

Hlavní principy krasovědy Františka Palackého

se zřetelem k nauce svatého Tomáše Aquinského.

DR. JOSEF POSPÍŠIL.

Úvod.

František Palacký vypravuje ve spise německy vydaném: „Gedenkblätter“, Prag 1874, že skončiv roku 1819. studium na prešpurckém lyceu, zanášel se úmyslem věnovati se službě české literatury. Za tím účelem mnil se zabývati zvláště esthetikou a pak zvláště studiem staré doby husitské. Ačkoli ve filosofii byl, jak sám se přiznává, rozhodným stoupencem Kantovým, přece prý mu názory mudrce královeckého o krásnu a umění nikterak nepostačovaly, poněvadž prý v nich pohřešoval náležitého ocenění důležitosti subjektivních schopností ducha lidského, z nichž prý přece jinak Kant svůj známý kategorický imperativ: „Du sollst“ odvozoval. Tu prý byl studiem esthetiky Angličana Hughu Blaira († 1800) upozorněn na jistý výrok Bacona Verulamského v jeho slovuťném díle: „De Augmentis scientiarum lib. IX.“, kde tento filosof v knize II. al. 13.¹⁾ o básnické dějepřavě (de poesi narrativa) praví, že jest jakousi účastí (participací) samého božstva.²⁾ Na tomto výroku Baconově vzdělal Palacký, jak sám praví, svou theorii o kráse a krasoumě, která sice z Kanta vychází, ale přece v podstatné části nad Kantovu esthetickou nauku, obsaženou v jeho díle: „Kritika mohutnosti soudné“ (Kritik der Urtheilskraft), se povznáší.

Celé dílo rozvrhl Palacký na pět knih, z nichž však vypracoval knihu jen první, větší část knihy druhé a počátek třetí. Počátek vytištěn v „Kroku“ (dílu I. část 2. na str. 127.—140.) pod nadpisem: „Povšechné zkoumání ducha člověčího v jeho činnostech.“ Potom uveřejněna kniha první: „O krasovědě“ v „Časopise Českého Musea“ (I. 86—108 a II. 9—19), později r. 1829. tamže kniha druhá o krasocitu (I. 82—99), avšak necelá, protože mluva filosofická okázovala se, jak praví Palacký, tehdejšímu čtenářstvu býti ještě příliš obtížnou. Tyto rozpravy uveřejnil později v „Radhostu“,³⁾ a to v r. 1871. na

¹⁾ Dílo toto bylo častěji vydáno. Při této práci budeme citovati vydání amsterodamské z roku 1662.

²⁾ op. cit. str. 145.

³⁾ »Radhost«. Sbířka spisů drobných z oboru řeči a literatury české, krasovědy, historie a politiky. Vydal František Palacký. Praha 1871.

str. 333.—425., jimž předeslal: „Přehled dějin krasovědy a její literatury 1821.“ Str. 285.—332. Po svém přestěhování do Prahy r. 1823. oddav se cele studiím historickým, nepokračoval dále ve spisování krasovědy. Byv však dvěma sobě zvláště milými osobami, které si přály jeho esthetické názory poznati, ale nemohly se do jeho české vědecké terminologie vpraviti, požádán, aby jim českou svou práci částečně v „Kroku“ a v „Museu“ uveřejněnou německy zpracoval, napsal a ve spise „Gedenkblätter“ r. 1874. uveřejnil krátkou rozpravu pod názvem: „Das Schöne. Ein philosophischer Versuch (aus den Jahren 1821 bis 1822)“, do níž hlavní myšlenky české své práce pojal. Byl to však jen výtah první knihy jeho krasovědy v „Museu“ uveřejněné; dále již nepokračoval, poněvadž svými historickými pracemi jakožto historiograf království českého byl zcela zabrán a zaměstnán. Tato německá práce byla později prof. Drem Klem. Hankiewiczem ve Stanislavově v jeho spise: „Grundzüge der slavischen Philosophie (2. Aufl. Rzeszow 1873)“ uveřejněna. Ačkoliv i tato německá práce, podobně jako stať o kráse v „Kroku“ a později v „Radhostu“ česky uveřejněná, jest jen neúplná, přece lze z nich zcela jasně a určitě poznati hlavní a základní myšlenky, na kterých Palacký svou theorii krasovědnou snažil se zbudovati, a vylíknouti zároveň její poměr k esthetice jak kantovské tak i thomistické.

I. Hlavní zásady Kantovy filosofie vůbec a esthetiky zvláště.

Chceme-li správně porozuměti esthetickým názorům Palackého, jest nám připomenouti si aspoň hlavní principy filosofické soustavy Kantovy.

Podle Kanta jest v lidském poznání rozeznávati trojí mohutnost: rozum theoretický (čirý), praktický a soudnost, která stojí jaksi uprostřed mezi tímto dvojím rozumem.

Všechny vrozené formy myslící jsou úplně prázdné a teprv když předměty vnějšího světa člověku se představují, mohou se obsahem vyplniti. To se však může státi toliko u těch prázdných forem, které může člověk na smyslné jevy vnějšího světa přenášeti. Jen tyto jevy poskytují člověku skutečný předmět, na které prázdné své poznávací formy prostoru, času atd. může přenášeti.

Proto poznává člověk skutečně jen hmotné předměty a to jen podle svých subjektivních poznávacích forem, které ve své duši a priori nosí. Co se týká pravd transcendentálních, ideálních, podle Kanta má je člověk ve své duši apriorně, právě jako představy smyslné; ale poněvadž jich nemůže na příslušné konkrétně se mu jevící předměty

přenášeti, zůstávají vždy jen prázdnými subjektivními poznávacími formami, o nichž nikdy nemůže podati důkazu, zdali jim nějaká skutečnost mimo rozum je subjektivně myslící jest přiměřena. Člověk má na příklad ve svém rozumu apriorní ideu jednoduché, nezměnitelné a nesmrtelné duše, ale poněvadž duše nevidí a nemůže na ni přenést prázdnou formu své vrozené psychologické idey, zůstává tato idea číře subjektivní beze všeho obsahu, a člověk nemůže nikdy nabýti vědeckého poznání, zdali mimo pouhou ideu duše v mysli své apriorně obsažené má také ve skutečnosti duši jednoduchou, nezrušitelnou a nesmrtelnou. Podobně se má s ideou o světě a o Bohu, s ideou kosmologickou a theologickou.

Podle Kanta jest vnější svět naprostou tmou zahalen. Žádný paprsek božské pravdy, dokonalosti, dobroty a krásy z něho nezáří. A proto vlastně o tomto světě ničeho nevíme, a nikdy také ničeho nezvíme. Má-li v sobě jakou dokonalost, krásu, účelnost atd., zůstane na věky duchu našemu tajemstvím neproniknutelným. Jen potud svět jaksi poznáváme, pokud jej zařadíme do svých prázdných myslících forem. Svět není duchu našemu než pouhá „camera obscura“, než pouhá temnice. Jak v temnici jedna stěna jejího uzavřeného, temného prostoru na jedné stěně má malinký otvor, jímž paprky světelné do něho vnikají a na protější stěně obraz více méně jasný vytvářejí, tak v temnici světové vše halí neprostupná tma, a do této černé tmy vniká jen otvorem ducha lidského jakési světlo, které však neosvětluje a duchu našemu nepředstavuje světových bytostí, jak v sobě jsou, nýbrž toliko, jak si je sám subjektivně myslí. Duch lidský nevidí světa v jeho, nýbrž ve svém světle, kteréž jaksi ze sebe na něj vyzařuje. Než nemá-li poznání světových bytostí v tomto subjektivním světle z ducha na ně promítaném býti úplně licho a bludno, musí i podle Kanta mezi našimi prázdnými myslícími formami a mezi vnějšími smyslnými jevy věcí, které do těchto forem vkládáme a zařadujeme, býti nějaká vnitřní a proto nutná a bytná úměrnost. Jinak by mohl člověk jednu a touž prázdnou formu přenášeti na všechny možné smyslné jevy vnějších světových bytostí. Z čehož by nutně následovalo, že by i věci a zjevy sobě i nejprotivnější ve svém poznání musil stožňovati. Co jest bílé, mohlo by býti také černým, co má kolikost malou, mohlo by ji míti v míře nekonečně větší atd. Než kde jest poslední důvod, že našim myslícím prázdným formám jsou ve vnějším světě jen určité zjevy přiměřeny, a že takto vládne úměrnost mezi naším duchem a vnějším světem při všem temnu, které jest po něm rozestřeno?

Na tuto otázku nemá Kant žádné odpovědi. Podle nauky svatého Tomáše září ve světových bytostech ideální plán, ve kterém je Bůh od věčnosti myslil a podle kterého je v čase z pouhé ideální možnosti do skutečnosti uvedl, a člověk jako obraz Ducha Božího jest již přirozeností svou k tomu určen, aby ideální plán ve světě zobrazený stopoval a poznával a podle něho pak k Bohu samému jakožto původu a zdroji tohoto plánu ve světě uskutečněného se povznášel. Svět není takto „camera obscura“, není temnicí, nýbrž jest „camera lucida“, jest světlicí, v níž z každé věci paprsek božského světla duchu našemu svítí a do něho vniká. Duch náš jest ohniskem, jest zářným bodem, v němž se záře božského světla každou bytost ve všemíru osvětlující schází a soustřeďuje. A čím více svým poznáním světelných paprsků ze stvořených bytostí vyzařujících v sebe vnímá, tím více se připodobňuje duchu božskému, jenž v sobě vši pravdu v naprosté jednotě a jednoduchosti obsahuje.

Tato všeobecná črta o theoretickém rozumu dle nauky Kantovy musí zde stačiti.¹⁾ O rozumu praktickém nemůžeme zde pro úzké meze práce této ani mluvíti.

Podle theoretického rozumu pojímá Kant zcela analogicky také mohutnost soudnosti, kteréž připisuje vrozenou prázdnou ideu účelnosti. Zdali vnější svět a jeho jednotlivé bytosti jsou skutečně účelně zařízeny a uspořádány, o tom nemůže člověk nabýti žádné vědecké jistoty, ale maje ve své soudné mohutnosti tuto ideu vrozenou, jest uschopněn ony smyslné zjevy věcí, které se jeho poznání představují, jakožto účelně seřazené a uspořádané sobě mysliti a představovati. A poněvadž něco může býti účelně zařízeno buď podle tvaru (formy) aneb podle látky (materie), proto jest také rozeznávati mezi soudnou mohutností (esthetickou, krasovědnou) a teleologickou (účeloslovnou).²⁾ A na této mohutnosti esthetické buduje Kant svoji nauku o kráse. Krása jest toliko výplodem či resultatem pouhé esthetické soudnosti. A soud, jímž člověk nějaký předmět prohlašuje za krásný, není soudem logickým, nýbrž esthetickým a proto číře a výhradně jen subjektivním. Krása tedy není ničím objektivním, není vlastností věcem samým bez našeho poznání immanentní. Věci nejsou krásny v sobě, podobně jak ani jiných nadsmyslných vlastností věcně v sobě nemají. Co krásou nazýváme, záleží pouze v subjektivním stavu naší mysli, který nás určuje, že ten

¹⁾ *Stöckl*, »Geschichte der neueren Philosophie«, Mainz 1883, II. Bd., S. 8. ff.

²⁾ *Kant*, »Kritik der Urtheilskraft« (Ausg. Grätz 1797), I. Bd., S. 58. f.

neb onen předmět na naše smysly působící máme za krásný a v něm se zálibou se kocháme. Vzbuzuje-li v nás představa předmětu libou rozkoš, máme jej za krásný, působí-li nám však pocit nelibosti, pokládáme jej za ošklivý. Proto vše závisí na subjektivním dojmu, který představa nějakého předmětu na naši mysl činí. Jen my jsme, kteří předměty za krásné aneb ošklivé pokládáme podle toho, působí-li nám pocit libosti aneb nelibosti. A jen v nevlastním smyslu, pokud totiž svůj subjektivní dojem libosti neb nelibosti promítáme ze sebe na venek a přenášíme na předměty, které tento dojem v nás vzbudily, můžeme říci, že také předměty jsou krásny aneb ošklivy.¹⁾

Ale v čem záleží poslední důvod, že některé předměty v nás pocit libosti, jiné však pocit nelibosti vyluzují? Toť další otázka, kterou si Kant klade.

Podle názoru Kantova čerpáme z představy předmětu esthetickou zálibu o esthetickou rozkoš tím, že předmět podle jeho vnější formy za účelný pokládáme, nezkoumajíce ba ani nemyslíce při tom, je-li onen předmět také podle své vnitřní přirozenosti účelně zařízen a uspořádán. Abychom předmět měli za krásný, záleží jedině na tom, jak si jej představujeme; jedině tím, že si jej podle jeho vnějšího jevu představujeme subjektivně za účelný, pocítujeme v něm libost a rozkoš a máme jej za krásný. Poněvadž však představa účelnosti vnějšího jevu věci jest naší esthetické soudnosti jako apriorní prázdná forma vrozena a proto také zcela subjektivní, proto také i krása, která záleží právě v této apriorní formě vnější účelnosti věci, jest rovněž jen něčím subjektivním.

Ze nauka Kantova o kráse je zcela licha, nebude nesnadno dokázati. Předně příčí se již všeobecnému přesvědčení veškerého člověčenstva, jež připisuje krásu věcem samým beze všeho vzhledu k tomu, zdali si je za krásné máme aneb nemáme představovati. Každý člověk jest nezvratně přesvědčen, že jeho esthetický soud, jímž nějaký předmět pokládá a prohlašuje za krásný, této krásy v předmět nevnaší, že ho nečiní teprv krásným, nýbrž že předmět sám určuje naši soudnost, a proto se nám líbí, že v sobě je krásný.

Kdyby nauka Kantova byla správná, pak by musil býti jeden a týž předmět zároveň a v témže vzhledu krásný a nekrásný, po případě i ošklivý, kdyby se jednomu člověku líbil a druhému nelíbil, jak se často při různosti a nevytříbenosti vkusu u mnohých lidí stává.

¹⁾ *Stöckl*, »Geschichte der neueren Philosophie«, I. c., S. 49.; »Lehrbuch der Aesthetik«, S. 11.

Mimo to není pravda, co dále Kant tvrdí, že subjektivní pojem krásy spadá v jedno s pojmem vnější účelnosti věci. Denní zkušenost učí, že každý člověk tyto dva pojmy přísně od sebe liší. Mohou býti věci co nejúčelněji zařízeny, a přece jich nikdo za krásné neprohlašuje, jak na př. na různých strojích pozorujeme; a naopak jsou zase předměty skutečně krásné, ale při tom velice nepraktické a proto neúčelné, jak o mnohých výrobcích nynějšího průmyslu všim právem tvrditi lze. A neméně absurdní je také Kantovo rozlišování účelnosti vnější formy a vnitřní přirozenosti věci, a s touto dvojí účelností související dvojí mohutnost soudná: esthetická a teleologická. Účelnost bez skutečného účelu jest pojem naprosto nepochopitelný. Podle Kanta nemá ani vnější jev věci ani jejich vnitřní přirozenost účelu objektivního mimo naše myšlení ve věcech samých obsaženého, nýbrž tento účel jest pouze v naší soudné mohutnosti, tedy v našem subjektivním myšlení. Věci mimo nás jsou zde jen proto, aby prázdné myslící formy apriorně nám vrozené v nás vzbuzovaly. Toto platí také o vnější účelnosti a o kráse v této účelnosti obsažené. Všecka účelnost a všecka krása jest jen v nás, jen v našich pouhých prázdných představách a pojmech, v pouhých schematech beze všeho objektivního obsahu. Mimo nás není krásy, všecka krása rozplývá se v našich subjektivních představách. A nemá-li krása žádné objektivní reality ve věcech, pak není krasověda vědou realní. A poněvadž není dvou lidí, kteří by v názorech svých subjektivních o kráse úplně se snášeli, musilo by býti tolik různých krasověd, kolik lidí. Každý člověk by musil míti svou vlastní krasovědu jen pro něho subjektivně platnou.

Než tento sousledek, k němuž nauka Kantova nutně pudí, odporuje samým principům, na nichž zbudována. Je-li představa formální účelností věcí a tím také pojem krásy každému člověku již apriorně vrozen, jak lze vysvětliti, proč tyto vrozené představy u různých lidí, kteří mají přece tutéž přirozenost a proto také tytéž vrozené představy, pojmy a idey, jinak a jinak se jeví, a proto také co do posuzování krásy nejrozmanitějšími směry se rozcházejí? Kant ovšem tomuto sousledku tím se vyhýbá, že za krásné prohlašuje jen to, co všeobecně se líbí. Než tímto omezením krásy sám sobě a svým principům odporuje. Je-li poslední důvod krásy jen v subjektivní představě člověka obsažen, pak musí býti krásným vše, co jemu se líbí; zdali se to líbí také ještě jiným aneb všem lidem, jest úplně lhostejno, a kdyby i nebylo, nemá člověk žádného práva, aby svou subjektivní normu, podle které krásu posuzuje, také jiným za normu předpisoval a vnucoval.

A není-li společné objektivní normy, společného objektivního kriteriá, podle kterého lze posuzovati a rozhodnouti, co v sobě je krásným, pak nelze vůbec také poznati a rozhodnouti, zdali se něco všeobecně líbí.

Jako vůbec Kant poznání nadsmyslnému, metafysickému svými apriorními poznávacími formami podkopal vši objektivní půdu a odňal vši objektivní cenu a platnost, tak také zničil objektivní vlastnost a povahu krásy a vložil ji jakožto prázdný tvar do myslící úsoby. Proto všecky důvody, které svědčí proti nauce Kantově vůbec, dokazují také lichost a absurdnost její theorie esthetické.

A na jakém stanovisku stojí proti této nauce Palacký? (P. d.)



Savonarola.

DR. JAKUB HODR.¹⁾

Dne 23. května 1498 ve Florencii potupnou smrtí na šibenici dokončil běh života svého Fra Girolamo Savonarola, muž památný, syn věhlasného řádu sv. Dominika, jenž do dnešního dne zůstává předmětem živého sporu mezi dějepisci nejen nevěreckými a protestantskými, nýbrž i katolickými. Protestanti si jej ve Vormsu postavili k nohám Lutherovým, nevěrci jej velebí, jako by byl jich přívržencem, a někteří katolíci za světce jej prohlašují, jehož prý třeba vyrvatí z rukou protestantských i nevěreckých a navrátiti církvi katolické. Hlasy tyto zvláště nyní se ozvaly, kdy čtyřstá ročnice smrti Savonarolovy připadá.

Jak málo oprávněny jsou nároky protestantů a nevěrců na Savonarolu, jak málo však také jsou odůvodněny naděje některých katolíků, že by Savonarola za světce mohl býti prohlášen, o tom nás poučuje jen stručná úvaha o životě a působnosti jeho.

Savonarola narodil se dne 21. září r. 1452. ve Ferrare. Ve 22. roce věku svého odhodlal se rozechvěn jsa přísným kázáním světu výhost dáti; bez vědomí rodičů odebral se do Boloně a vstoupil do

¹⁾ Srv. »Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters«. III. Band. Freiburg im Breisgau 1895.