hrabě *Maxmilian*, prvorozený syn *Karl* a bratr *Franz*. Dále neteř hraběte *Amalia von Edelreich*, sluha v domě Moorů *Daniel*, nemanželské dítě jednoho šlechtice *Hermann*, pastor *Moser*, farář a libertini⁹¹, později loupežníci: *Spiegelberg*, *Schweizer*, *Grimm*, *Razmann*, *Schufterle*, *Roller*, *Kosinsky*, *Schwarz*.

Karl je ukázkový příklad romantického hrdiny, který je statečný, nebojácný, vášnivý i divoký, ale na druhou stranu je čestný a spravedlivý. Jeho mladší bratr je jako druhorozený zhrzený a snaží se všemi možnými nekalými prostředky bratra zničit. Odvržený ve stínu bratra se uchyluje k intrikám a lžím v době, kdy Karl odjel bojovat do Lipska. Svoji záští a falešnými dopisy přesvědčí svého otce, že Karl není dobrý syn ani patřičný dědic trůnu.

Dějství I.

Franky. Sál v zámku hraběte Moora.

Franz: Vidíte, jak nezrale s vámi vaše hýčkané dítě jedná. Je to láska proti lásce? Je to dětská vděčnost proti otcovské shovívavosti, když slávu svých otců, která po sedm století je udržována neposkvrněná, v jediné vilné minutě vsadí do hry? To znamená být vašim synem? Odpovězte!

Starý Moor: Tak drsné dítě! Ach! Ale mé dítě! Mé dítě přece!

Franz: Nejoblíbenější, znamenité dítě, jež věčně přemýšlí, jak se zbavit otce – Ó, kéž byste se to naučil chápat! Kéž by vám spadly šupiny z očí! Ale vaše schovívavost ho musí utužit v jeho zhýralostech. Vy ovšem z něho sejmete prokletí; na vás, otče, na vás padne kletba zatracení.

Starý Moor: Zaslouženě! Velmi zaslouženě! Má, má je veškerá vina!

⁹¹ Libertin – propuštěný otrok ve starověkém Římě; v novověku člověk volných mravů nebo (náboženských) názorů. U Schillera jednorázové označení loupežníků. In: Schiller, F. *Loupežníci*, c. d., s. 5.

Franz: Pomyslete, otče, vystavíte-li ho na nějaký čas bídě, nebude se muset obrátit a polepšit? Nebo také v té velké škole bídy zůstane darebákem, a pak – běda otci, jenž rozhodnutí vyšší moudrosti zničí rozmazlováním! – No, otče?

Starý Moor: Chci mu napsat, že už nad ním nebudu držet ochranou ruku.

Franz: To uděláte správně moudře.

Starý Moor: Že už mi nikdy nepřijde na oči.

Franz: To bude působit užitečně.

Starý Moor láskyplně: Dokud se nezmění!⁹²

Franz pošpiní jméno a pověst svého bratra a postará se o to, aby ho otec zavrhl. Když se chce Karl usmířit, Franz mu zničí všechny jeho snahy, a dokonce ohrožuje i svatbu s Amálií von Edelreich. Dopis s otcovou odpovědí, jenž Franz ještě poupravil, Karla hluboko zasáhne a ze zoufalé afektovanosti se stává vůdcem loupežnické bandy, která se pohybuje v českých lesích na Šumavě (Boehmerwald). Právě tato oblast se stává první svobodnou půdou.

Dějství I.

Krčma na hranici Saska.

Moor: Šťastnou cestu! Vystup na sloupech hanby k vrcholům cti. Ve stínu mého otcovského háje, v náručí mé Amálie mě láká vzácné potěšení. Už minulý týden jsem otci psal o odpuštění, nezamlčel jsem ani ty nejmenší okolnosti, a kde je upřímnost, tam je také soucit a pomoc. Rozlučme se, Moritzi. Vidíme se dnes naposledy. Pošta dorazila. Odpuštění mého otce je už uvnitř zdí tohoto města.⁹³

⁹² Schiller, F. *Loupežníci*, c. d., s. 15.

⁹³ Tamtéž, s. 21.

Roller zvedne dopis ze země a čte: „Nešťastný bratře!“ začátek zní vesele. „Jen krátce Ti musím oznámit, že Tvá naděje je zmařena. – Máš jít tam, vzkazuje Ti otec, kam Tě vedou Tvé ostudné činy. Také, říká, si nemáš dělat naděje, že si někdy vyfňukáš milost u jeho nohou, jestliže nejsi připravený být tak dlouho v nejhlubším sklepení jeho věže o chlebu a vodě, dokud Ti vlasy nevyrostou jako orlí pera a nehty nebudou jako ptačí drápy. To jsou jeho vlastní slova. Poroučí mi, abych dopis ukončil. Sbohem navždy! Lituji Tě – Franz z Mooru.“⁹⁴

Franz se spolčí s Hermanem, který přinese otci falešnou zprávu, že je jeho prvorozený syn mrtvý. Otec upadá do zoufalství a umírá. Franz si mne ruce, že jeho zlomyslný plán vyšel a může se stát následníkem rodu Moorů. Mezitím se Karl snaží napravit křivdy a bezpráví, které se podepsaly jak na něm, tak i na dalších, ale divoké jednání loupežníků se vyhrotí až k pustošení lidských obydlí a životů. Když se Karl dozví, že zajali jeho přítele Rollera, jako odplatu vypálí město; Roller využije chaosu, který nastane a povede se mu uprchnout. Karl se však dozví, že v městě umřeli nejenom vojáci, ale i nemocní, starci, těhotné ženy a děti. Pod tíhou této zprávy se rozhodne vrátit do své rodné země, kde se touží opětovně setkat se svou snoubenkou Amalií.

Schweizer: Byla to zábava. Den před tím jsme skrze naše špiony zaslechli, že příští den – to je jako dnes – bude Roller asi muset jít cestou každého masa. – Vzhůru! řekl velitel, ať ho zachráníme nebo ne, tak mu přece aspoň zapalme pohřební pochodeň, jaká ještě žádnému králi nesvítala. Byla zmobilizována celá banda. Počkali jsme si na dobu, až byly všechny průchody prázdné. Celé město se stěhovalo za tou podívanou, jezdci a pěší jeden přes druhého a vozy. Teď, říká velitel, zapalujte! zapalujte! Chlapi létali jako šípy, podpálili město ze třiatřiceti stran najednou, házeli ohnivé doutnáky do blízkosti prašné věže, do kostelů a stodol – proklatě, neuplynula ani čtvrt hodina a severovýchodní vítr nám přišel velice vhod a pomohl nám vyhnat plameny až nahoru do nejvyšších štítů. My zatím ulicí nahoru dolů, jako fúrie – celým městem – vytí – křik – hřmot – začaly hučet požární zóny, prašná věž vylezla do vzduchu, jako by se země rozlomila vedví a nebyl puklo, a peklo se propadlo o deset tisíc sáhů.

⁹⁴ Schiller, F. *Loupežníci*, c. d., s. 27.

Roller: A tu se můj doprovod ohlédl – leželo tam město jako Sodoma a Gomora⁹⁵, po celém horizontu byl oheň, síra a kouř, v panické hrůze se všichni vrhají k zemi – využívám okamžiku – byl jsem už rozvázán – rychle uprchnout! Pryč odtud! Po šesti krocích strhnu šaty, vrhám se do řeky, plavu pod vodou pryč, odkud si nemyslím, že jsem z dohledu. Můj velitel už je po ruce s koňmi a šaty – tak jsem unikl. Moore! Moore! Kéž by ses také brzy dostal do potíží, abych ti mohl splatit stejným!⁹⁶

Schweizer: Dobře, dobře. A my jsme jim způsobili, že budou mít čtrnáct dní co hasit. Budou-li chtít zabránit ohni, budou muset město zničit vodou – Nevíš, Schufterle, kolik bylo mrtvých?

Schufterle: Třiaosmdesát se říká. Sama věž rozdrtila všech šedesát na prach.

Moor velmi vážně: Rollere, ty jsi byl draze zaplacen.

Schufterle: Pcha! Pcha! Co to ale znamená? – ano, kdyby to byli bývali muži – ale to byla nemluvnata, sešňěrované matičky, vyprahlí peciválové, kteří už neuměli najít dveře – pacienti, kteří skuhrali po lékaři – Co mělo lehké nohy, bylo v trapu za tou komedií.

Moor: Ach, těch ubohých červů! Nemocní, říkáš, starci a děti? –

Schufterle: Ano, k čertu! A k tomu těhotné ženy, které se bály, že by mohly pod šibenicí potratit; chudí básníci, kteří neměli co obout, protože svůj jediný pár bot dali do parády, a co ještě všechno mezi tou sebrankou je; nestojí za námahu o tom mluvit. Když tak náhodou jdu kolem jednoho baráku, slyším uvnitř nějaký nářek, kouknu dovnitř a co to bylo? Děcko to bylo, leželo na zemi pod stolem a stůl právě začínal hořet – Ubožátko! Říkám, ty tady promrzneš a hodil jsem ho do plamene -

Moor: Skutečně, Schufterle? - A ten plamen ať ti pálí v prsou až na věčnost! - Pryč, ty netvore! Ať tě už nikdy v mé bandě nevidím! Reptáte? - Rozmýšlíte? - Kdo tu rozmýšlí, když já rozkazuji!

⁹⁵ Biblická města, která byla podle legendy zničena za prostopášnost svých obyvatel. In. Schiller, F. *Loupežníci*, c. d., s. 69.

⁹⁶ Tamtéž.

Pryč s ním, říkám – Je vás ještě víc mezi vámi, kteří jste zralí pro můj hněv. Znáš tě, Spiegelbergu. Ale co nejdřív mezi vás přijdu a dobře si vás prověřím.⁹⁷

V rodné zemi, kde byl falešně pohřben svým bratrem, se musí převléknout za hraběte von Branda z Meklenburska, aby se mohl setkat s Amalií. Amalie nic netuší, ale v převleku ho však Franz pozná a pošle sluhu Daniela, aby Karla zabil. Ten mu však vše řekne a Karl se vrací zpět se svými kumpány do lesů.

Nocují u staré zchátralé věže, kde Karl přistihne Hermanna, jak nese kousek chleba člověku, jenž je tam vězněný. Zjistí, že se jedná o jeho otce, kterého před třemi měsíci nechal uvěznit Franz. Pošle své spojence společně se Schweizerem, aby přivedl bratra živého, který dá slib, že buď přivede bratra živého, nebo se už nevrátí. Při pokusu chytit a odvést Franze dostane strach a uškrtní se. Schweizer aby dodržel slib se strelí do čela. Když se vrací zpět za Karlem, aby sdělili, co se stalo, umře otec Maxmilian. Karl je postaven před těžký úkol, zda má zůstat s loupežníky nebo se svou snoubenkou. Amalie ho prosí, aby ji zabil, protože už neshledává sílu dále žít.

Amalie: Ha, vrahu! Umíš usmrtit jen ty šťastné, ty, kteří mají života dost, ty obejdeš!

Moor: Ženo, co to říkáš?

Amalie: Není tu přítel? Ani mezi těmito není přítel? Chce jít, jeden bandita zamíří.

Moor: Zadrž! Odvaž se toho – Moorova milá ať zemře jen rukou Moora. Zabije ji.

Moor strnule hledí na mrtvou: Teď je moje. Moje – nebo věčnost byla jen rozmar nějakého hlupáka. Nuže, pohleďte! Máte ještě nějaké požadavky? Vy jste mi obětovali život, život plný ohavnosti a hanby – já jsem vám zabil anděla. Co, podívejte se sem přece dobře! Budete teď už spokojení?⁹⁸

Karl se nakonec zřekne velení loupežníků a nechá se úmyslně udat chudákem, kterého kdysi potkal, aby mu pomohl nabýt peníze, neboť je na něj vypsána velká odměna.

Hlavní postava Karl Moore se stává prvním moderním člověkem, jenž ruší staré předsudky a staví se zcela otevřeně proti svévoli zkažené a zvrácené společnosti. Celé dílo je

⁹⁷ Schiller, F. *Loupežníci*, c. d., s. 74-75.

⁹⁸ Tamtéž, s. 163.

manifestem nesouhlasu a hlubokého odporu se ztročením svobodného myšlení a lidské duše. Schiller tak demonstroval systém, který donucoval lidi k vykonávání takové aktivity, jež byla v konfliktu s jedincovým svědomím.

3.1.3 Umělecké vyústění

Schillerovy Loupežníci jsou výstižným představením tragédie, jež svým morálním přesahem působí na jedincovo morální citění. Překážky a dramata, která postihly hlavního hrdinu Karla Moora vyvolávají lítostivé, ale i uspokojující pocity, neboť jeho silný charakter si je vědom vlastní prosperity a nedopustí, aby ho zničila vnější zlotřilá vůle, nebo snad nedostatek jasného rozumu či tlak vnějších okolností. Utrpení člověka, jež je ctnostný je pro diváka mnohem dojemnější a bolestivější zážitek než utrpení zločince. Je to z toho důvodu, že u ctnostného člověka je popřen nejenom univerzální účel „být šťastný“, ale i vedlejší zvláštní účel, že ctnosti mají za úkol člověka dělat šťastného. Při utrpení zločince se popírá pouze účel první, neboť ten je platný pro každého člověka. Samozřejmě je tu i druhá stránka, kdy divák více trpí, když nectnostný člověk zažívá štěstí, protože nectnost je neúčelná.

Neexistuje jiná účelnost než ta mravní, která by tak silně působila na člověka, a ze které by pocíval větší uspokojení. Určování libosti či nelibosti je přímo závislé na důležitosti dosaženého účelu. Například přirozená účelnost je problematická, ale morální je prokazatelná, protože jako jediná vychází z vnitřní nutnosti a rozumové přirozenosti. Stupeň libosti či nelibosti není pro každého stejný, neboť záleží na vnitřních principech jedincova rozumu.

Proč je v díle Loupežníci tolik pří a utrpení? Díky tolika sporům s bratrem Franzem, nedorozuměním s otcem nebo hádky mezi loupežníky dochází k zvýraznění morální účelnosti, neboť „celá moc mravního zákona se prokáže jedině tehdy, když je předveden ve sváru se všemi ostatními přírodními silami a všechny vedle něj tratí moc nad lidským srdcem.“⁹⁹ Teprve ve chvíli, kdy jsou překážky a životní strasti četné a silné, vystupuje o to výrazněji do popředí síla, která podléhá zákonodárství rozumu. Z toho nutně vyplývá, že

⁹⁹ SCHILLER, Friedrich. *O tragickém umění*, c. d., s. 10.

morální potěšení vždy doprovází bolest a utrpení. Schiller proto pro svá díla volí především tragédii, která propůjčuje morální potěšení skrze různorodé pocity a bolest.

Loupežníci předkládají pestrou paletu životních dramát, od žárlivého pomlouvání, smýšlených lží, divokých hádek, až po zabíjení z pomsty nebo z lásky. Všechny předchozí útrapy nejsou tak zarážející jako předposlední a poslední scéna, kdy Karl Moore ze své svobodné vůle zastřelí svoji snoubenku, která bez něj nespátňuje smysl života. První dojem nepůsobí jako potěšení z tragických obrazů, jejich konflikt mezi současným stavem a láskyplnou budoucností, předstíraná neúčelnost přírody, která odměnila ctnostného neštěstím, dále úmyslná vražda pro dobro snoubenky, neboť by trpěla v jakémkoliv případě. Buď by si jí odvedli zbylí loupežníci, anebo by Karl Moor zemřel.

ZÁVĚR

Na první pohled působí jako skromný básník či filosof, který vyjadřoval srdečný nesouhlas se svou dobou. Ovšem při hlubším ponoření se do dramatických či filosoficko-antropologických spisů zjišťujeme barvitost a živost obzorů, které Schiller otevírá svými širokými znalostmi a zainteresovaností. Jeho tvorba je logicky strukturovaná a provázaná s velikány století, jako byl například Shakespeare. Inspirace antickou moudrostí se odráží hlavně v jeho touze po souladu, symetrii a vyrovnanosti, kterou si nenechává jen sobecky pro sebe, ale přímo vyzývá i ostatní, aby se zapojili do „hry“.

Schiller zažil mnoho krizí, od kulturní, politické až po tu osobní, kdy za svůj názor a provokování měl zákaz psaní a publikování děl, čímž i nedostatek financí. Vždy si však našel způsob, jak nenechat udusit a uhasnout svůj autentický oheň, ať už to bylo vydávání spisů pod cizím jménem, nebo pomoc přátel v nejhorších okamžicích jeho života. Přiblížení historických událostí a dobového nastavení pomáhá čtenáři si vytvořit ucelenější obraz a dokresluje souvislosti, jež nemusí být ihned patrné ze Schillerových textů.

I Schiller spatřoval dovršení lidství v antickém období, protože „umožňoval rozvoj všech schopností a sil“¹⁰⁰, nicméně důsledky Velké francouzské revoluce ho donutily učinit obrat k umění, kde spatřoval vhodnou půdu pro uskutečnění lidského ideálu. Tvrdí, že jedině umění má tu moc sjednotit lidskou přirozenost, kterou zakládají dvě síly, rozdílné svým polem působnosti. Spatřoval velký význam v působení krásné literatury a umění na život člověka, „...poněvadž se k svobodě ubíráme krásou“.¹⁰¹

Velkým přínosem, který Schiller přináší je zakomponování antropologických aspektů do estetické sféry, dále pak zkoumání praktické stránky hodnot estetiky. Transcendentální cesta, kterou předkládá spočívá na tom, že se jedinec nejdříve uvolní ze svázanosti přírodního pudu sebezáchovy skrze vůli a nechá v sobě působit dva principy jeho přirozenosti. Rozumová a smyslová přirozenost mají stejnou podstatu, ale liší se předmětem jejich působení, tzn., že pokud je činná jedna, anuluje sílu té druhé. Aby mohlo dojít k sjednocení

¹⁰⁰ SCHILLER, Friedrich. *O tragickém umění*, c. d., s. 18.

¹⁰¹ Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 11.

těchto sil je zapotřebí estetického prvku z oblasti umění. To se stalo hlavní oblastí z toho důvodu, že nemůže být žádným vnějším vlivem zničeno ani jinak narušeno. Oním estetickým je rozumový pojem krásy, která má spojující účinek a jako jediná dokáže na v estetickém prostředí spojit obě přirozenosti

Krása bez lidské aktivity *poznání* a *myšlení* by nemohla být příhodným nástrojem pro budování lidské svobody, protože sama v sobě nenese žádnou sílu, ani vůli. Na druhou stranu bez krásy by lidská vůle neměla prostor kam růst. Prostřednictvím estetiky se člověk může stát sám sebou a zcela svobodným. Podstatou krásy je svoboda, která má díly spojujícímu účinku krásy v sobě obsažené všechny zákony a vytváří jejich harmonii. Z toho vyvozujeme, že díky kráse a díky svobodě se člověk stává celistvým. Jakmile si začne být člověk vědomý své vnitřní svobody, přestane být závislý na vnější látce a začíná být sám činný.

Tato jednota rozumu a citu vede k přetvoření povinnosti na příjemnou záležitost a pro člověka se jeho zušlechtování sebe a společnosti stává nenucené. Vlastní činností rozvíjí nejenom sebe, ale i společnost. Nejdříve přetváří společnost, která je zaměřená na lidská práva a kde je jedinec vnímán jen jako síla, která omezuje přirozenost druhého jedince nebo kde je člověk spoután povinnostmi, zákony a všeobecnou vůlí. Dospívá k tomu, že vytváří společnost, jenž je vystavěná na estetickém základu. Zde je jedinec postaven proti druhému jako objekt jeho svobody a svobodné hry a přirozenost jednotlivce zakládá vůli celku. Takovou společnost Schiller nazývá estetickým státem, který je však vytvořený pouze v ideji a jeho uskutečnění je možné, ale jen za překladu vzděláváním estetickou výchovou.

Na závěr toto estetické naladění, do kterého člověk dospívá svobodnou hrou, se stává jeho celkovým bytím, skrze které se vztahuje sám k sobě i vnějšímu světu. Je to bytí, ve kterém jedinec uskutečňuje čistou ideu lidství, kterou v sobě nosí.

V úvodu jsou položeny dvě otázky a to: Jakou roli představují v lidském životě útrapy a nesnáze? Jak člověk dosahuje svobody? Schiller měl velkou odvahu bojovat a jak se zmiňuje ve svém díle *Über Kunst und Wirklichkeit*, v přeneseném slova smyslu: svoboda se nejlépe buduje tam, kde je omezení a tlak. Životní překážky fungují jako morální kompas; buď člověka zcela svedou z cesty, na kterou se už nevrátí, nebo mu pomohou najít právě takovou, kterou by se člověk měl dát. Cestu k sobě samému, která ho jako jediná dokáže propojit s celým světem. Uskutečňování vlastní svobody je na každém jedinci. Schiller

představuje transcendentální cestu, jež k této personální svobodě vede prostřednictvím estetického naladění. Oproti tomu realizování politické svobody je již záležitost celku a velmi záleží na vyspělosti, vzdělanosti a zkulturnění celé společnosti. Tři fáze státu, které se musí postupně vyvíjet, aby mohlo dojít k realizování ideálního státu, jenž se vytváří v ideji, není záležitost jednoho lidského života. Pokud ho již antičtí občané naplnili, anebo se k jeho naplnění přiblížili, je to důkaz toho, že je společnost schopná tak nelehký úkol splnit. A pokud se snad vyskytne na cestě nějaká překážka, můžeme mít jistotu, že život stále proudí a my jsme stále živí.

BIBLIOGRAFIE

Primární literatura

FICHTE, Johann Gottlieb. *O pojmu vědosloví: Druhý úvod do vědosloví, Pokus o nové podání vědosloví*. Přel. J. Karásek, Praha: Filosofia, 2008.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Pojem vzdělance*. Praha: Svoboda, 1971.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Základ všeho vědosloví*. přel. R. Zika, Praha: Oikoymenh, 2007.

KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Přel. J.Kohout, J. Navrátilová. Praha: Svoboda, 1992.

KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1990.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rozpravy o původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda, 1949.

SCHILLER, Friedrich. *Balady*. Havlíčkův Brod: Literární čajovna Suzanne Renaud, 2005.

SCHILLER, Friedrich. *Estetická výchova*. Olomouc: Votobia, 1995.

SCHILLER, Friedrich. *Loupežníci*. Brno: Edika, 2013.

SCHILLER, Friedrich. *Marie Stuartovna*. Praha: Artur, 2015.

SCHILLER, Friedrich. *O tragickém umění*. Praha: Oikoymenh, 2005.

SCHILLER, Friedrich. *Óda na radost*. Praha: Československý spisovatel, 1980.

SCHILLER, Friedrich. *Panna Orleánská*. Olomouc: Novina, 1941.

SCHILLER, Friedrich. *Úklady a láska*. Praha: Artur, 2011.

SCHILLER, Friedrich. *Über Kunst und Wirklichkeit*. Leipzig, Reclam, 1975.

SCHILLER, Friedrich. *Über Kunst und Wirklichkeit: Schriften und Briefe zur Ästhetik*. Leipzig, Reclam, 1975.

SCHILLER, Friedrich. *Výbor z filosofických spisů*. Praha, Svoboda, 1992.

Sekundární literatura

GILBERTOVÁ, Everett, Katharine. KUHN, Helmut. *Dějiny estetiky*. Přeložil Pavel a Heda Kovályovi. Doslov napsal Oleg Sus. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1965.

HAVLÍČEK, Aleš. *Svoboda od antiky po současnost*. Ústí n. Labem: Univerzita J. E. Purkyně, 2013.

HOFMAN, Alois. *Friedrich Schiller*. Praha: Orbis, 1959.

HORYNA, Břetislav. *Dějiny rané romantiky: Fichte, Schlegel, Novalis*. Praha: Vyšehrad, 2005.

MARTINSON, D. Steve. *A Companion to the Works of Friedrich Schiller*. USA: Camden House, 2005.

RÖD, Wolfgang. *Německá klasická filosofie I*. Přeložil J. Karásek. Praha: Oikoymenh, 2005.

SHARPE, Lesley. *Friedrich Schiller: Drama, Thought and Politics*. UK: Cambridge University Press, 1991.

SOBOTKA, Milan, ČECHÁK, Vladimír, ŠUS, Vladimír. *Co víte o novověké filosofii*. Praha: Horizont, 1984.

SOBOTKA, Milan. *Člověk, práce, sebevědomí*. Praha: Svoboda, 1969.

SOBOTKA, Milan, ZNOJ, Milan, MOURAL, Josef. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993.

SOBOTKA, Milan. *Jean-Jacques Rousseau: od „Rozpravy o původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*. Praha: Karolinum, 2015.

WINCKELMANN, Johann, Joachim., *Dějiny umění starověku*. Stati, Praha: Odeon, 1986.

Internetové zdroje:

BREAZEALE, Dan. *Johann Gottlieb Fichte*. [online] The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2019. Dostupný z <https://plato.stanford.edu/entries/johann-fichte/>

EMILIANO, Acosta. *Schiller versus Fichte: estetizace a moralizace politiky u zrodu německého idealismu*. [online] Study Magazine on Fichte, č. 14. 2017. Dostupný z: <http://journals.openedition.org/ref/742>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ref.742>

GINSBORG, Hannah. *Kant's Aesthetics and Teleology*. [online] The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2019. Dostupný z: <https://plato.stanford.edu/entries/kant-aesthetics/>

GUYER, Paul. *18th Century German Aesthetics*. [online] The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2020. Dostupný z: <https://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-18th-german/>

KOLLERT, Lukáš. *Fichtův koncept bezprostředního sebevědomí*. [online] Časopis Reflexe, č. 45. 2013. Dostupný z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_45.html

MOLAND, Lydia. *Friedrich Schiller*. [online] The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2021. Dostupný z: <https://plato.stanford.edu/entries/schiller/>

SOBOTKA, Milan. *Schellingův postup od filosofie jáství k filosofii ducha. Komentář k Systému transcendentálního idealismu.* [online] Časopis Reflexe, č. 47. 2014. Dostupný z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_47.html

ZUMR, Josef., *Bouře a naděje: Ke smýšlení první generace národního obrození.* [online] STUDIA PHILOSOPHICA 57. 2010. č. 1, s 190. Dostupný z: https://www.pdcnet.org/studiaphil/content/studiaphil_2010_0057_0001_0189_0205.