

**Univerzita Pardubice
Fakulta filosofická**

Estetický humanismus u Friedricha Schillera

Martina Matysková

Bakalářská práce

2018

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Martina Matysková**
Osobní číslo: **H15222**
Studijní program: **B6101 Filozofie**
Studijní obor: **Filozofie**
Název tématu: **Estetický humanismus u Friedricha Schillera**
Zadávací katedra: **Katedra filosofie**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Práce se zaměří na otázku estetického humanismu v těchto souvislostech: 1) člověk jako základ humanismu a jeho nabývání; 2) transcendentální vztah člověka a státu a jejich souvislost; 3) estetická výchova jako cesta k mravnímu člověku; 4) význam tragického umění v Schillerově estetice a jeho mravní vyústění.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

Schiller, Friedrich: Estetická výchova. Olomouc: Votobia, 1995.

Schiller, Friedrich: Výbor z filosofických spisů. Praha: Svoboda-Libertas, 1992.

Schiller, Friedrich: Úklady a láska. Praha: Artur, 2011.

Schiller, Friedrich: O tragickém umění. Praha: Oikoymenh, 2005.

Sobotka, Milan: Člověk, práce a sebevědomí: Problém praxe v něm. klasické filosofii. Praha: Svoboda, 1969.

Fichte, Johann Gottlieb: Pojem vzdělance; překl. Vojtěch Gaja. Praha: Svoboda, 1971.

Schiller, Friedrich: On the Aesthetic Education of Man. New York, Mineola: Dover Publications, inc., 2004.

Vedoucí bakalářské práce:

PhDr. Vlastimil Zátka, CSc.

Katedra filosofie

Datum zadání bakalářské práce:

1. května 2016

Termín odevzdání bakalářské práce:


30. června 2017



prof. PhDr. Karel Rýdl, CSc.
děkan



L.S.



Mgr. Tomáš Hejduk, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2016

Prohlášení

Prohlašuji:

Tuto práci 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., autorský zákon, 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 směrnici Univerzity Pardubice č. 9/2012, bude práce zveřejněna v Univerzitní knihovně a prostřednictvím Digitální knihovny Univerzity Pardubice.

V Pardubicích dne

Martina Matysková

Poděkování

Především bych ráda poděkovala PhDr. Vlastimilu Zátkovi, CSc. za jeho ochotu, trpělivost a velmi cenné rady při psaní této práce.

ANOTACE

Práce je věnována problematice estetické výchovy u Friedricha Schillera. Jejím cílem je představit Schillerovu koncepci svobodného a rozumového zdokonalování a přeměny přírodního člověka v člověka mravního prostřednictvím estetiky. V první části práce jsou analyzovány různé komponenty utváření estetického humanismu člověka a v druhé ideální stát, v němž by se měl tento ideál uskutečnit. Rovněž je zkoumán jejich transcendentální vztah, vzájemné působení a interakce. V závěr je vyloženo význam krásného a tragického umění a objasněn důvod, proč se Schiller intenzivně zabýval tématem tragédie. V práci jsou také blíže vysvětleny ústřední pojmy jeho estetiky a pedagogiky – krásno a hra.

KLÍČOVÁ SLOVA

Estetická výchova, umění, zušlechťování člověka, tragédie, hra.

TITLE

Aesthetic Humanism of Friedrich Schiller

ANNOTATION

This thesis is dedicated to the topic of aesthetic education by Friedrich Schiller. The goal of this work is to introduce Schiller's concept of free and intellectual improvement and the change of a natural individual into a moral one by the means of aesthetics. The first part analyses different factors of the creation of aesthetic humanism of an individual, while the second part concerns the ideal nation, in which such an ideal could be executed. Their transcendental relationship is portrayed, as well as their mutual influence and functioning. Finally, the meaning of beautiful and tragic art is explained, and the reason why Schiller intensely engaged in tragedy is clarified. This thesis also closely explains the focal concepts of his aesthetics and pedagogy – the beautiful and a play.

KEYWORDS

Aesthetic education, art, the refinement of an individual, tragedy, play.

OBSAH

ÚVOD.....	9
1 HUMANISTICKÝ ZÁKLAD ČLOVĚKA.....	10
1.1 Ideál humanitního člověka	10
1.2 Vývoj člověka	11
1.3 Divoch a barbar	12
1.4 Osobnost a stav	12
1.5 Realita a formálnost	13
1.6 Pudy.....	14
2 TRANSCENDENTÁLNÍ VZTAH ČLOVĚKA A STÁTU A JEJICH SOUVISLOSTI .16	
2.1 Přírodní stát	16
2.2 Mechanický stát	17
2.3 Organický stát	18
2.4 Lidství	18
2.5 Estetický stát	19
2.6 Krása	20
3 ESTETICKÁ VÝCHOVA JAKO CESTA K MRAVNÍMU ČLOVĚKU.....	21
3.1 Hravý pud.....	21
3.2 Předměty pudů	22
3.3 Hra.....	22
3.4 Tavící a sílicí krása.....	23
3.5 Estetický stav	24
3.6 Estetický člověk	25
4 VÝZNAM TRAGICKÉHO UMĚNÍ V SCHILLEROVĚ ESTETICE A JEHO MRAVNÍ VYÚSTĚNÍ	27
4.1 Krásné umění	27
4.2 Potěšení a účelnost	27
4.3 Tragédie.....	28
4.4 Afekty.....	29
4.5 Soucítění.....	30
4.6 Tragické umění.....	31
5 ZÁVĚR.....	33
BIBLIOGRAFIE.....	34

ÚVOD

Johann Christoph Friedrich von Schiller byl významný německý estetik, filosof, básník a spisovatel, který se stal jedním z nejdůležitějších představitelů novověké koncepce pedagogiky spojující etiku s estetikou v novém ideálu pedagogické výchovy člověka „hrou“.

Přestože svými díly reagoval na dobu, ve které žil, tedy přelom 18. a 19. století, estetický a mravní přesah je stále přítomný. Jedním z ústředních témat jeho filosofie byla myšlenka svobody, kterou zapracoval v řadě svých tragédií, básnických a filosofických prací. Cílem jeho děl bylo působit na morální stránku člověka a snažit se ho zušlechtovat skrze umění a krásu.

Velkou inspirací se pro Schillera stali myslitelé J. J. Rousseau, I. Lessing a celé hnutí Sturm und Drang, které se protestovalo proti tehdejším německým poměrům, které na tomto přelomu vládly. Schiller svá díla psal s cílem nejenom čtenáře formovat, ale i vzdělávat. Například v jeho dramatickém díle *Úklady a láska* ukazuje tzv. inverzní hrdinství, kdy jsou slabí a obyčejní lidé vyobrazeni v kontrastu k německé šlechtě jako čestnější a pokornější. Jeho etika navazuje především na bádání posledního představitele osvícenství Immanuela Kanta, který se pokusil vybudovat racionální systém etiky apriorně založený na lidské rovnosti, autonomii a svobodě.

Jeho koncepce byly také ovlivněny básníkem Johannem Wolfgangem Goethem a filosofem Johannem Gottliebem Fichtem, na kterého často odkazuje ve svých dílech.

1 HUMANISTICKÝ ZÁKLAD ČLOVĚKA

Úvodem přezkoumáme samotný pojem humanismu, jeho důležitost a hodnotu. S tímto termínem se přímo u Friedricha Schillera nesetkáváme, ale pro naše účely je nanejvýš příznačný a poslouží nám při našem bádání.

1.1 Ideál humanitního člověka

Již od renesance a americké a francouzské revoluce se začal vyvíjet samotný ideál humanitního člověka. Ve středověku se vyznačoval hlavně křesťanstvím, avšak podle Masaryka si novodobá doba vyžádala etický a sociální kontext, kterým se stal humanismus. „Tento ideál vypracovává se povlovně. Reformací osvobozuje se částečně rozum, ustaluje se mravnost neasketická, vzniká hospodárnost a pracovitost; zároveň rozšíření znalostí čtení a speciálně Písma energie starozákonná se přejímá.“¹ V této době se do popředí dostala věda a nová filosofie, ve které je rozum zcela osvobozený od církevních autorit a dogmat. Z praktického hlediska měl velký význam stát, který byl zprvu absolutistický, tj. že si podmanil církev, a poté byl více demokratický. Navíc se stalo součástí moderního názoru a společenského upravení římské právo, což vedlo k vytváření nových lidských práv. Tato doba vedla nejenom k přezkoumávání podmínek, ale i hledání smyslu lidské existence.² Stejně, jako se utvářela idea humanitní, utvořila se i idea národnostní. Masaryk dodává, že ideály se různily podle doby a národa. Český národ měl humanitní ideál kulturně osvícenský, nejenom díky humanismu z 18. století (Schiller, Goethe, Lessing), který k nám pronikl díky českému humanistovi Kollárovi. Ten se nechal inspirovat Fichtem a začal usilovat o národní vychování a vzdělání.

Humanitní ideál byl mnohdy označován za přirozený či původní. Lidé si žádali přirozené náboženství, práva, původní stavy společnosti a státu. Filosofie se konečně opřela o rozum přirozený („zdravý“, „obecný“) a umění stále živěji hledalo přírodu.³ V 19. století se tato atmosféra ještě umocnila a veškerá filosofie a literatura vypracovávala pojem ideálu čistého lidství mnohem intenzivněji. Rozvíjející se humanismus přijímal římské politické ctnosti a umělecké nahlížení na svět a život. Zejména krásná literatura a umění nesoucí výchovný

¹ Masaryk, T. G., *Ideály humanitní*. Praha, Domov, 1919, s. 3.

² Schiller, F., *Óda na radost*. Praha, Československý spisovatel, 1980, s. 9.

³ Masaryk, T. G., *Ideály humanitní*, c. d., s. 4.

charakter byly důležité pro společenský život jednotlivce, protože právě v nich spatřoval mravní ideál.

1.2 Vývoj člověka

Schiller píše, že člověk je prvotně dílo přírody. Příroda je za něj činná tam, kde on být činný ještě nemůže, protože dostatečně nerozvinul svou přirozenost, která v sobě zahrnuje svobodu a rozum. Díky tomu, že je svobodná rozumová bytost⁴, je nucen se rozhodovat, aniž by byl ovlivňován něčím vnějším. Svou pozornost zaměřuje nikoliv jen na fyzickou nutnost, ale i na mravní zdatnost. Člověk se tedy odděluje od nutných zákonů přírody a přetváří je rozumem, aby docílil svého přirozeného stavu – autonomie⁵.

Příroda nutně uvrhla člověka do lidského společenství, kvůli jeho potřebám a vzala mu možnost se svobodně rozhodovat na základě vrozených pudů. Člověk tyto pudy následuje zcela slepě, protože se ještě nedokáže rozhodovat svobodně, tj. rozumem. Ačkoliv by se zdálo, že musíme tyto pudy zcela zničit a nastolit čisté mravní hodnoty, opak je pravdou. Přírodní základ je velmi důležitý, protože mravnímu člověku poskytuje podklad k lidskosti. Jak by se mohl vytvořit mravní člověk, pokud by nestavěl na pevných základech, které mu udělila příroda? Člověk má být veden především svými pudy k takovému jednání, které je účinkem jeho mravního charakteru.⁶ To znamená, že jedinec musí své pudy ovládnout rozumem, aby svobodná vůle nebyla ovlivňována něčím fyzickým.

Schiller se přiklání k tomu, že každý jedinec v sobě nosí čistě ideálního člověka a tento ideál by se měl stát jeho celoživotním cílem. Rovněž by mělo být velkým úkolem jeho bytí, aby sloučil všechny složky do úplné harmonie a došel k svobodnému zákonodárství.⁷ Toto sjednocení rozmanitosti může nastat dvěma způsoby. Jedním, že se člověk přírodní zušlechťí v člověka mravního nebo druhým, že člověk čistý potlačí člověka empirického⁸. Druhou tezi můžeme hned vyvrátit, protože již výše bylo uvedeno, že budovat „nového“ člověka bez základů, které mu dala příroda, by byl pouze projev nedokonalého vzdělání a jednalo by se pouze o marný pokus se špatným koncem. Jakmile se však člověk vzchopí a začne být sám činný, postaví se v něm proti sobě dvě rozdílné kvality. Nejprve rozum, který si žádá

⁴ Schiller, F., *Estetická výchova*, přel. Josef Hruša, Olomouc: Votobia, 1995, s. 12.

⁵ Fichte, J. G., *Pojem vzdělance*, přel. Vojtěch Gaja, Praha: Svoboda, 1971, s. 26.

⁶ Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 18.

⁷ Tamtéž, s. 18.

⁸ Tamtéž, s. 19.

jednotnost a díky kterému má jedinec vědomí a poté příroda, která chce rozmanitost a člověku dává cit. Co je však mravní člověk bez citu a přírodní člověk bez mravnosti?

1.3 Divoch a barbar

Člověk se svými rozporuplnými silami se může vzdálit od svého určení dvojitým způsobem. Schiller je označuje jako *divocha* a *barbara*. Člověk jako divoch je ovládaný především city, které poté přemohou jeho zásady. Příroda je u něj na prvním místě, protože mu vládne, ale na druhé straně pohrdá uměním, které náleží mravní stránce. U barbara je to zcela naopak; jeho zásady ničí city. Přírodu zavrhuje a nectí ji, ale paradoxně je jí větším otrokem než divoch. Oproti těmto hraničním způsobům stojí vzdělaný člověk, který k přírodě přistupuje jako umělec, ctí ji i její rozmanitost, svobodu a usměřňuje ji svým rozumem. Ale rozum nesmí při zavádění mravní jednoty úplně zrušit rozmanitost přírody. Jeho úkolem je najít takové východisko, které není ani jednotvárné ani chaotické. Na této cestě k dosažení svobody jednotlivce musí v člověku zavládnout totalita (celistvost, jednota) všech jeho složek.⁹

Rozum vzdělaného člověka udává zákony, nicméně ho musí doprovázet i pevná vůle a cit, který dodává živosti.¹⁰ Ve světě citu jsou pudy jedinou hybnou silou. Pud musí konat, srdce má být otevřené a rozum má rozeznávat, co je správné a co ne, aby se mohl člověk přírody transcendovat v člověka mravního. Co tedy utváří pravé lidství? Schiller píše, že zkušenost nám nikdy neukazuje lidstvo, ale vždy jen jednotlivé stavy lidí. Z těchto individuálních a proměnlivých jevů musíme nalézt, co je absolutní a trvalé, a to nám poslouží k nezbytným podmínkám lidského bytí.

1.4 Osobnost a stav

Při cestě za podmínkami lidského bytí narážíme na dva hraniční pojmy, které zakládají pevnou půdu poznání. V každém jedinci se nachází jeho *osobnost* (Person) a *stav* (Zustand). Mohli bychom se mylně domnívat, že tyto dvě věci jsou jedno a totéž, ale jsou to dva rozdílné pojmy, protože osobnost je trvalá a stav je proměnlivý. Jedná se o trvalé Já¹¹ a o jeho proměnlivé určení. Pokud se mění stav, trvalost osobnosti je neměnná, a za stálosti osobnosti dochází změny stavu.¹² V jediném okamžiku můžeme přecházet z klidu k činnosti, od vášně

⁹ Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 23.

¹⁰ Tamtéž, s. 47.

¹¹ Fichte, J. G., *Pojem vzdělance*, c. d., s. 24.

¹² Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 69.

k lhostejnosti a od souhlasu ke sporu, ale Já zůstává. Osobnost je vyměřena jako bytí, které je samo sobě cílem, jehož podstatu tvoří svoboda.¹³ Protože se jedná o dvě odlišné věci, jejich základ nemůže být stejný; kdyby však toto tvrzení platilo, osobnost by se měnila anebo by se naopak neměnil stav. Osobnost je neměnná, je absolutní, a proto musí mít svůj základ sama v sobě. Je logické, že trvalé nemůže mít za základ změnu. Z výše uvedeného jsme tedy získali ideu absolutního, v sobě založeného bytí, *svobodu*. Na druhé straně stav je pro člověka smyslovým kontaktem se světem a podle něho se i určuje.¹⁴ Jedinec se se světem totožní a čerpá z něj životní obsah.¹⁵ Stav má také základ, ze kterého musí vyplývat, a tím jsme získali podmínku všeho závislého bytí nebo vznikání, *čas*. Trvalá osobnost nemůže vznikat ani začínat v čase, ale spíše naopak, čas musí začínat v ní, protože základem změny musí být něco trvalého, neměnného. Člověk je osobnost s určitým stavem a každý stav má svůj počátek v čase, proto i člověk jako jev toto musí přijmout, ačkoliv rozum v něm zůstává věčný.¹⁶ Z toho plyne, že člověk roste, umírá, sílí, slábne, ale stále je to pořád on. Jeho stavy jsou proměnlivé, avšak osobnost stálá. Čas je rovněž pro člověka důležitý, protože bez něj by nikdy nebyl určitou bytostí; jeho osobnost by byla sice v možnosti, nikoliv však ve skutečnosti.¹⁷

Tak jako božstvo, má i člověk ve své osobnosti dispozice. Jedna k absolutnímu projevu možnosti, tzn. může uskutečnit vše možné a druhou k absolutní jednotě jevu, tj. nutnost všeho skutečného. Tyto dispozice zavádí člověka na cestu k božství, tedy cestu k úplné dokonalosti. Ale jak píše Fichte: “Podřídit si všechno nerozumné, ovládnout je svobodně a podle svého zákona je poslední, konečný cíl člověka. Tento poslední cíl je naprosto nedosažitelný a musí takovým věčně zůstat, nemá-li člověk přestat být člověkem, nemá-li se stát bohem. Je obsaženo v pojmu člověka, že jeho poslední cíl je nedosažitelný a že cesta k němu je nutně nekonečná. Zároveň však není posláním člověka tohoto cíle dosáhnout. Může a má se však k tomuto cíli stále více přibližovat a toto nekonečné přibližování je jeho pravé určení jako člověka, tj. jako rozumné, ale nekonečné bytosti, jako bytosti smyslové, ale svobodné.”¹⁸

1.5 Realita a formálnost

Na cestě za vzdělaným člověkem jsou dva opačné požadavky na člověka, dva základní zákony smyslně rozumné přírody. První naléhá na absolutní *realitu*, tzn. že jedinec musí pouhou

¹³ Sobotka, M., *Člověka, práce a sebevědomí*. Praha, Svoboda 1969, s. 39.

¹⁴ Tamtéž, s. 39.

¹⁵ Sobotka, M., *Člověka, práce a sebevědomí*, c. d., s. 39.

¹⁶ Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 71.

¹⁷ Tamtéž, s. 71.

¹⁸ Fichte, J. G., *Pojem vzdělance*, c. d., s. 28.

formu přetvořit tak, aby se z ní stal svět, a má projevit veškeré svoje vlohy. Druhý naléhá na absolutní *formálnost*, tzn. odstranit v sobě vše, co je pouhý svět a do svých změn zanést soulad a shodu. Pokud se tyto dva požadavky splní, člověk se vrátí k božské možnosti, kterou má ve své absolutní osobnosti. K vykonání těchto dvou požadavků člověka nutí pudy.

1.6 Pudy

Schiller první pud nazývá *věcný* či *látkový* (Sachtrieb). Ten vychází z fyzického bytí člověka nebo z jeho smyslné přirozenosti. Snaží se ho vsadit do dimenze času a učinit ho látkou. Důležité je zmínit, že ho činí látkou a nikoli, že mu látku dává. Jelikož k tomu náleží již svobodná činnost vůle, která látku přijímá a liší od sebe, od trvalého Já.¹⁹ Látka je v našem případě změna či realita vyplňující čas. Pud věcný žádá změnu, aby se čas naplnil obsahem, tzn. stav vyplnění času se nazývá čítí, počitek a skrze něj se fyzická bytost projevuje.²⁰ Působení pouze věcného pudu vede k největšímu možnému omezení, protože vše, co se děje v čase, se děje chronologicky, proto tím, že něco je, se vylučuje vše ostatní. Schiller pro lepší pochopení dává příklad s hudebním nástrojem, na kterém, když se zahraje určitý ton, je ze všech ostatních možných tonů právě jako jediný skutečný. Z toho vyplývá, že pokud člověk vnímá přítomnost, je veškerá nekonečná možnost jeho určení omezena na tento jediný druh bytí.²¹ V tomto stavu se člověk stává pouhým vyplněným okamžikem času a jeho osobnost je zrušena, dokud jej ovládá počitek. I když na tomto pudu je upevněno veškeré projevování lidství a jen on dokáže probudit vlohy lidství a rozvíjet je, na druhé straně znemožňuje jejich zdokonalení.

Druhý pud Schiller nazývá *formový* či *tvarový* (Formtrieb). Ten vychází z absolutního jsoucnosti člověka nebo z jeho rozumné přirozenosti. Snaží se ho osvobodit, zavést soulad do rozmanitosti jeho projevů a zachovat jeho osobnost přes veškerou změnu stavu. Oproti prvnímu pudu tento rozhoduje nyní a navždy a obsahuje celou posloupnost času. To je, jako by rušil čas, rušil změnu a naléhal na to, aby skutečné bylo nutné, věčné a naopak. Rovněž dává důraz na pravdu a zákony.²² Pokud převládá pud formový, jedná se o největší rozšíření bytí. Člověk již není v čase, ale čas je v něm a jedinec se rozplývá v druh. Pokud jsou v člověku obsaženy tyto dva rozdílné pudy, jak se dá obnovit jednota lidské přirozenost? Ačkoliv si zcela odporují, při bližším nahlížení zjistíme, že si odporují v rozdílných předmětech. Věcný pud sice žádá změnu,

¹⁹ Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 76.

²⁰ Tamtéž, s. 77.

²¹ Tamtéž, s. 77.

²² Tamtéž, s. 80.

ale nežádá, aby se týkala i osobnosti a její oblasti, tzn. aby se měnily zásady. Formový pud naléhá na jednotu a trvalost, ale nechce, aby se s osobností stal trvalým i stav, tzn. aby bylo totožné čítí.²³

Jediné východisko z této situace je vespolné podřízení obou pudů. Jednota v člověku by se dala zachovat tím, že se smyslový pud podřídí rozumovému. Ale z toho by vznikla pouhá jednotvárnost a nikoliv soulad, ke kterému spějeme. Vespolné působení znamená, že si jsou oba pudy zároveň nadřazeny a podřazeny²⁴ a znají svoje hranice. Věcný pud nesmí zasahovat do zákonodárné oblasti formového pudu, a ten zase nesmí vstupovat do oblasti čítí věcného. Jak píše Schiller: “Musí to být výkon svobody, činnosti osobnosti, která svou morální intenzitou mírní smyslovou, a ovládajíc dojmy ubírá jim jejich hloubky, aby jim přidala plochy. Charakter musí temperamentu určovat jeho hranice, neboť smysl smí ztrácet jen pro ducha. ... smyslnost sama musí s vítěznou silou uhájit svou oblast a bránit se násilí, které by jí rád udělal duch svou předbíhající činností.”²⁵ Z toho vyplývá, že věcnému pudu určuje hranice osobnost, formovému vnímavost anebo příroda. Došli jsme tedy k vespolnému působení dvou pudů, kde každý z nich dospívá svého nejvyššího projevu tím, že je činný ten druhý. Jedná se o úkol rozumu, kterého může docílit až v dovršení lidského bytí. Schiller dokonce píše, že se jedná v nejvlastnějším smyslu slova o ideu lidství.

²³ Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 83.

²⁴ Tamtéž, s. 84.

²⁵ Tamtéž, s. 93.

2 TRANSCENDENTÁLNÍ VZTAH ČLOVĚKA A STÁTU A JEJICH SOUVISLOSTI

„Budování pravé politické svobody je nejdokonalejší ze všech umělých děl.“²⁶

2.1 Přírodní stát

Z předchozí kapitoly víme, že je člověk kvůli svým potřebám vržen do společnosti tedy státu. Tento stát byl vytvořen podle přírodních zákonů, nikoliv podle zákonů rozumu člověka. Člověk jako morální osoba není však s tímto státem spokojený, protože jeho určení je pouze přírodní a z nutnosti. To přivádí jedince do konfliktu se státem²⁷, a proto se od něj odděluje svojí svobodou a volbou, kterou v původním přírodním stavu neznal. Tím si vytváří přirozený stav, který mu je nutně dán jeho rozumovým určením. Vše se totiž musí podřídit nejvyššímu konečnému účelu, který stanoví rozum jeho osobnosti.²⁸ Pojmem přírodní stát je označené každé politické těleso, které své uspořádání odvozuje ze sil a nikoli ze zákonů; nicméně je dostatečný pro fyzického člověka, ale odporuje morálnímu. Při budování mravního člověka z fyzického nastává problém, protože fyzický je skutečný a morální jen problematický.²⁹ Pokud by rozum zrušil přírodní stát, protože nutně musí, zbavil by člověka prostředků k živočišnému životu, které jsou podmínkou k lidství. Z toho vyplývá, že nelze zrušit přírodní stát a budovat morální, ale je potřeba, aby se morální stát stavěl za stálého trvání na základech přírodního státu. Pro chod společnosti je rovněž nutné vyhledat takovou oporu, která je nezávislá na přírodním státu, a díky ní bude možný přechod k vládě zákonů a rozvoji mravního charakteru. Tato opora není v přirozené povaze člověka, protože ten tíhne spíše sobecky a násilně k rozvratu než k uchování společnosti³⁰, proto musí nastat takové podmínky, aby mohl vzniknout charakter, který to umožní. Je beze sporu, že pouze určitý charakter národa povede k přeměně státu podle morálních zásad beze škod a zaručí mu trvání. Je také na místě poznamenat, že život ve státě není absolutním cílem člověka, nýbrž že se za určitých podmínek jedná o prostředek k založení dokonalé společnosti.³¹

²⁶ Schiller, F., *Výbor z filozofických spisů*, přel. František Demel a Ivan Ozarčuk, Praha: Svoboda-Libertas, 1992, s. 130.

²⁷ Fichte, J. G., *Pojem vzdělance*, c. d., s. 11.

²⁸ Schiller, F., *Výbor z filozofických spisů*, c. d., s. 133.

²⁹ Tamtéž, s. 133.

³⁰ Tamtéž, s. 134.

³¹ Fichte, J. G., *Pojem vzdělance*, c. d., s. 35.

Pouze u absolutní bytosti se dokáží sloučit fyzická a mravní nutnost. To znamená, že z přirozenosti mravního člověka musí jeho pudy vést k takovému počinání, který má za následek mravní charakter. V člověku se tedy jeho pudy shodnou s rozumem natolik, že jsou zcela způsobilé k univerzálnímu zákonodárství.³² Rovněž v sobě každý jedinec nosí čistě ideálního člověka, kterého představuje stát. Ten usiluje o sjednocení všech rozmanitých subjektů, které mohou v této objektivní formě nastat. Stát se může v jedincích projevit dvojným způsobem: jedním, že stát zcela pohltí jedince, tzn. mravní člověk potlačí člověka přírodního, anebo druhým, že se jedinec stane státem, tj. člověk v čase se zdokonalí v člověka v ideji, aniž by mravní člověk zcela zrušil přírodního. Toto zdokonalení je možné jen díky vzdělání, protože na jedné straně rozum vyžaduje jednotu a nepodmíněnou platnost jeho zákonů, na druhé straně příroda naléhá na rozmanitost a cit. Pokud by však státní ústava chtěla dosáhnout jednoty tím, že zruší rozmanitost, stala by se pouze jednostrannou, ne však dokonalou. Stát si má vážit nejenom objektivního a rodového charakteru jedince, nýbrž i jeho subjektivního a specifického. Pokud se tak nestane, stát bude pouze rušit platnost jevů, aby mohl rozšířit neviditelnou platnost mravů.

2.2 Mechanický stát

Stát se má však přetvořit z prostého mechanismu na živý organismus bez jakéhokoliv zastavení. Mechanický život a oddělenost od celku značí především to, že se ve skutečnosti oddělily zákony od mravů, požitek od práce, úděl od prostředků; člověk je připoutaný k jediné části celku, vzdělává se sám jen jako část a není nijak stimulován či povzbuzován k rozvíjení harmonie své bytosti ani lidství. Tato jedinoválná se snaží v člověku rozdrtit poslední zárodek autonomie.³³ Spíše se stává pouhou kopií svého zaměstnání, své vědy.³⁴ Hodnoty společnosti tkví v mrtvé liteře, která má zastupovat živý rozum a cvičené paměti, která si vede spolehlivěji než geniální duch a cit.³⁵ Jak se však může v takové společnosti zachovat individualita, když je podvolena celku státu? Stát se občanům více odcizuje, než aby jim byl oporou a na člověka doléhá tlak nejenom zvenčí, ale i z jeho nitra. „Dělba práce, která přináší zdokonalení lidstva jako celku, ale deformuje jedince, rozdělila však opět to, co bylo v Řecku spojeno.“³⁶ Pokud tvoří řemeslník nějaké dílo, násilně k tomu používá přírodu, pokud však tvoří umělec, činí

³² Schiller, F., *Výbor z filozofických spisů*, c. d., s. 135.

³³ Fichte, J. G., *Beiträge zur Berichtigung der Urteile über die französische Revolution*, vyd. Medicus, s. 63., in: Fichte, J. G., *Pojem vzdělance*, c. d., s. 11.

³⁴ Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 34.

³⁵ Tamtéž, s. 34.

³⁶ Sobotka, M., *Člověka, práce a sebevědomí*, c. d., s. 44.

naprosto stejně, jen svoji násilnost nedává na obdiv ostatním. Jedná-li se však, jako v tomto případě, o politického umělce, který si za svoji látku nebere přírodu ale člověka, dělá z něj zároveň i účel. Účel se vrací v látku a jen proto, že celek slouží částem, smějí se části podříditi celku.³⁷ Státotvorný umělec k látce přistupuje s úctou, subjektivně i objektivně, aby se stát mohl zharmonizovat. Z toho jasně vyplývá, že soulad občana působí stejnou silou na stát a soulad státu na občana. Je tedy nejenom třeba hledat nápravu v samotném státu, ale hlavně obrátit pozornost na každého jedince, který je nezbytným základem pro společnost.

2.3 Organický stát

Stát má být organizací, která se vytváří sama ze sebe a není na ničem závislá. To se může uskutečnit jedině dosažením souladu celku s ideou. Nejdokonalejším stupněm je stát čistého a objektivního lidství, protože člověka reprezentuje. Působí na člověka stejně, jako on na stát a rovněž ctí jeho subjektivní lidství stejně jako objektivní. V takovém státě si člověk zachovává svoji osobitost i při největším zevšeobecnění a stát se stává zjevnějším vyjádřením jeho vnitřní zákonodárství.³⁸ Pokud by tomu bylo naopak a prosadil by se objektivní člověk nad subjektivním, ve státě by se to promítlo následovně: stát by byl v opozici vůči občanovi s nemilosrdnou vážností zákona, a aby se nestal obětí jeho individuality, musel by ji zcela zničit. Proto je nutné, nalézt totalitu charakteru v národě, aby se ze státu nouze mohl vybudovat stát svobody.³⁹ V přirozené společnosti člověk realizuje svůj život, který nesmí být ohrožen změnou přirozeného státu ve stát mravní.⁴⁰ Fyzický ani mravní člověk se nemůže vyvinout dříve, dokud k tomu nenastanou příznivé podmínky. Samotný rozum však tyto podmínky zjednat nemůže, k tomu jsou ještě zapotřebí vůle a cit.

2.4 Lidství

Všechna politická zlepšení mají vycházet ze zdokonalování lidského charakteru. Jak se však má mravní charakter zlepšovat pod vládou přírodního státního zřízení? Jediným možným nástrojem, který Schiller shledává je krásné umění. Budeme-li vycházet ze zkušenosti, spatříme, že s rozvinutým vkusem je spojena i jasnost rozumu, svěžest citu, svoboda, a dokonce důstojného chování.⁴¹ Nutně musíme uvést, že se jedná o rozumový pojem krásy, protože jej nelze čerpat ze skutečnosti, ale z lidské abstrakce, která pochází ze smyslově-rozumové

³⁷ Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 21.

³⁸ Schiller, F., *Výbor z filozofických spisů*, c. d., s. 136.

³⁹ Tamtéž, s. 137.

⁴⁰ Sobotka, M., *Člověka, práce a sebevědomí*, c. d., s. 46.

⁴¹ Schiller, F., *Výbor z filozofických spisů*, c. d., s. 154.

přirozenosti člověka. Krása je totiž nutná podmínka k lidství. A nejdůležitějším transcendentálním důvodem, na který naléhá rozum, je dovršení lidství.

Pokud člověk nastoupí na cestu sebezdokonalování a návratu ke své přirozenosti, stane se tvůrcem nejenom sebe sama, ale i svého okolí. „.. dokonalý soulad člověka se sebou samým a – aby mohl být v souladu se sebou samým – soulad všech věcí mimo něho s jeho nutnými praktickými pojmy o nich – s pojmy, jež říkají, jaké věci mají být – je posledním nejvyšším cílem člověka.“⁴² Člověk již nehledá předměty pro své uspokojení, ale pro projevení své činnosti. Již nedává hodnotu věcem, které se pouze líbí, ale on sám se chce líbit. Nejprve tím, co je jeho, poté již tím, čím se stává, čím je. Jeho výtvořiny musí v sobě odrážet duchaplnost rozumu, který to vymyslel, láskyplnou ruku, která to vytvořila, jasného a svobodného ducha, který si to vybral a stanovil.⁴³ Vztahy mezi milenci již nebude spojovat vrtkavá žádost, ale krásnější nezbytnost; klidnější oko zachycuje lépe tvary, duše již hledí do duše a rozkoš je vyměněná za náklonost.⁴⁴ V mravním světě je smířená veškerá prudkost s mírností, zákony buduje estetický tvořivý pud skrze hru a zdání, a tím zbavuje člověka veškerého fyzického i morálního nátlaku.

2.5 Estetický stát

V *dynamickém státě* práv se lidé střetávají stále jako síly, které působí proti sobě. V *etickém státě* povinností se člověka utkává se vznešeností zákona, který váže jeho chtění, a konečně v *estetickém státě* se člověk smí člověku jevit pouze jako tvar a objekt svobodné hry.⁴⁵ Hlavním zákonem estetického státu je dávat svobodu svobodou. Dynamický stát je nezbytným základem pro vyvinutí estetického, protože umožňuje vzniku společnosti. V něm se podmiňují síly, kdy jedna přirozenost krotí druhou. Etický stát činí společnost morálně nevyhnutelnou, protože podřizuje vůli jednotlivce vůli všeobecnému. A nakonec estetický stát činí společnost společností, protože vůli celku prosazuje přirozeností jednotlivce.⁴⁶ V estetickém státě je každý svobodným občanem, Schiller píše, že i služební nástroj má stejná práva s tím nejvznešenějším a rozum, který si dříve násilně podřizoval trpnou hmotu, musí teď konat jen s jejím souhlasem.⁴⁷

⁴² Fichte, J. G., *Pojem vzdělance*, c. d., s. 28.

⁴³ Schiller, F., *Výbor z filozofických spisů*, c. d., s. 222.

⁴⁴ Tamtéž, s. 222.

⁴⁵ Tamtéž, s. 223.

⁴⁶ Tamtéž, s. 224.

⁴⁷ Schiller, F., *Výbor z filozofických spisů*, c. d., s. 225.

Fichte dodává, že účelem státu je přivést lidstvo k uvědomělé samostatnosti, a jakmile tento úkol bude splněn, ve smyslu mocenské organizace stát zanikne.⁴⁸ Mějme také na paměti, že se jednotlivé síly a charaktery v člověku střídají na základě předmětu, na který se soustředí. Může se stát, že potřeba nutí člověka ke společnosti, rozum mu udává zásady družnosti, ale jen krása může udělit družný charakter, protože vyladí oba předešlé do souladu. Jedině pak vkus vnáší do společnosti harmonii, protože ji nejprve zakládá v individuu. Z toho plyne, že cílem člověka se pak stává otisknout do vnějšího světa jeho vnitřní.

2.6 Krása

Všechny ostatní formy představ celek člověka rozdělují, protože v nich není harmonie, ale převládá buď smyslová nebo duchovní podstata. Jedině pak krásná představa slučuje a tvoří celek, protože se k ní mohou vyjádřit obě přirozenosti člověka. Rovněž tak činí i ostatní formy sdílení, které rozdělují společnost, neboť se vztahují k osobní vnímavosti nebo k osobní obratnosti jednotlivých členů. Tím je myšlena rozdílnost mezi jednotlivými lidmi. Společnost je sjednocována pouze krásným sdílením, neboť se vztahuje pouze ke společnému objektu, který se líbí všem.⁴⁹ Narážíme však na spor, kdy člověk nemůže učinit vlastní smyslové požitky něčím obecně platným, protože se nutně dotýkají jeho individua – člověka, nikoliv jeho druhu – lidstva. Z toho vyvozujeme, že individualitu nemůžeme učinit obecnou. Naproti tomu radost z poznání zakoušíme vždy jako druh, protože ze svého úsudku dokážeme odstranit individualitu. Jedině krásno zakoušíme zároveň z pozice individua i druhu, a tím můžeme konečně nazvat člověka reprezentantem lidstva.⁵⁰

Pokud ve státě zavládne takový charakter, který si bude žádat vkus a bude rozšiřovat říši krásného zdání, nebude strpěna žádná výsada ani despotická vláda.⁵¹ Vkus totiž působí na naše poznání tak, že ho vyvádí z tajemné oblasti vědy a tu podrobuje obecnému smyslu; rovněž proměňuje vlastnictví škol ve společný majetek celé společnosti. V tomto bodě, v estetickém zdáním, se dovršuje ideál rovnosti, který by byl ovšem i krásný ve skutečnosti. Je však v lidských silách tento stát uskutečnit?

⁴⁸ Fichte, J. G., *Pojem vzdělance.*, c. d., s. 11.

⁴⁹ Schiller, F., *Výbor z filozofických spisů*, c. d., s. 224.

⁵⁰ Tamtéž, s. 224.

⁵¹ Tamtéž, s. 225.

3 ESTETICKÁ VÝCHOVA JAKO CESTA K MRAVNÍMU ČLOVĚKU

V první kapitole jsme detailně rozebrali rozdílné složky člověka – rozum a cit. Pro oživení připomenu, aby se lidé aktivně podíleli na chodu společnosti, musí se v nich sdružit charakter s citem, a také, aby byla zaopatřena zkušenost, musí mít otevřené smysly, které spolupracují s energií rozumu.⁵² Věcný i formový pud potřebují omezení a chápeme-li je jako síly, tak potřebují i uvolnění napětí, aby si navzájem nezasahovaly do svých oblastí.⁵³ Vše se musí dít zcela svobodně a činnost osobnosti musí morální intenzitou mírnit smyslovost. Věcný pud determinuje osobnost, formový pud příroda.

3.1 Hravý pud

Může však nastat případ, kdy se vzbudí nový pud. Schiller ho nazývá velmi příznačně jako bud *hravý*. I když věcný pud žádá změnu a chce, aby čas naplnil obsah, formový pud chce čas zrušit, aby nebyla možná změna. Oproti tomu hravý pud naléhá na zrušení času v čase, chce vznikání sjednotit s absolutním bytím, tedy sloučit změnu s identitou. Zabývá se tím, aby jednotu ideje v čase zmnožil, aby zákon udělal citem, aby mnohost v čase sjednotil v ideji, aby cit udělal zákonem.⁵⁴ Věcný pud vylučuje veškerou samočinnost a svobodu, formový zase všechnu závislost a trpění. Avšak vyloučení svobody je fyzická nutnost, na druhé straně vyloučení trpění je mravní nutnost. Ačkoliv věcný pud nutí člověka tělesně a formový mravně, díky tomu, že v hravém pudu působí oba předešlé, mysl je podněcována současně mravně i fyzicky, a člověka konečně osvobodí od veškerého fyzického i mravního nucení. Vše se totiž děje svobodně prostřednictvím hry; forma je přenášena do látky a realita do formy. Hravý pud tlumí dynamiku počitků a vášní, uvádí je v soulad s ideami rozumu. Rozumové zákony zbavuje mravní nutnosti a uspořádává je společně se smysly. Pokud se hravý pud projeví, pro člověka se vše příjemné stane předmětem a vše dobré jeho mocí.⁵⁵ Spojí veškeré protikladné síly a kvality a v člověku nastolí jednotu.

⁵² Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 89.

⁵³ Tamtéž, s. 92.

⁵⁴ Tamtéž, s. 97.

⁵⁵ Tamtéž, s. 98.

3.2 Předměty pudů

Každý jednotlivý pud má také svůj předmět, na který se zaměřuje. Předmět věcného pudu Schiller vyjadřuje obecným pojmem *život*. Jedná se o veškeré hmotné bytí a přímou přítomnost ve smyslech.⁵⁶ Předmět formového pudu nazývá *tvar*. Tento pojem zahrnuje všechny formální náležitosti věci a jejich vztahy k mysli. Protože hravý pud obsahuje oba předešlé, jeho předmět je *živý tvar*. Vyjadřuje veškeré estetické náležitosti jevů, a také to, co označujeme za krásu. Krásu, kterou má Schiller na mysli, nemusíme hledat pouze v oblasti všeho živého. I kámen, který je neživý, se v rukou sochaře může proměnit na živý tvar. Paradoxně, i když člověk žije a má svůj tvar, neznamená to, že je nutně živým tvarem. Tvar musí být život a naopak. Pokud o tvaru pouze přemýšlíme, je neživý, je to pouhá abstrakce; pokud život jen cítíme, je bez tvaru, jedná se o pouhou impresi.⁵⁷ Jakmile člověka posuzujeme za krásného, musí jeho forma v našem čítí žít a jeho život se v našem rozumu formulovat. Z toho jasně vyplývá, že co je v jednotě, v totálnosti, tak je krásné. Schiller píše: „Budiž společenství pudu věcného s formovým, to jest, budiž hravý pud, poněvadž jen jednota reality s formou, náhodnosti s nutností, utření se svobodou dovršuje pojem lidství!“⁵⁸ Tuto větu udává rozum z transcendentálních důvodů, protože podle své podstaty naléhá na dokončení lidství a krásy.

3.3 Hra

Krásu jakožto vyvrcholení lidství⁵⁹ je společný předmět obou pudů v pudu hravém. Hra není ani subjektivně ani objektivně náhodná, a přece člověka ani vnitřně ani zevně nenutí. I mysl se při nazírání na krásu ocitá v blaženém středu mezi zákonem a potřebou.⁶⁰ Schiller používá výrazu „bezzájmové zalíbení“ (uninteressiertes Wohlgefallen)⁶¹, který znamená takový postoj k věcem, kdy je člověk neshledává jako předmět fyzické žádosti, ale má radost z jejich svobodné existence.⁶² Tímto výrazem se inspiroval od Kanta.

Hra je prostředek, kterým člověk nabývá lidství. Pokud si člověk hraje, je v tom momentu člověkem v plném významu. Proč se však tato hra nemůže projevit ve věcném nebo

⁵⁶ Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 99.

⁵⁷ Tamtéž, s. 100.

⁵⁸ Tamtéž, s. 101.

⁵⁹ Tamtéž, s. 102.

⁶⁰ Tamtéž, s. 103.

⁶¹ Sobotka, M., *Člověka, práce a sebevědomí*, c. d., s. 41.

⁶² Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, V. sv. vyd. pruské Akademie, s. 205., in: Fichte, J. G., *Pojem vzdělance*, c. d., s. 11.

formovém pudu? U prvního to nelze z toho důvodu, že se při poznávání týká skutečnosti a při konání má za účel zachování lidského života. Druhý se při poznávání týká nutnosti věcí a při konání má za účel záchranu důstojnosti člověka. Oba si kladou své požadavky příliš vážně, proto je u nich hra nemyslitelná. Hravý pud prostřednictvím hry člověka činí úplným a zároveň i rozvíjí jeho dvojí přirozenost. Na to, co je příjemné, dobré a dokonalé se člověk dívá s vážností, ale s krásou si hraje.⁶³ Skutečná krása je hodna hravosti jedině skrze ideál krásy, který volí rozum. Podle toho, jak moc je hravý pud ovlivněn věcným nebo formovým pudem, bude mít i krása blíže k pouhému životu nebo pouhému tvaru.

Tam, kde člověk uspokojuje svůj hravý pud, hledáme ideál lidské krásy, protože jak uvádí Schiller: „člověk má si s krásou jen hráti, a má hráti si jen s krásou.“⁶⁴ Ideál krásy nalézá v rovnováze reality a formy, nicméně tato rovnováha je pouhou idejí, ke které ve skutečnosti nemůže nikdy dojít. Vždy bude převažovat jeden nebo druhý živel. Jak již bylo uvedeno výše, krása má za účinek uvolňovat i napínat věcný a formový pud. Tvoří uvolňující účinek proto, aby byly oba ve svých mezích a napínavý účinek, aby je udržela při síle.⁶⁵ Tím, že s pudem věcným uvádí v činnost i pud formový, obou určuje hranice, čímž jim poskytuje volnost. To vyplývá již z jejich vespolečného působení, kde se zároveň podmiňují a jsou podmiňovány; jejich výsledkem je krása. Ve skutečnosti však dokonalé vespolečné působení nenalezneme, protože vždy převládá jedna strana. Buď převaha odůvodňuje nedostatek anebo naopak.

3.4 Tavící a sílicí krása

V ideální kráse dokážeme zkušeností rozlišit dvě rozdílné síly. Na to Schiller navazuje tím, že je krása buď *tavící* nebo *sílicí*. Účinek tavící síly je uvolňovat mysl v mravních i fyzických záležitostech, ale snadno se stane, že žádost potlačí cit a charakter ztratí sílu, ačkoliv by měla být oslabena pouze vášeň. Měkkost se tedy snadno změní v změkčilost, přesnost v prázdnotu, svobodomyšlnost v libovůli atd.⁶⁶ Tavící krása je však potřebná hlavně u člověka, ve kterém převažuje pud věcný, neboť vede ke zjemňování a většímu citu. Sílicí naopak vede k síle pramenící z divokosti.⁶⁷ Jedině krása dokáže v člověku, který je napjatý, obnovit soulad a v uvolněném zase povzbudit sílu tak, aby se tento omezený stav nahradil absolutním a v člověku zavládl harmonický celek.⁶⁸ Člověk ovládaný pouze city nebo smyslně napjatý se

⁶³ Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 105.

⁶⁴ Tamtéž, s. 108.

⁶⁵ Tamtéž, s. 111.

⁶⁶ Tamtéž, s. 114.

⁶⁷ Tamtéž, s. 115.

⁶⁸ Tamtéž, s. 118.

uvolňuje a osvobozuje formou; člověk ovládaný zákony nebo duševně napjatý se uvolňuje naopak látkou.⁶⁹ Z toho vyplývá, že se tavící krása ukazuje ve dvou podobách: nejprve jako klidná forma, která uklidňuje divoký život a tvoří cestu od vjemů k myšlenkám, za druhé jako živý obraz, který posilu formu smyslností a pojem vede zpět k názoru a zákon k citu. Tavící krásou je smyslový člověk veden k formě a myšlení, naproti tomu myslícího navrací hmotě a smyslnému světu.⁷⁰ Ačkoliv bychom mohli nabýt dojmu, že mezi látkou a formou, mezi trpností a činností je nutně nějaký střední stav, do kterého nás krása zavádí, není tomu tak. Vzdálenost mezi nimi je nekonečná a nemůže být ničím spojena.

Podstata krásy je ve svobodě, v souladu zákonů, je největší vnitřní nutností, proto se musí hledat nikoliv v omezení, ale v nekonečnosti.⁷¹ Člověk má jedinou vnitřní moc, kterou dokáže zničit pouze smrt nebo ztráta vědomí. Jedná se o jeho vnitřní svobodu – vůli.⁷² Jakmile se s počátkem individua zrodí *smyslný* pud, který přichází společně se zkušeností života, a jakmile se s počátkem osobnosti zrodí *rozumný* pud, který přichází se zkušeností zákona, člověk vybuduje své lidství.⁷³ Dokud nevytvoří vnitřní silou tyto dva pudy, vše se v něm děje podle zákona nutnosti, jak to nastolila příroda. Přirozenost, se tedy nemůže projevit dříve, dokud není člověk úplný a nerozvine základní dva pudy: *smyslný* a *rozumný*. Svoboda má svou podstatu v nekonečnu, jak se však konečná rozumová bytost dostane do nekonečna? Jediná cesta vede přes myšlenku. V aktu myšlení již není fyzická nutnost ale nutnost logická a mravní. Ale jelikož člověk nemůže přejít okamžitě od citů k myšlení, je zapotřebí, aby udělal krok zpátky a vytvořil prostor pro jednu akci tím, že zruší její opak. Přejde od trpění k samočinnosti a na okamžik je zbaven své určitelnosti, aby dosáhl neomezené určitelnosti. Schiller to vystihl slovy: „Musí projít nulou.“⁷⁴ Z toho vyplývá, že musí nastat třetí stav, ve kterém se předešlé dva zcela rozplynou.⁷⁵

3.5 Estetický stav

Tato střední nálada mezi fyzickým a mravním člověkem se nazývá svobodná nálada. Tento stav reálné i aktivní určitelnosti nazýváme *estetický*.⁷⁶ Mysl může být určena dvojím způsobem a to, když vnímá a když myslí. A tak, jak se má myšlení k určení, má se i estetické

⁶⁹ Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 120.

⁷⁰ Tamtéž, s. 122.

⁷¹ Tamtéž, s. 125.

⁷² Tamtéž, s. 135.

⁷³ Tamtéž, s. 137.

⁷⁴ Tamtéž, s. 140.

⁷⁵ Tamtéž, s. 123.

⁷⁶ Tamtéž, s. 141.

složení k určitelnosti. Abychom tuto tezi objasnili, myšlení je totiž omezování z vnitřní nekonečné síly a estetické složení je negace z vnitřní nekonečné plnosti. Tak jako ve stavu myšlení a vnímání je jeden bod, kdy je mysl determinována, právě tak se střetává estetická určitelnost s holým určením v jediném bodě, že oba stavy vylučují každé určité bytí a ve všech ostatních záležitostech se rozbíhají do nekonečna. Estetická volnost určení je reálným protějškem k prázdne nekonečnosti, můžeme ji tedy považovat za vyplněnou nekonečnost.⁷⁷ Docházíme k velmi důležitému závěru, že krása pro rozum a vůli nedává žádný jednotlivý výsledek a nevykonává ani intelektuální ani mravní účel.

Estetická kultura navrácí člověku svobodu, aby se mohl přirozenou cestou navrátit ke svojí podstatě lidství. Skrze estetickou náladu se uskutečňuje něco nekonečného, protože jednostranné nucení přírody při čítí nebo výhradné zákonodárství rozumu při myšlení člověku ubírá svobodu. Již příroda dala člověku mohutnost k lidství, ale záleží jen na jeho vůli, jak moc ho uskuteční. I když jsme výše označili estetickou náladu za nulu, více a více se v ní ukazuje stav nejvyšší reality. Estetický stav se stává nejplodnějším s hlediskem k poznání a mravnosti.⁷⁸ Také je sám v sobě celkem, protože obsahuje všechny podmínky svého vzniku i trvání.⁷⁹

3.6 Estetický člověk

Při tomto bádání docházíme k závěru, že pokud se má smyslný člověk stát rozumným člověkem, musí se zastavit na mezistupni estetického člověka. Smyslný člověk nečiní svobodně ani samočinně; je fyzicky určen, tzn. nemá volnou určitelnost. Tu potřebuje nabýt zpět ještě dříve, než přejde z trpnosti k činnosti. Prostřednictvím estetické nálady se rozvíjí samočinnost rozumu na poli smyslnosti, a člověk se tak může zušlechťovat podle zákonů svobody. Krok od estetického stavu k logickému a mravnímu je mnohem lehčí než z fyzického stavu k estetickému.⁸⁰ Esteticky naladěný člověk soudí a jedná s obecnou platností, na základě své osobní svobody. Nesmíme však zapomenout i na fyzickou formu a stav člověka, který má být podroben kultuře, aby se z fyzického stavu mohl vyvinout mravní stav. Jeho fyzické určení má provázet svoboda ducha podle zákonů krásy. Požadavky rozumu míří přísně na formu jeho činnosti, a proto je nutné, aby jeho fyzické určení bylo zcela trpné, a mravní určení dokazovalo svou absolutní činnost.⁸¹ Pro krátké shrnutí a lepší přehled: v oblasti pravdy a mravnosti má

⁷⁷ Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 145.

⁷⁸ Tamtéž, s. 149.

⁷⁹ Tamtéž, s. 150.

⁸⁰ Tamtéž, s. 161.

⁸¹ Tamtéž, s. 163.

vládnout pud formový, ale již za nepřítomnosti žádné látky, tj. počitek nic neurčuje. V oblasti blaženosti je pud hravý za přítomnosti formy.

Člověk musí svoji mravnost budovat na základě fyzického života. Musí rozvíjet svou samočinnost v utrpení pudů a užívat rozumovou svobodu ve smyslnosti.⁸² K tomu všemu mu pomáhá estetická kultura. Lidství nezačíná s první známkou projevy rozumu, ale svobody. Člověk tedy podstupuje tři stupně vývoje na cestě za mravním člověkem (nelze vynechat ani přeskočit jakýkoliv stupeň, avšak mohou nastat situace, kdy se různě prolínají v závislosti na předmětu). Nejprve je ve svém fyzickém stavu ovládán přírodou, poté se jí v estetickém stavu zbavuje, a nakonec jí v mravním ovládá a přetváří plně podle sebe. V prvním stupni je pouze jednotvárný ve svých účelech, měnivý v soudech, sobecký, nevázaný, je otrokem některému pravidlu přírody. Svět mu není předmětem a pouze mu zjednávat bytí. Shledává sám sebe i každou událost osamocenou od celku. Neuvědomuje si a ani nezná své hodnoty, neváží si jich ani u druhých; nikdy v sobě nevidí jiné, jen sebe vidí v druhých, a zavírá se jen do svého jedinectví – egoismu. V estetickém stavu je to zcela naopak. Člověk svým uvažováním (reflexí) tvoří první liberální vztah k vesmíru, který ho obklopuje a opouští od nutnosti přírody, touhy a vášně, v jeho smyslech zavládne klid, sám čas se zastaví a forma se změní v obraz Nekonečna.⁸³ Přejít od smyslné závislosti k mravní svobodě je možný jedině krásou, protože díky ní mohou obě působit vedle sebe, aby člověk nemusel utíkat před látkou, aby se prokázal jako duch.⁸⁴

⁸² Schiller, F., *Estetická výchova*, c. d., s. 167.

⁸³ Tamtéž, s. 181.

⁸⁴ Tamtéž, s. 187.

4 VÝZNAM TRAGICKÉHO UMĚNÍ V SCHILLEROVĚ ESTETICE A JEHO MRAVNÍ VYÚSTĚNÍ

Tato závěrečná kapitola pojedná o důležitosti tragédie a jejího mravního dopadu na člověka.

4.1 Krásné umění

Účelem krásného umění je poskytnout potěšení prostřednictvím hry a činit lidi šťastnými. Jedině umění nám volně poskytuježitky, aniž bychom si je museli nejdříve něčím zasloužit nebo vyvinout úsilí k jejich dosažení. Pokud chceme dosáhnout nějakého záměru na rozumové úrovni rozvažování, musíme nejdříve vyvinout značnou píli a na smyslové úrovni tvrdé odříkání a umírňování.⁸⁵ V minulosti se umění mylně připisoval mravní účel, aby nabylo vyššího postavení, než měl s frivolním účelem pobavit. To však umění vzalo jeho nejhlubší podstatu a tou je svoboda. Pokud by se tak stalo a umění by mělo za účel mravnost, nejenom, že by byla zničena veškerá svoboda, ale ze hry by se stala vážná věc.⁸⁶ Umění by muselo jednat v nejtěsnějším souladu s mravním cítěním a touto vážností by se vytratila veškerá hravost.⁸⁷ Hra, jak jsme ukázali již v předchozích kapitolách, je nejenom sjednotitelem, ale díky ní děláme práci nejlépe. “Umění bude mít blahodárný vliv na mravnost jedině tehdy, naplní-li své nejvyšší estetické působení; to však může naplnit jen tehdy, bude-li požívat naprosté svobody.”⁸⁸ Jakékoliv potěšení, které vychází z mravních kořenů, člověka mravně zušlechťuje a radost pocházející z krásného, dojmavého, vznešeného posiluje morální cítění člověka. Podle Schillera má mravně výtečný člověk za údel dosáhnout spokojeného ducha a mysli.

4.2 Potěšení a účelnost

Umění působí mravně proto, že k pobavení užívá mravních prostředků, a tím se i stává prostředkem k mravnosti.⁸⁹ Za svobodné potěšení označujeme pouze takové, u něhož jsou činné duševní síly, rozum, obrazotvornost a pocit, který je utvářen skrze představu. Pro srovnání a vytvoření celistvého obrazu: u fyzického nebo smyslového potěšení se duše podřizuje slepé přirozené nutnosti a pocit následuje až po fyzické příčině. Právě z tohoto důvodu je smyslová slast jako jediná vylučována z oblasti krásného umění. Všeobecným pramenem veškerého

⁸⁵ Schiller, F., *O tragickém umění*, přel. Petra Valentová, Praha: Oikoyomenh, 2005. s. 8.

⁸⁶ Tamtéž, s. 10.

⁸⁷ Tamtéž, s. 10.

⁸⁸ Tamtéž, s. 10.

⁸⁹ Tamtéž, s. 11.

potěšení, do kterého zahrnujeme i smyslové, je účelnost. Účelnost nám poskytuje potěšení i za těch okolností, že se vůbec nevztahuje k morální oblasti nebo jí i dokonce odporuje. Ryzí potěšení si užíváme tak dlouho, dokud si nevzpomeneme na nějaký mravní účel, se kterým je v rozporu.⁹⁰

4.3 Tragédie

Tragický básník ožívuje pocit morální účelnosti ve vědomí diváka. Pečlivě k tomu volí a rozvážně používá takové prostředky, které znalce pobaví dvojitým způsobem; prostřednictvím *morální* i *přirozené* účelnosti. Morální účelnost působí a uspokojuje srdce, přirozená účelnost rozvažování.⁹¹ Abychom nazřeli morální účelnost a morální zákony v jejich plnosti, musí se jejich velikost projevit nad vším, co není morální a co nepodléhá nejvyššímu zákonodárnému rozumu; tím rozumíme pocity, pudy, afekty a vášně, fyzickou nutnost a osud.⁹² Z toho jasně vyplývá, že se jedná o druh umění, který poskytuje morální potěšení skrze smíšené pocity a bolest. V tragédii jsou události bezprostředně předkládány smyslům nebo obrazotvornosti bez zásahu třetí strany tedy vypravěče.⁹³ Schiller rozděluje tragédii následovně. Za první: je napodobením řady událostí – děje. Napodobuje nejen pocity a afekty tragických postav, ale i události, z nichž vzešly, a díky nimž se projevují.⁹⁴ Za druhé: je napodobením úplného děje. Jakkoliv tragická událost ještě netvoří základ tragédie. V jeden celek se musí účelně spojit více událostí, které jsou v sobě samých založené jako příčina a účinek, má-li se rozpoznat pravdivost, tj. shoda předváděného afektu a charakteru s přirozeností divákovy duše.⁹⁵ Za třetí: je poetickým napodobením děje vyvolávající soucit. Poetický účel znamená, že líčí děj, aby dojímal a skrze dojetí těšila. Za čtvrté: se jedná o napodobení děje ukazující člověka ve stavu trpění. Jedině utrpení smyslově morálních bytostí vzbuzuje divákův soucit.⁹⁶

V tragédii je přirozená účelnost obětována morální účelnosti, anebo se musí jedna účelnost poddat té druhé – vyšší.⁹⁷ Naše mysl dává přednost představě morální účelnosti před představou účelnosti přirozené.⁹⁸ Pro podložení této teze dává Schiller příklad dvou hlavních hrdinů Hyona a Amandy z tragédie Oberon (Christoph Martin Wieland 1780), kde oba obětují

⁹⁰ Schiller, F., *O tragickém umění*, c. d., s. 25.

⁹¹ Tamtéž, s. 28.

⁹² Tamtéž, s. 17.

⁹³ Tamtéž, s. 54.

⁹⁴ Tamtéž, s. 55.

⁹⁵ Tamtéž, s. 55.

⁹⁶ Tamtéž, s. 58.

⁹⁷ Tamtéž, s. 17.

⁹⁸ Tamtéž, s. 18.

svou budoucnost a umírají strašlivou smrtí upálením na hranici, protože nechtějí podvést svého milovaného a tím získat trůn. Co je však na tomto obrazu tak božského, že je naším předmětem potěšení? Tato situace by nás měla spíše naplnit bolestí, když je v duši vyvoláno tolik představ neúčelnosti. Schiller vysvětluje, že v přírodě existuje neúčelnost, tzn. že člověk trpí, ačkoliv není k utrpení předurčen a jeho neúčelnost při nazření na jevišti či v knize nás bolí. Jedná se o rozpor jejich současného stavu s pozitivním osudem, jimž pohrdli, tedy zdánlivá neúčelnost přírody, která odměňuje ctnost neštěstí. Avšak právě díky přírodě se všemi jejími účely a zákony vynikne morální účelnost v nejjasnějším světle. Z tohoto důvodu musí tragédie užívat přírodní neúčelnost, aby dala vyniknout morální účelnosti. Například obětování života je též neúčelné, protože život je podmínkou všech statků; avšak obětování života s morálním úmyslem je vysoce účelné, protože život není důležitý nikdy sám o sobě, nikdy jako účel, nýbrž pouze jako prostředek k mravnosti.⁹⁹ Z toho vyplývá, že se obětování života stává prostředek k mravnosti, a život jí musí být nutně podřízen. Každý člověk má tento morální smysl, avšak u každého není tak silný a svobodný, aby byl schopen posuzovat různé případy. U většiny je dostačující schválit takové jednání, kde je soulad s mravním zákonem a zamítnout jiný, protože rozpor s mravním zákonem je jednoznačný. Zde je potřeba jasného rozvažování a rozumu, který je oproštěn od přirozených sil, tedy i od morálních pudů, aby byly správně určeny vztahy morálních povinností k nejvyššímu principu mravnosti.¹⁰⁰

4.4 Afekty

Všeobecným projevem naší přirozenosti je, že nás neodolatelně přitahuje smutné či dokonce hrůzné dění, a že nás stejnou silou odpuzují a opět přitahují scény zoufalství a děsu. Nepříjemný afekt je pro nás mnohem půvabnější a libost z něj stojí v přesně opačném vztahu k jeho obsahu. Afekt vzniká sjednocením vnějších a vnitřních podmínek.¹⁰¹ To znamená, že se vnitřní dění člověka sjednotí s děním, které vidí u herce. Schiller tuto záměnu stavů myslí nazývá "estetická substitute".¹⁰² Pohnutí z nepříjemného afektu můžeme ještě intenzivněji spatřit u předmětů bezprostředního pozorování jako je například mořská bouře. Díváme se z bezpečí břehu na to, jak bouře ničí celou flotilu, a to těší divákovu fantazii a pobuřuje jeho soucitné srdce. Zároveň se v člověku probouzí jakýsi pud či zvědavost smyslů, aby spatřil veškeré utrpení herce. Člověk zjemnělého citu a vychování má také tuto zvědavost, avšak nad

⁹⁹ Schiller, F., *O tragickém umění*, c. d., s. 19.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 24.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 51.

¹⁰² Tamtéž, s. 32.

ní převažuje síla soucitu anebo se drží v mezích pravidel dobrého chování. Oproti tomu drsný člověk přírody, který se nedrží v žádných mezích něžným citem, se tomuto pudu zcela odevzdá. Stav afektu nás totiž těší nezávisle na vztahu k jeho předmětu k našemu zušlechtění nebo zkažení.¹⁰³

4.5 Soucítění

Schiller udává dva základní prameny, ze kterých pochází potěšení: první je uspokojení pudu k blaženosti, druhý naplnění morálních zákonů. Z toho vyvozujeme, že potěšení, které nemá zdroj v prvním, pochází nutně z druhého.¹⁰⁴ Z naší morální přirozenosti proudí potěšení, díky kterému nás fascinují sdílené bolestné afekty. Takzvané sou-cítění¹⁰⁵ nebo potěšení ze soucitu vychází ze samotné povahy afektu, nikoli z původních okolností. Pro většinu je potěšení ze soucitu potěšením duše z její citlivosti, pro jiné znamená uspokojení potřeby činnosti, a někteří dokonce tvrdí, že vzniká odkrytím mravně krásných charakterových rysů díky zápasu s neštěstím a vášní.¹⁰⁶

Dosud jsme ale stále neodpověděli na to, proč je stupeň soucité libosti z dojetí určen stupněm utrpení? Jedinou možnou odpověď formuluje Schiller následovně: „...právě útok na naši smyslovost je podmínkou pro to, aby byla vyprovokována ta síla mysli, jejíž činnost ono potěšení ze sympatického utrpení plodí.“¹⁰⁷ Touto silou je rozum a záleží jen na člověku, nakolik si svobodné působení rozumu zaslouží označení činnost, nakolik je mysl nezávislá a svobodná pouze ve svém mravním jednání a nakolik je zdrojem potěšení z tragického dojetí uspokojený pud k činnosti. Základem tohoto potěšení je tedy určitý druh představ a určité rozumné působení žádosti.¹⁰⁸ Afekt, který sdílíme nám poskytuje potěšení, protože uspokojuje pud k činnosti; mimo to afekt, který se silně dotýká smutku, působí intenzivněji, nejenom proto, že mysl je pro takové druhy potěšení vnímavější, ale i kvůli tomu, že pocity nelibosti, které v nás afekt vyvolává, směřují zpátky k naší libosti.¹⁰⁹ Tím však není řečeno, že by takovéto afekty poskytovaly potěšení samy o sobě, nýbrž úplně stačí, když vytvoří podmínky pro dosažení potěšení.¹¹⁰ Mysl tedy dychtí po bolestných obrazech, kterými je přitahována. Snáze se smiřuje s nepříjemnými podmínkami a ani v návalu vášni neztrácí svoje sebeurčení –

¹⁰³ Schiller, F., *O tragickém umění*, c. d., s. 29.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 35.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 35.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 35.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 36.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 33.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 33.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 32.

svobodu. Mysl totiž projeví svou nejvyšší činnost pouze ve stavu dokonalé svobody, pouze s vědomím své rozumné přirozenosti, protože jedině tehdy uplatní sílu, která překoná veškerý odpor.¹¹¹ Pro rozumnou bytost je pud k činnosti nejvíce uspokojen tím stavem mysli, který dává vyniknout její síle a povzbuzuje vyšší činnost. Člověka do tohoto stavu uvádí tragický afekt a záleží jen na daném jedinci, jak slast z tohoto tragického afektu předčí slast z afektu radostného. To záleží na tom, o kolik jsou jeho mravní schopnosti vznešenější než jeho smyslové schopnosti.

4.6 Tragické umění

Umění, jehož cílem je potěšení soucitu, se nazývá v nejobecnějším smyslu tragické umění. Svůj účel naplňuje napodobováním přírody takovým způsobem, že dodržuje podmínky, díky kterým je potěšení možné. Za tímto účelem slučuje rozptýlené předpoklady přírody podle rozumného plánu, aby z vedlejšího účelu přírody učinil účel nejvyšší. Jinými slovy bude tragické umění napodobovat přírodu v takových dějích, které dokážou vzbudit soucitný afekt.¹¹²

Čím více bude v mysli člověka převažovat smyslovost, tím méně bude působit mravnost a naopak. Z toho vyvozujeme, že to, co dává smyslovosti v naší mysli převahu a omezuje mravnost, nutně zmenšuje potěšení z dojetí, které vyplývá jedině z mravnosti.¹¹³ Na druhé straně jsou i podmínky, za nichž soucit vzniká zcela neomylně a nejsilněji. Za první: nejvíce na člověka působí takové utrpení, jehož je přímým svědkem, protože působí bezprostředně na jeho obrazotvornost, smyslovost a proniká nejkratší cestou k jeho srdci. Za druhé: nejživějšího dojmu z utrpení dosáhneme tak, když se bude zakládat na pravdivosti. Představa utrpení se musí shodovat s něčím, co v nás existovalo již dříve. Možnost soucitu se totiž zakládá na vnímané nebo předpokládané podobnosti mezi divákem a trpícím subjektem.¹¹⁴ Za pravdivou představu považujeme to, co je v souladu s naší formou myšlení a cítění. Za třetí: vedle živosti a pravdivosti je nutná i úplnost tragického líčení. Divák musí v představě uplatnit vše, co je mu nabízeno zvenčí, aby byla jeho mysl uvedena do zamýšleného pohybu.¹¹⁵ Úplnost líčení je tedy spojení jednotlivých představ a pocitů, které jsou vůči sobě ve vztahu příčiny a účinku a dohromady tvoří celek. A za čtvrté: na diváka musí představy utrpení působit dostatečně dlouhou dobu. Schiller píše, že afekt, který je způsobený cizím utrpením, je pro nás jakýmsi

¹¹¹ Schiller, F., *O tragickém umění*, c. d., s. 37.

¹¹² Tamtéž, s. 38.

¹¹³ Tamtéž, s. 44.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 47.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 50.

násilným stavem, z něhož se snažíme co nejrychleji vymanit. Tím se vytrácí obraz a divákova iluze, která je pro soucit nezbytná. Tragický básník musí mysl diváka upoutat k pocitům utrpení tak, že tyto pocity bude periodicky přerušovat s pocity opačnými, aby se pak vracely se vzrůstající silou¹¹⁶. Tím předejde působením zvyku a využije nejúčinnější prostředek proti únavě myslí.

Na závěr shrneme podmínky, které jsou základem tragického dojetí. Předmět divákova soucitu musí náležet smyslově morálním bytostem a děj musí být morální, tj. zahrnut v oblasti svobody. Veškeré utrpení, jeho zdroje a stupně musí být podány v úplnosti sledu propojených událostí. Události se zakládají na pravdě, aby divák mohl dojít k plnému soucítění. Rovněž musí být předány bezprostředně dějem, tzn. utrpení musí být zpřítomněno smyslově, nikoliv popisem. Musí působit dostatečně dlouho a prolínat se s opačnými pocity, aby došlo k nejúčinnějšímu výsledku.

¹¹⁶ Schiller, F., *O tragickém umění*, c. d., s. 52.

5 ZÁVĚR

Cílem práce bylo zhodnotit význam Schillerovy koncepce estetické výchovy člověka. V první kapitole byl představen humanitní ideál člověka T. G. Masaryka, poté vlastní Schillerova koncepce a rozbor jejích nejdůležitějších částí. Ve druhé byly analyzovány čtyři podoby státu, a následně vztah mezi člověkem a společností, které se ovlivňují. Ústředním tématem třetí části bylo zdokonalování člověka prostřednictvím estetické výchovy a hry. Koncept hry se stává důležitou součástí celé Schillerovy teorie výchovy, protože na jejím základě dochází k nenásilné interakci mezi učitelem a žákem. Na stejném principu byla založená i pedagogika J. A. Komenského anebo J. J. Rousseaua, kdy se žák i učitel ocitají na stejné úrovni.

Princip hry nejenom vede k budování mravně vyspělého člověka, ale i sjednocuje všechny jeho rozdílné složky, což zákonitě vede i k zharmonizování a budování lepší společnosti. Důležitou součástí tohoto procesu představují také umění a krása, které umožní vytvořit ideální společnost bez zbytečného násilí a utrpení. Prostřednictvím krásy dokáže člověk jednat sám za sebe i za lidstvo a zbavit se svého egoismu.

V závěrečné kapitole byl vyložen význam tragického umění. Krásné umění má v Schillerových tragédiích neodmyslitelné místo, protože skrze něj člověka uvolňuje a poskytuje mu existenciální potěšení. Jako jediné umožňuje dosáhnout světské požitky bez vyvinout nějaké námahy. Dále byl rozebrán pojem tragédie a společného soucítění. Kapitola byla zakončena rozbohem tragickým uměním, které má v lidské životě svoji důležitou mravní funkci. V tomto odkazu se skrývá jádro filosofického poselství Schillerova humanismu.

BIBLIOGRAFIE

Primární literatura:

Schiller, F., *Výbor z filozofických spisů*, přel. František Demel a Ivan Ozarčuk, Praha: Svoboda-Libertas, 1992.

Schiller, F., *Estetická výchova*, přel. Josef Hruša, Olomouc: Votobia, 1995.

Schiller, F., *O tragickém umění*, přel. Petra Valentová, Praha: Oikoymenh, 2005.

Schiller, F., *Óda na radost*. Praha: Československý spisovatel, 1980.

Schiller, F., *Úklady a láska*, přel. Josef Balvín, Praha: Artur, 2011.

Schiller, F., *Über Kunst und Wirklichkeit: Schriften und Briefe zur Ästhetik*. Leipzig: Reclam, 1975.

Sekundární literatura:

Masaryk, T. G., *Ideály humanitní*. Praha: Domov, 1919.

Sobotka, M., *Člověka, práce a sebevědomí*. Praha: Svoboda, 1969.

Fichte, J. G., *Pojem vzdělance*, přel. Vojtěch Gaja, Praha: Svoboda, 1971.

Rousseau, J. J., *Emil čili o výchově*, přel. Antonín Krecar, Přerov: Fr. Bajer a Boh. Smutný, 1907.

Komenský, J. A., *Velká didaktika*, přel. Augustin Krejčí, Praha: Komenium, 1948.