

TOMÁŠ GARRIGUE MASARYK

MODERNÍ ČLOVĚK A NÁBOŽENSTVÍ¹

OBSAH

Upozornění pro čtenáře

Úvodem

UMDLENÉ DUŠE: MODERNÍ SEBEVRAŽEDNOST

Kapitola první: Moderní sebevražednost

Kapitola druhá: Umdlené duše

Kapitola třetí: Příznaky doby přechodní

MODERNÍ FILOSOFIE A NÁBOŽENSTVÍ

Kapitola první: Moderní věda a filosofie pro náboženství

Kapitola druhá: Moderní skepse: Náboženstvím je filosofie (David Hume)

Kapitola třetí: Moderní kriticizm: Náboženstvím je mravnost (Immanuel Kant)

Kapitola čtvrtá: Moderní positivism: Náboženstvím je pověra (Auguste Comte)

Kapitola pátá: Moderní historism: Náboženstvím je nevědomost (Herbert Spencer)

Kapitola šestá: Moderní humanita: Náboženstvím je tvůrčí láska (Augustin Smetana)

Kapitola sedmá: Otázka náboženská a moderní filosofie

MODERNÍ TITANISM

Kapitola první: Moderní člověk ve své literatuře

Kapitola druhá: Nemoc století (Alfred de Musset)

¹ Převzato z: Masaryk T. G., *Moderní člověk a náboženství*, Praha 1934 (redakčně upraveno).

Kapitola třetí: Goethův Faust: Nadčlověk

Kapitola čtvrtá: Německý faustism

Úvodem

Dlouho jsem přemýšlel, jaký dát těmto studiím nadpis: „moderní člověk a náboženství“ je mne trochu křiklavé, a také mám proti slovu „moderní“ jistou aversi. Zneužívá se ho příliš. „Moderní člověk“ – toť vlastně psychologický a sociologický problém všecek, Říci, co je moderní člověk naproti člověku staršímu a starému – to znamená říci, jak se stal z člověka staršího ten člověk moderní: co ho udělalo a činí moderním? A co tedy je člověk vůbec? Neboť mám-li si ujasnit, co je člověk moderní, musím vědět, co byl, jsa ještě nemoderní – zkrátka tedy: co je člověk. Tuto otázku jakoby výčitku slyším ze slova „moderní“, jímž se teď v naší literatuře tolik pohazuje.

Tedy: Člověk, co je, co chce, v co doufá, čeho se bojí – smysl toho všeho, co se skrývá za slovem „život“.

A teď ještě k tomu: „náboženství!“ I o tom nerad mluvím. Také tohoto slova velice se zneužívá. Ale hlavně: slovo „náboženství“ značí mně stejný úkol jako slovo „člověk“ – „moderní člověk a náboženství“ je mně veliká tautologie: moderní člověk – náboženství – z každého tohoto slova šklebí se na mne táž trojjediná sfinx.

Znám vůbec jen otázku náboženskou, vždy byla a bude. O tom jsem nikdy nepochyboval ani okamžik, všecka životní zkušenost, všecko poznávání a studování potvrzovalo mně přesvědčení to pořád a pořád znova. Proto mně bylo vlastně záhadné to, že by lidé o tom doopravdy mohli pochybovat a proč. A skutečně o tom ani nepochybují – jistě se odpor proti náboženství skepsí nevyčerpává; vlastně běží o to, pochopit, co je podstata boje proti náboženství a jaký je obsah života zdánlivě beznáboženského.

UMDLLENÉ DUŠE: MODERNÍ SEBEVRAŽEDNOST

Kapitola první: Moderní sebevražednost

Nebylo mně ještě deset let, když jsem po prvé mnoho přemýšlel o sebevraždě. Možná, že jsem o ní slyšel už dříve (nerozpomínám se), ale teprve dvojí událostí byl jsem na věc upozorněn, jak ovšem může být upozorněn chlapec.

Vidím před sebou tu branku do konírny, na které se u nás v městečku oběsil jeden pacholek: stalo se to již déle před tím, než jsem se to dověděl, ale zarazilo mne právě to, že mne o sebevrahu vyprávěl nebožtíkův kamarád, člověk, jenž ho znal, že mně ukázal místo... to místo mně bylo známé, sám jsem často do konírny chodil a tam skotačil – ale od toho okamžiku mně branka, na které visel člověk, člověk skutečný a známý, byla tabu, prahu do konírny jsem už nepřekročil a jen zezdaleka jsem to místo hrůzy obcházel. Ano místo hrůzy – neboť posud ještě, tak jako děcku, je mně sebevražda něco hrozného, něco tak černě nepřirozeného, nemožného (nemožného!). Cítím o činu tak, jak cítí venkovan v zapadlé vesničce, a tak, jak on, čin posuzují. Něco hrozného, nemyslitelného, něco, co mozek kalí a duši tísni a zatemňuje...

A tenkrát se mi dostala náhodou do rukou jakási knížka (titulu už nevím), v níž se ten můj naivní cit přímo scholasticky formuloval v úsudek. Nepřirozenost sebevraždy dokazovala se totiž těmito historiemi: V nějakém klášteře byl pochován mnich zdánlivě mrtvý v kryptě; za nějaký čas procitl ze svého ztrnutí, a teď nastávala hrůza a duševní zápas – krypta se neotvírala, jen když nějaký bratr zemřel, a dokřičet a dotlouci se nebyla žádná možnost; co měl tedy nešťastník počít? Měl čekat na smrt hladem a žízní, tam ve tmě a v sousedství zemřelých bratří? Jal se modlit – ale nebyla modlitba prosbou, aby Bůh dal zemřít zdravému spolubratru? V těchto takových hrozných mukách duševních a fysických (čtenář si obraz doplní), milý náš řeholník obstál a zůstal na živu – živil se hmyzem, padajícím do krypty malým vzdušným otvorem, se stěny lízal krůpěje divné vlhkosti... Po mnohých a mnohých letech našli nešťastníka, zahaleného v roucha, jež si z rakví vytahal, obrostlého bílým vousem až k zemi...

V jiném případě, týž zdánlivě mrtvý, probudiv se, zoufal a dal si smrt sám: v hrozných útrapách a mukách oběsil se na své rakvi, napsav napřed oloveným křížem na svém rubáši svou historii a modlitbu k Bohu za odpuštění své slaboty...

Toto kasuistické rozřešení nedalo mně tenkrát dlouho klidně spát, a posud mně v mozku trčí jak osten v živém.

Zkušenosti další rozjitřily mně celý problém a daly mně nahlédnout až na dno duše moderní.

Nebudu vykládat, jak jsem konečně byl přiveden k tomu, zpracovat téma monograficky; dám jen příklad: Ve filosofické společnosti lipské měl jsem o moderní sebevražednosti přednášku; druhý den přišel jeden z posluchačů – chtěl právě ty dni zemřít. Pokusil se o zastřelení již jednou, ale zůstala mu z toho jen veliká jizva přes tvář a čelo, a teď právě ho chytla černá myšlenka zase. Byl by to již udělal, ale četl oznámení přednášky, a proto ještě počkal... To je ovšem jen historie případu vnější; ale ať si čtenář představí jeho duši: otec sešel smrtí samovolnou, a syn se dovídal, že se tak stalo v choromyslnosti; syn, jak přicházel do let zralejších, počínal se strachovat před tížícím dědictvím a také se již o smrt pokusil. Nezdar byl ukázáním osudu, že má ještě čas žít; žil tedy – studoval medicínu a filosofii, aby si rozuměl... Zde tedy to šlo doopravdy – může si čtenář představit, jaké jsme měli rozmluvy, může si představit, jak a co jsem mluvil, abych dra L. (posud žije) připoutal k životu? To naše rozbírání Schopenhauera, ty naše analyse dědičnosti, rozhovory o Faustovi, o Bohu... Zkušenost s drem L. nezůstala ojedinělou ani před vydáním mého spisu a ještě méně po jeho vydání.

A tak se zde dovolávám té své knihy; tam, tuším, podal jsem dost dobrou analýsi sebevražednosti a ukázat, že je to sociální nemoc moderní, nemoc moderní civilisace.[1] Hromadnost případů sama již ukazuje, že je to skutečná nemoc, a ukazuje to stálé stoupání čísel.

Anglický statistik nedávno vypočítal, že je teď ročně kolem 180.000 sebevražd – jen se ptejte, co to znamená, když tak veliký počet lidí rok co rok, ba den co den (denně asi 500, tedy každou hodinu – noci nepočítajíc – asi 30) samochťíc opouští život, jehož mu poskytuje naše století. Jaká je dnes agitace proti militarismu – ale sčítejte tyto armády sebevrahů: co jsou proti tomu bitvy a války! Bitva, válka ovšem hodně bije do očí, ale ti tisícové a tisícové zmírají nepozorováni, nikdo si toho již nevšimá, jako by to musilo být. Co je tu hluku pro řeže

arménské, ale to není nic, když se ročně jen u nás v Rakousku zabíjí asi 4.000 lidí – v českých zemích asi 2.000[2]?

A sebevraždnost se pořád a pořád nejen rozšiřuje, ona se takofka prohlubuje: v Evropě ročně asi 2.000 neploletých, mezi nimi mnoho dětí, je s životem nespokojeno. Prosím, uvažujte o tom: děti zoufají nad životem a volí si smrt. Když se v Africe Boerové a Angličané potírají a když je tam nebo jinde zabito několik set lidí, celá Evropa je na nohou – a přece, co je to proti jedinému případu, když si už sedmileté nebo osmileté dítě zoufá a život si bere. A takových „děti“, statistika nám oznamuje, je mnoho a mnoho...

Tato sebevraždnost je moderní. Bereme-li pojem zatím čistě časově, tož je jisto, že se neduh vyvinul zejména v tomto století. Ojedinelé případy se ovšem udávaly vždycky; ale teprve v době nové a obzvláště v tomto věku případy se množily nepoměrně nad současný přírůstek obyvatelstva. Dnes je již epidemie; a proto mluvím o sebevraždnosti, netoliko o sebevraždách, a jeví se sebevraždnost v tom, že lidé dnes poměrně snadně, tedy z příčin poměrně nesilných, namnoze nicotných, smrt vyhledávají – pokolení dřívější bylo, řekl bych, tvrdší na život. Dnes se lidé vrhají smrti v náruč už za každou hloupost. Jsou do smrti jakoby zamilovaní. To dříve nebylo. Jaká to u starších spisovatelů hrůza před sebevraždou! Jesuita Mariana připouští tyranovraždu, ale hrozí se toho připustit, aby se tyranu podstrčil jed – dopustil by se prý sebevraždy, a to je proti všem zákonům přírody! Když Hume hájil sebevraždy, dělalo to v Anglii a v Evropě veliký hluk, a Hume sám se ostýchal svou práci publikovat – dnes, po stu letech, učení pesimistů à la Mainländer sotva již zaráží.

Avšak, slyším již námitku-otázku, čím a proč sebevraždnost je moderní po výtce? Sebevrah – moderním člověkem? Přečti si statistiku a uvidíš, že lidi k sebevraždě dohání bída a nouze; a co je v tom vůbec divného? Boj o život, toť se ví, není hračka, vyžaduje si proto svých obětí. To se přece z Darwinovy theorie rozumí samo sebou. A když už: sebevrah jedná v rozčilení, je nemocný, choromyslný; je to smutné, že je případů tolik, ale co tu dělat – jsme nervosní, to přece již víme dost dlouho...

* * * * *

Vývoj a boj o život, nouze – tím že se nynější sebevraždnost vykládá?

Vývojem je ovšem všecko, a všecko, co se děje, děje se v boji o život, avšak: co se tedy vyvíjí a co je obsah toho obecného boje o život? Sebevraždnost, jak se jeví nyní, nebyla předtím a zejména nebyla ve středověku: tu a tam vystoupila v některých místech intenzivněji již v době

starší ale tak intensivně a obecně, jak je nyní, nebyla. Byla podobně v době úpadku řecko-římské osvěty, a tenkrát byli také Mainländerové (Plinius na příklad vidí přednost člověka před bohy v tom, že se může zavraždit!), ale doba střední jí neznala, až teprve v době novější a hlavně v století XIX. se rozvinula v duševní epidemii a nákazu. Tento zvláštní historický vývoj, to periodické stoupání a klesání, nutí nás doznat, že sebevraždnost, máme-li ji darwinisticky pokládat za slabost, musí být vyložena historickými zákony zvláštními, a že tedy k pochopení, co ten periodický vývoj znamená, nestačí tak zvaný zákon boje o život, v němž slabší prý docela přirozeně podléhá silnějšímu. Proč se slabost vyvinula teprve v XIX. století? A jsou ti, kteří si dávají smrt, skutečně vždycky slabší? A v čem tkví ta slabost? A v čem tkví silnost těch, kteří za stejných poměrů, kteří v stejném boji nepodléhají?

Formule o vývoji a boji o život docela patrně je příliš neobsažná, skutečně jen formální, a moderní sebevraždnosti nevykládá.

Ani tak zvaný historický materialism na ten výklad nestačí. Bída, nouze – co se tím vykládá? Víím, že proti výkladu mému mnozí statistikové a sociologové postavili výklad svůj v ten smysl, že prý sebevraždnost pochází z neblahých hospodářských poměrů.[3]

O historickém materialismu se dnes hodně uvažuje; po soudu mém příliš abstraktně. Zde máme konkrétní případ; na něm se může a má co nejpřesněji konstatovat, co a do které míry hospodářské poměry zapříčiňují, do jaké míry zaviňují moderní sebevraždnost. A to: statistika nám tu musí podat čistě empirická data o příčinách a pohnutkách sebevraždy; k tomu pak musí přistoupit psychologická a sociologická analýze jednotlivých případů.

Statistika sama ukazuje, že v četných případech bída nerozhoduje; co pak se také nevráždí lidé bohatší? Statistika však také dosvědčuje, že v menšině případů se udávají neblahé hospodářské poměry za příčinu sebevražd. A počet těch případů ještě se zmenší, jestliže se náležitě specifikují a analysují; zastřelil se na příklad bankéř, jenž najednou ztratil svůj majetek, jen pro neblahé hospodářské poměry? „Ztráta jmění“, figurující v statistice sebevražd, je jistě slovo pro celý řetěz poměrů osobních a společenských: běží o příčiny ztráty, rozhoduje společenské postavení tratícího, není lhostejno, je-li více nebo méně ctižádostivý a podobně. V uvedeném příkladu zdánlivě mrtvého hlad, bída a nouze také byla spolupříčinou – ale jeden jí podlehl, druhý jí nepodlehl. Vždyť právě na straně druhé nouze učí Dalibory housti – nemohou tedy neblahé poměry hospodářské být vždy poslední a rozhodčí příčinou. Jsou jen soupříčinou, jsou příležitostí, za které se člověk může osvědčit, jeden tak, druhý onak. Každý případ sebevraždy, který se vykládá nesnesitelnou bídou, dá se

vyvážit četnými příklady opačnými, kde lidé neuvěřitelnou bídu přetrpěli, vydrželi, překonali. Když tedy jeden bídě ustupuje, druhý, třetí, čtvrtý ji přemáhá, ne bída, nýbrž osobní charakter skutečně rozhoduje. Bída a nouze mají jistě, toho nepopírám, vliv veliký, ale nejsou posledním rozhodčím. Ukázal jsem právě ve své knize, že i čistě přírodní okolí (na příklad teplo) má jistý vliv na rozhodnutí sebevrahovo; avšak skutečný a poslední rozhodčí je člověk sám, je jeho vůle, jeho charakter, jeho duše – bez těla ovšem duše není!

Ale kdyby nakrásně bylo pravda, že příčina sebevražd je bída – co je tím řečeno po stránce sociální a mravní? Že naše, tak často vyhlašovaná civilisace klidně snáší, že lidé bídou, hladem mřou nejen chronicky, ale akutně; sebevrah, jenž ustoupil bídě, zemřel přece také hladu. Jaké jsou tedy sociální a mravní vlastnosti naší společnosti? Té otázce se nevyhne konec konců ani historický materialista. Kdo je tu odpověden? Stačí ukazování na zákony přírodní?

* * * * *

Obvyklým odkazováním na choromyslnost sebevrahů podává se také výklad jen zdánlivý a nanejvýše zatímní. Vždyť se naskýtá otázka nová – proč je v nové době tolik lidí choromyslných? Historie medicíny, statistika psychos a historie vůbec dokazuje nezvratně, že se v nové době také choromyslnost nepoměrně šíří a sílí. Proč jsme tak nervosní, proč panuje obecná neurasthenie, proč se vůbec choromyslnost šíří v době naší? A právě na tuto souvislost obojího hromadného jevu jsem ve své knize nezapomněl, naopak, ukázal jsem, že tu máme podivný, do značné míry patologický stav moderní společnosti, jehož jednou fází a stránkou je sebevražednost a druhou různorodá a různostupňová psychosnost. A tudíž: proč je člověk XIX. věku nervosnější a vůbec psychosnější než člověk věku XVIII. a dob dřívějších?

Statistika psychosy dává nepopěrný důkaz, že psychosně chorých v Evropě přibývá nad vzrůst obyvatelstva, že se tedy vyvíjí intensivnější stupeň psychosnosti než v dobách dřívějších. Je zvláštní moderní psychosnost, jako je zvláštní moderní sebevražednost. Statistika ukazuje, že tato psychosnost sílí v zemích tak zvaných pokročilých, hlavní sídla kultury a civilisace jsou jejím endemickým sídlem. Myslím, že čtenář s obyčejnou psychologickou zkušeností na otázku, kde je více psychosy, ve městech či na venkově, odpoví bez rozmyšlení, že ovšem ve městech, stejně jako sebevražednost je intensivnější ve městě. Proč je tato odpověď tak nasnadě a co tedy je její obsah? To, že v samých střediskách moderního žití i psychosnost i sebevražednost je větší. Máme tu skutečně něco nového, moderního. A opět neběží pouze o kvantum psychosnosti, nýbrž o různé stupně, o zvláštní druhy. A zajímá nás nejen

fysiologická a patologická, ale právě psychologická a sociální stránka psychosy a hromadné psychosnosti. A tu vědecké analýze potvrzuje, co dnes slyšíme pořád a se všech stran, že se totiž lidé stávají nervosními, citlivými a přecitlivělými, podrážděnými a popudlivými, že jsou jaksi chabí, unavení a umdlení, neradostní a smutní...

* * * * *

Proč?

Čtenář, jenž o věc má zájem hlubší, ať si vyhledá psychiatrickou a psychologickou literaturu a ať takto přesněji analyzuje projevy moderního života.[4] S toho hlediska ať také analyzuje soustavy filosofické, literaturu a tvorbu uměleckou; neboť kde jinde mohl by se ten skutečný moderní člověk projevit srozumitelněji a zároveň typičtěji než v těchto oborech duchovního života?

Co s tohoto stanoviska usoudíme o moderní filosofii pesimistické? Souvislost s hromadnou psychosností a sebevraždou musí se tuším vnutit i pozorovateli neumělejšímu. V tomto osvětlení v novém světle se zjeví sociální význam netoliko pesimismu ve filosofii a v literatuře, nýbrž všechny ty rozčilené a rozčilné tvorby naturalistické, dekadentní a symbolistické, mnohé spory a boje vědecké, filosofické a theologické, rozličné sociální soustavy směřující za reformou celého sociálního zřízení a jednotlivých činitelů – co to všecko je?

Možná, že mne nějaký zastánce literárního a uměleckého aristokratismu zakřikne – literatura, umění a filosofie, výkvět moderního citění a myšlení, má se takto studovat a analyzovat psychologicky a sociologicky?! Schopenhauer, Nietzsche, Zola, Huysmans, Wiertz, Rops, Munch a tak dále, předmětem psychologické a sociologické pitvy? Filosofii a literaturu studovat jako soujev vedle psychosy a sebevraždou... filosofie, literatura a umění jen – symptomem?

Ano. Mně projev každé duše, i když nenapsala pěkné knihy a nevytvořila velikého díla, je tak zajímavý jako duše Goethovy, Nietzscheovy. Zabývám se však Goethem nebo Nietzschem více, protože se mně podává vysloveně; kdežto do duše těch četných obětí moderní civilizace, jejichž výkřiky neslyšíme, nevidím; noviny a statistika registrují jen čísla: „tento týden se utopilo lidí 10, 16 se jich oběsilo a tak dále“ – ale co se dalo v těch jejich duších, než se takto rozhodli?

Ostatně ubezpečuji svého aristokrata, že tím jeho ideálům nebude ublíženo; studuji-li filosofii a literaturu jako sociální symptom, neříkám, že je jen symptomem. Nemám před velikými mysliteli a tvůrci proto menší úcty, že jsou mně nejvýznačnějším projevem moderního člověka. A proto si již dovolím říci, že problém sebevraždy je vůbec hlavní problém moderního tvoření literárního – bezmála bych řekl problém jediný.

Co jiného je obsah „Fausta“, nežli vývoj člověka nesoucího se k nejvyšším cílům lidské vědovnosti a moci a přece konečně odhodlaného opustit to své bojiště životní – již již sahá po smrtícím nápoji, tu však velikonoční zvony vracejí ho zemi. Vzpomínka na víru v dětství takovou měla sílu. Problém „Faustův“ z rozličných stran je osvětlován ve „Wertherovi“, „Wahlverwandschaften“ a zejména také ve „Wahrheit und Dichtung“ (historie s dýkou).

Byron řeší též problém v „Manfredovi“, „Kainovi“, a v jiných svých pracích; Krasňnski v „Nebožské komedii“, Tolstoj v „Anně Karenině“, v „Rodinném štěstí“, Dostojevskij konečně v každém větším románě a ovšem také ve svých filosofických statích (Dněvník!). A nejinak: jako tito velitelé moderní myšlenky, také důstojníci a řadoví vojáci svádějí podobné duchovní bitvy; co jiného líčí Zola v „Díle“? Co chce Strindberg sebevraždou malíře Olla? Co Hauptmann sebevraždou dra Vockerata? A jak se končí Bourgetův „Žák“? Co chce Gram Garborgův? Co teď čteme v „Triumfu smrti“ u d'Annunzia? A tak dále a tak dále.

Co to? Všichni noví básníci-myslitelé, a právě největší, zabývají se ve svých nejvýznamnějších dílech sebevraždou...

Kapitola druhá: Umdléné duše

Myslím, že si teď i začátečník v psychologii a v sociologii řekne, že tu skutečně máme veliký problém časový a že k jeho výkladu slepá patrona historického materialismu nestačí. Nestačí ani na jeho osvětlení. Vezměme si na příklad Garborgova Grama v „Umdléných duších“ a čteme: „A pokolení podle cesty usedá a ruce spouští bezvládně. A pohled jeho strhaný a prázdný, jak bývá u šilence. Temnota napřed, temnota vzadu. Bezvýznamně, bezúčelně nad nekonečnými bařinami tančí vědy bludičky...“

Co tu s historickým nebo s hospodářským materialismem? Bída – nouze? Ano – ale jaká?

„Jest Bůh? – ‚To nevíme.‘ – Je duše? – ‚Nevíme.‘ – Potrváme, nebo zemřeme? – ‚Nevíme.‘ – Má život nějaký účel? – ‚Nevíme.‘ – Proč žiju já? – ‚Nevíme.‘ Žiju, existuju opravdu? – ‚Nevíme.‘ – Co tedy víme? Lze nám vůbec něco vědět? – ‚Nevíme.‘ – A toto soustavné ‚nevíme‘ nazývá se vědou! A lidé ruce spráskají nad hlavou a s jásotem dí: Pokrok ducha lidského jest nepochopitelný! To ani víry v Boha víc nám netřeba, neboť věda vyzorovala, že voda v kotli kypící zdvihá víko, a že třená pryskyřice přitahuje stéblo...“

Není tedy div, že Gram-Garborg sám historický materialism zavrhuje: „Máme-li vydržet život, musí být trochu zlý. Hladový nezabije se tak snadno; doufá neustále, že přece najde příležitost, aby se najedl do syta; ale bohatý, který žil každý den skvěle a v radosti, ten běží k d'asu kvapem; nuda na jedné straně a protivné svědomí na druhé...“

Nezdá se vám, že ta moderní duše skutečně není tak vyložená jako houska na krámě?

Studujme tedy Grama Garborgova, jak jsem řekl, symptomatologicky, podívejme se do „Umdlenných duší“ pozorněji – čtenář se ovšem nesmí rozpakovat rozložit si pěkné umělecké dílo Garborgovo na kategorie psychologické, psychiatrické a sociologické.

Tedy především: Oč běží? Máme před sebou pacienta. Sám pacient se svěřuje lékaři a musí se tudíž čistě lékařsky konstatovat, o jakou nemoc jde, jak se projevuje a v čem záleží.

Hlavní, trvalý příznak je, že pacient myslí na sebevraždu a že se bojí šílenství. Někdy, sám praví, jeho fantasmie cele je zaujata obrazem, jak se věší; uvažuje, má-li se zastřelit. Že takové delirium sebevražednosti je po opici, na věci nic nemění; alkoholism pacientův je naopak jiný přitěžující symptom. Z anamnese pacientovy (to jsou teď medikovi a psychologovi Garborgovy dřívější romány) víme, že Gram již dávno silně hýří a pije.

Pacient je člověk moderně vzdělaný, je spisovatel, kritik, analytik a analyzuje tudíž vlastní svůj stav.

Gram je umdlenný do duše, ale právě proto také nervosní. „Ale dole, nejspodněji, úplně vespod, vzadu, v pozadí, v podzemí mé bytosti krčí se těžká, nebezpečná ouzkość, jakási tajemná, uzavřená zběsilost, jež se nabubřuje, nabubřuje a chce vypuknouti. Jest to zlé svědomí anebo jakási bázeň, jakýs pocit hrozného pokoření, zvláštní, idiotská hrůza před něčím. Bůh sám ví, před čím. Nesmírně chorobná touha vrhnouti se k nohám někomu, ženě, knězi, Bohu a bédovati, plakat, vyznávat se, býti vyplísněnu, zakletu, odsouzenu a konečně přijatu do milého, spolehlivého náručí jako chorobné děcko.“

„Kdy konečně překonám ten věčný neklid, tu hlodající nespokojenost; tu suchost a žízeň v nitru. Jsem jako zvíře na poušti, kde není vody, jako zajatý lev, jenž pobíhá za mříží klece, hledaje svobody. Vše, co jest neklidného, snaživého, říhajícího a toužebného a nepokojného, seskupilo své trápení ve mně, leží v mých prsou jako šírající bol.

Když vycházím z domu, jsem pln naděje, že se potkám s klidem v osobě mladé, plnoprsé ženy, která položí své bílé ruce kol mého krku a bude mi přišeptávati nekonečné vyznání lásky. Když jdu domů, doufám, že sedí tam a čeká mne, tichá a hezká, s přemáhanou tesknou v temných očích.

Usedám v nejpohodlnější lenošce, avšak nemohu si odpočinouti, uléhám na nejměkčí pohovku, avšak ani tam nenalézám klidu. Stále číhám, číhám, číhám; všechny nervy jsou nataženy, smysly napjaty až k halucinaci...“

Pacient hledá marně výrazu, jak by svůj stav přesně vylíčil; nezbyvá mu konečně nežli přirovnání, že jeho duše se nastudila: „Nastydlý na duši. Nastydlý v duši, malátný v duši, unavený v duši, duševně řečeno, špatná chuť v ústech. Nechuť. Samá nechůť, všeobecná ošklivost, taedium generale...“

V tom neklidu Gram hledá upokojení, ale marně. Pohodlné pohovky a lenošky, jak slyšíme, nepomáhají; nepomáhá léčení mechanické vůbec; nepomáhá pití, neboť po pitce se dostavují sebevražedné fantasie tím častěji, přímo již halucinace; nepomáhá ani navštěvování dávné již milenky, Matyldy. „Čím více se špiním hýřením, tím jsem sentimentálnější“, sám docela dobře rozpoznává; a právě k vůli těmto svým návštěvám trpí všemi pekelnými mukami. Ani Bacchus, ani Venuše nepomáhají, nezbyvá tedy než revolver nebo morfium, anebo – kostel a kněz... Starý přítel pacientův, z dřívějších románů Garborgových, nám dobře známý dr Kvaale také se již zastřelil; sebevražda je vůbec probátní prostředek, jak mu také ukazuje holobrádek jeden, jenž se také utopil... „Vlastně by měl každý inteligentní člověk mít lahvičku morfia v domácí lékárnice.“

Zlo tedy, není pochybnosti, sedí v duši, sedí v hloubi duše. Hledal štěstí a blaženost, hledal ji ve velikých ideách, ve vědě a filosofii, ale nenašel, čeho hledal. Byl šťastný a blažený v dětství, pokud neokusil ovoce se stromu poznání, pokud věřil; teprve teď poznává, jak se rozcházejí ty dvě cesty a kam na nich lze dospět. „Cesta víry: od jasnosti k jasnosti, od světla k světlu, od blaženosti k blaženosti. Cesta vědění: od jasnosti k jasnosti, od světla k světlu, od zoufalosti k zoufalosti.“

Tedy – jasnosti a světla věda nám poskytuje, ale činí nás nešťastnými... Napájel se žízniv všemi velikými ideami, ale stával se jen nešťastnějším a nešťastnějším!

Poznal všechny moderní a nejmodernější filosofické soustavy, poznal zejména filosofii německou a nejnovější literaturu francouzskou; ale hledaného štěstí na té cestě nenalezal – skepse, toť zbývající usazenina ze všech těch ideových míchanin. „Positivistický skepticismus rozežral mou duši jako kyselina.“

Ztratil rovnováhu, protože ztratil duchovní střed. Duše toho moderního člověka ztrácí se na všechny strany, do všech úhlů světa – nemá žádného pevného jádra, žádného středu, žádné jednoty. Nedopracoval se jednotného názoru na svět – odsud všechna ta bída, odsud nervosnost, pomatenost, touha po smrti... „Hlavní příčina četných nervových bolestí v naší době jest vlastně ta, že životní názor není v pořádku. Člověk postrádá... řekněme Boha; tím ztratil duševní život svého středu; duševní život ztratil regulátor, mohu-li to tak nazvat, a žene se střemhlav dál v křečovitém, divokém letu bez cíle a míry. A jak to již bývá, vyskočí péro...“

Gram ztratil starou, jednotnou, živící víru a namísto toho stal se třtinou, každým myšlenkovým větříčkem se klátící. Jeho nemoc tkví v diletantismu, v polovičitosti. „Smutné pokolení, tato přechodní rasa. Není ani dosti nevědoma, aby byla šťastna, ani dosti vědoma, aby mohla resignovat, jen vzdychá a svíjí se v jakési duševní hysterii.“ Chtěl se stát bohem, zatím však poznává nakonec, že nebyl než marnivý slaboch, opičící se po druhých. „Veškerá má nevěra pocházela z toho, že jsem měl velmi bystrého a nadaného přítele, kterého jsem se bál; jeho posměchu jsem se bál – a posměchu ostatních soudruhů...“ „Má stará pochybnost atd. jest chlapecká učenost z nejvyšší gymnasiální třídy; školáci jsou ovšem příliš chytří pro Boha.“

Po stránce rozumové tedy Gramův chorobný stav jeví se nám jako diletantický intelektualismus – diletantismus pozitivistický; jím potlačoval v sobě cit, avšak i fantazii, důvěřuje pouze v přesnost comtovského pozitivismu; po stránce mravní Gramův neduh je bezměrným sobectvím: „Samé já, já, já... moje kniha atd.“

S hlediska historického jeví se našemu nemocnému vlastní neduh jako stav přechodní. Nastala doba úpadku, dekadence: ale již již má naději, že sám oživne „v novém století fantazie, víry a srdce“. Slovem: moderní člověk musí zase věřit, neboť: „Všichni opravdu velcí duchové jsou nábožní“, a proto se také moderní doba po této době úpadku vrátí do církve.

A tak tedy si určuje konečně náš dekadent své nemoci lék. Poznal, že „ty staré zvyky nejsou přece tak hloupé“, i nerozpakoval se chodit do kostela. S počátku, když mu bylo zle, jen tam vklouzl, ale konečně se rozhodl a chodil na kázání svého starého přítele pastora Löchena pravidelně. Druhý starý soudruh Jiří Jonathan se Gramovi ovšem vysmívá: je to slabost, praví tento mefisto „Umdlých duší“ (Gram, když s ním naposledy mluvil, postřehl, že má v oku cosi satanického), je to nebezpečná zlomenina v páteři, fin de siècle, agonie de la bourgeoisie. Avšak – je to asi nevyhnutelné: Umdlění jdou ke knězi. (Nejnovější mefisto je patrně také již diletant.)

Gram se za to již nestydí: „Emancipoval jsem se. Zanechávám všech starých frází. Hledám uspokojení duši – tam, kde ho lze nalézt.“ „Sklonil jsem se, poněvadž jsem se nechtěl zlomit.“

* * * * *

Resumujme a pointujme ještě jednou problém našeho Fausta – Grama.

Vědecký a filosofický intelektualismus, zejména jak se podává v pozitivismu („S Comtem to nejde“) přivádí člověka svým neharmonickým diletantismem k zoufání. Moderní vzdělanec se honí za štěstím, ale zatím lapá smrt. Nabývá sice jasnosti, ale ztrácí klid: na místě žádoucího plného vědění musí se konec konců spokojit skepsí, a s ní a jí dostavuje se neklid, nervosnost, pomatenost, šílenství, touha po zničení... Tedy: aut, aut, buď se zlomit nebo sklonit... Gram se sklonil.

Před čím, před kým?

Před vírou a před Bohem, ale v řadě první před svým zdravým lékařem. Člověk musí mít duchovní střed, nestačí mu pouhé abstraktní ideje („Musím mít boha. Duševní centrum číslo 2...“) Pastor Löchen vykládá to Gramovi takto: „Jen něco osobního může být ‚centrálním středem‘ lidské duše.“ Idea to může do jisté míry být také, ale nestačí, nestačí vůli celé... „Ano, ano; něco osobního; žena nebo bůh! Všechna abstrakta jsou mrtva“ – přitakuje mu Gram.

A proto netoliko Bůh, nýbrž Kristus – „Pomatenost nebo Kristus“. Tedy návrat ke křesťanství, a nota bene: protestant Gram nejraději vklouzne do kostela – katolického.

Gram se nestydí již za pověřivost a mysticism; přece však nečeká všecku spásu od svého přítele duchovního; více mu pomáhá – lékař. A ten ho neléčí léky, ale léčí ho svou osobou,

svou zdravou, pevnou neskeptickou duší. Nepotřebuje léků, ale lékaře, neboť potřebuje důvěry. A tu mu dovedl vdechnout pravý lékař. Sám pastor nepřičítá si již veliké moci: „Křesťanství, jež jsme my kněží ze světa vydogmatisovali, bude ven znova vmedicinováno pány lékaři.“

Důvěrou, tedy vírou, časová dekadence bude přemožena. To jest: moderní degenerující člověk musí se napřed změnit na ducha, a tím se také změní a vyléčí na těle. Problém tedy je: jak změnit vůli zeslabenou skepsí, jak změnit vůli vůbec, jak změnit mne, toho docela určitého Grama. Jak nadchnout slabocha důvěrou? A kdo nalezne důvěru, tedy víru, má také zabezpečenu regeneraci fysickou. Gram to poznal na pastorovi Löchenovi: ten dříve sám byl dekadent a člověk degenerující, mnohou noc spolu hýřili a prohýřili duši a zdraví, ale Löchen se našel a oživil, a Gram s údivem vidí na něm, že má „tvář bez málo skoro jako novou“.

Summa: Žádné bažení a dychtění po bohorovnosti, ale starý recept Rousseauův: „Když se to dobře uváží – nezáleží ono štěstí, jaké všichni hledáme, vlastně v prostotě a skromnosti?“

Kapitola třetí: Příznaky doby přechodní

Tuto analýsi umdlené duše, kterou Garborg provádí na svém Gramovi, podal jsem před patnácti lety. Shoda hlavních ideí, až i jednotlivostí, je přímo překvapující – pro každou význačnější větu „Umdlených duší“ čtenář v mé knize nalezne odpovídající paralelu. Rozdíl je arci ve formě: Garborg podal umělecký typ, já jsem analysoval moderní sebevražednost psychologicky a sociologicky; Grama tedy na příklad vidíme, jak v nocích pitím hledá zapomenutí svého stavu – já jedním o alkoholismu a o jeho vztahu k sebevražednosti; Gram ve zlých chvílích navštěvuje Matyldu – já se tážu, jak moderní sebevražednost souvisí s prostitucí a tak dále. Tam dílo umělecké – zde dílo vědecké, tam tedy moderní jedna duše ve své plnosti a životní skutečnosti, tu stránky a vlastnosti moderní duše v postupných paragrafech rozanalysovány a nakonec vystihovány jednotnou historickou formulí.

A tato poslední formule zní: Moderní člověk ztrácí svůj jednotný světový názor náboženský: tato ztráta znamená intelektuální a mravní rozháranost a anarchii, neboť tato ztráta je více méně násilným odhazováním starého názoru, je boj nehotového názoru nového se starým: moderní člověk je nehotový, neucelený, nejednotný, polovičatý: je bojem unavený, umdlený,

nervósní, rozčilený, nemá z života radosti plné a čerstvé – zoufá si proto velmi snadno a život samovolně opouští. Tak se jeví naše doba, naše století, jako doba přechodní: padá staré náboženství lidové, a moderní člověk usiluje o to, nahradit si tuto ztrátu něčím novým – po případě zase náboženstvím novým, aneb alespoň obnoveným.

Konkrétněji mluveno – padá středověký názor světový, jak byl ustálen a jak byl obecně rozšířen katolicismem; proti katolicismu stojí moderní filosofie a věda, a proto moderní boj duchovní a umdlenost jeví se nejintenzivněji u národů katolických – typicky v literatuře a ve filosofii francouzské. Také u pravoslavných národů jeví se tento náraz světa staršího a nového – opět typicky v literatuře a filosofii ruské. Rozdíl je ovšem mezi světem katolickým a pravoslavným značný, protože právě je rozdíl mezi oběma formami středověkého katolicismu a jeho církevní organizace.

U národů protestantských, podle náboženské a církevní formy, opět je jiný typ toho boje a moderní umdlenosti.

Duchovnímu a mravnímu ovzduší náboženskému odpovídá statistika sebevražd: *ceteris paribus* všude tam je sebevražednou nejsilnější, kde starý náboženský život je nejvíce podlomený. Statistika tedy udává veliká čísla sebevražd ve Francii a hlavně ovšem v Paříži; dále je sebevražednost značná v zemích rakouských, je značná v protestantských zemích německých a norských, je značná v Petrohradě a tak dále. Za to je poměrně slabší v zemích anglických, v jižní Itálii – tedy tam, kde náboženství má ještě značnější vliv: proto je méně sebevražd v Rusku a tak dále, u národů posud náboženstvím (starým) nejvíce ovládaných.

Podrobnější důkazy pro toto rozpoznání, že, jedním slovem, časová sebevražednost je plodem naší moderní civilizace, plodem moderního civilizačního procesu, čtenář nalezne v mé knize. A právě také Garborgovy „Umdlené duše“ jsou tomuto mému rozpoznání velikým a docela novým dokladem: Gramův vývoj je individuálním opakováním všeobecného vývoje kulturního.

Nebudu tu opakovat, co jsem právě z „Umdlených duší“ uvedl. Zde upozorním jen na jeden moment: všiml si čtenář, že Gram, jako *Nor eo ipso* protestant, má zálibu v katolicismu? Garborg tím osobním rysem velmi pronikavě osvětlil celý problém nejen Gramův, ale časový vůbec: protestantismus se přizpůsobil do značné míry moderní filosofii a vědě, ale právě proto sám se jeví jaksi polovičitý a právě umdleným duším moderním nedostačuje – poznáme v dalších studiích, že protestantský Gram podléhá oné renaissanci katolické, která právě toto

století charakterisuje, tvoříc zároveň jeden z hlavních problémů novodobého myšlenkového vývoje.

Než tu právě se nemohu vyhnout úvodní úvaze historické; k ní také Garborgovy „Umdléné duše“ vybízejí, neboť se v nich hemží jmény jako Comte, Schopenhauer, a tak dále, a tak dále – nezbývá než zatím stručně naznačit, jak se Garborgův Gram v moderním kulturním ovzduší mohl vyvinout.

* * * * *

Velikým mezníkem v novodobém vývoji je francouzská revoluce – pokračující v revoluci zahájené reformací. O francouzské revoluci napsal jsem už v Naší době a vytkl jsem právě její význam pro vývoj náboženský. Vrcholem revoluce byl přece pokus odstranit státní náboženství katolické a nahradit je kultem rozumu. Revoluce byla právě dítětem racionalismu, jenž celé XVIII. století tak výlučně charakterisuje: Hume, Voltaire, encyklopedisté, Wolffova filosofie osvícenská, Kant, Lessing:, Bedřich II., císař Josef, Kateřina v Rusku – – samý rozum, přímo „čistý rozum“...

Po revoluci v celé Evropě započala reakce. Netoliko politická, ale reakce z hloubi duše. Výrazem toho hnutí byl tak zvaný romantism. Již Rousseau zavrhoval všecku civilisaci na vědách a umění založenou, a Rousseau má pořád následníků dost. Dnes mluvit proti vědě a filosofii, zavrhoval je aneb alespoň žádat restrikci, patří téměř k dobrému tónu: jen socialisté jsou ještě tak naivní a pachtí se po vědě, vědě a vědě. Náš Gram také počíná držet s Rousseauem.

Romantická reakce byla s počátku dosti povrchní, hlavně politická a sociální. Lidé se utíkali do starého režimu, co možná až do středního věku, neboť tenkrát byl duchovní a sociální klid, byla jednota a smír. Napoleon uzavřel s papežem konkordát. Romantism porevoluční je po výtce katolický; i protestanté a pravoslavní se ho chytají. Byron na příklad byl rozhodně pro katolicism: Goethe s ním ve Faustovi také navazuje. Po Čaadajevu strašil Dostojevského po celý život.

Sami jsouce odchováni revolucí, romantikové de facto pokračují v revoluci, a často velmi vydatně, ani nevědouce; a nechtíce, proti principům revoluce XVIII. věku stavějí revoluční principy své. Racionalistický ďábel vyhání se emocionálním belzebubem. Emocionalism se staví proti racionalismu a intelektualismu; cit, vlastně vášeň, má řídit moderního člověka. A řídí. V XVIII. (a předchozím) věku panoval rozum a jen rozum – osvícení bylo heslem

filosofického úsilí. Proti rozumu dovolává se XIX. věk romanticky citu. Jak se moderní duše poznávala po stránce citové, toho důkaz nedává pouze literatura krásná, ale i filosofická a vědecká. Schleiermacherova theorie, že náboženství je založeno na citu, odpovídá názorům Chateaubrianda a jiných romantiků; avšak nejen náboženství, ale celého člověka viděli v citu a vůli, v Německu Schopenhauer, ve Francii již před ním Maine de Biran. V takových projevech se zračí duch doby velmi patrně a rozhodně. Obzvláště pak zasluhuje zaznamenání, že teprve v té době (míním dobu revoluční a porevoluční) filosofie a psychologie poznávala cit za zvláštní stránku a mohutnost duše lidské, vedle intelektu a vůle. Před tím, podle řeckých psychologů, cit a vůle byly pokládány za mohutnost jen jednu. Teprve autoritou Kantovou cit i v abstraktní theorii došel k platnosti – tak skutečně šlo o cit, a nejen romantikům-básníkům. Také věda je výraz své doby. Protože však všechna činnost člověka konec konců musí se dát redukovat na základní činnosti jeho ducha, toto nové uznávání citu má význam veliký a rozhodný. Není tedy divu, že dnes všechno je plno citu, jako doba Voltairova plna byla rozumu – pravda, nebylo toho rozumu přespříliš, jako dnes není přespříliš citu.

Ale v životě není jen cit a rozum, jsou žijící lidé, a život lidí revolučních a porevolučních byl romantika. Jak mnoho se napsalo a jak zpozdilého o poměru literatury a života – ten Chateaubriand, ten Musset, ten Constant, ten Byron, ten Baudelaire a tak dále, ti romanticky žili a jednali. Odsud se dostal romantismus do literatury, a na věci nic nemění, že tu a tam některý chudák ve své fantasmii romantický život si vybájel. I Napoleon byl romantik – je právě romantika, po případě poesie a fantastika činů, tomu by měli konečně porozumět nejen literární kritikové, ale především také historikové filosofie, vědy, umění, náboženství a politiky. Napoleon byl svého rodu umělec, jako i Byron byl praktický umělec, poeta životem. Ta poesie životní může ovšem být nepěkná, ale o to teď neběží. Chci jen říci: doba porevoluční pokračuje v revoluci, třebaže jí chce uniknout. Lidé se utíkali do minulosti a prováděli reakce, ale ta reakce byla přece již jen násilná a byla vedena od lidí, jejichž nervy byly revoluční „poesí“ rozrušeny.

Teror revoluční (jen si krvavé násilnictví živě představme!) byl předchůdcem teroru reakčního, vystřídaly se a navzájem se pronikaly. Jak lidé cítili a žili, to docela dobře vidíme ze zповědi Mussetovy – jen si přečtete, jak líčí nemoc století. Přečtete si, jak Constant líčí strach, jež tenkrát lidé pociťovali v hloubi své duše.

Nepochopíme tudíž život Baudelaira, potácejícího se mezi oltářem a hampejzem, mezi madonou a venuší vulgivagus? Že bychom tomu nerozuměli, jak pořád a podnes lidé, myslící

a bojující, hned se chytají naturalismu, ale brzy na to a ba zároveň utíkají se ke křesťanství, symbolismu a okultismu? Vzдор a vzpoura, ale také nepokoj, neklid, rozčilení, únava!

Nepochopíme Stendhala, jenž se v téže době kochá roztrháváním té své zemdlené duše?

Nepochopujete, proč právě ve Francii a ve francouzské literatuře je těch umdlených duší tolik a že jejich pokusy o vyléčení jsou tak významné? Musset, Baudelaire, Verlaine, Maupassant, Zola, Bourget, Huysmans, Maeterlinck... Nenapadá vám tu Przybyszewski s jeho odporem proti protestantismu? Pochopujete, proč také Garborg katolisuje? Netušíte ještě, jak s tím vším souvisí Renan a jeho diletantism?

Nejen slabochové, ale i hrdinové v boji a seči pociťují bázeň, a v hloubi duše klíčí otázka pochybnosti, nebylo-li by lépe bez boje... Boj se vede mezi přesilou lidí starších a četnou armádou mladších. Mladší se staví proti náboženství a tím proti celému řádu sociálnímu a politickému. Vzpoura jako vždy čelí Nejvyššímu. Je boj o Boha. Moderní titanové, jako jejich předkové v řecké a semitské mythologii, ztěci chtějí nebe a posadit se na trůn Nejvyššího. Vede je Faust, ale zeslábl – místo jeho zaujal Manfred a Kain... k nim se připojili Gustav-Konrád, Jindřich a Pankrác... Nejmladší čtyři vzbouřenců vede Ivan Karamazov a Razkolnikov...

Však tu již slyšet hlas Aljoši, jenž v čele svých hochů vytrhl, aby bratra Ivana a jeho spolutitany odvedl z bojiště prosáklého krví a slzami a smířil zase s Nejvyšším – –

Stáli jsme všichni a stojíme v ohni. Jedni v předvoji, jiní v hlavní armádě – svedli jsme slavné bitvy vítězné, ale také jsme nejednou prohráli, mnozí se dali na útěk, jiní padají, ale necouvají, rány a jizvy odnáší si však každý, ať řadový, ať důstojník, ať velitel... Teď vojska jsou unavená, odpočívají – neodpočívají, ale hotoví se k pochodům a bojům dalším... Doba slavná, veliká, hrozná!

I potácí se moderní člověk mezi vírou a nevěrou, mezi vzdorem a slabostí, mezi vzpourou a pokorou, mezi anarchií a oddaností...

Lidé naší doby jsou nepokojní, neklidní, rozčilení a unavení. Nálada je neveselá – Schopenhauer a moderní pesimism ve filosofii, v literatuře a v politice dává jí výraz hlasitý dost. Mnohý si zoufá a odhodlává se k nejkrajnějšímu. Jedni zločinnou rukou sahají na bezživotí svého bližního, domnívajíce se ve své slepé úsilnosti, že se dá života dobýt smrtí – druzí, a těch je počet mnohem větší, vrhají se v temné posmrtní sami. Titan ve své bohorovnosti stává se násilníkem anebo se připojuje k armádě zoufajících a umírajících...

Slabší hledají upokojení v buddhismu, spiritismu, symbolismu a v jiných a četných formách a formalitách různorodého okultismu...

* * * * *

V prožívání těchto bojů napsána kniha o sebevraždě. Spis, psaný na bojišti, sám je neklidný, to ono zachytil neúplně, ale vcelku, myslím, správně jsem poznal sílu a slabost století – století zoufajícího titana.

Všude a všude záhada táž: jak dobojovat svůj boj s starým, jak se propracovat k jednotnému názoru na život, jak nalézt konečně uspokojení duši své. Tisíce a tisíce bojů těch neznají, okolnosti vnější, vhodná dispozice duševní, snad i tupost a necitelnost mnohým a mnohým jsou přirozenou hrází proti bouřím, které zmítají duši těch, kteří nemohou nemyslit a necítit. A o ty právě běží, neboť sta a tisíce zase se řídí příkladem jejich.

Tento boj, jak Goethe, Byron, Mickiewicz, Krasiński, Dostojevskij, Tolstoj a ostatní všichni jej vedli a vedou, je bojem o světový názor, je bojem o jednotnost a celost všech našich poznatků a o soulad jejich s řádem společenským. Ty nepokojné, neklidné, rozčilené a unavené duše chtějí konečně nalézt pokoje, klidu, smíru a nové energie k dalšímu žití, a téměř všichni vidí pramen živící vody v náboženství a v jeho usmíření s rozbouřenými myšlenkami. Lidé moderní chtějí věřit, chtějí věřit ve smíru s filosofií, po případě i proti ní. Moderní člověk stůj co stůj se chce zbavit své rozervanosti – jeden násilně, druhý nenásilně – oba chtějí to stejně toužebně a netrpělivě... Zoufání či modlitba?...

Proto tedy skutečnou a pravou sociální otázkou je moderní sebevražednost. Je proto také hlavním a největším problémem moderního myšlení literárního. Všichni silnější duchovní bojovníci analysovali onen stav duše, v němž se člověk odhodlává ke skoku do temného nejista. Člověk moderní chce jen žít a žít, ale právě proto dává si tak často smrt. Kdo tohoto ještě nepoznal a nepochopil, nezná člověka moderního. V šíleném shonu po slasti a požitku i smrt stala se mu slastí...

Psychologická a sociologická analýza sebevražednosti poučila mne, že počet sebevražd je přímo matematické měřítko pravé nálady společenské; společnost ta v hloubi duše je rozčilená a rozrušená, nemocná...

Nevím, do které míry čtenář se mnou již bude souhlasit, že sebevražednost je skutečně moderní. Obávám se, že ho myšlenka napřed zarazí a odstraší: – sebevražednost že je

moderní, po výtce moderní?! Víím, že to, co jsem posud uvedl, myšlenku mou osvětluje jen nedostatečně; avšak schválně jsem postavil hned do tohoto úvodu hlavní problém, jako focus, k němuž všechny paprsky dalších analýs konvergují.

A hlavně mne zatím běží o to, vystihnout pravou psychologickou podstatu moderní sebevraždy.

Prosím, uvažujme.

Není to přece jen prapodivné, že člověk osudem může být dohnán k vlastní smrti? Osud – to je přece objekt (ať už lidé, bohové, Bůh, fatum a tak dále) – tedy nevzpírá proti tomu objektu člověk každý? A dobrý pozor: Většina lidí de facto proti tísní osudu se vzpírá a proti němu bojuje; avšak – a tu jsme právě při věci – značné číslo lidí a právě lidí moderních na místo, aby se postavili osudu, stavějí se proti sobě samým a ničí sebe. Zde je filosofické punctum saliens – kdo nepochopí tento životní paradox, nepochopí moderního člověka, nepochopí jeho zvláštní subjektivnost.

Mnoho řečí tu nepomůže – tu se každý musí o věci hodně zamyslet. Snad pomůže ještě toto upozornění: Statistikové sebevraždy upozornili již dávno, že je poměrně málo případů, kde by se lidé usmrtili po vraždě. Když se o věci přemýšlí intensivněji a hloub, dopátráme se právě našeho paradoxu. Člověk, jenž vraždí, není subjektivní, nýbrž objektivní; proto je tak málo případů, že by se na příklad lidé napřed vraždou mstili a teprve potom samým si smrt dali. Statistika ukazuje, že v zemích, kde je poměrně více vražd (na příklad v Itálii), je poměrně méně sebevražd a vice versa. A stejně lidé v prošlých stoletích byli vraždivější než sebevraždy. Teprve v tomto století člověk se stal sebevraždy. To jest: stal se, jak říkám, subjektivním, byv dříve objektivnější.

Tedy moderní člověk je prazvláštním způsobem subjektivní. Lze říci, že bere na sebe všecku vinu života, že tresce sám sebe; ale lze také říci, že vlastní smrt je jakoby deliriem subjektivnosti, zničením osobnosti, jakmile ztratila objekt, jehož by se držela.

To právě je ta subjektivnost a subjektivnost moderní. Již Kant řekl, že sebezpozorování je nebezpečné, že vede k šílenství, a Gram to chápe také. Dobře si všiml, co mu jednou řekl dr Kvaale: „Vy sebe přespříliš studujete, toho byste se měl stříci. Tím jsme si najednou tak zajímaví a nechutní zároveň, a vůle mizí a sebeláska se rozmůže, že se velmi snadno můžeme stát kořistí blázince. Raději se zabývejme něčím jiným, něčím zevnějším; vždyť jest na světě dosti věcí, nad nimiž si můžeme lámat hlavu.“ A na jiném místě zaznamenává stejný výrok

Jonathanův: „Chceme-li žít, musíme žít po zevnějšku. Zdravá vůle směřuje vždy na zevnějšek, a bez zdravé vůle (pokrčení ramenoma) ... musíme se buď vrhnouti do moře, anebo předstoupiti před kněze“...

Moderní člověk, chce-li překonat sebevražednost, musí se stát objektivním, objektivnějším. Otázka otázek pro moderního člověka myslícího: který názor na svět udrží a učiní mne objektivním, udrží rovnováhu mezi mnou, subjektem, a osudem, objektem?

Gram by to mohl ve svém deníku formulovat asi takto: Musím ze sebe ven, sice to nesnesu... A viset musím – otázka je jen, zdali na hřebíku (také objekt!) či na něčem jiném... Musím na něčem nebo na někom záviset – sám a sám jediný člověk být nemůže, sic se ukouše... Zatím se pověším na pastora a na svého doktora... Hřebík nebo... Bůh?...

O moderním subjektivismu filosofové mluvívali často dost – moderní filosofie, říkají, je prý subjektivní, subjektivism. Descartes prý zahájil filosofii novou... A ovšem není tedy vlastně ani divné, že sebevražda je vrchol subjektivnosti – patrně moderní člověk, když subjektivně myslí a žije, také subjektivně umírá, vždyť to ani jinak být nemůže. Kdo v sobě, sobě a sebou žije, také v sobě, sobě a sebou umírá... Sebevražda je prostě subjektivní smrt, zakončení subjektivního života, nečekání na objektivní, daný konec – „já“ je měřítkem, „já“ je pánem života i smrti.

Nota bene! Ještě jednou podškrtnu slovo sebevražednost. Neběží tedy pouze a především o jednotlivý fakt sebevraždy, mluvíme o duchovním a mravním životě, jenž k sebevraždě vede. Neběží o poslední fyzický čin, běží o celou motivaci, o všechny důvody a o řetěz příčin, jejichž posledním členem je fyzický fakt sám. Jako je vražda a ubíjení duchovní, tak je také duchovní sebevražda a sebeubíjení. Podle analogie vraždy a zabití můžeme lišit akutní sebevraždu od chronického sebeubíjení – akutní sebevražda je přechasto poslední čin chronického sebeubíjení. Statistikové říkají, že bychom všichni mohli o třetinu déle žít, kdybychom žili mravně a rozumně podle svých vědomostí – – hýříme svým životem stále, mladí, staří a ničíme životy cizí... (Moderní Nekropolis mohl by být titul biologické a sociologické studie o úmrtnosti respective živoucnosti.)

Jako Ježíš viděl v pohledění na ženu a v požádání jí cizoložství v srdci, tak je také sebevražda v mysli, sebevražda myšlenková – statistika o těch, kdo skutečně již zoufali a život prokleli, není, ale odhadněte je podle svých zkušeností! Vůbec běží o to, pochopit ten duševní stav, v němž člověk doveden býti může k zoufání, a běží o to, pochopit, že ten stav je stavem

moderní společnosti a že se i postupně v nové době vyvíjel. Moderní sebevraždnost a psychosnost usvědčují moderní civilizaci z přeludů, za nimiž se ženeme – veliký počet dobrovolných smrtí je velikou obětí naší civilizace.

Při této sociologické analýze sebevraždnosti nezapomínám na tělo a na vlivy přírodní. Ve své knize velmi pečlivě jsem ty vlivy vyšetřoval. Ale právě proto se vzpírám proti sociálnímu a obzvláště také proti hospodářskému materialismu. Hospodářské, výrobní poměry mají na duševní stav společnosti vliv značný; není člověk jen duchem bez těla. Ale není také tělem bez ducha. Způsob a metoda nynější výroby a celého hospodářského uspořádání společnosti má značný vliv na vznik a rozvoj psychosnosti a sebevraždnosti. Nepopírám tedy, že, řekněme, kapitalismus a podnikatelství, hospodářská nejistota a souvisící s ní rozčillenost zaměstnání kupeckého, bankovního a podobně nezvyšuje psychosnosti a sebevraždnosti; neříkám, že hledíc k masám obyvatelstva městského, zaměstnání v továrnách nedisponuje k psychosose a sebevraždě. Avšak: všecka ta napjatá práce mozková, to horečné vynalézání, to neklidné upotřebování všech moderních vymožeností technických, to neustálé cestování a obchodování, to vzdělávání a požívání, ta honba za bohatstvím a štěstím, to šílené užívání rozličných excitancí, alkoholismus a prostituce – zkrátka všecko to moderní žití ve velkém a malém, pěkné a šeredné, krásné a zlé, velikolepé a nízké, vznešené a podlé, nepodává nám klidu a uspokojení, naopak jsme neklidní, rozrušení, nervosní, umdlení, zmatení! A tento celkový stav, stav fyziologický a psychický zároveň, má svou velikou historickou příčinu v boji nového názoru na svět se starým.

MODERNÍ FILOSOFIE A NÁBOŽENSTVÍ

Kapitola první: Moderní věda a filosofie pro náboženství

Ještě donedávna v kruzích tak zvaných vzdělaných (a dnes do kruhů těch hlásí se již kde kdo) o náboženství se nemyslelo; otázky náboženské pro člověka inteligentního a pokrokového není, otázka je rozřešena, dávno rozřešena – tak se říkalo. Dnes se o věci počíná mluvit jinak, počíná se uvažovat, má-li náboženství v naší společnosti platnost skutečně jen historicky dochovanou, přechodní, nebo je-li trvání jeho také oprávněno věčně.

Obecné mínění (těch tak zvaných vzdělaných kruhů) bývalo, že náboženství podlehl moderní filosofii a vědě: moderní filosofie a věda však mají jiné starosti než náboženství – problémy politické, sociální, národnostní, to jsou problémy, ale co chcete s náboženstvím? A tou měrou, kterou filosofie a věda zdály se být moderními, tou měrou náboženství stávalo se lidem něčím nmoderním, zastaralým, starým, přežitkem. Ještě tak pro děti a pro ženy... pro baby –

Vždycky jsem chápal nesnadno, jak se toto mínění o protináboženské podstatě filosofie a vědy mohlo tak rozšířit. Neboť pravý opak je pravda: filosofie a věda (rozumí se filosofie a věda moderní a nejmodernější) protináboženské nejsou.

Podívejte se přece do dějin filosofie a uvidíte, že největší myslitelé proti náboženství nebyli – naopak byli pro. Přece si jen vzpomeňte:

Descartes svými argumenty pro theism, Leibniz theodiceí, Locke úsilím o náboženství přirozené, a dále: Pascal, Rousseau, Kant, po Kantovi Jacobi, Fichte, Schelling, Hegel – – všichni, všichni věnovali spekulaci o náboženství své nejlepší síly...

Kant pro náboženství v tomto století učinil snad více než všichni jeho theologičtí odpůrcové.

A někteří filosofové náboženství a církve přímo zakládali – Comte na příklad; a myslíte, že Nietzsche by měl toho vlivu, kdyby nebyl šel mezi proroky? A jak se to má s vlivem Schopenhauerovým? Nepůsobil svým mysticismem, jenž se přece obyčejně s náboženstvím přímo ztotožňuje? A Spencer – nekáže usmíření vědy a náboženství?

Náboženství je podstatným obsahem duchovního života člověka, k žití je tak potřebné jako vzduch – právě proto ho mnozí ani nepozorují, jak nepozorují vzduchu a neváží si jeho životodárnosti. (Ostatně ve velkých městech čistý vzduch platí se draze a náboženství taktéž se v nich hledá nejúsilněji!)

„Všichni opravdu velicí duchové jsou nábožní“ – čteme v „Umdlých duších“, a je to pravda. A přece je dnes lidí bez náboženství dost a dost!

Není tu odpor? Není. Také věda, také umění, také mravnost patří k duchovní podstatě člověka, a kolik máte lidí bez pravého vědeckého vzdělání, bez uměleckosti, bez mravnosti – – tak jsou také lidé bez náboženství anebo mají je ve způsobách a stupních divných a jinakých.

Náboženství, Náboženství – – co pak věda a filosofie nestojí proti theologům, proti církvím a proti jejich náboženství? Náboženství in abstracto přece není, ale jsou různá náboženství pozitivní, oficiální – souhlasí moderní filosofie a věda s nimi? Hic Rhodus, hic salta!

Pravda. Ale není filosofie a věda také v boji proti – filosofii a vědě? Není umění proti umění! Mrav proti mravu? Že by myslící člověk dnes, po tolika bojích, neprokoukl tu máju oficiálnosti, hrob opravdovosti? Positivní, oficiální věda, pozitivní, oficiální právo, pozitivní, oficiální umění – pozitivní, oficiální náboženství... Můj ty Bože!

Avšak tak snadno, těmito několika slovy a tím srovnáním s ostatními kulturními mocnostmi ona vážná námitka odčinit se nedá: o poměru a o boji filosofie s náboženstvím musí se promluvit širě a všestranněji. Chci zatím jen tolik říci, že boj filosofie a vědy proti pozitivnímu náboženství není důkazem, že filosofie a věda jsou eo ipso protináboženské.

Naopak dal by se z toho boje – z jeho houževnatosti a odvěkého trvání (je tak starý jako filosofie a náboženství) učinit vývod přímo opačný. Právě proto, že filosofii a vědě náboženství lhostejné není, je mezi oběma boj. Také v oborech jiných (na příklad v politice) nejprůkřeji proti sobě stojívají strany a směry si blízké. Nejednen filosof potírá náboženství proto, že sám je ho pln. A o atheistech bylo již nejednou řečeno, že vlastně žádných není – jistě negace Boha není ještě atheismem. Atheism skutečný, pozitivní opravdu je bylina řídká. Já alespoň z celé filosofické literatury nevěděl bych z myslitelů silnějších mimo oba Milly a snad Huma nikoho, jehož bych pokládal za atheistu, a i o těchto mám některé pochybnosti. (Podškrtnuji, že mluvím o atheismu míněném doopravdy, o atheismu uvědoměném a pozitivním, nikoli o negaci a třeba sebe radikálnější protibožské revoluci. Sto ultraradikálních rebelantů-titanů nedá ani jedné části Huma!)

Zkrátka – jen pozorněji myslet, a moderní filosofie a věda ztratí tu protináboženskou funkci, která se jí posud přičítá.

* * * * *

Ani moderní přírodověda není protináboženská.

Z moderní přírodovědy dělá se často enfant terrible, ale také neprávem. Mužové jako Faraday, Thompson a jiní a jiní nebyli proti náboženství. Ani Darwin – a právě darwinisté, jako na příklad sám Haeckel, v nejnovější době vůči náboženství hodně slevují. Avšak neběží tu o jednotlivá jména a authority, tvrdím více, a to, že přírodověda nemá pro naše století toho

významu, který jí přisuzují ti, kdo ji prohlašují za vědu moderní po výtce, vidouce v ní projev našeho století nejcharakterističtější.

Celkový obraz doby není přírodovědný. Kdo to říká, nezná právě těch četných a rozmanitých oborů práce duchovědné. Jak úsilně se dnes pěstí psychologie, sociologie, studium práva a historie politické, historie literatury, věd a tak dále – historickou by se naše doba mnohem dříve mohla zvat než přírodnickou. Podívejme se na množství a na obsah literatury a umění – vždyť hudbou se řeší problémy přímo filosofické a náboženské, o moderně a o jevím překonávání naturalismu, o symbolistech a podobně ani nemluvíc. Do politiky pořád více a více zasahují církve a její (klerikální) strany, avšak i vedle toho proniká do ní pořád více nový duch reformní; i nacionalism, jedna z mocností tohoto světa, hledá oporu v náboženství, jak tomu dosvědčuje nejen náš humanitism, ale i slavjanofilství, messianism a nacionalism německý (Lagarde a jiní). A co znamená tak zvané ethické hnutí, třebaže výslovně beznáboženské? Nevolá se na všech stranách po vzdělání jednotném, filosofickém, a nepoznávají nejčelnější odborníci (právě přírodovědci), že bez filosofie nelze? Last not least: jak úžasně intensivní je duchovní práce moderních theologů! Na to právě se zapomíná, že přece v každé vísce je akademicky vzdělaný duchovní a že celé to ohromné těleso církevní úsilně pracuje. Zvláště v zemích protestantských theologie vlastně konkuruje s filosofií; hlavně však charakterisuje tuto theologii zvláštní kritické uvědomování náboženské a hledání nových forem a formulí náboženských. A nejen theologie, také pozitivní církve samy účastní se obecného ruchu – náboženský život se sílí, církve se podjímají otázek sociálních, a jejich zástupcové sestupují se svých oltářů v arénu politickou; jedná se o sloučení církve západní s východní, církev jedna svými nejlepšími hlavami pracuje proti církvim druhým (polemika, srovnávací symbolika) – a to všecko znamená, že moderní člověk myslí přírodovědecky?

Tak málo je to přírodovědecké, že sama nejmodernější větev přírodovědy, evolucionism stává se přírodní filosofií a mystikou, a sám Haeckel ve svém evolucionistickém monismu vidí usmíření vědy s náboženstvím, ba vlastně náboženství samo.

Jistě: doba přírodovědeckou není – dokonce pak přírodověda skutečně exaktní není materialistickou.

* * * * *

Aby to, co tu říkám, vyniklo plněji a aby se to nezdálo být pouhým tvrzením, nezbyvá než poměr moderní filosofie a náboženství demonstrovat přesněji a podrobněji. Čtenář se však nesmí lekat, bude-li tento výklad trochu těžší – otázka je těžká a lehce se odbýt nedá.

Nechci podat přehled moderní filosofie celé. K tomu jsou dějiny filosofie. Ale vybírám řadu myslitelů, jimiž vývoj moderního myšlení a nynější myšlenková krise dostatečně je charakterisována. Trvám totiž, že Hume – Kant – Comte – Spencer – Smetana dost úplně reprezentují novodobý vývoj filosofický; jistě si z myslitelů těchto lze vybrat poučení, jehož potřebujeme. Tu i tam do výkladu zabereme ještě toho nebo onoho filosofa jiného, pokud je toho třeba, aby některý myšlenkový směr vynikl lépe. Upozorňuji ještě jednou, čtenář se tu musí prokousat některými otázkami dost těžkými. Odkazy na filosofy samy anebo na práce o nich, ani heslové formulování záhad samo nestačí – čtenář musí hlavní problémy promyslet, aby další exposice mohla být úsečnější a přece dost úplná. Výklad Huma a Kanta dělá mně samému velké obtíže – ale co dělat. Jestliže filosofovat, tož filosofovat.

Kapitola druhá: Moderní skepse: Náboženstvím je filosofie (David Hume)

Filosofie nová od samých svých počátků stála, ať už vysloveně nebo nevysloveně, proti scholastice a theologii a tudíž i proti náboženství církevnímu, pokud církve od svých příslušníků požadovaly uznání věroučné. A ovšem byl hlavní filosofický rozpor o zjevení. Nové filosofii byla pravda a pravda všecka v empirii – jenže někteří po příkladu Descarta a Leibnize uznávali ideje vrozené. Jiní, jako Locke, byli proti vrozeným ideám.

Z Locka vychází Hume, dochází však k závěrům jiným a zvláště proti theologii a náboženství namířeným. Humův ultraempirism je stručně tento:[5]

Všecko naše vědění pochází ze smyslů; máme jen dojmy a počítky, ideí vrozených není, i ideje jsou jen odlitky počitků uchovaných pamětí. Duchovní činnost nevyčerpává se ovšem pouze počítky, duch není pasivní úplně, nýbrž také aktivní, tvůrčí, neboť máme paměť a obrazivost. Ovšem tato tvůrčí mohutnost je skrovná, záleží jen v kombinování látky dané smysly; v každé ideji, v každém pojmu, v každém poznatku můžeme proto vypátrat prvek počitkový – kde takového prvku není, tam je pojem pouhé slovo bez obsahu. Obsah všech pojmů je empirický, počitkový. (K počitkům Hume čítá také dojmy citové a volní.)

Člověk počitkům svým důvěřuje, věří jim. Vidím na příklad vycházet slunko, to jest jsem si vědom jistých počitků a věřím jejich obsahu, že totiž slunko vychází. Věřím počitkům, protože jsou.

V tom zatím není obtíží žádných. Avšak proč věřím netoliko v to, co již jest, ale i v to, co bude? Proč věřím, že určité počitky budu mít, proč je očekávám? Proč na příklad věřím, že na billiardě odletí koule, když do ní jinou koulí strčím? Proč věřím, že slunko vyjde zítra? Jak se to dá srovnat s empirismem? Jako empirik věřím jen smyslům: avšak to zítřejší slunko ještě nevyšlo, ta koule ještě neodletěla: proč tedy věřím v to, co ještě nebylo, čehož zkušenosti ještě nemám, proč takto anticipuji své smysly, proč důvěřuji ve zkušenost budoucí, tedy de facto ještě nezkušenost?

Tato moje víra v budoucí empirii je úsudek, výsudek: proč věřím úsudku, výsudku, když jako empirik věřím jen smyslům? Smyslové přece neusuzují, nerozsuzují – který tedy pro tuto svou víru mám důvod?

Ta víra ve fakty budoucí podle obecného mínění zakládá se na poznání příčinného svazku – z příčiny usuzují, vysuzují účín a očekávám jej, protože znám příčinu a příčinnou spojitost věcí.

Avšak, ozývá se Hume proti tomuto obecnému a starému mínění, je to pravda, že znám příčinný svazek věcí? A odpovídá: Není to pravda, my pojmu síly nemáme žádného, poznání příčinné spojitosti nemáme žádného.

Avšak nedovedu já z vlastní vůle, tedy z vlastní síly, pohnout třeba tímto svým palcem? Necítím a nepoznávám zde přímo, jak moje vůle je příčinou pohybu–účinku? A zde že bych nepostřehoval a nepoznával příčinné spojitosti?

Ne – Hume dokazuje. Předně: Neznáme spojení těla a ducha nikterak, nevíme jak na sebe působí, a tudíž nevíme také, jak vůle prstem hýbá, nevidíme, jak je moc vůle spojena s prstem v pohybu. Druhé: Není to divné, že nedovedeme hýbat všemi údy? Proč nedovedeme na příklad hýbat srdcem? Kdyby bylo vidět do vůle a jejího spojení s údy, nemohli bychom se tomu divit, protože bychom její moc znali. Proč chceme hýbat rukou ochromenou? Patrně neznáme své vůle ani v tomto ani v případě obyčejném. Třetí: Anatomie učí, že bezprostředním předmětem vůle není úd, nýbrž nervy, svaly a bůhví ještě co – nepostřehují tedy ve svém vědomí kausálního svazku žádného.

A právě tak Hume vyvrací mínění, že bychom svou vůlí mohli hýbat svými představami a duševními stavy vůbec. Nepoznáváme, jak vůle řídí duševní činnost. Předně: Naprosto nepochopujeme, co je duše a co jsou představy a jak představy v duši vznikají; druhé: moc ducha nad činnostmi duševními je obmezena, a to opět a opět poznávám jen zkušeností; a konečně třetí: vláda naše nad sebou samými není vždy stejná, večer na příklad myšlenky své neovládáme tak dobře, jako zrána zkrátka: ani venku ani v sobě, nikde a nikdy příčinného spojení nepostřehli jsme a nepoznáváme.

Že tomu skutečně tak je, Hume ještě ozřejmuje citovávaným příkladem z kulí billiardových: Vidím-li náraz jedné koule na druhou po první, proč se v tomto případě nedovtipuji, že druhá koule odletí, to jest proč to nedovedu usoudit a vysoudit z případu jednoho? Kdybych poznával kausální svazek, kdybych věděl, co síla je, musil bych znát, jak je spojena s účinem, vždyť proto přece je silou příčinnou.

Důsledky tohoto krajního empirismu můžeme si teď snadno domyslit. Příčinného svazku nepoznáváme, postřehujeme pouze, jak věci následují jedna za druhou; postřehujeme tedy jen posloupnost v čase, ale žádnou nutnou spojitost. Jestliže jsme některou tu posloupnost viděli častěji (náraz – odraz těch billiardových kulí), očekáváme, že to, co jsme viděli následovat posud, budoucně bude následovat zase. Vidím teď náraz koule na kouli druhou – očekávám, že se odrazí.

Ale co je to očekávání? Žádný rozumný úsudek a výsudek, pouhý zvyk – nerozum. Pes, dostal-li několikrát holí, také ti uteče, vezmeš-li naň hůl – očekává tedy bití také, ale nesoudí a nevysuzuje rozumem. Ponouká nás a nutká k očekávání tak zvaných účínů po tak zvaných příčinách jakýsi pud, ne rozum – rozum a empirie se vylučují.

Tedy jen „tak zvaná“ příčina a „tak zvaný“ účín? Jsou to jen flatus vocis, jak říkali nominalisté středověcí? Nemyslím si při slovech „příčina, účín“ nic více než „posloupnost“? Co je jejich obsah – či jsou bez obsahu?

Na to náš moderní nominalista má odpověď tuto. Zajisté je rozdíl mezi tím mým očekáváním, že slunko zítra vyjde, a mezi obrazem toho slunka; já si toho slunka ve své fantasmii nepředstavuji pouze, ale já právě věřím, že zítra vyjde. Asociační zákon psychologický poučuje mne, proč za podobných okolností v mé fantasmii vyvstává podobný obraz, ale nevykládá ještě té mé víry. Protože každá idea, každý pojem musí mít nějaký obsah, tedy i pojem „příčina“, respective „účín“ obsah má: když mnohé stejné případy se nám objevují,

když tedy po témž předmětu vždycky následuje děj týž, tvoříme si pojem příčiny a příčinného svazku, a tvoříme si tento pojem proto, že cítíme nový dojem, totiž to obvyklé spojení mezi jedním předmětem a jeho obvyklým následníkem ve fantasii. Jen tím se liší to opakování téže posloupnosti časté od zkušenosti první, a proto nejsme s to, abychom z prvního případu usoudili, co bude, nýbrž my to očekáváme jen tenkrát, když jsme případů měli více.

Tu tedy máme podle Huma psychologický výklad toho, co je víra a čím se liší od pouhého představování ve fantasii.

Empirie, Hume končí, je slepá, důvěřujeme jí z pudu; v praxi naše očekávání, založená na zkušenosti, vcelku nás neklamou, člověk se s tím svým vůdcem pudem jak tak světem protluče – jakási podivná předzjednaná harmonie, praví Hume, narážející na Leibnize. Všecky empirické vědomosti, všecky empirické vědy jsou nejisté; jen matematika je naprosto jistá, její věty jsou evidentní, zřejmé, dají se demonstrovat, jak říkali starší filosofové. Hume jako před ním už Plato a jak z novějších Descartes, Spinoza, Leibniz má respekt před věděním mathematickým – všemu ostatnímu nedůvěřuje a nevěří. Mathematice věří, protože její soudy a úsudky vznikají srovnáváním představ v pouhém rozumu: i kdyby trojúhelníku nebylo, platily by o něm věty, které geometrové vyslovili – věty vyplývají ze srovnání představ samých. Tak zvaný kausální svazek také je srovnáváním, ale srovnáváním empirickým, poměru příčiny a účinu nemohu se domyslit z pouhých představ, jen zkušenost mne poučuje o pravidelném jejich následování, do jejich kausálního svazku nevidím. Ten si představuji pouze proto, že cítím ten řečený přechod od příčiny k účinu nebo opačně od účinu k příčině.

* * * * *

To je stručný obsah nevelikého pojednání Humova, jež na další vývoj filosofie mělo vliv tak veliký. Než však o vlivu tom promluvíme, prosím čtenáře, aby si Humův výklad o nepoznávání kausálního svazku dobře promyslel.

Ostatně nemyslím, že by člověk myslivější nepostřehl, kam Hume svým ultraempirismem bije.

Jestliže všechno vědění mimo matematiku je nejisté a důvěry nezasluhuje, je ovšem také a především veta po metafysice, a rozumí se, také po theologii. Ve všech těch oborech theoretických a stejně v celém jednání praktickém člověk není jeden rozumem, ale zvykem, jak už Montaigne říkal. A nepoznáváme-li kausálního svazku, nepoznáváme-li příčin,

nepoznáváme ovšem ani příčiny, jak se říkává, prvé, nepoznáváme Boha. A víra v Boha je tudíž, co víra vůbec – zkušenost častého opakování jedné a téže poslušnosti, zvyk...

Podle zvyku totiž, jak z hodinek na příklad hádáme na hodináře, vidouce svět, hádáme na bytost, která jej udělala, tu bytost si však představujeme z přirozeného pudu podle svého obrazu.

Tento výsledek své skepse Hume rozvádí ve dvou spisech věnovaných náboženství – jsou to, jak řečeno, logické důsledky jeho theorie o zkušenosti, ale obsahují přece některé nové formule, a ty si musíme předvést.[6] Neboť právě formule ty pobouřily a pobuřují nejvíce, třebaže nejsou než závěrem jeho theorie poznání.

Ve spisech těch Hume snaží se vyložit, jak náboženství (zjevené) vzniklo docela přirozeně.

Jak už naznačeno, vzniklo náboženství z anthropomorfismu.

City z potřeb životních, rozličné naděje, ale hlavně strach vnukly lidem anthropomorfické nazírání na svět: neznámé příčiny stávají se ustavičnými předměty našich nadějí a bázní. Ideje těch mocností, na nichž se cítíme závislí, vytvářejí obrazotvornost; přenášíme na ty neznámé příčiny svou přirozenost – ty naše vybájeniny jsou nám našimi bohy.

Tato náklonnost věřit v neviditelné mocnosti neodporuje smyslnosti prvotního nevzdělaného člověka – spojujet ty neviditelné mocnosti s nějakým viditelným předmětem. Hume zove tento anthropomorfisační proces alegorií. Připouští však, že mimo alegorie ještě vyniká rekopecta, zbožňování vynikajících osob; ale i toto zbožňování heroů vzniká z týchž příčin, totiž ze strachu a z hledání pomoci v tísních životních.

Čtenář si musí Humovy spisy o náboženství pročíst, aby viděl, s jakou neúprosnou důsledností a jízlivostí tuto svou theorii provádí a jak proti náboženství staví filosofii. Připouští totiž theism filosofický, ale odlišuje jej od theismu anthropomorfického.

Theism filosofický je založen na rozumu, spočívá na argumentaci, theism anthropomorfický na smyslné fantasii probuzované citem a hlavně strachem; filosof věří, že svět je řízen jen obecnými zákony, anthropomorfista, že je řízen bytostí nám podobnou, neboť anthropomorfism se řídí pravidlem, že podobné účiny dokazují podobné příčiny.

Mínil-li to Hume s tím svým theismem rozumovým a filosofickým doopravdy a jak to vlastně mínil – je otázka jiná; jistě z toho rozumného theismu nezbyvá mnoho, jestliže rozum má

oprávněnost jen v matematice. Také mu o tento theism neběží, nýbrž o theism náboženský, aby právě co nejurputněji ukázal, že theism ten není než holou pověrou – anthropomorfism není než pověrou a pověrou hrubou. Také monotheism a křesťanství není než pověrou, neboť i monotheism náboženský vyvinul se přirozeně z polytheismu, a vývoj ten nebyl rozumný, nýbrž nerozumný – čistě psychologicky v naší fantasii jeden bůžek absorboval bůžky jiné a tak dále.

Čím více pak Hume idealisuje theism filosofický, tím účinněji bije do theismu nefilosofického neboli populárního a vulgárního, stavě proti sobě náboženství pravé a nepravé. Náboženství pravé neboli filosofické je mu větev filosofie, obsah jeho je theism filosofický. Naproti tomu všecko náboženství populární je nepravé a tudíž pověrou: tato pověra je mu právě anthropomorfismem, je zároveň modlářstvím, polytheismem, démonismem, enthusiasmem, „experimentálním“ (rozuměj materialistickým, materialisovaným) theismem. A ovšem platí totéž o křesťanství (Hume míří hlavně na katolicism, v tom je pravý Skot, ale všechny argumenty platí také o protestantismu) a in concreto o jeho kněžích a duchovních, kteří se nám u Huma representují jako staří augurové, ať už z nemyslivosti nebo z chytráctví. A Hume, ačkoli právě ukazuje, že se náboženství vyvinulo z přirozenosti lidské docela přirozeně, přece je deistou své doby sdostatek, že je více má za chytráky, dovedně využitkující lidské hlouposti.

Zkratka: Hume redukuje náboženství na pověru a staví je příkře jako nerozumnost proti filosofii; teprve novou filosofií prý se lidé osvobozují od duchovní a mravní tíhy pověry, pod níž úpěly věky – vždyť prvním pravým křesťanem byl teprve Locke! „Nevědomost je matkou zbožnosti.“

To je tak asi kvintesence Humovy protináboženské skepse – čtenář si ovšem musí přečíst, co říká v podrobnostech o neblahém vlivu náboženství, rozuměj vždy křesťanského, na mravnost, jak polytheismu dává přednost před monotheismem a tak dále. – Hume proti náboženství psal jedem.[7] Ti, co dnes vidí v Nietzsche Antikristovi tak neobyčejnou sílu, ať si přečtou Huma – Nietzsche je proti němu dítě a již proto, že se zlobí a že to v něm věre, kdežto Hume píše s klidem. S perfidním klidem.

A právě toto „d'ábelství“ působilo. Vypravuje se sice, že pařížští páni skeptikové a revolucionáři, když Hume k nim zavítal, měli ho v podezření, že je – šosák. Hume totiž řekl u Holbacha, že dosud atheisty skutečného nepoznal; Holbach, ve svém atheismu patrně uražený, vykládal to nešťastnou náhodou, u něho prý jich za stolem sedí hned sedmnáct. Sám

Diderot, nejsilnější a nejpevnější z francouzských encyklopedistů, byl doveden Humem k mínění, že Angličané ještě v Bohu trochu věří, kdežto Francouzové v něho už nevěří nic... Není to zajímavé a poučné? Hume je podnes filosofií (dokonce theologií) hlavním kamenem úrazu, a Francouzům byl neradikální! Ve skutečnosti byl ovšem radikální on; Francouzové se bouřili a připravovali revoluci, byli radikálně rozčileni, ale atheisty skutečnými nebyli. Kdo se stará dnes o pana Holbacha a o jeho sedmnáct atheistů?

Hume – a tu jsme při vážné věci – při své skepsi je klidný. Podle všeho pokládal theism za možnou hypotézi, ale byla mu lhostejná – kdežto pánové à la Holbach se rozčilovali a čertili (abych to řekl plně), ale konec konců se zase uchýlili nejen k Bohu, ale také k církvi. Kolik se v tom (klidu) jeví osobního charakteru, nevím: pokud filosofický typ, vyložím v stati následující, zde zatím chci stručně naznačit, jak veliký byl a je Humův vliv.

Povstala proti němu hned celá škola skotská: v Němcích postavili se proti němu také ihned Sulzer, Mendelssohn a hlavně Kant. Po Kantovi filosofie našeho věku pokračovala ve svém odporu proti němu, jiní zase ho následovali; proti se postavili Fries, Beneke, ve Francii Dégérando a někteří matematikové a celá filosofie oficiální, tak zvaná spiritualistická. Za to z jeho důvodů proti theismu mnoho vyčerpál Schopenhauer, kdežto Comte svým positivismem přijímá Humovu teorii o nepoznatelnosti kausálního spojení věcí. Z novějších anglických filosofů přidržují se ho oba Millové, Bain a empirikové vůbec, do jisté míry také Spencer, kdežto zase Hamilton a jiní vyslovili se proti němu. Ve Francii jde teď o positivism a tím nepřímo také o Huma; v německé časové filosofii vlivy Humovy silně se ozývají v Stirnerovi a Nietzschevi – zejména Nietzsche má z něho více než je mnohým nietzschovcům známo.

Je vidět, Hume měl na moderní filosofii vliv hodně veliký. Komu skutečně o to běží, propracovat se k názorům jasným a přesným, ten se od Huma naučí mnoho a mnohému. Poznávám pořád lépe, že pro moderní dobu musíme vycházet od něho. V německé filosofii slycháme sice, že se máme vracet ke Kantovi, ale to je jen částečně správné, potud totiž, pokud Kant svou kritikou vyvracel Huma. A proto je nutné znát Huma; ba zdá se mi, že Kantovi bez znalosti Huma dobře a správně rozumět nelze. Mně se alespoň v Kantovi vedlo dost zle, pokud jsem nepoznal Huma; teprve stálým srovnáváním obou dopracoval jsem se poznání, která pokládám pro naši hlavní otázku za hodně vážná. Huma, totiž jeho empirism a jeho skepsi, myslící člověk musí nějak překonat – hic Rhodus, hic salta. To znamená ovšem

nejen revidovat Kritiku Kantovu, ale vůbec postavit se v noetické záhadě na určité místo a co možná na své nohy.

* * * * *

Avšak nesmím milého Huma malovat černěji než je. On totiž, ačkoli v theorii je takový ultraempirik a skeptik, v ethice skeptikem být nechce. Svou obezřetnou methodou empirickou dochází poznání, že člověk od přírody má nezištnou, třeba jen slabou, sympathii se svými bližními; a poznání to je jisté, protože tento cit docela zřejmě se nám vnucuje, nemůžeme ho nemít a nemůžeme ho nepokládat za oprávněný. A tak Hume, v theorii nejpříkřejší racionalista a intelektualista XVIII. věku, končí etikou citovou: cit sympathie (Hume také říká: humanity) vedle egoismu reguluje vzájemné jednání lidí.[8]

A tak skeptika Huma před skepsí úplnou a před anarchií udržel cit, soucit, sympathie – láska k bližnímu, třebaže mu prvním křesťanem byl Locke, ne Ježíš, a že křesťanství vůbec pokládal za pověru.

Dodáme-li ještě, že Hume na empirickém základě očekává, že se politika stane vědou, pokud ovšem vědou vůbec být může, pak máme úplný obrys jeho světového a sociálního názoru.[9] Typický representant XVIII. století: důsledný racionalista, to jest člověk věřící jen v rozum a posuzující celý svět jen se stanoviska rozumového; jeho ideál je matematika; ale právě proto, že věří jen rozumu, ví, že ten rozum je slabý, důvěřuje mu také jen potud, pokud se opírá o zkušenost, o smysly – trochu důvěřuje také v city. Svým racionalismem zakončuje také řadu deistů, kteří (v Anglii ale i v Německu a ve Francii) hledali náboženství přirozené. I slyšíme tedy: přirozeným náboženstvím je – filosofie, rozumí se filosofie skeptická, neboť rozum právě Humem doznává, že ho mnoho není. Ale při vši své slabosti ten náš rozumek je jistější a lepší než všechna metafysika, theologie a náboženské zjevení.

Kapitola třetí: Moderní criticism: Náboženstvím je mravnost (Immanuel Kant)

Občas se rád zadívám do obličejů Humova, jak mně ho představuje stará rytina, a především vždycky znova vidím, jak Hume při své skepsi ztloustl – slušný podbradek, bezúhonný cop a paruka divně krásně racionalistické lamželezo. Ovšem, díváš-li se na obraz déle, vidíš jak jsou ústa jakoby zkřivena od stálého usmívání, rty tenké, jemné, třebaže také masité; a ty oči – ty

se smějí také, tak jaksi mžouravě, a přece jsou otevřeny cele, aby těch dojmů jen hodně nalokaly...

A není ta Humova filosofie tak očividně falešná? Dojmy, samými smyslovými a citovými dojmy, je ten náš duch, celý život a celý ten svět – čirý impresionism! Impresionism, řekl bych absolutní, neboť Hume nevidí žádného pevného já – já není než hrstka představ, substance vůbec není žádná, jsou jen naše imprese, a ty odkud se vzaly a berou – kdo to ví a co je komu po tom? Náhoda, samá náhoda... Nedivme se tedy, že náboženství (populární) jsou „sny nemocného“ – a co konečně jsou představy filosofa?... Ještě že ty geometrické figury a arithmetické formulky a rovnice mají do sebe jakýsi pevný, světlý řád – to ostatní nestojí také za mnoho. Šťastnou náhodou lidé mají trochu toho lidského citu a že tedy, alespoň ve slušné společnosti, člověku nešlapou na nohy (náš pohodlný gentleman, slouživší jako diplomat, ve své ethice také na tomto příkladě ozřejmuje cit humanitní) ...

Právím: Není to všechno tak očividně falešné? Tak falešné, že je to až – hloupé? Je to hloupé, ale zároveň chytré, velmi chytré! Kant dvanáct let nad tou chytrostí dumal a dumal. Humova skeptická puma vyburcovala také královeckého profesora z dogmatického spánku; a sotvaže Adam Smith vydal posmrtný spis svého přítele, v němž tento formuloval své názory o náboženství, Kant (1781) vystoupil se svou Kritikou čistého rozumu, aby theoretické základy spisu tohoto a vůbec celé filosofie Humovy vyvrátil.

Není snadným úkolem podat výklad Kantova kriticizmu stručný a přece srozumitelný; přes to troufám si načrtnout správný obraz Kantova úsilí, ovšem jen proto, že jsem jej podmaloval Humovou skepsí. Jestliže čtenář dobře postihl Huma, pochopí Kanta poměrně snadno. Na každý způsob každý, kdo rozumět chce proudění moderních myšlenek filosofických, vědeckých a literárních, Kantovy názory znát musí. Kantova filosofie stává se filosofií moderní, a přímo módní – chtěj nechtěj do tvrdého oříšku kousnout musíme.

Mne filosofie Kantova, přiznávám se, spočátku odpuzovala. Ale když jsem se jím musil zabývat a zabývat opět, vida, jak se ho kolem mne dovolává kde kdo, smířil jsem se s ním. Nikoli pro učení, ani pro methodu; ale poznal jsem, že jeho filosofie je nejopravdovější pokus uniknout Humově skepsi – a to je poučení, jež dost draho nemůže být zapláceno, zvláště těmi, kteří pochopují, že Kant Humovi neunikl.

Představme si jen ještě jednou a co možná jasně, oč běží.

Naše poznatky pocházejí z empirie, to jest ze smyslů – praví empirism; naše poznatky, naše pojmy a úsudky jsou možny jen zkušeností, jen zkušenost umožňuje pojmy.

Nebyl by však také možný opak: naše pojmy jsou z rozumu a umožňují zkušenost smyslů? A to je východiště Kantovo.

Avšak Kant sám upozorňuje, že s tohoto opačného hlediska je zase stanovisko dvojí.

Bud' totiž naše pojmy jsou opět jen nahodilé, neoprávněné – anebo jsou nenahodilé, jsou oprávněné, obecné a nutné. V prvním případě nebylo by naše poznání o nic jistější než nahodilé poznání smyslové; protože však naše pojmy jsou nutné a nahodilost jejich je vyloučena, zbývá pouze stanovisko kritiky čistého rozumu, a to zní, že své nutné pojmy máme ne ze smyslů, ale z rozumu, třeba bychom pojmově myslit počínali se zkušeností. Ale o to běží, že nemyslíme a nepoznáváme pojmově ze zkušenosti: beze vší zkušenosti bychom pojmy mít nemohli, ale v tom to tkví, že jich nemáme ze zkušenosti.

Kant tedy, jak především vidíme, liší velmi příkře rozum od smyslnosti – smyslové a rozum jsou mu naprostou protivou, o nic méně jako starším filosofům a theologům až do Platona a ještě dále nazad. Poznání ze smyslů (empirism) je naprosto různé od poznání z rozumu, od poznání vůbec, od myšlení pojmového. Smyslové dávají představy a poznatky nahodilé (Humaň pes také „poznává“), rozum dává poznatky nutné, tedy poznatky v pravém slova smysle.

A Podle Huma člověk je bytost smyslová, podle Kanta rozumová. Rozumovost se jeví právě v tom, že poznatky a pojmy a soudy rozumu jsou nutné a obecné, a tudíž také apriorní. Vlastně: smyslových „poznatků“ není, smyslové skýtají jen materiál, a ten se formuje teprve apriorními formami poznávacími a to formami nazíracími (času a prostoru) a formami poznávacími (v těsnějším slova smyslu) neboli kategoriemi. Materiál poznatkový, podávaný smysly, je formován – formován rozumem.

* * * * *

Nechci tu podrobněji rozvíjet všecky tu apriorní činnost poznávací; čtenář ať se podívá do Kritiky, postřehne brzy, že hlavní interes Kantův soustředěn je k problému, jak lidský duch samočinně a ze své vlastní a nejvlastnější moci zpracovává ten materiál, který mu skýtají smyslové. Než si zvykneš, budeš mít z Kritiky pocit, jako bys byl ve mlýně před velikým a komplikovaným strojem: pacholci jeden o druhého sypou zpredu do otvorů obilí, a na druhém

konci vypadávají krásné bochníky a koláče. Ostatně i toto přirovnání kulhá – o to běží, pochopit, že Kant klade všecek důraz na rozumovou spontaneitu, na rozumovou samočinnost, kdežto Humovi člověk je bytost v podstatě pasivní, neboť i tvoření fantasmie záleží jen v různém kombinování počitků daných. Podle Kanta materiál počitkový se také může kombinovat fantasií smyslnou, ale to je a zůstane jen materiál – teprve rozum jej zpracovává a dělá z něho skutečné poznatky. Podle Huma duch náš se podobá kaleidoskopu, podle Kanta je tvůrčí umělec.

Je tedy těžiště Kritiky ve vykládání a analýsi té rozumové tvořivosti a samočinnosti – synthese, činnost rozumu synthetická je u Kanta pojem hlavní. A ovšem: synthese apriorní. Apriorní nazírací formy, apriorní kategorie a smyslový neapriorní materiál – tyto prvky se slučují v duchu v organickou jednost; syntesí vzniká pojem dané věci, na příklad tohoto tělesa, v němž jsou sloučeny smyslové prvky (jako barva), apriorní nazírací forma rozlohy prostorové, apriorní kategorie substance a třeba ještě jiných kategorií.

Ale tím synthese není vyčerpána. Povím-li „těleso“, mám jen představu tělesa, ale já o něm mohu něco vypovědět. Povím-li tedy: Všecka těla jsou těžká, vyslovil jsem soud, větu a to větu empirickou. Je to poznatek empirický, nahodilý, přesvědčuju se o těžkosti smyslem. Proslovím-li za to větu: Ve vsí proměně těles kvantum hmoty zůstává nezměněno – není to poznatek empirický, ale apriorní, tedy pravda obecná a nutná, ne nahodilá. V této a podobných větách synthese subjektu a predikátu je apriorní, i jest ovšem hlavním ba jediným úkolem Kritiky ukázat, jak takové soudy, podle Kanta apriorní, jsou možné.

Jak jsou možny synthetické soudy apriorní – toť tedy problém, jehož rozřešením Kant vyvracel Humovu skepsi. Neboť pojem (kategorie) příčinného svazku, jehož původ Hume marně hledal v rozumu, podle Kanta v rozumu původ má, a nad to rozum může tvořit soudy apriorní, může apriorně spojovat jednotlivé poznatky. Hume (Kant vykládá) mýlil se, domnívaje se, že běží jen o ten jeden pojem kausálního svazku – takových pojmů, kategorií, je více (dvanáctero); tím pak, že se existence těchto základních apriorních pojmů lidského rozumu prokáže, eo ipso je vyvrácena Humova skepse, protože právě mezi těmi dvanácti pojmy (jednost, realita, substancialita, možnost a tak dále) je i pojem kausality.

Psychologická analýza Kantovy synthetické činnosti rozumové (apriorní), jak vidno, není snadná. Každý vidí, třeba tu jen hlavní body naznačují, že je to činnost velmi komplikovaná, a přece hlavní a podstatné činnosti rozumové jsme se ještě nedotkli: neřekli jsme ještě slova o rozumu čistém.

Než tu musím vložit poznámku filologickou. Kant totiž liší „verstand“ od „vernunft“, a kritika čistého rozumu je vlastně kritikou čistého „vernunftu“ – „umu“, chcete-li a nikoli obyčejného „rozumu“. Ale stačí nám náš „rozum“ a mluvíme-li tudíž o kritice „čistého rozumu“, je nám to Kantův: vernunft.

A co tedy je ten rozum čistý a co znamená, že kritika platí jemu?

Kant vykládá: Duch lidský tíhne k jednotě všech svých poznatků, ovšem i apriorních, a v tom tkví funkce rozumu čistého; čistý rozum poznává z principů a hledá principy nejvyšší – to je to poznávání jednotné a soustavné. Čistý rozum poznává, jak poznatek jeden vyplývá z poznatků druhých, tyto z třetích a tak dále, domáhá se principu nepodmíněného, absolutního.

Tyto nejvyšší principy jsou trojí: duše – svět – Bůh. Tyto ideje mají patrnou souvislost a jednotu: od poznání sebe samého postupujeme k poznání světa a tímto dostupujeme poznání Boha, prabytosti, jsoucna nejreálnějšího („ens realissimum“).

Kdo máš rozum k rozumění, rozuměj:

Tyto ideje jsou – ideje, to jest stvořeniny čistého rozumu; ideám těm totiž nikdy žádný předmět zkušenosti neodpovídá a odpovídat nemůže – avšak v tom to vězí, že tyto nejvyšší principy nebo-li ideje založeny jsou „v přirozenosti lidského rozumu (vernunftu)“, vši svou přirozeností k nim člověk tíhne, jimi všemu svému poznání, empirickému a apriornímu, dává nutnou absolutní celost. Tato celost ovšem také jen subjektivně je vypracována, ideje ty jsou „iluse“, ale jsou „iluse nezbytné“.

Kant důrazně a výslovně těchto vytvoření, těchto „ilusí“ čistého rozumu nepokládá za „pouhé výpary mozku“ (Hirngespinnste): nejsou to žádné „pouhé bajky“, vzniklé nahodile. Ne: vznikly z přirozenosti čistého rozumu: jsou to sice „sofistikace“ čistého rozumu, jsou to, opakujeme, „nezbytné iluse“, ale ilusí těch člověk nejmoudřejší zbavit se nemůže. Kritika (tu tedy konečně slyšíme, co je kritika) je vykládá, ale zničit, vykořenit jich nemůže, ani nechce.

* * * * *

Odpočiňme si tu a rozmysleme, co jsme od Kanta proti Humově skepsi slyšeli.

Není pochybnosti, že Kant aktivnost lidského ducha, že to ustavičné hledání pravdy, hloubání a vnikání do věci („vrtání“) svou Kritikou postihoval dobře. Ještě správněji Kant ukazuje na organickost, celost a logickou soustavnost toho našeho poznávání. Hume se spokojuje (mimo

matematiku) „klubkem představ“. I domnívá se Kant, že je pro teorii poznání pravým Koperníkem: jako prý tento názor astronomický obrátil ukázav, že ne slunko kolem země, ale země kolem slunka se otáčí, tak Kant dokazuje, že ne poznání se řídí předměty naší zkušenosti, ale tyto předměty naším poznáním.

Přes všechno uznání – tu je omyl. Kant Koperníkem není, pouze Mohamedem, jenž napřed chtěl, aby nora přišla k němu, ale když nechtěla, šel k hoře.

Otázka vždycky byla a je, jak vzniká naše poznání: působením objektu na subjekt? A co tedy je objekt – co subjekt? Prosté obrácení à la Koperník má jen smysl ten, že předměty jsou naším výtvořem, že svět je naší představou a jen v naší představě: odkud však ten klam, že ten svět pokládáme za objektivní, mimo nás existující? V každém případě a vždycky, máme-li své poznání vyložit, musíme tedy vyložit, co znamená rozdíl světa objektivního a subjektivního, čistě subjektivního.

Vzpomeňme si, jak o věci soudili čelnější učitelové Kantovi, a přede všemi Platon, jehož soustava na Kanta měla vliv veliký.

Platon vidí rozpor mezi poznatky smyslovými a rozumovými, mezi počítkem a rozumným soudem a poznatkem obecným, jemuž jednotlivé postřehy smyslové odpovídají. Rozpor tkví v tom, že počítky empirické jsou měnivé, nestálé, vůbec nedokonalé, kdežto pojmy, ideje, jsou stálé, pevné, určité, dokonalé. Proto se táže, jak ideje (slovo i pojem Kant má od něho) vznikají, a jak známo, neví si konec konců rady, nežli učením, že duše naše, před tím než se vtělila, existovala v čisté říši ideí a tam, jsou čistá, bez těla, bez smyslů, pouhým rozumem poznávala, zírала objektivní ideje. Vhroužena jsouc v smyslové tělo jednotlivými počítky vzpomíná si na ideje: tímto vzpamatováním jednotlivé počítky dostávají smysl, pokud právě odkazují k ideí.

Není pochybnosti, že tu Platon podával myt – sám se k tomu zná a sám se učení o ideách vzdával. Avšak záhadu noetickou ukázal v světle nad míru jasném a krásném; proto také měl na další vývoj myšlení tak ohromný vliv – větší než dovede tušit, kdo historického vývoje filosofie po této stránce nezná.

Platon tedy (a měl v tom v řecké filosofii četné předchůdce) stanoví naprostý rozdíl a protivu mezi smysly a rozumem; rozum je pasivní, neboť poznává (v říši ideí) ideje objektivně existující. A to jeho poznávání je zíráním, zřením – na zemi jeho aktivnost záleží v vzpomínání na svět ideí. Má tu ovšem Platon ještě motiv citový – lásku k ideám. Ale pravda

člověku přichází zvenčí, je objektivní, naprosto objektivní, ne subjektivní a právě pro svou objektivnost je nám pravdou. Právě svými ideami Platon je ultraobjektivist.

Názor o objektivní realitě světa námi poznávaného platil po celý středověk. Mimoto křesťanská filosofie středověká měla ve svém Bohu a v životě věčném, co Platon viděl v ideách: nad nejisté a nedokonalé poznání přirozené kladlo se naprosto jisté a dokonalé poznání pravd věčného světa zjeveného.

V nové filosofii, počínajíc Descartem, počíná se lidský rozum a jeho mohutnost analyzovat pozorněji. Novost byla hlavně v tom, že člověk počal hloub analyzovat sebe, počalo se přesněji rozlišovat, co nám dává objekt a co k tomu a co z toho stvořuje subjekt. Je ten subjekt jen tabula rasa, na níž objekt, objektivní svět se odráží, či je více? Stará protiva objektivismu a subjektivismu, která se však zároveň stává protivou empiricismu, respectively sensualismu, a racionalismu.

Jak tato komplikace vzniká, je přece patrné: Objektem, světem není nám tento jeho kousek teď viděný, teď zase slyšený a tak dále, nýbrž my jej poznáváme jako celek, jako soustavu, nikoli toliko jako skladiště jednotlivin. A toho celku – jehož částí konečně jsme také my sami – smysly nepostřehujeme. Kdybychom ten celek-svět a sebe v něm alespoň postřehli a pronikli najednou, a navždy – ale my jej poznáváme po kousku, ty kousky si scelujeme a scelujeme je ve svém rozumu a svým rozumem: co dávají smyslové, čeho již nedávají, do které míry světu, jež nosíme v sobě, odpovídá ten svět skutečný? Smyslové – rozum, objekt – subjekt, toť tedy ta stará záhada.

Jí se zabývala nová filosofie také. Descartes se vyslovil pro rozum (a vrozené ideje) vida zároveň v theismu konečný fundament poznání a pravdy; Locke byl více pro smysly. Zároveň Descartes, aby prý unikl skepsi, dával důraz na subjekt, na své vniterní já – ale skepsi tím neunikl, naopak posilnil ji, jak další vývoj filosofie dosvědčuje: od Descarta až k pokantovskému idealismu krok za krokem se sílí subjektivism, skepticism. Leibniz ve svém odporu proti Lockovi utíkal se – k Platonovi a dospěl k učení o předzjednané harmonii. Mezi tělem a duchem (smysly a rozumem) není vzájemného působení, je jen vniterní vývoj jednotlivých monad, z nichž svět je složený – vývoj v jednotlivých monadách si však odpovídá, jako si odpovídají dvoje přesné hodiny, stejně jdoucí a stejně ukazující. Objekt tedy nepůsobí na subjekt, ale subjekt se vyvíjí, a tomu vývoji odpovídá vývoj objektu; monada do monady nevidí, ale jsou všechny v harmonii předzjednané monadou monad – Bohem.

Důsledky Descartova subjektivismu na soustavě Leibnizově jsou přece patrné a ještě patrnější jsou na soustavách pozdějších. Berkeley si již nevěděl jiné rady a eliminoval hmotu-tělo a nechal jen duchy čistě pasivní, jen nejvyšší duch může působit, a ten také v jednotlivých duchách způsobuje představy a to představy toliko individuální, neboť představ obecných není. Divný systém – ale nevidíte, jak se i v něm vedle Platona ozývá Descartes?

Rozdíl Leibnize a Locka zjevuje se v rozdílu Kanta a Huma. Z Kanta mluví Leibniz, a tedy i Descartes a Platon, Hume se zase drží Locka a starých empiriků a sensualistů.

* * * * *

Vidíme tedy, odkud Kant má svůj příkrý dualism noetický. O rozdílu smyslů a rozumu nejinak mluví nežli Platon a středověk. De facto však takového rozdílu není, není takového příkrého dualismu. Zde je prvý veliký omyl Kantův.

Mezi poznáním smyslovým a rozumovým není toho naprostého hodnotního rozdílu, jež podle svých vzorů také Kant činí. Mluvit o nízkosti smyslového počítka a stavět je proti výsosti procesů rozumových, tak jak Kant to činí, není oprávněno a nemá smyslu. Tu je druhý veliký omyl Kantův.

Odsud pak (a nejde mi o paradox) nekritika Kantovy Kritiky. On tak skálopevně věřil podle staré školy ve vrozené apriorní poznatky a v celou soustavu svého apriorismu, že je to až úžasné. Jak se věřícímu křesťanu nebo mohamedánovi rozumí samo sebou, že zjevení je a že to zjevení spravovat musí všechno jeho poznání a pouze „přirozené“ konání, tak Kant věří v apriorní mohutnosti ducha lidského.

S touto fixní ideou, nedá se to nazvat jinak, s tímto předsudkem chce vyvrátit Huma, jenž právě proto, že všechny tyto slabé stránky racionalistické filosofie tak dobře prokoukl, tak urputně se postavil na empirii a nikoli tak slepě, jak se Kant domnívá. Hume nezavrhne rozumových poznatků všech, uznává matematiku. Zde je východiště z Humovy skepse, ale ovšem jen tomu, kdo dovede být stejně skeptickým proti skepsi jak proti neskepsi. Kdyby se Kant jen jednou byl sám sebe zeptal, co vlastně rozumí apriorností, kdyby po sobě byl žádal určitou definici toho pojmu – Kritika byla by dopadla jinak a lépe.

* * * * *

Konec konců Kantova filosofie není méně skeptická než Humova, snad více.

V otázce po poměru subjektu a objektu Hume se nevyslovil pro subjektivism smyslů tak příkře, jak Kant pro subjektivism rozumu. Sám v sobě subjektivism rozumu není méně subjektivismem nežli subjektivism smyslů. Proč by zejména byly apriorní, subjektivní poznatky jistější nežli neapriorní, třeba stejně subjektivní poznatky smyslové? Proč mám apriorním poznatkům důvěřovat? O to běží. Víím, že Kant v nich cení nutnost a obecnost – avšak to nestačí, jak už vidět z toho, že konec konců nejdůležitější apriorní poznatky, fundamenty všeho poznávání, ideje, jsou jen „iluse“, třebaže „nezbytné“. Kant se vším svým rozumem, čistým i nečistým, nedovedl se dostat ze sebe ven, celý svět, jak si jej představujeme, je svět čistě subjektivní, svět náš, svět našeho rozumu – čím tedy se liší od „výparu mozkového“? Jak z tohoto stanoviska smím a mohu dělat rozdíl mezi poznáním a smyšlenkou?

Hume popírá, že máme pojem kausální: podle toho nevííme a nemůžeme říkat, že naše počátky vznikají působením vnějšího světa; to, co zoveme účinem a příčinou, není než následkem v čase. Dobrá.

Kant Huma vyvrací učením, že pojem kausální máme; avšak připouští, že není ze zkušenosti, nýbrž apriorní. Avšak: apriorní kategorie podle Kanta mají platnost toliko subjektivní, v oboru zjevů (Erscheinung) – odkud víím a jak smím říci, že svět vnější („věci o sobě“) na mne působí? Odkud a jak vůbec víím, že nějaký ten objekt mimo mé vědomí skutečně existuje? Vždyť i kategorie příčinnosti, jako všechny ostatní, má platnost jen subjektivní, pro věci vnější, pro věci o sobě neplatí, o nich se vypovídat nesmí. Jak smím tedy říkat, že smysly mně dávají materiál? Říkám-li to přece, pak tím připouštím, že svět vnější na smysly působí, víím tedy něco a to něco velmi důležitého o věcech o sobě, ačkoliv o nich, jak Kant chce, nic vědět nemohu, právě proto, že apriorní pojem kausalitý platí prý jen pro obor subjektivní.

Tyto rozpory Kantova aprioristického subjektivismu dobře postřehl a vyslovil G. E. Schulze již roku 1792 ve spise: Aenesidemus; v tomto spise je zároveň pěkně a správně vylíčen poměr Kantův k Humovi.

Vývoj pokantovské filosofie německé nejlépe ozřejmuje osudný subjektivism Kantův. Na dráze Kantově absolutní idealism Fichtův a Heglův byl důsledný. Na Kanta sice Fichtovo „Jástanovisko“ dělalo dojem „strašidelný“, ale navzájem zase Fichte měl pravdu, nazýváje Kanta hlavou „tříčtvrtinovou“. Descartes nám moderním filosofům svým nešťastným cogito, ergo sum popletl rozum důkladně – pro samé myšlení se v myšlení již ani Kant nevyzná.

A tak Kant svým aprioristickým subjektivismem skepsi posilnil hodně; skeptický prvek velmi silný je v Kritice v učení, že také naše vědomí je pouhý zjev, nikoli věc sama o sobě – své utopické učení o Ding an sich Kant patrně dosledoval do krajnosti. Jestliže vědomí není jisté, jestliže objektivní věci o sobě jsou nedostupny – co vůbec ještě je jisté?

* * * * *

Hume byl objektivnější, Kant subjektivnější. Hume zakládal svou filosofii na smyslech, rozumu důvěřuje jen v mathematice; Kant důvěřoval především rozumu, ale chtěl důvěřovat také smyslům. Hume byl empirik, Kant racionalista, ale empirism přijal také. Jenže obojí, smysly i rozum hodně zesubjektisoval.

Na konec Kant neučinil proti Humovi vlastně nic jiného, nežli že jeho učení o poznání mathematickém rozšířil na poznání všecko – duch sám ze sebe tvoří nejen v mathematice, ale také v přírodovědě a v metafysice poznatky čisté, a ty jsou obecné a nutné. Tak jak v mathematice dospívám k pravdám věčným, tak a stejnou tvůrčí silou svého čistého rozumu dospívám k věčným pravdám v přírodovědě, v metafysice, v theologii.

Všecek theoretický i praktický zájem člověka vrcholí v těch třech starých a prastarých otázkách: 1. Co mohu poznat? 2. Co mám dělat? 3. Co smím očekávat? Kritikou čistého rozumu Kant dává odpověď starou, prastarou: „Theologický ideál“, Bůh, je, je nezničitelná duše, a ta duše má vůli absolutně svobodnou.

Pravda – a to je v té staré odpovědi nové: tyto ideje si vytvořil čistý rozum, a proto, že je vytvořil kriticky, nejsou to jen vybájeniny, jsou to právě ideje, regulační ideje. Kritika je proti staré metafysice a theologii, co nová chemie je proti alchemii, co astronomie je proti astrologii. Kritika je právě kritikou. Stará naivní je ta tam – musíme-li věřit, tedy věrme kriticky. Ba právě svou kritikou, Kant myslí, překonal poznání, aby nabyl místa pro víru.

Kritika čelí staré theologii, ale sama se končí theologií. Ovšem – jako ve všem dělá jemné rozdíly slovové, vykládá nám Kant i tu, že theoreticky je deista, prakticky že je theista: nestačí mu posavadní důkazy pro jsoucnost Boží, a proto je deista, to jest kritický filosof, jenž čistým rozumem dospívá k poznání, že je nějaká příčina světa: to však nestačí, a proto je také theista, to jest, připouští původce světa, a toho si představuje podle přirozenosti vlastní duše. Kritika se tedy končí theologií, ale theologií přirozenou, rozumovou, nikoli zjevenou.

Kant nazval své století stoletím krásných maličkostí a nicotností, ale zároveň také stoletím „vznešených chimér“ – co jiného než kritický ilusionism je jeho kritika? –

* * * * *

Kant z kruhu Humem začarovaného nepronikl netoliko v noetice, také v ethice jde po jeho stopě, a stejně v učení o náboženství.

Své příkré dualistické stanovisko zanáší také do ethiky. Žádá, aby se naše jednání spravovalo rozumem, čistým rozumem a nikoli smyslností. Naše mravní vědomí je absolutně jisté a v této své absolutnosti diktuje smyslům a egoismu docela kategoricky: Musíš – můžeš, protože musíš! Člověk, člověk jako bytost rozumová, jako Ding an sich, je absolutně suverénní, je suverénem – svým, to jest suverénem člověka jako bytosti nerozumné, smyslové, egoistické. Tedy musíš – to je tvoje svatá povinnost.

Také zde, v ethice, Kant svým kategorickým imperativem dopouští se svých osudných chyb. A právě zde mohl se od Huma naučit více. Dobře sice postihl úsilí Humovo o ethiku a jeho snahu, alespoň v ethice uniknout skepsi, a v tom s Humem souhlasí. Dává proto hlavní důraz na rozum praktický. Ale přichází takto k divným závěrům. Z absolutnosti mravního vědomí vyplývá mu totiž trojí požadavek (postuláty čistého rozumu praktického): svoboda vůle – nesmrtná duše – Bůh.

Není to divný dualism, to rozpoltnění čistého rozumu na rozum theoretický a na rozum praktický? V kritice čistého rozumu theoretického dokážeme, že idea Boha je pouze „ilusí“ („nezbytnou“) platící jen pro naše poznání (rozumí se, že subjektivní), v kritice čistého rozumu praktického dokážeme, že ta idea Boha je objektivně oprávněné, že Bůh skutečně jest, existuje.

V tomto počínání Kanta je osudná dvojakost a neurčitost a polovičatost. Theoreticky, kriticky dokazuje, že všechny důkazy pro existenci boží jsou nedostatečné a že ta idea jako dvě ostatní ideje (duše, světa) jsou pouze „regulačními“, nikoli „konstitutivními“ principy, anebo prostě po česku: rozum nemůže dokázat existenci boží, ba dokazuje, že ta idea nemá při mém badání žádné objektivní platnosti, jsouc nanejvýše ideou methodologickou, napomáhající naše poznatky ucelit a sjednotit – to tedy platí pro theorii, zároveň však platí prakticky, že ten Bůh je a být musí a že ovšem má platnost objektivní jakožto ideální bytost mimo mne a nade mnou, jejížto přikázání musím plnit.

Nepřipomíná vám to onoho dobráka faráře, jenž svým ovečkám zatopil horoucím peklem a věčnými mukami, jenž však, když se dojaté stádo dalo do pláče a dostalo strach, těšil je: jářku, nic si z toho nedělejte, není to tak zlé, a kdo ví, je-li to tak pravda... Jen si dobře představte, co to je: já „prakticky“ věřím a vím, že je nekonečně ideální Bůh, jenž všecek ten svět stvořil a k určitým cílům řídí, ale já tohoto poznání nesmím užívat, když ten jeho svět studuji „theoreticky“. Je taková metoda vůbec možná?

* * * * *

Kantovi i v ethice vadí jeho noetický dualism. Jak není toho absolutního rozdílu mezi smysly a rozumem po stránce intelektuální, tak ho není po stránce praktické, ethické. Neběží jen o rozum a o smysly, člověk má také city a chtění – kde stojí psáno, že všechny city jsou neoprávněné, kde stojí psáno, že třeba i city smyslové jsou neoprávněné všechny? Na citovou stránku duchovního života Kant úplně zapomněl, přes to, že se v psychologii sám a právem přidal k novému tenkrát učení, podle něhož cit se uznával vedle chtění a rozumu za mohutnost zvláštní a samostatnou. Hume se v ethice drží citu a tedy de facto citem překonává skepsi vlastního rozumu. Kant mohl z této jiskry rozlítit veliký a teplý plamen, ale neučinil toho, utkvěv na racionalismu starého dogmatismu. Kant jak rozpoltil smysly a rozum, tak rozťal také cit a rozum – není rozumu bez citu a není citu bez rozumu.

Kant obrátil Humův kožich na ruby. Hume si ušil proti slotám osvětářské doby zimník z pevné látky; látka byla tuhá, hrubá, ale to bylo jen zvenčí, pod svrškem měl kožíšek, a ten zahříval, nedosti ale zahříval. Kant si oblékl Humův kožich – bylo mu v něm zima. Obrátil jej na ruby a nosil jej, jak naši Slováci někdy nosívají kožich v létě. Ale to právě je v létě...

* * * * *

Náboženství Kant pojímá deisticky – „v mezích pouhého (ne už: čistého!) rozumu“. Mravnost je mu náboženstvím – pravá zbožnost záleží v pojímání našich mravních povinností jakožto příkazů božských. Kategorický imperativ stává se imperativem božským.

V ostatním učení o náboženství a speciálně v posuzování náboženství pozitivního Kant vcelku souhlasí s Humeem. Vidí v posavadním pozitivním náboženství pokus o náboženství pravé; ale odsuzuje náboženství „statuární“, obřadnictví a všeliké kněžourství, neméně ostře a důsledně než Hume.

Pokud běží o theism, musím ještě na jednu stránku Kantova učení upozornit, a to tím více, že se na ni obyčejně málo pamatuje. Kant, jak víme, kritikou čistého rozumu ukazuje, jak nezbytně přicházíme k ideám o duši, o světě, a o Bohu. Tyto ideje jsou našemu rozumu a poznání pouhými ideami, nikoli bytostmi. Slyšeli jsme to již. Avšak nové je a zajímavé, že si je Kant dobře vědom, že si ty ideje přece jen anthropomorfisujeme. Vykládá totiž, že se ideje člověkem napřed realizují, pak hypostasují a konečně personifikují – na toto trojí stadium totiž psychologicky rozvádí proces anthropomorfisační. Je tedy otázka: Smí se to? Nepříčí se to právě kriticizmu?

Nevím, čeká-li čtenář k otázce odpověď zápornou – já alespoň bych ji očekával. Ale Kant anthronomorfism – dovoluje. V oddílu Kritiky, kde podává „kritiku vší theologie zakládané na spekulativních principiích rozumu“, Kant resumuje své učení v sedmi punktech, a tam tedy čteme, že svou ideu Boha smíme anthropomorfisovat beze strachu a bez hany; tím prý ta idea teprve nabývá přesné jednoty, a právě té jednoty přece pro své vědění hledáme. Ovšem: přes tento „subtilnější anthropomorfism“ idea zůstat má ideou; ale, praví Kant, bez anthropomorfismu bychom si o té své ideji, kterou si přece představujeme jakožto příčinu světa, vůbec představit nemohli nic...

Mefisto, kdyby Kritiku čistého rozumu přečetl, jistě by Kanta upozornil, že Humův divoch také jen anthropomorfisuje – k čemu tedy tolik hluku?...

* * * * *

Srovnávám-li Kanta s Humem a posuzuju-li tu i tam přednosti a vady jejich filosofie, není mi snadné se rozhodnout. Nejlépe nepřijímat ani jednoho ani druhého – ale od obou se učit. A naučit se člověk může u Huma i u Kanta mnohému a mnohému.

Není pochyby – důslednější, důsledivější, jasnější je Skot. Němec (náhodou po otcích také krve skotské) je nedůsledivější, neurčitější, nejasnější. Pravda – Hume tolik nekonstruuje jako Kant, a proto je mu snadněji zůstat jasnějším; Kantovi běží o synthesi, a tu se přirozeně nejasnost a neucelenost jeví více, právě proto, že po celosti baží. Ale ovšem zdá se mně, že té neucelenosti u Kanta přece je více než třeba – Huma překonával a překonával, ale nepřekonal, je v mnohém jaksí malomocný, polovičatý. Arciže tato polovičatost je údělem doby nové, a v tom právě i Kant je člověk moderní, v tom slova smyslu, jak se dnes tohoto slova obecně užívá. Proto také je Kant dnes filosofem tak hledaným od lidí nejrůznějších táborů – empiristé – racionalisté – idealisté – materialisté – optimisté – pesimisté – theisté – atheisté –

theologové a protitheologové – myslitelé přesní a fantasté – – kde kdo se dovolává Kanta. Možná, že je v tom nějaká síla – mně pro ni chybí dostatečné porozumění. Ostatně nebyl polovičatým jen Kant, také Comte – o módních filosofech ani nemluví.

Z Kantova subjektivismu přirozeně se vyvinul německý idealism další – co se na této dráze vyfilosofovat dá, německá filosofie vyfilosofovala. Také dofilosofovala. Proto už brzy kritičtější duchové hledali nápravu v solidnější psychologii (na příklad Beneke) a v solidnější metodě; tomu napomáhal empirism anglický a vzdělání odborné (na příklad Lotze).

Že se idealisticky subjektivism končil pantheismem, je přirozené. K pantheismu vedly vlivy starší (Spinoza), ale tíhlo k němu novější myšlení vůbec; starší abstraktní a papírový theism patrně lidem nedostačuje – vidím a vycit'uji v rozšířeném pantheistickém nazírání na svět touhu po Bohu živějším; zároveň však pantheism hoví také materialističtější náladě časové a hoví sílicímu se individualismu. A tak právě po stránce ethické Stirner docela v duchu německého idealismu prohlásil Já za Boha. Po Stirnerovi přišel Nietzsche, po Nietzschevi pánové à la Panizza – i pro absolutní iluzionism Panizza v Kantovi netěžko může nalézt patřičné ingredience. Z Kantovy autonomie vůle a z jeho pruského kategorického imperativu anarchism čerpá posilu – neprávem, ale co je anarchism, co je titanism po právu?

* * *

Ale je už čas končit, třeba jsem se mnohých názorů Kantových ještě ani nedotkl. Musil bych začít znova, a hlavně bych musil ukazovat, jak si ten svůj apriorism konstruoval psychologicky. Musil bych na příklad ukázat, jaký význam u Kanta má antasie, neboť samo sebou se rozumí, že při té synthesi nejen rozumová soudnost, ale i fantasie má co dělat. Slyšeli bychom o fantasii smyslové a o fantasii nesmyslové, čisté – zkrátka bylo by záhad psychologických dost. A právě za to Kantovi jsem vděčen, že mně ukázal, jak to naše myšlení je věc, ne věc, ale práce komplikovaná, a práce skutečně jemná. Nesouhlasím s ním, ale právě před tím jeho synthetismem mám respekt; už jsem se k tomu přiznal a opakuji to. Čtenář vůbec nesmí myslit, že toho, s čím nesouhlasím, vůbec necením anebo že to zavrhuji naprosto.

Ne – prostě nesouhlasím. A tak nesouhlasím ani s Kantovou synthésí, nesouhlasím s ní, ačkoli právě jí mnohému jsem se naučil. Že tu i tam užívám ostřejšího výrazu, to neplatí tomu, s nimž nesouhlasím, nýbrž věci a – vlastní slabosti. I v tom moderním lese, když jdou lidé sami

a v noci, tak si hvízdají, a když o pařez nebo o nějakou větev klopýtou, tož si zahřeší – však to známe...

V té Kantově synthesi (od té synthese se nemohu odtrhnout) liším element dvojí. Předně práce konstrukční (synthese proti analysi) a pak úsilí vyniknout nad všecku posavadní filosofii – titanism. Kritika je filosofický Faust. Tu i tam úsilí o člověka–boha. Kant boha stvořoval. Pravda, již Cicero a ještě starší sami věděli, že si každý člověk své bohy dělá k svému obrazu – ale to je truism. Kantova bohotvorba je něco jiného a mnohem více. V tom Kant a Goethe oba a stejně representují své století, století veliké revoluce, jež chtěla lidstvo postavit na docela nový základ a na trůn Nejvyššího.

V tom u Goethe jako u Kanta je onen silný racionalism, ta víra v naprostou moc a všemohoucnost rozumu – Kant věřil v rozum přímo čistý. To byl rozumový extrakt, rozumový elixír – ne životní. Proto se také revoluce končila fiaskem a končil se fiaskem titanský racionalism. Kategorický imperativ ho nezachránil.

Racionalism příliš zapomínal na srdce, na cit. Racionalisté nemohli o sobě říci ani tolik, co o sobě řekl Kantův odpůrce F. H. Jacobi, že je pohan rozumem, srdcem křesťan. Kanta ani pilné studium Rousseaua v racionalismu nezviklalo. Hume byl opatrnější.

Ale dobrou stránku tento racionalism Kantův měl: jeho ethický rigorism byl dobrou školou v době voltairovské frivolnosti, a neméně dobrý byl proti vzrůstajícímu se sentimentalismu, v nějž s Rousseauem upadali ti, kdo citu dávali přednost před rozumem. Dokonce v době pozdější kategorický imperativ je vítaným protijedem proti romantickému mysticismu.

Proto je konečně také pochopitelné, proč tak mnozí theologové v Kantovi nacházeli posilu. (V naší době škola Ritschlova a tak zvaní novokantovci.) Vábila je opravdovost, s kterou Kant v náboženství ku platnosti přivádí mravnost, vábilo je jeho přiznání, že odkluzuje vědění, aby udělal místo víře, a vábila je kritickost, s kterou se postavil proti mysticismu, do něhož zabředali romantikové. Pravda, také atheisté se mohli dovolávat Kanta, alespoň ti, co Kritice tak rozuměli jako Heine („Hört ihr das Glöckchen klingeln? Kniet nieder – Man bringt die Sakramente einem sterbenden Gotte“). To právě je to nepříjemné, že Kant svou polovičatostí a svou methodou nedobře působil a tak při vši kritickosti otevřel dveře dokořán také fantastice. Toho důkaz podal Schopenhauer a jeho následníci, podávají toho důkaz četné a rozličné „geniálnosti“ moderní. Či mám si z toho vzít poučení, že se bez fantasmie neobejdeme? Fantasmie, tvůrčí fantasmie, jak fantasmie – ale fantastika? – –

Kapitola čtvrtá: Moderní pozitivism: Náboženstvím je pověra (Auguste Comte)

Výklad Kantova kriticizmu a Humovy skepse, jak jsem hned upozornil, nemůže být snadný; za to ten, kdo se propracoval problémy Kritiky čistého rozumu, poměrně snadně vnikne v další vývoj filosofického myšlení a jeho poměru k náboženství. A hned na skutku čtenář se o tom přesvědčí z rozboru Comtova pozitivismu.

Jak Kant tak i Comte navazuje na Huma, ale ovšem docela jinak. Comte akceptuje Humovu teorii, že příčinného svazku poznat nelze, ale nerozčiluje ho to: nepoznáváme – nepoznáváme, poznat nepotřebujeme! To je v několika slovích všecek pozitivism.

Positivism se vzdává poznání jakýchkoli příčin, ať už se zovou prvými, posledními nebo účelnými – stačí pozorovat jevy, fenomeny; pozorování jevu vede přirozeně k postřehování jistých pravidelností, tak zvaných zákonů, a to zákonů vcelku jen dvojích, totiž podoby nebo posloupnosti. Jevy tedy svázány jsou, nikoli však kausálně, nýbrž těmi zákony více méně obecnými – poznávání těchto zákonů je pravým předmětem vědy a filosofie. Jak od faktů postupujeme k zákonům, tak od zákonů méně obecných postupujeme k zákonům obecnějším; a právě v tom záleží pokrok myšlení a poznání, že se počet zákonů pořád menší, až snad zákonem jedním, nejobecnějším, vystihneme všecku plnost života a světa.

Comte akceptuje také Humův výklad náboženství jakožto anthropomorfismu. Výkladu toho totiž potřebuje k vysvětlení faktu, proč positivisticke nazírání na svět zavládlo a zavládá teprve v době nejnovější, neboť je patrné, že do té doby věda a filosofie příčiny hledaly. Jak tedy vyložit, že se lidé teprve v době pozdější dostali k pozitivismu, nedbajícího svazku a výkladu světa příčinného?

Pro to Comte má vysvětlení historické, ukazuje, že se pozitivism teprve časem a docela přirozeně vyvinul z anthropomorfismu. Již Hume ukazoval, že se monotheism vyvinul z polytheismu: Comte myšlenku Humovu přijal a rozvedl v tak zvaný zákon tří stadií, podle něhož duch lidský vyvíjel se napřed stadiem theologickým a metafysickým, nežli se dovinul do stadia positivistickeho, moderního.

Podle Comta každý pojem, každá věda a duch lidský vůbec byl na počátku theologický. Člověk na tomto prvém stadiu svého historického vývoje věřil v příčiny věcí a jevů a příčiny ty anthropomorfisoval – člověk prvotní věřil v bohy a v Boha. Odsud tedy stadium

theologické. Stadium to samo zase trvá dlouho, a proto se rozpadá na podstadia: člověk původně byl fetišistou, potom polytheistou a konečně monotheistou.

Fetišism je bezděčná sklonnost primitivního člověka, pojímat všechna tělesa vnějšího světa, přirozená i umělá, jako oživená; život jim přiřítaný pojímá se podle analogie života našeho.

Rozvojem a zesílením rozumu (pozorováním, poznáváním, abstrahováním) člověk započal generalisovat, výklad světa se zjednodušil – z fetišismu se vyvinul polytheism, konečně z polytheismu dalším pokrokem rozumu vyvinul se monotheism. A stejně dále se vyvíjí nazírání metafysické, jež je vlastně jen nuancí theologického, a přechod k definitivnímu názoru na svět pozitivnímu.

Podle Comta fetišism je nejčistší typ theologického myšlení, ale polytheism je přes to stadiem nejsilnějšího a v pravdě náboženského ducha: je to víra naivní a přímá, nerušená metafysickými a pozitivistickými názory, hoví úplně fantasii a citu, množství bohů uspokojuje i rozum i cit dokonale. Monotheista již nedovede být tak naivně zbožný: monotheism sice vede k fanatismu, protože je výlučný, ale není proto stadiem theologičtějším, naopak je theologicky slabší, rušený názory metafysickými a již i pozitivistickými.

Čtenáři nebude nesnadno vníknout v tyto ideje, představí-li si, jak Comte na jednotlivá stadia rozděluje historii. Fetišism je a byl u národů docela primitivních; polytheism vidíme u národů klasických, u Egyptanů, Řeků a Římanů. Monotheism je v podstatě středověký katolicism pod vedením papežství: Comte vede jej až do století XII. – od XIII. století počíná se pod duchovní vládou schoalistiky, stadium metafysické. Toto stadium metafysické dozrává v století XVI. a trvá až do revoluce, po revoluci nastává poslední údobí, údobí pozitivistické. Stadium metafysické Comte má velmi nerad, třebaže bylo potřebné, aby člověčenstvo převedlo z monotheismu do pozitivismu; klade proto středověk katolický nad metafysický protestantism (XVI. – polovice XVII. století) a nad metafysický deism (od poloviny XVII. století do revoluce), jehož poslední fázi tvoří revoluce. Positivism je povolán reorganisovat porevoluční společnost a odklidit definitivně intelektuální a mravní anarchii, která přechodním stavem abstraktní metafysiky, protestantismu, deismu a revoluce zavládla.

* * *

To je v hlavních obrysech positivism Comtův. To ono ještě v běhu studií k tomu dodáme, ale každý vidí, že tu nemáme těch obtíží, jakých jsme zakusili u Kanta a Huma. A skutečně celou šestisvazkovou pozitivní filosofii přečtete mnohem dříve a snáze než jeden svazek Kritiky a než svazeček Humovy Rozpravy. U Comta je všecko jako na šňůrce – ovšem, vždyť podává nám jen filosofii dějin a žádnou noetiku; ani v partiích, kde podává výtah z jednotlivých věd své hierarchie, není zvláštních obtíží. A té hierarchii je také netěžko rozumět: positivism začíná v mathematice a zavládá pak postupně v ostatních hlavních a základních vědách (mathematika – astronomie – fyzika – chemie – biologie – sociologie) tak, že na příklad v mathematice lidé již myslili pozitivisticky, v astronomii a v ostatních vědách ještě metafysicky nebo dokonce ještě theologicky. Tak historický význam hierarchie věd Comtovi slouží k tomu, doplnit a zpodrobnit zákon tří stadií.

To všecko se poslouchá velmi pěkně a na první pohled se to líbí. Avšak Hume a Kant nefilosofovali nadarmo, a tak se také na positivism musíme podívat – kriticky. A pak se to s positivismem hatí.

Nevěřím v Humova psa. A o to běží. Hume se snažil dokázat, že nemáme kauzálního pojmu, Comte důkaz přijímá přes odpor, který se proti němu ve filosofii zdvihl. Nerevidoval celého toho filosofického procesu, abych tak řekl, ale prostě prohlásil, že moderní člověk XIX. století je positivist, jenž o poznání příčin nestojí a – basta. A zatím ten moderní člověk o poznání to právě tak stojí jako jeho nemoderní předchůdci, a bude on stát věky věků. Zakázat se lidské bažení po příčinách nedá. A to Comte učinil. Comtova soustava filosofická je docela pěkná, ale až na tento základ, nezaklad – je bez noetiky, bez kritiky.

Comte je noeticky skutečně docela naivní. Jen si přečtete, jak neurčitě a nepřesně mluví o poznávání příčin; dejte pozor na terminologii a uvidíte, jak se Comte v samých základech hojí slovy.

Obyčejně zní jeho formule, že positivism má stálé úsilí vystříhat se jakéhokoli pátrání po příčinách v pravém slova smyslu, ať už prvých nebo účelných, protože je nutně bezvýsledné; obmezuje se za to na studium neměnných poměrů (relací) tvořících skutečné (effectives) zákony všech pozorovatelných dějství (événements), jež takto jsou schopny být „racionálně“ předvídaný jedny po druhých.[10]

Jak už řečeno: vystříhat se positivism může čeho chce, tedy třeba i studia příčin; avšak o to jde, vystříhá-li se právem, oprávněně. A kdo praví, že bažení po příčinách je bezvýsledné?

Vždyť Comte sám si cení (a právem!) doby předpositivistické – nepřipravila pro positivism půdu? A jestliže nepoznáváme příčin všech a hlavních – nepoznáváme příčin menších? Avšak není pravda, že se naše poznání těch příčin hlavních nezdokonaluje – v tom právě to tkví, že jich nepoznáváme od tváře v tvář, ale poznáváme je přece pořád lépe a lépe. Comte to sám dobře cítí, a proto mluví o příčinách „v pravém slova smyslu“, o příčinách „prvých“ a „finálních“; jinde[11] zřiká se poznávání příčin jevů „intimních“ a „pátrání po původu a budoucnosti všehomíra“, což ovšem také není pravda, jak nahlédnutí do kterékoli, třeba i positivistické, astronomie nebo geologie nás může poučit.

A konečně: kolik pak těch příčin „prvých“, „finálních“ vlastně je? Hume i Kant v tom nebyli v pochybnosti, že běží vlastně o jednu – o Boha, a skutečně je otázka: theism nebo netheism (ne: atheism!) a co s tím souvisí, tedy otázka o náboženství.

Nebude nám tedy divné u Comta číst, že tak nekriticky mluví o svém poměru ke Kantovi a tedy implicitně k Humovi.[12]

Positivism zaměňuje prý pojmy absolutní relativními; neboť „absolutní pojmy“ vznikají jen tehdy, hledají-li lidé „příčinu“ ve vlastním slova smysle a podstatný způsob, jak vznikají rozličné jevy. „Slavný“ Kant je mu největší z moderních metafysiků („metafysiků“ v jeho slova smysle), jenž si šlechetně zasloužil věčný podiv, pokoušeje se prvý filosofickému absolutnu uniknout přímo.

Nemusím čtenáře upozorňovat, že Kant filosofickému absolutnu neunikl a ani neunikal, naopak unikl skeptickému relativnu: kategorický imperativ, trojí postulát a apriorní spontaneita theoretická jsou přece důkladně absolutní. A divně Comte snižuje niveau Kritiky čistého rozumu, praví-li, že Kantova „slavená koncepce“ záleží v tom, že postihl, jak všechny pojmy jsou závislé (tedy relativní) na působení vnějšího okolí a na přirozenosti vnitřní, která určuje jejich výsledek osobní. Avšak Comte myslí, že Kant přece nepochopil všeho významu této relativnosti; nepostřehl prý, že platí pro celý organický život, a tedy i pro vývoj sociální. Teprve pozitivní filosofií a sociologií je jasno, že se všechny pojmy vyvíjí v soulase s celkovým vývojem „kolektivní inteligence člověčenstva“, neboť všechny pojmy byly napřed theologické, pak metafysické a teprve nyní jsou positivistické – ergo vždy relativní netoliko s hlediska statického, ale i s dynamického (historického).

Comte tu Kantovi velmi křivdí – tak povrchní jak Comte, abych to řekl bez obalu, Kant v těchto otázkách nebyl. Podle Comta celý obsah kritiky scvrkl by se na věčnou pravdu, že

všecky naše poznatky jsou „relativní, se strany jedné s ohledem na okolí (milieu), pokud toto je schopné působit na nás, a se strany druhé na organism, pokud tento to působení pociťuje“. Comte k tomu ještě připojuje, že se tato vzájemnost ihned přerušuje, nepůsobí-li okolí anebo necítí-li organism, a uvádí za příklad člověka slepého.

Také v dalším výkladě slyšíme, že se ta relativita našich pojmů nemá přepínat, že všechny bytosti znají „reální svět“ stejně, rozdíl týká se věcí sekundárních, a ani s historického hlediska nesmíme prý století prošla zlehčovat na účet přepínané superiority rozumu moderního...

Poznat bez velikého namáhání, v čem tkví noetický omyl Comtův, respective jeho nekritičnost. Posuzuje noetickou záhadu pouze z biologického a historického hlediska, tedy čistě objektivně, netáže se po jistotě a hodnověrnosti, jeví se subjektivně, a tedy ani procesu poznávacího psychologicky neanalyzuje. To sice odpovídá jeho nesprávnému mínění, že psychologie není samostatnou a přesnou vědou (Comtovi je psychologie jen částí biologie), ale správné to není. Odsud věta, že každý organism je závislý na okolí a že všechny organické projevy jsou závislé na přirozenosti organismu (navzájem závislého na okolí), a odsud nekritický názor, že tímto poznáním je rozšířeno a opraveno Kantovo dílo hodné „věčného obdivu“. Zatím přece musí být jasno, že Kantova kritika, třebaže nebere ohledu na vývoj historický, i z Comtova hlediska je oprávněná a nutná, jakmile připouští, a připouští to, že pozitivistické nazírání na věci vždycky bylo a hned v samých počátcích vývoje, třeba ovšem jen slabé; a právě: i pro ten slabý a nejslabší intelekt na stadiu fetišismu otázka po jistotě poznání, jeho mezích a rozsahu stejně byla dána jako je a bude dána na stadiu metafysickém, pozitivním a každém budoucím.

Je patrné: Comte Humovy skepse nepřekonává – nechává ji prostě stranou a jde dál, totiž do historie a politiky. Historie respective filosofie dějin ho poučuje, že „kolektivní intelekt člověčenstva“ dovinul se do stadia pozitivního, a proto nastává úkol: restaurace Evropy pozitivní filosofii. Vědění je po výtce předvídaním, a Comte právě z minulosti historického vývoje usuzuje na úkol budoucnosti.

„Šlechtná elita našeho plemene“ rozdělí se o práci: Francie bude mít vedení politické a filosofické, Anglie přinese svůj smysl pro realitu a prospěšnost, Německo bude učitelem soustavné generalisace, Itálie se postará o prvek estetický, a konečně od Španělska si vezme hluboký cit pro vážnost individua a obecného bratrství. „Důkladným sloučením dalším“ („intime combinaison ultérieure“) těchto pěti kulturních prvků západní Evropy člověčenstvo

dosáhne svého universálního režimu a jím nejdokonalejší konsolidace, nejúplnější vzájemné harmonie a nejsvobodnějšího počínu společného.[13]

Vývoj pozitivismu po Comtovi ukazuje nám vady jeho základu právě tak, jak vývoj německé filosofie po Kantovi nám ukazuje vady kriticizmu.

Silnější duchové především pociťovali nedostatek noetiky. Mill (není ostatně comtovec vyslovený), redukuje; pozitivism na podivný fenomenalism – svět mu konec konců není než možnostmi; Taine se dostal od pozitivismu k materialismu. Littré, po Comtovi uznaný představitel pozitivismu, hájil Comta vlastně jen ve věcech vedlejších a sám končil orthodoxním katolicismem; novější pozitivisté a zejména jeho oficiální vůdce Lafitte, s kritikou noetických základů teprve počínají. Gros pozitivistů končilo diletantismem á la Renan a eklekticismem – „kombinací“ rozličných kulturních prvků, po případě kombinací kosmopolitickou, jak jí líčí Bourget.

Důsledný pozitivism je theoreticky i prakticky nemožný. Požadavek, že máme ve vědě náležitě pozorovat, nefantasovat a podobně, je dobrý, ale plní se ve vědě od Koperníka, Descarta, Galileiho a tak dále počínajíc a bude se plnit vždycky lépe. Ale zakazovat pátrání po příčinách a osudu světa a životu je naivní. Co svět světem byl, lidé se snažili poznat, na čem stojí. Možná, že si pak konec konců řekli, že toho poznat nelze, ale pak i toto poznání není pozitivistické, nýbrž kritické. Tak začal už Sokrates a tak to učinil i Kant, a jak řečeno: poznání, že náš rozum je slabý, a jak je poznání pozitivní, je to pozitivní obohacení našeho rozumu a filosofie a nerozumí se tak samo sebou, jak se to jeví u Comta.

„Kombinací“ kulturních prvků věc nemůže být vyřízena. „Kombinace“ taková nedostačí žádné žíznicí duši moderní, takovou „kombinací“ duševní hlad se nezažehná. Nestačí, abych si ty rozličné poznatky, ideje a tužby jinými lidmi a národy vypracované a prožité, osvojil a jak tak „kombinoval“; já musím to, co přejímám, se svým (a běda, neměl-li bych svého zhola nic!) zpracovat v celek; „kombinace“ rozmanitých kulturních žvlů je právě diletantism a eklekticism, ale není žádný živý, žádný živící celek. Pořád a pořád pronásledovat nás bude otázka: jak kombinovat a co?

* * *

Mohamedáni zdvihají prý každý kousek popsaného papíru, že by to mohlo být místo z Koránu – proč by tedy člověk v Comtovi také nenašel dobrého poučení? Najdeme a hodně!

Řekl jsem, že způsob, jak se Comte vyhýbá diskusi noetické, je velmi nekritický a naivní; avšak právě z toho si беру poučení. Jak známo, už Skotové vyvraceli Huma tak zvaným zdravým rozumem, a Comtův positivism má do sebe něco podobného. Zdravý smysl ovšem je divná věc; někdy je velmi nezdravý a jistě není žádnou absolutní autoritou – ale vždycky je dobře, když jeho hlasu slyšíme. Zvláště když běží o zdravý smysl anglický. Angličanům totiž ten zdravý rozum (mysl) sluje obecným (common sense), a v slově common = obecný leží právě také sociálnost, kolektivnost; Comte, jak si čtenář vzpomene, také staví proti individuálnímu rozumu kolektivní rozum celého člověčenstva, a proto, pravím, positivism připomíná mně protihumovskou filosofii skotskou.

Ostatně nechme skotskou filosofii v pokoji – stačí si uvědomit, že Comte proti Humovi postavil filosofii dějin a nazírání sociální, proti skepsi tedy historism, kolektivism a politiku.

Comte totiž – a tu jsme při věci i pro filosofii velmi vážné – prožil a procítil svízele porevoluční. Comte uznával s konservativními a reakčními odpůrci revoluce, že revoluce vznikla z osvícenské filosofie předchozího věku, viděl v ní dokonce poslední fázi metafysického vývoje deistického (Hume také byl deista!), a právě proto stavěl proti revoluci, politické i filosofické, svou pozitivní filosofii a politiku. Ačkoli Comte velmi uznával, co Hume učinil pro positivism, přece a právě tím positivismem svým opravuje jeho skepsi.

Pokud skepse prýští z upřílišeného subjektivismu, Comte proti subjektivismu staví objektivism historický a sociální.

A to je to vážné poučení, jež můžeme čerpat z Comtovy filosofie. Comte dává důraz na sociologii a historii, filosofie má být po výtce sociologická, a tím čelí nevědomě vědomě Humovi, jenž filosofie žádné neuznával.

Carlyle dával radu, abychom praktickým jednáním a prací unikali skepsi; podobně Dostojevskij říká v Běsích nihilistovi, aby si dobyl Boha prací – tuto myšlenku si můžete vybrat z Comtova historismu a sociologismu. Ostatně, nebránil se sám Hume proti své skepsi svou etikou?

Sám ovšem dobře vím, že Comte svůj historism a politicisim přepínal, ale proto jeho systém nepřestává být problémem a problémem velikým. Comte je právě reprezentantem novodobého, porevolučního historismu a politicisimu.

Comtův historism je bez hlubší noetické kritiky, a v tom právě záleží chyba jeho a všeho přepjatého historismu a politicisimu. Nestačí, proti Humovi a subjektivismu kolektivní intelekt člověčenstva prostě stavět – neboť i ten intelekt kolektivní musí být kritisován, musejí být vyšetřeny jeho meze a musí být prokázána jeho oprávněnost. Zkrátka: Comte nepodal „kritiky kolektivního rozumu“ – o to běží po Kritice Kantově.

Já dobře vím, že u Comta část té kritiky je dána jaksí implicate; neříkám, že Comte budoval úplně bez kritiky, neboť vím, že dával důraz na zákonnost historického vývoje a že zákony historické uznával a stanovil. Tím ukázal na skutku, že kolektivní rozum historický nepokládá za nahodilý, že v něm vidí pevný řád a pravidlo pro budoucnost, ale přes to jeho positivism a positivisticke základy historie a sociologie jsou nedostatečné. Pochybení Comtovo je tím větší, že Vico v těch věcech byl mnohem dále; a vůbec: stav filosofie na sklonku minulého věku a na začátku věku nového vyžadoval mnohem hlubší historické a sociologické kritiky, než podával Comte svým positivismem. Tak řečeno, vím, že Comte ve mnohém dobře viděl: tak na příklad si cením, jak správně neuznával pretense tehdejších národních hospodářů, kteří na jediném svém jednostrunném základě chtěli vést porevoluční společnost (Comte tu docela dobře postřehl jednu z vad tak zvaného historického materialismu), cením si Comta vůbec, ale nedovedu s ním souhlasit a právě na něm si uvědomuji úkoly sociologického a historického kriticismu.

* * *

Století XVIII. přes to, že provedlo násilnou, radikální revoluci, nebylo tak nehistorické a protihistorické, jak se často říká; není docela správné upírat racionalismu osvícenskému všecek smysl pro vývoj historický.

Jmenoval jsem právě Vica, jehož Scienza nuova je spis znamenitý. Avšak i jiní myslitelé XVIII. století, a právě racionalisté, připravovali moderní filosofii dějin a sociologii; jmenuji jen Montesquieu, Voltaira, Rousseaua, Lessinga a Herdera. Ba jmenuji také Huma a Kanta. Racionalism není proti historickému nazírání – žádá ovšem nazírání kritické, obává se, a právem, historického empiricismu.

Hume, jak naznačeno, také usiloval o vědeckou sociologii a politiku a sám napsal historický spis velmi dovedný. A Kant přes všecek svůj kriticizm (právě proto), v známém posudku Herderových ideí a také v některých jiných stručných člancích přemýšlel o vědecké a kritické historii velmi vážně. Od Rousseaua, jak sám vyznává, naučil se rozumět „luzé“ – lidu. A tak právě Kantem a Humem vedeni jsme k tomu, doplnit obraz minulého věku vzpomínkou na Rousseaua a Herdera.

Máme-li mluvit o Rousseauovi, mluvit budeme vlastně o veliké revoluci. Ne proto, že by revoluce všecka byla účinem filosofie Rousseauovy; tvrzení to, třebaže se posud opakuje, je přece očividně nesprávné – ale Rousseau dává silný výraz obecné náladě a náladu tu ovšem silně stupňoval.

Filosofie francouzské revoluce stála by ovšem za zpracování. Zde v tomto rámci si alespoň musíme uvědomiti, že revoluci politickou předcházela silná revoluce literární a filosofická; tato filosofická revoluce sama však již je částí revoluce politické. Před vypuknutím revoluce násilné silně působily literární, filosofické a politické vzory anglické – Montesquieu, Voltaire, Rousseau (jeho poměr k Humovi!) posilovali ve Francii hnutí revoluční. Brzy se přidružily vlivy revoluce americké. Avšak ty vlivy nejsou pouze literární, jsou také náboženské – protestantism působí na katolickou Francii. A je tento vliv protestantismu dvojí: revoluční a reformační. Na to, že francouzská revoluce je pokračováním revoluce vyrostlé s protestantismem, ukazovalo se již dost. sám Comte velmi dobře souvislost pochopil. Ale Comte viděl ve vlivu protestantismu jen stránku negativní. Svoboda svědomí, individualism a subjektivism protestantský působil v Evropě již věky, a právě v zemích katolických působil revolučně – na toto stálé působení protestantských ideí a institucí se právě málo myslí. Ale bylo a je. (Nota bene působení v zemích katolických.) Vykládám si radikálnost hnutí francouzského z veliké části z napětí katolického absolutismu a protestantského učení a cítění individuální svobody.

A tak silný byl vliv protestantismu na Francii, která reformaci potlačila násilím, že působil nejen směrem negativním, ale také pozitivním – nová ústava francouzská a prohlášení práv člověckých a občanských byly přejaty z ústav amerických, vyrostlých z protestantského puritanismu. Heslo svoboda – rovnost – bratrství nebylo než politickým a hospodářským důsledkem učení hlásaných od reformace.

V tom právě byl charakter francouzské revoluce, že revoluci a reformu rozšířila na pole politické a hospodářské. Ale Adam Smith a jiní nepracovali v duchu jiném. Rozdíl je toliko v radikálnosti.

Revoluci padl absolutism politický, a s králem a s šlechtou padalo také oficiální náboženství, a lid – města – dostal se k moci a vedení. Když odklizen trůn, odklizen i oltář, alespoň odstrčen a zastřen.

Rozum a příroda měly panovat, přirozené právo a přirozené náboženství se hlásalo – Robespierre zakládal jeho církev a papežství. Společnost a stát se demokratisovaly, rovnost a bratrství vedlo v praxi k panství majority, to jest konec konců minority.

Ale nová minorita byla přece jen větší a byla nová. Rozum osvítil hlavy, ale také zapálil, a lidem shořely domy nad hlavou – posud nemají úplných nových, ale staví se, a mnoho se o tom přemýšlí, jak je postavit. Zatím i stavitelé někdy hledají přístřeší v domech a palácích starých...

Jeden takový stavitel byl Rousseau – občan republikánského Říma kalvinistického. Kant nám praví, že se u něho naučil rozumět životu „luzy“, to jest lidu – v tom je o Rousseauovi řečeno mnoho, všecko. Kant byl poctivý dost, aby takto ukázal úzkoprsost a malichernost starého režimu, jež se právě také jeví v školometství a filistrovství tehdejší filosofie, a zejména filosofie německé.

Kanta z toho absolutistického šosáctví vyburcoval Hume, a po Humovi ho rozkýval Rousseau – Rousseauův Emil tak ho zaujal, že pořádný magister a profesor nevyšel na svou odpolední procházku. Hume a Rousseau revolucionovali Kanta, a Kant jim povolil – pokračoval v revoluci sice akademicky, ale důkladně.

Doba již hodně pokročila, když vedle salonního Voltaira stal se proletářský Rousseau evropským autorem a přímo prorokem. Rousseau horlil ve jménu potlačených a ponížených – sedlák byl mu národem, obecná vůle měla rozhodovat; proti osobnímu já stavěl „já obecné“ (moi commun).

Proletář s Voltairem souhlasil o rozumu, ale nesouhlasil s přečeňováním vzdělanosti; rozum a vzdělanost nebyly mu totožné. Proti vzdělanosti stavěl přírodní stav. Souhlasil s učením o přirozeném náboženství – ale v to náboženství skutečně věřil a věřit chtěl a dovolával se proň také citu. V tom byl zajedno s Humem, ale Hume i cit hlásal rozumově, Rousseau citově,

vášnivě. Rousseau proto lidi strhl. Byl fanatik – trest smrti ukládal pro ty, kdo by se zpronevěřili jeho deistickému náboženství.

Chtěl nápravu mravů, proto hlásal návrat k přírodě. Hlásal to tím úplněji, že sám na sobě cítil nepřírozenost starého režimu. Chtěl současníkům vdechnout důvěru a sílu – cítil dekadenci vyšších stavů a měst; křesťanství samo zdálo se mu vychovávat slabochy a otroky...

Revolucionář nedovede být reformátorem důsledným. Revoluce přinesla mnohé reformy a reformy cenné, ale posilnila také zřízení stará a špatná. Dostavila se reakce – revoluce a radikalism tím prohlášeny v permanenci. To je osud Francie a s ní zemí katolických všech.

Comte pochopil, jak restaurace a reakce Napoleonova a královská byla polovičatá a povrchní, a proto stál o reformu pronikavou. Povstal také proti Rousseauovi, vzpíral se jeho odvracení od kultury, vytýkáje mu sofistiku – a přece sám té sofistiky nebyl tak dalek, jak se domníval. Beztrestně pozitivista s de Maistrem nemohl koketovat, ba sympathisovat.

* * *

Francouzská revoluce nebyla jen pro Francii a ve Francii, byla v celé myslící a trpící Evropě, jenže se jinde projevovala způsobem jiným. V Německu protestantském jevila se, jak pochopitelně, méně radikálně, jižní Německo a Rakousko spalo spánkem protireformačním. Politického interese v Německu bylo tehdy málo – ani pruskému Bedřichovi ještě nerozuměli. A tak není divu, že Herder problémy, jimiž se zabýval Rousseau, formuloval mnohem klidněji. Ale hlavní věc je, že se jimi zabýval a velmi vážně. Herder, tak jako Kant, Rousseauem byl rozvířen a stržen do filosofie politické – znenáhla, poznáv Francii na vlastní oči, se uklidnil; k tomu našel korektiv v Humovi. (Alespoň už roku 1767 říká Kantovi, že Hume je „im eigentlichsten Verstande ein Philosoph menschlicher Gesellschaft.“) Rousseau žil více potřebám dne, Herder filosofoval o historii. Je Němcům tím, čím Italům Vico.

Herderovi vidíme především nadšeného hlasatele ideje humanitní. Idea ta v XVIII. věku obecně byla přijímána. S reformací a renaissancí se vyvinula a čerpala svůj hlavní obsah z klasicismu (humanism) a z deistického pojetí křesťanství (humanita). Herder ideji této dal výraz klasický. Humanita mu byla cílem historického vývoje člověčenstva – stát se člověkem bylo mu ideálem jednotlivce, národu a tedy člověčenstva celého. Humanita byla Herderovi náboženstvím, byla mu ideálem křesťanství čistého – ba byla mu téměř Bohem, tak se všecek

zapomínal v nazírání na hlubokou minulost a dalekou budoucnost – v historii viděl plány a lásku Prozřetelnosti. Humanity se dodělával Herder vzděláním a osvícením; byl také racionalista, ale bránil se „papírové kultuře osvětářů“.

V historii Herder viděl nepřetržitý pokrok a zdokonalování: člověčenstvo v historii tvoří jeden souvislý celek; věřil, že „prvá myšlenka“ v lidské duši prvé souvisí s poslední myšlenkou v duši lidské poslední. Věřil, že filosofie má být vedena historií a historie ožívována filosofií. Tento živý organism je složen z jednotlivých národů: národ po národě v dané době nejlépe dává výraz člověckosti, národ je orgánem člověčenstva. Jeho očekávání, že nastane a nastává doba pro národ slovanský (ruský), udělalo Herdera Slovanům tak sympathickým. I nám se stal učitelem. Národ Herder staví nad stát – vida v státě útvar umělý, mechanický; nerozpakoval se (ovšem v theorii) rozbít svou vlastní pruskou vlast na menší celky – patrně Rousseauem se naučil cenit státy malé.

Ale Herder se v člověčenstvu neztratil, našel se v národě vlastním, třebaže docela nezištně a bez předsudků uznával národy a doby cizí. On, protestant, brání střední věk proti těm, kdo v něm viděli jen barbarství. („So wird an ihm zum ersten Male offenbar, wie die stärkste Innigkeit nationaler Empfindung allein aus dem Gefühle für die Menschheit hervorgehen kann.“ Kühnemann, Herder's Leben.)

Herder hledal ducha, hledal duši národa vlastního a národů cizích. Národní píseň mu tu duši odhalovala – ale postřehoval ji také v pravých básnicích umělých – Shakespeare, Goethe byli mu národní. Národní byla mu bible – dovedl vycítit poesii národních tužeb náboženských.

Poesie, filosofie a dějiny, tento „svatý trojúhelník“ zjevuje Herderovi ducha národů a tím člověčenstva. Jako Vico z práva dovedl vyvážit ducha Římanů a jak ve vývoji práva viděl vývoj ducha lidského všeho, tak Herder národy a člověčenstvo zřel v poesii. Poesie je mateřský jazyk člověčenstva – mohl říci se svým přítelem Hammanem. S poesii zároveň studoval jazyk a vývojem jeho odhadoval vývoj historický vůbec.

V názorech Herderových, není pochybností, je dost neurčitosti, a není tedy divu, že nestačily Kantovi. Kant in politicis byl – Robespierre, jak řekl Heine; díval se na lidstvo a na jeho vývoj střízlivě, kriticky – kriticky ve smyslu svého kriticizmu. Ačkoli své kritiky nerozšířil na studium historie a života společenského, přece v posudku hlavního spisu Herderova a sem tam pověděl mnoho správného. Také vidí v historii plán a pokrok, humanita a věčný mír jsou mu také ideálem; humanitu vidí v mužném hájení osobní důstojnosti vlastní i cizí – člověk se

nesmí dát šlapat, toť příkaz člověckosti. Co Herderovi byl národ, Kantovi je stát – kategorický imperativ vyžaduje organizace společnosti určitější; věří, že lidstvo celé jako rod, tedy nikoli národové a jednotlivci, dosáhne cíle – Kantovi člověk, a v tom se liší od Rousseaua i od Herdera, od přírody je zlý, radikálně zlý; vývoj k mravní svobodě je tedy problém hlavní, a s toho hlediska nepřetržitost a stálost pokroku není tak snadně možná, jak si to představoval Herder.

Přes tyto a jiné rozdíly Kant v sociologii s Herderem dost má společného; na každý způsob vidíme, jak politický a historický problém v XVIII. věku, a již před revolucí, počíná filosofy znepokojovat – dokonce po revoluci a neúspěchem revoluce filosofie se obracela historicky k minulosti; politika, sociologie, filosofie dějin a historie stávají se velikým předmětem evropského myšlení. Ve Francii Comte, v Německu Hegel nejvidněji charakterisují tento zvláštní a silný historism první polovice porevolučního století. Avšak opakují ještě jednou: i ten moderní historism má své první hlasatele ve věku minulém, a Herder, Rousseau, Vico nebyli sami; alespoň jmenovat musíme Lessinga a jeho krásný výklad o postupném vychovávání člověčenstva, zmínit se musíme o Condorcetovi – zkrátka: také historism Comtův a Heglův má své kořeny v století Humově, jako že vůbec prozíravý čtenář už pochopil, kam mířím: naše modernost zapáchá více, než si chceme říci, starým režimem.

* * *

Historism, vedoucí tak často k smýšlení reakčnímu, stal se osudný i Comtovi.

Comte totiž, dopsav své veliké dílo o pozitivní filosofii, podal ještě obšírný spis o pozitivní politice a založil své – náboženství.[14] V tom, že podal určitější návrhy na politické upravení Evropy, divného není nic; divné je ovšem, že zakládal náboženství – ostatně i to pochopíme se stanoviska pozitivní filosofie docela snadno.

Comtovi podobně jako Faustovi vlastní theorie stala se příliš šedou; člověk nemyslí pouze, ale také prý cítí, a bytosti cítící nestačí „suchost“ vědy, potřebuje také – náboženství. Člověk jako bytost nejen myslící, ale i milující a jednající v náboženství nalézá své plné zadostiučinění, náboženství hoví netoliko rozumu, ale i citu a obrazivosti. Náboženství podle toho je stejně vědecké, stejně estetické a stejně praktické, slučujíc filosofii, poesii a politiku „radikálně“; náboženskou „synthesí universální“ systematisuje se studium pravdy, idealisuje se instinkt krásného a uskutečňuje se konečně dobré. V náboženství všecka skutečnost („existence

réelle“) je „kondensována“. Dogma je v náboženství část rozumová, objektivní, část citová, subjektivní je v kultu a v správě životní; kult je čistě subjektivní, životní správa, mravní a politická, je také objektivní (tedy subjektivně-objektivní).

Předmětem pozitivistické víry dogmatické a kultu je člověčenstvo – „Grand Être“. Tato Veliká Bytost však není člověčenstvo, jak je máme pojímat podle pozitivní sociologie, nýbrž je de facto bytost, má nám být tím, čím křesťanovi a theistovi je Bůh.

Positivní náboženství má dokonce svého – fetiše, a netoliko fetiše jednoho, má jich více.

Slova fetiš neuvádám posměšně, ani nemá významu pouze obrazného, nýbrž má smysl původní a Comtem ustanovený: Comte totiž svým náboženstvím provádí – „plnou rehabilitaci fetišismu“. Fetišism – toť, podle Comta, „jediný pramen jednoty mentální“ (musím užit slova jeho: „rozumové“ – nestačí), fetišism, toť ona subjektivní synthese, jíž člověk celý nalézá svého konečného upokojení.

Positivní filosofie vede tedy k pozitivnímu fetišismu, můžeme říci. Tento pozitivistický fetišism neliší se od původního, od prvotního ničím, leda tím, že neanthropomorfisuje tak obecně; co do stránky citové a mravní liší se ještě méně, téměř nic, ledaže jeho pocta (adorace) nevztahuje se již na přírodní materiál, nýbrž na produkty.

Je patrné, co Comte chce: pro cit a fantasií pojmy se musejí nahradit „poetickou fikcí“, z „říše důkazů“ stává se „říše fantasiie“, a proto netoliko člověčenstvo je živé (což ostatně je i bez fetišismu), ale i země, na níž člověčenstvo žije, stává se Zemí a prostor, v němž historie člověčenstva se odehrává, stává se: Prostorem. (Pamprostor říkal by náš lid.)

Svět vnější se tedy anthropomorfisuje. Comte má proto důkaz: Dokázat, že věci vnější, na příklad země, nemají citu a vůle, toho nelze; jen tolik vysvítá, že nelze jim přiřítat intelekt – ale měli jej dřívě, teď jen cítí, co se s nimi děje, a chtí to, co působí; dřívě, pokud měli rozum, usilovali o to, co teď chtí, to jest působí teď slepě – ale právě tím se z intelektu vydali, mají život pouze činný, ne theoretický...

Vrací se tudíž podle Comta člověčenstvo na nejvyšším stupni kulturního vývoje tam, odkud vyšlo – k fetišismu. Jenže je ovšem rozdíl mezi fetišismem budoucnosti a minulosti. Prvotní fetišism nedovedl společnost organisovat; dále v této příčině byla theokracie, neboť postřehla již všechny naše potřeby. Polytheism řecký rozvinul rozum, polytheism římský ustálil praxi, a katolicism („který by se spravedlivě mohl zvat polytheismem věku středního“[15]) vyvinul

naši stránku mravní (Comte myslí nejvíce na rozdělení moci duchovní a světské). Avšak ani theokracie nebyla s to uspořádat společnost definitivně, a to proto, že se každé její stadium jednostranně opíralo o prvek jeden. Také tím nedostačovala theokracie, že byla absolutistická a egoistická.

Na místo theokracie přichází s positivismem a pozitivistickým fetišismem sociokracie. Náboženství její má všechny potřebné vlastnosti, aby konečně a na dobro „západní republika“ byla ustavena.

Sociokracie znamená především synthesi universální: přijímá totiž všechny dřívější programy a náležitě je kombinuje; a tím se stává konservativní, ale zároveň obrodní; znamená dále synthesi relativní: nehledají se již příčiny, pouze zákony, a zároveň je altruistická; konečně znamená sociokracie synthesi subjektivní – to je právě řečená plná rehabilitace fetišismu: fetišism se stává methodou subjektivní a tím „jediným pramenem jednoty mentální“.

Synthese objektivní – toť hlavní výsledek Comtovy filosofie dějin – je nemožná; o ni se právě pokoušely doby předchozí, nezbývá lidstvu než synthesi čistě subjektivní, a ta právě je fetišistická. Positivism fetišistický, náboženství člověčenstva, je náboženstvím pravým a dokonalým: ono nejlépe stačí rozumu, citu a vůli, neboť člověk musí myslit, milovat, jednat; ono stačí individuu a stejně i společnosti, dovede učinit pořádek, ale dovede také shromáždit; hová lásce, ale činí dost také víře – slovem v pozitivistickém fetišismu skutečně všechna pravá skutečnost je „kondensována“: je stejně vědecký jako estetický a praktický, „radikálně“ slučuje filosofii, poesii a politiku – dokonalá synthesi universální.

* * *

V podrobnostech Comte ve své filosofii náboženství má mnohé divné věci. Ukážu na příklad na symboliku čísel (svatých!); anebo když čteme, že si všechny geometrické figury máme umísťovat (to jest co možná anthropomorfisovat) v tom „Velikém Milieu“ a když se nám dává rada, představit si je zelené na bílém – nejsou to divnosti? Jsou – ale zelené karafiáty Wildeovy jsou také divné, a přece nalézají obdivovatele. Kdybych byl dekadent, upozornil bych na Galtona – v jeho psychologii se můžete poučit, jaké barvy lidé sdružují s abstraktními pojmy (zejména číslic).

Mill a jiní vidí v pozdějších spekulacích Comtových o náboženství úpadek. Možná, ale mám o takových úpadcích mínění poněkud jiné. Také Tolstoj „upadl“ proto, že se dal do náboženské filosofie, a totéž se říkalo o Dostojevském, o Gogolovi a o jiných. Já tomu „úpadku“ cele nevěřím, pokud mi kritikové nedokážou, že mužové ti již neupadali v stadiu neúpadku anebo prostě řečeno – nevěřím v úpadky náhlé a myslím speciálně o Comtovi, že úpadek byl již v pozitivní filosofii a právě v tom, co se tak mnohým (i Millovi) líbilo.

Já Comta jistě nehájím. Ale chtěl bych hned zde ukázat na to, jak v otázkách náboženských lidé postřehují slabosti jiných, slabostí vlastních nevidíce. Fantastika, a chcete-li, směšnost názorů Comtových není nejhorší – o tom se v průběhu svých studií přesvědčíme častěji.

Že Comte po pozitivní filosofii přikročil k problému náboženskému, je docela přirozené, třeba to není docela pozitivní. V pozitivní filosofii učil sice, že náboženství je stadium předpositivní; ale patrně poznal, že náboženství tak, jak všechny ostatní síly kulturní, jako věda, umění a jak dále, s samého počátku se vyvíjí, a že tedy nelze trhat historii na dobu náboženskou a nenáboženskou, že mezi náboženstvím a vědou nelze dělat rozdíl, který dělal Hume a který Comte sám napřed akceptoval. (Dá se ostatně z Comta ukázat, že v té věci v pozitivní filosofii jasný nebyl!)

Co se obsahu týká, Comte také se valně nevymyká názorům v době jeho dosti rozšířeným – zaráží více forma a krajnost, kterou názory své přednesl.

Že předně hlásal náboženství člověčenstva – v tom divného je málo. Herder, Kant a mnozí jiní hlásali humanitu také a myslili při tom na organizaci celého člověčenstva – zvláštní je pouze, že si Comte z člověčenstva udělal fetiše. Avšak i zde do jisté míry více zaráží slovo než věc sama. Kant také připustil anthropomorfism. Ani Spencer ho cele nezavrhuje, a vůbec je problém s anthropomorfismem ještě nevyřízený. A jak řečeno, kdo se nedá mást slovem, najde anthropomorfism a fetišism u Schopenhauera, u Hartmana a jinde a jinde.

V tom všem Comte dal by se nějak omluvit, v nejhorším případě argumentem ad homines – Schopenhauerova vůle, Hartmannovo Unbewusstes, Spencerova Poslední Příčina a tak dále, nejsou o nic lepší než Comtova Veliká Bytost. Ale omluvit se Comte nedá, že náboženství pojímal tak povrchně, že v něm viděl jen anthropomorfism a – politiku. A vlastně jen politiku – církev Comtovi absorbovala náboženství. V úsilí o reorganizaci společnosti věřil konec konců, jak liberálové posud, že se společnost dá udržet a spasit politikou. Revoluce a pocházející z ní anarchie tak mu stoupla do hlavy, že chtěl mít pořádek za každou cenu a

proto chtěl mít nové náboženství a novou církev, patrně politice čistě státní přece jen nedůvěřoval. A tak končil politikou, které hájil – de Maistre, a nota bene končil tou politikou již v pozitivní filosofii. Již tam vidí všecku přesnost katolicismu v theokratické světovládě, již tam křesťanství všecko redukuje na politiku a obřad. S toho stanoviska je docela důsledné, že mu Ignác z Loyoly byl větší než Ježíš – veleinkvisitor Dostojevského našel by u Comta plného pochopení. Jesuitism je přece již v pozitivismu samém – je to ten renanovský diletantism, jenž všecku mravnost a všecek řád společenský svým chytráckým rozumem chce konstruovat estheticky, konec konců násilně. Pater Gruber, člen tovaryšstva Ježíšova tuto stránku Comtova pozitivismu dobře vycítil a zužitkoval.[16]

Úpadek Comtův je, jedním slovem, již v pozitivismu.

Comte podlehl vlivům své doby a podlehl jim úplně. Jinak řečeno: Comte byl filosof mnohem slabší, než si přiznáváme, a slabší právě v tom, v čem se domníval být silným.

Positivní filosofii usiloval o synthesi objektivní, čistě vědeckou a přímo historickou: nová doba měla být přímým pokračováním vývoje předchozího, filosofie dějin měla ukázat, jakými principy ten vývoj má být řízen. Najednou však Comte od synthese objektivní upouští a chápe se synthese subjektivní – romantika v nejhorším smysle valí se proudem do jeho pozitivní politiky. Cit, v pozitivní filosofii násilně odstraněný, zasedá teď na trůn, pozitivní logika stává se logikou srdce a fantasmie. A jako všichni romantikové hledá všecku spásu svého přecitlivělého srdce v náboženství. I tvrdý Kant tu podléhá. Kdo problém Comtův hloub bude chtít posoudit, jistě srovná jeho „subjektivní synthesi“ s Kantovou „Kritikou“ pečlivěji. Comte, podobně jako Kant největší důraz dává na jednotu a jednotnost našeho poznání: Comte této jednoty „mentální“ dosíci chce subjektivismem, a proto se spokojuje vědomým mythem fetišistickým. Kant jednotu nachází v transcendentálním ideále, kterýžto ideál však z praktických pohnutek „postuluje“, tedy objektivisuje a konec konců také antropomorfisuje. Comte i Kant usilují stejně, aby učinili místo víře, jak praví Kant; Comte se vyjadřuje silněji, chce mít „logiku srdce“, nejen intelektu. U obou fantasmie hrá roli vynikající – liší se ovšem v pojmání náboženství a jeho mravnosti: Kantovi náboženství je rigorosní mravností, Comtovi romantickou pilulkou, způsobující klidný spánek a bezstarostný život.

Comte nejinak jako jeho vrstevníci Chateaubriand a Musset přijímá romantickou psychologii a noetiku – cit a vůle mají primát nad intelektem (o vůli mluví Comte ve své pozitivní politice jako Maine de Biran a Schopenhauer), fantasmie stává se světotvorným principem, člověk

geniální, člověk veliký je oprávněným vůdcem lidstva – Comte nelenil sama sebe prohlásit za velekněze svého náboženství.

Jak názory Comtovy byly časové, toho nejpádňější důkaz vidím ve shodě s Novalisem. „Magický idealism“ Novalisův je Comtova synthese subjektivní – chorobný subjektivism vůbec; Novalis v srdci vidí „orgán náboženský“ a stejně jako Comte, on protestant, hledá ukojení svých náboženských delirií v katolicismu. Odsuzuje reformaci jako „násilnou insurekci“ a docela po comtovsky velebí – jesuity. A podivná shoda další – Novalis jako Comte byli nadšeni pro matematiku.

Proto se také nebudeme divit rehabilitaci fetišismu – romantický rousseauism, kalibru ovšem těžšího. Moderní člověk Comtův chce se stát divochem – voilà tout.

Lichtenberg, jedna z nejjasnějších hlav, která se moderními problémy trápila, řekl jednou: „Myslím, že nejjistější způsob dostat člověka dále by byl, filosofií zjemnit slepé přírodní pokusy (Naturgriffe) barbara (barbar stojí uprostřed mezi divochem a člověkem zjemnělým) vybroušeným rozumem člověka zjemnělého. Nebude-li již kdy na světě žádných divochů a žádných barbarů, je po nás veta.“

Podobně soudil Rousseau, neodpíral tomu Kant, a Comte to věří také. A věří to lidé posud. Proč pak se slavjanofilové a po nich Tolstoj utíkají z filosofie k mužikovi? Proč německý anthropolog Ratzel očekává obnovení evropské krve černošskou? Co je Nietzscheova plavá bestie? Co znamená všechno to volání mladší umělecké generace po vůli, síle a barbarství, jež by překonalo civilizační přesycení? Jeden z nejmladších Weigand, podobně jako Lichtenberg napsal: „Každá kultura se musí končit byzantinismem. Hrozná myšlenka, že svět čas po čase potřebuje barbarů.“ Proč se tak mnozí bojí „moderních hunů a vandalů“? Proč hledá nepokročilejší Francie nejméně pokročilého Ruska? Nejsou Angličané tak „zdraví“ proto, že nejvíce žijí mezi divochy?...[17]

Jedním slovem jen se otevřenýma očima podívejte na tu naši moderní společnost XIX. věku a uvidíte věci podivné. Uvidíte, že divošská theorie Lichtenbergova dávno je uskutečněna – co pak byl Napoleon? A nepadli před uchvatitelem Korsárem, jenž neuměl pravopisně psát, na kolena netoliko legitimní Evropa (ta také neuměla pravopisně psát), ale právě i zakladatel ultravědeckého positivismu a diktátoři moderního myšlení jako Byron a Nietzsche, jenž v něm spatřuje „synthesi nečlověka a nadčlověka“, „tělem učiněný problém aristokratického ideálu“? Ovšem, našel se i Tolstoj, jemuž ten nietzschovský ideál není než etiketou

historického masového proudění – item co tedy znamená to ohromné, veliké historické proudění mas?

Reakce porevoluční, toť patrné, nespokojuje se návratem k tradicím a správě předrevoluční, ale vrací se až do barbarství – je to skutečně již nadreakce a má význam hlubší a rozsáhlejší, než se moderní revoluci myšlenkové zdá.

Avšak abych kapitolu zakončil Comtem: Zakladatel pozitivismu je podivný doklad k rozháranosti a polovičatosti našeho století.

Kapitola pátá: Moderní historism: Náboženstvím je nevědomost (Herbert Spencer)

Po revoluci mnozí lidé se obraceli k minulosti a srovnávali ji s přítomností, zároveň v ní hledající útěchy; druzí se utíkali do budoucnosti – stejně od přítomnosti se odvracejíce. Utopism obráceny k minulosti, utopism obráceny k budoucnosti. Historický smysl na každý způsob se zesílil, doba nová vůbec slyne svým historismem, chceme-li tak označiti ten tak zvaný historický smysl a (romantickou) zálibu v minulosti. Filosofie se stává po výtce filosofií dějin, pěstuje se vůbec historie všech oborů a odvětví.

Tento smysl historický, jeví se v politickém hloubání o společnosti, jeví se theoreticky v historii, v sociologii a ve filosofii dějin, přenáší se na přírodu a na celý svět, od dějin člověčenstva se pokračuje k dějinám všehomíra, všeho živého a mrtvého. Vzniká tak zvaná filosofie přírodní, jejímž pokračováním a obnovením je moderní evolucionism. Také Darwin dostal podnět ke svým studiím ze sociologických (populačních) záhad Malthusových.

Evolucionism a historism splývají, ale evolucionism je více než historism. Myšlenka evoluční obsahuje prvek zvláštní a nový: věci a bytosti nynější vyvinuly se z věcí a bytostí dřívějších stálým a postupným změňováním (transformism) – pokrok, ve který nás učila věřit filosofie dějin a dějiny, stává se vývojem, a to vývojem k formám všeho bytí pořád složitějším a dokonalejším.

Evoluční učení vystouplo revolučně a vystouplo hlavně proti náboženství. Strauss na příklad se nadchl Darwinem proto, že jeho učením, jak myslil, unikl pojmu stvořitele. Populární myšlenka, v níž se nové učení vyčerpávalo: člověk pochází z opice, bylo heslem útočným; a

útočilo se proti pozitivnímu náboženství, a to nejen proti theorii, ale také, a snad nejvíce, proti náboženským názorům ethickým. Evolucionism sliboval názor na svět docela nový a ovšem také docela nový řád společenský. Zákon boje o život zdál se být zákonem docela novým a jiným než odvěký zákon lásky, a horliví vyznavači nového učení líčili nám nejen novou minulost, ale také docela novou budoucnost. Utopism starší, hospodářský byl zesilován utopismem přírodofilosofickým – lidé počali již vidět nadčlověka... Pro mravní a myšlenkovou situaci doby jistě je charakteristické, že se evolucionism stal vyznáním velikých mas, speciálně sociální demokracie. Materialism, v nějž ústila filosofie heglovské levice, změnil svou diskreditovanou firmu a stal se evolucionismem. Dnes také evolucionism již stárne – die Todten reiten schnell.

* * *

Čelným evolucionistickým filosofem je Herbert Spencer. Pokusil se o celkový evolucionistický názor na svět. Životní práce Spencerova imponuje v každém ohledu a mně právě tím, že evolucionistickou ideu provádí s velikou důsledností. Podáváje názor na svět celkový, Spencer přirozeně dílo své skončil soustavou ethickou; a s samého počátku své vědecké dráhy Spencer svou filosofií řeší všechny naléhavé otázky doby, zejména však otázku náboženskou. A jak se nám teď už rozumí samo sebou, snaží se odpovědět k těm problémům, které formuloval Hume a k nimž před ním odpovídali Kant a Comte. Spencerova filosofie je vědomým pokračováním v myšlenkách těmito filosofy rozpracovaných.

A ovšem i Spencerovi především běží o problém kausalitní. Herbert Spencer studuje záhadu vývojově: ukazuje, jak naivní filosofie primitivního člověka krok za krokem dozrává k přesvědčení moderního člověka myslícího vědecky. Primitivní člověk kausální problém formuluje anthropomorficky, přenáší pramen energie, jež pociťuje v samém sobě a jenž mu vykládá změny jím samým způsobené, na všechny změny mimo sebe a arci také na změny jím samým nezpůsobené. Čas po čase dozrává v něm idea síly nespojované s duchem lidským, ale spojovaná s duchy mimolidskými a nadlidskými. Tou měrou, kterou se tyto duchové čtení a menší ztrácejí v jednom všeobšhlém původci, idea objektivní síly se odpoutává od síly znané ve vědomí; u člověka myslícího vědecky tato disociace dostupuje své výše. Člověk vědecký vykládá si všelike fyzické změny působením síly; avšak tuto sílu si představuje podle té vniterní energie, již sobě je vědom jako energie svalové; jsme nuceni symbolisovat sílu objektivní pojmy síly subjektivní, protože žádného symbolu jiného nemáme. Na posledním

stupni svého vývoje dospěli jsme tedy poznání, že síla, jež existuje mimo (beyond) vědomí, nemůže být podobná tomu, co známe jako sílu ve vědomí, že však přece, protože jedna může stvořit druhou, obě musejí být rozličnými mody jedné a téže síly. „Proto konečné vyváznutí ze spekulace, započaté člověkem primitivním, je, že Moc, zjevující se venkonce Všemmírem a rozlišovaná jakožto hmotná, je táž Moc, jež v nás samých vytryskává pod formou vědomí.“[18]

Spencer, jako Hume a Comte (v pozitivní filosofii), proti sobě staví anthropomorfism a výklad vědecký, vylučující jeden druhý; historický vývoj záleží v tom, že člověk postupem času pořád méně je anthropomorfem, přestáváje na přesném výkladu vědeckém a ten spočívá v tom, že se všechny přeměny vykládají pojmy síly, síly jedné a jednotné. Historický vývoj je tedy po stránce filosofické a vědecké přestáváním původního anthropomorfismu neboli podle výrazu Fiskeova procesem deanthropomorfisačním; tu deanthropomorfisaci uskutečňuje věda, nahrazujíc anthropomorfismy, i nejjemnější, stále a stále obecnými a obecnějšími zákony, týkajícími se konec konců té jedné a jednotné síly.

Výklad Spencerův čte se velmi pěkně, přímo vidíme, jak primitivní člověk, řekněme divoch, stává se moderním filosofem: s počátku velmi hrubě anthropomorfisuje, ale poučen jsa zkušeností, anthropomorfisuje pořád méně a méně, až konečně nachází evolucionistickou formuli své původní záhady. Záhada ovšem je pořád stejná – divoch jako filosof musí vyložit svět týž a v podstatě stejný; odpověď divocha je nesprávná, ale přece obsahuje jádérko pravdy, jak to ani podle evoluční theorie jinak být nemůže.

Shody s teorií Humovou jsou patrné, ale jsou také patrné neshody, a ty jsou značné a takové, že by skeptika neuspokojily. A jak by? Hume by ukázal Spencerovi, že není dost rozhodný v tom, zdali filosof smí a do které míry smí anthropomorfisovat – čteme, že se člověk vědecký zbavuje příměšků anthropomorfických, jde čteme zároveň, že se nemůže obejít bez „symbolisace“, že totiž sílu objektivní „symbolisuje“ pojmem síly subjektivní:

Co je to „symbolisovat“? Je to anthropomorfisovat či ne? Patrně filosof také ještě jako divoch má respekt před slovy.

Hume by byl však nespokojen ještě více a hlavně teorií, že Moc (o tom velikém M později) objektivní je totožná s Mocí v nás samých pod „formou“ vědomí existující: kde je pro to tvrzení důkaz? „Jedna může stvořit druhou“: je to pravda? Je naše vědomí stvořeno Mocí objektivní? Kritičtí biologové a psychologové nepochybují ani okamžik, že se vědomí tak

snadno vyložit nedá. Spencer to jistě ví také, a proto se hradí slovem, že síla objektivní a subjektivní je „modem“ síly jedné a téže: tedy jen modem? A co je to modus?

Hume by však konečně to všechno Spencerovi odpustil.

Neběží přece jen o to, jak divoch, jak evolucionista kausální problém si formuluje – ale o to běží, máme-li o kausálním spojení jasný, přesný pojem, vidíme-li do toho spojení tak, jak vidíme do spojitosti rovnice, že $5 + 7 = 12$. Hume přece nepopírá, že kausálního pojmu nemáme; Hume nepopírá, že s tím pojmem dost výhodně v theorii i v praxi operujeme; ale to tvrdí, že pojem ten je bez obsahu, že je to pojem slepý, pouhý zvyk, ne pojem rozumný a rozumový. Platí tedy, pokud zkušenost (rozumí se: zkušenost minulé) sahá, ale ani krok dále.

Proti této skepsi Spencerova formule je slabá.

* * *

Z rozřešení (vlastně nerozřešení) Humovy otázky vyplývají další názory Spencerovy a jeho postavení k problému náboženskému samy sebou.

Té veliké chyby, které se dopustil Hume a ještě i Comte, že totiž původní anthropomorfism pokládali za náboženství a za náboženství nejsilnější, Spencer se již i nedopouští.

Lépe analyzuje, co ten původní anthropomorfism je a jak se vyvíjí. Tak jako Tylor ukazuje především na fakt, že člověk primitivní věří v duchy a snaží se vyložit, jak tato víra vzniká. Sny, a co v nich vidí, vnukají divochu mínění, že má svého vlastního dvojence, jenž ve snu přichází a odchází; věří totiž že to, co ve snu vidí, je skutečnost. Zvláštní a chorobné stavy jako mdloba, padoucnice a stavy podobné utvrzují ho v tomto animismu (slovo Tylorovo) a také mnohé jevy v přírodě jako na příklad ozvěna, stíny tuto víru zesilují. To druhé já člověka je původně tak hmotné, jako já vlastní; ale časem se stává nehmotnějším, stává se také nezničitelným, nesmrtelným (s počátku je zničitelné), duchovějším. Duch tento se pokládá za příčinu všeho toho, co se děje s osobami živými: jak na příklad ve spánku živého opouští, tak zase může v něj vcházet, a tak se vysvětlují podivné stavy patologické jako padoucnice, choromyslnost (= posedlost) a konečně i smrt. Vymítání duchů, jejich zažehnávání a přemáhání vzniká – zaklínači a čaroději stávají se důležitými osobami a osobami posvátnými. Z těchto zvyků (zlé duchy přemoci nebo usmířit, dobré si naklonit) vyvíjí se kult; hrůza před duchem posvěcuje zejména pohřebiště, z hrobu se stává časem chrám a tak dále, a tak dále –

všecka víra v rozličná božství vznikla z pocty předků (duchové předků mají přirozeně největší váhu), a všecek náboženský kult je v zárodku obřadem pohřebním. (Z pokrmů určených mrtvým staly se ofěry, zabíjení otroků stalo se obětí krvavou, zdržení se pokrmu ve prospěch ducha stalo se postem, chvalořeči a prosby k duchům mrtvých vyvinuly se v modlitby a tak dále.)

Tak z kultu předků podle Spencera dá se vyvodit všecka modloslužba, všecek polytheism.[19] Pojmy duch a bůh primitivnímu člověku jsou totožné. Jak více ctí člověka silnějšího (fysicky – duchovně) a jak větší má strach před ním, tak také více ctí duchy-bohy silnější. Vzniká hierarchie duchů a celý systém mythologie. Hlava rodiny napřed v rodině a v původní společnosti je autoritou světskou (vůdcem) a duchovním (knězem); časem se tyto dvě funkce oddělují, a tou měrou, kterou společnost se urůžňuje, vznikají rozličné kultury, vzniká kněžstvo polytheistické, a z něho se konečně vyvinula církevní organisace monotheistická, monotheism přirozeně se vyvinul z polytheismu.

Spencer velmi dovedně tímto způsobem modernisuje starého Euhemera, jenž už 300 let před Kristem zvláštním spisem dokazoval, že bohové a heroové nejsou než lidé, již se po smrti zbožňovali. Jak se Euhemeros dovolával hrobu Diova na Krétě, tak Spencer z nové literatury přináší pro sebe mnohé a mnohé doklady. A není pochybnosti, že do jisté míry má pravdu – do které, je otázka. Ale o to teď neběží, chtěl jsem jen ukázat, jak Spencer vykládá vznik náboženství a jak vedle a proti náboženství staví filosofii.

* * *

Spencer, už jako evolucionista, vidí docela správně, že se posud vyvíjela netoliko věda, ale i náboženství, a proto myslí, že i budoucně potrvá vývoj obou; ba věří dokonce, že chronický antagonism, jenž mezi oběma posud byl a ještě dnes je, dalším vývojem a zdokonalením obou zmizí. Filosofie evolucionistická má dokonce úkol, náboženství a vědu usmířit.

Věda neničí náboženských ideí a citů; neboť čeho ubírá na tajemnosti „starému výkladu“, zase „novému“ přidává. Vývoj vědecký je s jedné stránky postupným přepodobováním (transfiguration) přírody: kde obyčejné pozorování vidí úplnou jednoduchost, věda odkrývá složitost; kde se zdála být absolutní nehybnost, věda postřehuje činnost; kde se zdála být prázdnota, poznáváme podivuhodnou hru rozličných sil. Každá generace přírodovědců odkrývá v tak zvané „mrtvé hmotě“ síly, o nichž se starším nezdálo, a tak krok za krokem

dospíváme vědou nikoli k názoru, že Vesmír je mrtvou hmotou, nýbrž že je všude živý, třeba živý „ne-li v užším, přece v obecném slova smysle“.

Toto přepodobování přírodozpytců zesiluje se však také přeměňováním, vyplývajícím ze spekulací psychologických. Analýze našeho nitra nutí nás připustit, že naším vědeckým výkladem jevů, jež objekty poskytují, jsou vysloveny prvky našich počitků a ideí, to jest, že ty prvky, přináležející k vědomí, nejsou než symboly něčeho, co je mimo (beyond) vědomí. „Ačkoli analýze potom restituuje (reinstates) naši primitivní víru v tom rozsahu, že za (behind) každou třídou zjevů (phenomenal manifestations) vždycky je nexus, jenž je realitou, zůstávající pevnou uprostřed (amid) změnitelných zdání (appearances), přece poznáváme, že tento nexus reality provždy je našemu vědomí nepřístupný“. Do činností (activities), skládajících vědomí, nemohou vcházet činnosti jsoucí mimo vědomí, a tyto se tedy zdají být bezvědomými; avšak fakt, že jedny druhými jsou způsobeny, vede k úsudku, že jsou též podstaty. A proto, že tedy jsme nuceni představovat si vnější energii pojmy energie vniterní, obraz Všemíra stává se spíše spiritualistickým nežli materialistickým – třeba další úvahy vnucují nám pravdu, že pojem této poslední energie, podávaný ze subjektivních činností, nikterak nemůže nám ukazovat, co je.[20]

Vědecká analýze neničí tedy hlavního předmětu náboženství, nýbrž jej jen přeměňuje; ve svých konkrétních formách věda obor náboženských citů rozšiřuje. Od samého počátku vědy vzrůstá schopnost pro podiv – divoch je často indiferentní. Jaké na příklad biologie odkrývá v nejobyčejnějších věcech divy a podobně vědy jiné – platí i o vědě, že „nebesa zvěstují slovo boží“. A pokrok vědy a poznání tento pocit náboženský ještě zesílí; teď nejsilnější a nejvzdělanější duch nemá vědění ani schopnosti, „symbolisovat v myšlení plnost věcí“. Jsme teď každý ještě příliš obmezeni na studium malé části přírody, neznáme jiných oborů, a známe-li je, nedovedeme jich všech pochopovat jako celek; v budoucnosti si vyvinutější duchové utvoří třeba vágní poznání všech jednotlivostí v jejich celku, a tím také cit jejich bude povýšen nad cit náš dnešní, tak jak dnešní civilisovaný člověk citově je povýšen nad divocha.

Věda nás sice donutí k agnosticizmu, avšak zároveň bude člověka ustavičně pobádat, aby si vymyslel (to imagine) nějaké rozřešení Veliké Hádanky, o níž ovšem ví, že nemůže být rozřešena. Bude poznávat pořád lépe, že hlavní pojmy: původ, příčina a účel jsou pojmy relativní, přináležející jen myšlení lidskému, kterých se větším dílem (probably) nedá užít o Poslední Realitě, přesahující (transcending) lidské myšlení. Avšak ačkoli má podezření, že

výklad (explanation) je slovo beze smyslu, jestliže se ho užívá o této Poslední Realitě, přece se cítí nucen myslet, že výklad být musí.

Jedna pravda se nám musí stávat vždy jasnější – pravda, že existuje Nedostižitelná Existence všude se jeví, již nemůžeme ani najít, ani si myslet počátku ani konce. Uprostřed tajů, které se stanou tím záhadnějšími, čím více se o nich bude myslet, zůstane „jediná absolutní jistota: že jsme ustavičně tváří v tvář před Nekonečnou a Věčnou Energií, z níž pocházejí věci všechny.“

* * *

Spencer, jak slyšíme, očekává smíření vědy a náboženství a očekává to smíření, pokud při tom běží o filosofii, od evolucionismu, anebo určitěji řečeno, od evolucionistického monismu. Neboť o monism tu jde, pokud názory Spencerovy jsou důsledné a určité.

Ale v tom to vězí – Spencerův agnosticism je sám v sobě nejasný a neurčitý. Spencer nám představuje kulturní proces jako stálou deanthropomorfisaci, a již tím je řečeno, že anthropomorfism a s ním také náboženství je síla pozitivní, kdežto deanthropomorfisující věda je více nebo cele negativní. A Spencer se velmi klame mysle, že náboženství bude mít před jeho negativním monismem veliký respekt a že se bude s ním smiřovat.

Spencer přece sám mluví tak, jako by byl mezi anthropomorfismem a vědeckým výkladem rozdíl naprostý. Na citovaném místě se praví, že vědecký pojem energie je prost anthropomorfických příměsků. Podobně čteme jinde, že člověk pořád víc a více zhošťuje se anthropomorfických názorů, poznává, že i theism je nedostatečný; vadí mu na příklad učení o pekle, že by bůh mohl věčně trestat, vadí mu učení, že by pokolení celé mohlo být trestáno pro nepatrný hřích Adamův, poznává, jak si odporují vlastnosti, jež se bohu přiřítají, a tak dále – člověk tedy zanechává nejprve „nižší“, konečně i „vyšší anthropomorfické charaktery přiřítané Prvé Příčině“, dospívaje k „vědomí přesahujícímu formy určité myšlenky“.[21]

A je to možné, mít vědomí, anebo určitěji řečeno, mít ideje bez určité „formy“? Spencer kriticism Kantův přeměnil divně! Kant se snažil v potu tváří dát kriticismu ve všech hlavních otázkách metafysických obsah co nejpositivnější, Spencer se spokojuje pouhou negací, nerozváživ ani, že žádá nemožnost – „vědomí přesahující formy určité myšlenky“! Avšak: Spencer sám ví nejlépe, že takové negativní myšlenky ani nejsou možné. Ve svých First

Principles, kde nám podává základní filosofické pojmy svého evolucionismu, mluví jednou o problému takto: „Jsme nuceni utvořit pozitivní, ačkoli vagní vědomí toho, co přesahuje určité vědomí.“[22]

A Spencer tedy o tomto svém Nepoznatelném sem tam všelicos poznává, jak jsme již slyšeli, když prohlašuje totožnost síly objektivní a subjektivní. Celkem však, to je vidět, nerad o těch věcech mluví, nerad se vyslovuje určitě. Tak zejména na konci svých First Principles demonstruje, že prý jeho evolucionism nepodporuje ani materialistický ani spiritualistický názor o „poslední podstatě věcí“; ale tímž dechem zase od něho slyšíme, že pojmy hmoty a ducha jsou jen znamením, symbolem „neznámé reality, jež oběma je základem“ – odkud vím, že ta neznámá realita mým pojmům hmoty a ducha je základem a co to znamená? Prvá příčina jest, je Nekonečná a Věčná Energie, z níž všechny věci pocházejí – nejsou to určení také pozitivní?

To jsou neurčitosti povážlivé. Spencer si může být jist, že se theologové velikých písmen, jimiž Spencer to své „nepoznatelné“ X píše, neleknu a o smír s takovou filosofií stát nebudou. To je diletantism nebezpečný, z agnosticismu se stane konečně gnostická – ignorance nebo česky řečeno: vrátíme se agnosticismem zase k pověře. Já alespoň pro osobu svou před velikým „N“epoznatelným, před „V“elikou „H“adankou, „V“ěčnou „E“nergií a tak dále smekat nebudu.[23] To Comte v té příčině byl určitější, potud totiž, že se hlásil vědomě k fetišismu. Agnosticism Spencerův není také nic jiného.

* * *

Je s tím agnostickým náboženstvím Spencerovým kříž.

Jistá nejasnost a neurčitost vzniká také z toho, že přece jen nedosti pečlivě liší náboženství od anthropomorfismu. Nedopouští se tak hrubého ztotožňování jako Hume a Comte, ale dost na tom, že staví proti sobě vědu a náboženství, kde jde de facto o protivu názorů vědeckých (neanthropomorfických) a anthropomorfických.

Tuto neurčitost a nejasnost vidíme v tom, že „náboženskému vědomí“ přisuzuje obor toho, co je mimo smysly a nad ně, kdežto „vědomí obyčejné“ zabývá se oborem smyslů.[24] Proto rozlišuje ideje náboženské a vědecké (ve First Principles). Velmi často mluvívá o náboženských ideách a citech – v tom zase vidět vliv německé filosofie pokantovské.

Jak už naznačeno, vidí Spencer příčinu chronického boje mezi náboženstvím a vědou v tom, že obojí posud byly a jsou nedokonalé. Až budou dokonalejšími, boj přestane.

Náboženství je prý potud správné, pokud se drží pravdy, že věci jsou manifestací moci, přesahující naše poznání – chybovalo tedy tím, že o té nepoznatelné moci podávalo určité a absolutní (tedy anthropomorfní) představy. V tom právě věda ustavičně náboženství očišťovala od těchto „nenáboženských prvků“ – věda podávala „náboženštější pojmy“ než náboženství samo. Ale vada vědy posud byla, že se spokojovala řešením „povrchním“, „nevědeckým“.[25] Tím, že obojí, náboženství i věda, byly „neúplné“, vznikal a trval jejich spor a boj. Mezi dokonalým náboženstvím a dokonalou vědou tedy sporů nebude, nastane usmíření. Pro další boj Spencer žádá toleranci, a to netoliko pro konservatism náboženský, ale i pro vědecké myšlení pokrokové.

Budoucí vývoj náboženský představuje si asi takto: duchovní moc v budoucnosti se oddělí od světské ještě úplněji nežli posud, církve státní zaniknou, a nastane úplná autonomie každé náboženské obce. Kněžský úřad úplně zmizí, ale nezmizí „jistí představitelé“ jeho. Po stránce dogmatické theism ustoupí agnosticizmu, a proto se ztratí kult k usmíření božství, ale z toho nenásleduje, že zmizí obřad všecek, udržující vědomí naše o poměru, v němž jsme k Neznámé Příčině a dávající výraz citům, vědomí toto provázejícím. Zůstane potřeba, zmírnit příliš prosaickou a materiální formu života, která vzniká od zaujetí všední prací denní, a vždy budou mít své místo ti, kdo dovedou svým posluchačům vštípit náležitý smysl pro ono tajemství, v němž je pohroužen počátek a smysl Všemohúru. Spencer proto očekává, že se zejména hudební výraz citů provázejících tento smysl zdokonalí: již teď protestantská církevní hudba, méně osobní než kterákoli jiná, dobře slouží výrazu citů, vzbuzených pomyšlením na nestálý život jednotlivce a člověčenstva – život, jenž je nepatrný produkt té Moci neobmezené. Hudba budoucnosti citům těmto dá výraz ještě lepší...

Duchovní konečně budou mít v budoucnosti úkol po výtce ethický, a zejména bude jejich starostí, nevštěpovat pravidel již známých, ale nová potřebná pro sociální život pořád více a více se komplikující...

Opakuji, je s takovým náboženstvím kříž. Diletantský historism svádí Spencera ke zbytečným koncesím. A náboženství usmiřovací! Proti takovým, sit venia verbo, filosofickým limonádám lze říci jen tolik. Když už mám mít náboženství také ve staré formě, pak ho nikdy nemohu mít dost – výrok Byronův a stanovisko Comtovo; anebo, a tak si to vůči Spencerovi formuluji já sám, jsem s tím vším starým na dobro hotov.

Také Spencer redukuje náboženství hlavně na mravnost, jako všichni jeho učitelé. Hume v praxi skeptikem být nechtěl; Kant z mravnosti učinil podstatu náboženství a Comte založil náboženství člověčenstva. Spencer si netroufá redukovat na mravnost náboženství všecko, ale téměř všecko; proto s takovou emfází mluví o své ethice, prohlašuje ji za svůj spis hlavní a za dovršení své filosofie.[26] A ethika Spencerova ústí v domorostlý anglický utilitarianism.

Adam Smith měl nešťastný nápad rozstříhnout člověka logickými nůžkami na dvě polovice, na egoistickou a altruistickou; ostatně to by tak nevadilo, ale hlavně že zapomněl toho svého člověka zase scelit. Tak se stalo, že se národohospodářští následníci Smithovi spokojili tou jednou polovičkou, jakž takž svými mastěmi polotvora zhojili, ale zle se mu to chodí o jedné noze, zle se mu vidí jedním okem, ale nejhorší je při tom, že srdce je v té polovičce druhé, a té se nikdo neujímal. Až si hodní utilitariáni vzpomněli té druhé polovice a vykonali skutek samaritánský; spojit nešťastného rozdvojenec v živý celek nedovedli, ale oblékli ho do těsného obleku z nejjemnější anglické látky, a tak se ten chudák člověk jak tak světem proklepává. Plato neměl tušení, že jeho poetická myšlenka tak podivně bude prováděna moderními hospodáři. Plato snil o božském Erotu – byl ještě velmi naivní; hospodáři a náš sešitý Angličan Erotu nepotřebuje, má už svého potomka – homuncula!...

Že prý člověk hledá štěstí, a to štěstí mu je zabezpečeno a hlavně těm jeho po–po–potomkům uděleno bude přirozeným vývojem: egoism a altruism, individuum a společnost, dostanou se do evolucionistické rovnováhy... Přiznávám se, že utilitarianism ve všech formách mne činí nervosním.

Jen úzkoprsost a neznalost člověka a skutečného života mohla najít pohodlnou formuli, že člověk baží po slasti, blaženosti a štěstí a pak také po slasti a blaženosti a štěstí jiných (rozumí se, že „pak také“). Já si netroufám obsáhnout všecko životní úsilí jednou formulí, ale to vím jistě, že člověk po štěstí a tak dále nebaží, ani ten kupec, ani ten bankéř (ten jistě ne!), ani ten bon vivant. Že hedonistickou formuli mnozí akceptují – o tom není pochybnosti; je tak pohodlná a vykládá svět a život tak úžasně jednoduše – všecko naše bažení a dychtění „ta Veliká Hádanka“, před kterou i Spencer má takový respekt, je tak úžasně prostě rozřešena – chceme slast, a basta! A vezmeme-li si dokonce Benthamův rejstřík slastí a strastí a k tomu jeho škálu a tarif, máme život vyložený... Všichni ti velcí proroci, svatí, mystikové a

myslitelé, vynálezcové, politikové a vojevůdcové, všichni ti básníci a umělci, všichni, kdo si lámali hlavu a v šanc dávali svůj život – oni všichni hledali štěstí, všichni kupovali od společnosti blaženost, tedy asi kilo, 5 gramů, 7 decigramů, 3 centigramy, 9 miligramů slasti. Teď teprve můžeme pochopit, jak všichni ti proroci, svatí a tak dále byli nepraktičtí, jak nepraktický byl na příklad Ježíš, jenž na štěstí a na slasti ani nevzpomněl!

* * *

Nebožtík Huxley napsal jednou (měl zlé péro!) o náboženství pozitivistů, že by raději ctil stádo divokých opic, nežli jejich zrozumělou ideu člověčenstva. Huxley, když to napsal, netušil, že brzy podobně příkře dá výhost evolucionistické ethice. (Zapomněl jsem podrobněji ukázat, že se evolucionism ethicky zachytl na hedonismu, ale to si čtenář doplní sám; je také příliš jasno: boj o život – zachování sebe a rodu – vynikání nejschopnějšího a tak dále, to všecko konec konců neznámá nežli to, co dávno hlásali hedonisté, rozumí se, hedonisté egoističtí.)

Huxley totiž, dávno již pokládán za hlavu anglického agnosticizmu (název ten pochází od Huxleyho, a nemýlím-li se, užil ho nejprve o Spencerovi), měl roku 1893 na universitě oxfordské přednášku, která nejen v Anglii, ale i na pevnině učinila značný rozruch; je předmětem úvah posud.[27] „Příroda kosmická není školou ctnosti, nýbrž táborem nepřátel přírody ethické“; v přírodě je jen boj o existenci, a odsud pravidlo pro ethickou správu životní: dělat v každém ohledu pravý opak toho, co vede k úspěchu v přírodním zápase o existenci: etnika „na místě nemilosrdného sebeuplatňování žádá sebeobmezování“.

Je nepochopitelné, že toto příkré protipostavení přírody a mravnosti zarazilo – moderní agnostik, evolucionista, hlásající descendenční theorii a stanovící místo člověka v stupnici živočichů[28], nemluví anno 1893 jinak, než Pavel, stavící proti sobě přírodu a milost?

Spencer sám se po přednášce ozval[29], aby upozornil na tuto slabou stránku; při tom však vyslovil svůj souhlas s Huxleyovým odsouzením „fanatického individualismu naší doby“. Již ve své ethice Spencer velmi rozhodně se postavil proti „mizernému laisser-faire“ žádaje státní obmezení svobodné konkurence a smluv, věda dobře, že nejsou pouze vraždy zločinné, ale i „obchodní“.

Ostatně podobně jak Huxley, mluvil před tím sám Darwin, také Wallace, Fiske a jiní darwinisté, evolucionisté, odsuzují pro společnost a život lidský egoism a násilí. To jest: revoluční evolucionism v praxi a ethice stává se konservativním. Huxley nemluví toliko proti učení Ravachola et Co., ale obrací se také proti sociální demokracii, a Spencer mu v tom přizvukuje. Dnes vlastně jen stoupenci Nietzschevi z evolucionismu vyvozují aristokratickou ethiku panovačnosti.[30]

A nejen to. Darwinisté a evolucionisté nehlásají jen starou křesťanskou ethiku, hledají také usmíření s náboženstvím. Darwin sám v té věci choval se, jak známo, velmi konciliantě; Spencer, hlavní filosof evolucionismu, od samého počátku a pořád hlásal usmíření vědy a náboženství. Proto není divu, že již i bojovný dříve Haeckel ve svém evolucionistickém monismu hledá „pojítka mezi náboženstvím a vědou“.[31] Stejnou cestou se bere zemřelý nedávno Vetter, bývalý profesor drážďanské techniky a překladatel Spencerových spisů.[32]

V tomto směru nejdále zašel Kidd.[33] Pojímá Darwinův boj o existenci jako Huxley; s toho stanoviska vidí v náboženství netoliko korektiv toho nemilosrdného boje, ale vidí v něm přímo hlavní obsah historického vývoje. Odsud požadavek Kiddův, podříditi rozum náboženství, které eo ipso nemůže a ani nemá být rozumové, nýbrž přímo nerozumové...

Tedy: nejnovější a skutečně nová filosofie, a nota bene filosofie vyrostlá na vědě přírodní, nestaví se proti náboženství, naopak buď sama se chce stát novým náboženstvím (alespoň jeho theologií), anebo hledá kompromisy s náboženstvím existujícím. Přední filosof evolucionismu snaží se objektivní synthesí historickou usmířiti moderní myšlení s náboženstvím, s křesťanstvím.

* * *

Ta objektivní synthesé se Spencerovi nepodařila. Ale proto není pro nás méně zajímavá a poučná. (To přece čtenář můj dávno postřehl, že mně historie hledání pravdy je kalvarií omylů.) A vidíte: Spencer, hlava tak znamenitá, člověk skutečně pokrokový, dospívá synthesí objektivní tam, kam se Comte dostal synthesí subjektivní. Je sice mezi pozitivistickým fetišismem a evolucionistickým agnosticismem rozdíl značný a ovšem rozdíl takový, jaký je mezi katolicismem (Comte) a protestantismem (Spencer), ale konec konců také agnosticism oslábl a upadá v mysticism, v mysticism nevědomosti – jak moderní mysticism všecek. Nepochybuji ani dost málo, že toto náboženství tmy nebo aspoň polotmy a šera mnohým

umalenyým duším jak tak vyhoví – mně ne. Mně ani nejpěknější církevní hudba v životní tísní nepomohla a nepomůže...

Ale jak povídám – Spencerův agnosticism je poučný. Kdo myslil, že anglická filosofie všecka je čistě empirická, jasná a praktická, ten se tohoto svého předsudku musí vzdát, poznal-li filosofii Spencerovu, tento největší a jistě že anglický systém moderního myšlení. I v Anglii vedle filosofie po výtce empirické vždycky a pořád byla filosofie racionalistická po způsobu Kantově, a právě Spencer je při vší empirickosti de facto racionalista, jenž prošel školou Kantovou.

Spencer sám myslí, že svým agnosticem jen dovršil, co před ním učili Hamilton, známý odpůrce Millův, a jeho žák Mansel. Ale Hamiltonovi Mill dobře ukázal, kam jeho učení, že filosofické poznání je jen relativní, vede – Spencer tu neprávem oslyšel výstražného hlasu. Kam agnosticism Hamiltonův vede, Spencer z Mansela mohl vidět dobře. Mansel z učení, že filosofie nemůže poznat absolutna, prostě dovedl, že rozumu nezbyvá než zjevení. Proti Manselovi se ozval sám theolog Maurice – ale ani to Spencerovi očí neotevřelo.[34]

Já těm theologům a item i filosofům, kteří slabost lidského poznání tak vynášejí, vždycky velmi nedůvěřuji. Nejen že se pak tomu slabému rozumu nakládá silné břemeno theologické, ale je v tom také jistá dosis nerozhodnosti a často i neupřimnosti. Nerad to vidím na Kantovi, a proto se neobdivuji Spencerovi. Jak z pozitivismu tak i z agnosticem prýští nepříjemný diletantism, vrhající se v mysticism. Spencer přišel v nemilé sousedství theologických diletantů. Ovšem z evolucionismu jako z historismu snadno se vyvíjí diletantism, a to právě vidět také na Spencerovi. Spencer pro samou evoluci snažil se různé myšlenky spojit a scelit v jednu synthesi, ale nepodařilo se mu to. Je veliký klam myslit, že na příklad Kantův criticism dá se evolucionisticky modernisovat (Spencer apriorism vysvětluje – děděním, Spencer se tu i tam dovolává postulátů ve smyslu Kantově)[35] – takové a podobné pokusy vedou jen k neurčitosti. Evolucionism nemusil by chtít, aby se všichni lidé v přítomnosti a také v minulosti všoupli všichni v jednoho – ale idea evoluční svádí k takové přímočarosti historické a k takové absorpci věcí všech věcí jednou. Také Spencer propadl touze, všecko vyvinout z málo prvků, a tak se dopracoval také k svému diletantskému usmiřování vědy a náboženství.

Kapitola šestá: Moderní humanita: Náboženstvím je tvůrčí láska (Augustin Smetana)

Jediné a hlavní téma našich dějin, jemuž všechna ostatní byla podřízena, byly spory a boje náboženské. V druhé polovici XIV. věku, za Karla IV., počíná se vědomější hnutí reformní – vystupují Milic, Matěj z Janova, Jan ze Štěkna, Waldhauser a jiní; v toku půltřetího století, držíme-li se data bělohorského, vyzrálo toto hnutí a zároveň upadalo v husitství, v českém bratrství a v protestantismu. Za dalších stopadesát let byla provedena absolutistická protireformace – náboženská otázka vyplňuje všechny naše novodobé dějiny, od konce středověku až do století veliké revoluce.

Avšak zkoncováním absolutistické protireformace otázka náboženská nepřestala být otázkou českou. Co více než čtyřista let hýbalo českou myslí, mechanickým absolutismem světským a duchovním nemohlo být vyhlazeno; absolutism, sotvaže dokončil protireformaci, zeslábl a upadal, a duch český se přirozeně vyvíjel svou reformní drahou dále. Historie jako příroda velikých skoků nedělá.

Hlavní ideje a tužby obrozenské nesou se k cílům, k nimž tíhla naše reformace; kdo v dějstvu a v jeho vedoucích osobách postihuje pravé síly hybné, vedoucí ideje a ženoucí tužby, nedá se másti vnějšími formami a obsahem vedlejším.

Naši obrodičové pokračovali v ideálech naší reformace a zejména našeho Bratrství. Idea humanitní a národní jsou ideami reformačními. Národnost podle nynějšího pojmání vzniká z reformace; humanita je takéž idea nová a stejně reformací a renaissancí vypracovaná.

Idea humanitní v XVIII. věku byla vedoucí ideou všude, a jí se čelilo starému režimu nejen ve Francii, ale i v Rakousku, jež svým protireformačním vůdcovstvím starý režim udržovalo nejtěsněji. Právě tím, že provedlo protireformaci. Avšak absolutism protireformační se bortil a bortil se stálým odporem českým – až Marie Terezie, vidouc stálé a šířící se odboje selského lidu českého, poznala, že protireformační absolutism nestačí, a dokonce císař Josef II. povolil evropským tužbám humanitním a osvícenským. Když byla ve Francii podle vzoru amerických náboženských independentů prohlašována práva člověcká, v Čechách byl humanitními a osvícenskými ideami zahájen proces obrodni.

Ideál humanitní řídí naši obrozenskou práci: naši největší a nejlepší myslitelé a pracovníci hlásají humanitu, ideu národnostní zakládají na humanitě a humanitu sami pojmají nábožensky a speciálně v duchu naší reformace.

Kollár, potomek českých vystěhovalců husitských a bratrských na Slovensku, první jasněji formuloval program humanitní; po něm Palacký, Havlíček, Smetana – také Amerling a jiní, všichni, pokračovali na dráze ražené Kollárem. Idea humanitní těmito mysliteli stává se také ideou českou, jimi dostává svůj obsah zvláštní, národní – humanisté obrozenští reprezentují nám naše novodobé národní myšlení tak, jak mesianisté polští vedli národní myšlení polské, jak ruští slavjanofilové vedli národní myšlení ruské.

Z našich humanistů myslitelem nejsilnějším je Augustin Smetana. Všecky přednosti a nedostatky tehdejšího myšlení a snažení českého v něm obrážejí se nejjasněji, problémy a záhady obrozenské pochopoval nad jiné hlouběji a v samých svých základech. Avšak nás tu zajímá jenom jeho filosofie náboženská.

A právě problém náboženský byl životním problémem Smetanovým, životním hlavně také v tom smysle, že svou filosofii také žil. Pro sílu duchovní, obsažnost myšlenkovou a hloubku život a filosofie Smetanova jsou velikým svědectvím, že podstatou a kořenem českého života skutečně obrozeného může být jen náboženství.

* * *

Jako všichni buditelé také Smetana čerpá ze studia minulosti poučení, jak směřovat k životu budoucnosti. Všichni naši buditelé zraky své obracejí k minulosti, historie byla jim velikou učitelkou obrodni. Také Smetana hoví tomuto historismu – představujícímu ostatně jeden z podstatných rysů našeho století. Smetana je tím zajedno s Comtem, se Spencerem a ovšem s německými filosofy, v jejichž šlépějích vědomě pokračuje.

Tomuto historismu Smetana dal nejpřesnější výraz názorem, že sám nechce již podávat filosofie soustavné, spokojuje se s dějinami filosofie: v posavadním vývoji filosofie byly již vysloveny možné soustavy všecky – nezbyvá než soustavy ty poznat a z nich jádro pravdy vyloupnout. Stáčí prý kritika filosofické minulosti. Smetana totiž věří, že duch lidský nejplněji se projevil ve filosofii, a proto dějiny filosofie jsou nejlepšími dějinami lidského

myšlení a snažení vůbec, ovšem že dějiny filosofie zpracované kriticky a filosoficky – Smetana podává filosofii dějin filosofie.

Avšak je rozdíl mezi historismem Smetanovým a ostatních buditelů. Ti totiž hledali v dějinách co nejdlehlších a nejstarších, Smetana více váží z dějin novějších a nejnovějších. Historie se vyvíjí pokrokem, a proto pátrá v pokroku nejposlednějším. A tak jeho filosofie dějin filosof je stává se rozbořem soustav filosofie novodobé. Smetana se svou kritikou minulosti dopátrává obecného zákona vývoje, z minulosti usuzuje na úkoly a potřeby přítomnosti. Nestačí mu historism nekritický, jemu nestačí toliko poučení empirické, jak je historie se svými tisícerými podrobnostmi podává[36] – z historie chce vyčerpát smysl života, chce v historii pokračovat a pokračovat vědomě. V tom úmysle podává nám svou filosofii dějin, drže se v tom slavných předchůdců Herdera a Vica.

Chtěj nechtěj Smetana končí přece jen – filosofickou soustavou. Tak jak Kollár svou filosofii dějin dovršit musil svou filosofií náboženství, jak Palacký od historie prvních století a hlavně reformace událostmi roku 1848 a doby následující byl nucen formulovat program pro přítomnost, tak Smetana svou kritikou od dějin se dostal k soustavě filosofie.[37]

Smetanova filosofie kotví v německém idealismu, Hegel a Schelling naň měli vliv rozhodný. Smetana, jako většina moderních filosofů, je pantheista a z tohoto metafysického stanoviska provádí svou filosofii dějin: metafysika – noetika – filosofie přírodní – filosofie historická – ethika splývají u Smetany v jediný celek a celek velkolepě koncipovaný. Filosofie Smetanova odhaluje značnou tvůrčí sílu poetickou, jak znamenat již na jeho slohu (německém). Překvapující je Smetanova důsledivost – nepřetržitost světového vývoje a celost světové soustavy málo který evolucionista líčí tak promyšleně jako Smetana – že při tom fantasie často mistruje zkušenost, není ovšem pochybnosti.

Jako mnozí jiní také Smetana proniknout chce až do samé svatyně saiské – odhodlanou rukou odhaluje závoj – uzří obraz, ale dále také nemůže.

Smetanovi podstata světového a tedy i historického vývoje tkví v postupném usmiřování protivy, která nepochopitelným nám způsobem od věčnosti a na věky proniká veškerenstvo: Nekonečné s konečným věčně je sloučeno, ač právě jedno protiví se druhému. Tato protiva je metafysická (transcendentní), ale je zároveň historická, je v každém individuu, je zároveň mravní. Smetana užívá o něm rozmanitých pojmů: Konečné a Nekonečné je zároveň protivou

Časného a Věčného – Pozemského a Božského – Nízkého a Ideálního – Zvířecího a Lidského – Temnosti a Světla – Egoismu a Lásky – Otroctví a Svobody – Jedinečného a Všeobecného.

Duch si světovou protivu uvědomuje – duch a svět je však jedno a totéž, je poznáním, že všecko, co je, je sloučením nekonečného a konečného. Jedna Všebytosť, Všeduch, má v sobě dva póly – Konečné a Nekonečné. Duch lidský, lidské vědomí tvoří přechod obou protiv – svět je vůbec přechodem, vývojem těch protiv, přechodem a vývojem pro našeho ducha, v němž je nekonečno a konečno sloučeno v přirozené jednotě.

Nebudu tyto hlavní metafysické položky Smetanovy rozvádět, jen je naznačuji. Vidno: Smetana, jak už řečeno, je pantheista (idealistický) a svým pojmem stálého a nepřetržitého vývoje prostředkuje mezi pluralismem Herbartovým a absolutním monismem Heglovým.

Že pantheism je přec jen nemožný, dokazuje také Smetanovo metafysické úsilí–násilí. Vývoj světový, slyšíme, je stálým přechodem od nekonečného ke konečnému; proveden je předně v přírodě a pak v dějinách, jimž příroda je základem a zároveň předobrazem. Vědomí v sobě slučuje konečné a nekonečné, člověk je pravým mostem mezi přírodou konečnou a nekonečnou, dějiny jsou pravým přechodem. Člověk u svém vědomí nosí jednotu konečného a nekonečného neuvědoměle; teprve uvědoměním ji poznává, a tím záhadu světovou řeší. To uvědomění je filosofií. Ve své plnosti filosofie vyzrává v dějinách – dějiny jsou usmířením věčných protiv. V člověku časné a božské vede své rozhodné bitvy, v člověku časné ustupuje božskému, a ten boj s tím přechodem je obsahem dějstva.

Tento boj časného a božského trvá stále, nikdy nepanuje jen jedno z obou: že si však božské podmaňuje časné, v tom záleží moc božského, to je hlavní zákon věčné všebytosti: člověk je uskutečněním, člověk je obrazem všebytosti. Smetana tento odvěký zákon, že totiž rovnoprávnost obou mocností věčně se paralyzuje, že božské nad pozemským stále vítězí, nazývá paralysis – paralysis je prazákonem věčné všebytosti, a tento zákon uskutečnila věčná všebytosť ve způsobě bytosti časné, člověka: člověku je určeno, aby se v něm rozhodl osud časného a božského a moc božského nad časným zjevila. Dějiny jsou tímto bojem a tímto vítězstvím... Chceme-li tento pantheistický monism Smetanův označit heslem – je to soustava relativní identity.

* * *

Nepustíme se do Smetanových spekulací přírodních, třebaže jsou velmi zajímavé, a právě tím, že v nich vidíme vývoj z temné, nám neproniknutelné přírody až k organismům živým, rostlinám, zvířatům a k člověku; je v tom mnoho fantasmie, také fantastiky – ale nejsou všechny důslednější teorie evoluční do značné míry fantastické? Na příklad darwinism?

Nepochybuji, že právě moderní evolucionisté v Smetanovi našli by mnohou moderní a jistě plodnou myšlenku, třebaže by ji zbavit musili mythického obalu. Jistě zasluhuje povšimnutí, jak pečlivě Smetana konstruuje přechodní stadia vývoje. Hledíme-li jen k velikým hotovým teď říším rostlinstva, zvířectva a člověctva, tož Smetana mezi tyto říše klade říše prostředecné, a řada se ovšem nekončí člověctvem, nýbrž vývoj je nadčlověcký, začlověcký, jak Smetana sám říká; máme tudíž tuto řadu:

1. Skutečná rostlina, pravé předzvířectví,
2. skutečné zvíře, pravé předčlověctví,
3. skutečný život (člověk), pravý život (dějiny), pravé začlověctví,
4. skutečný ideál, pravé záideály (říše ideálů),
5. skutečný citovec (bytost citová).

Možná, že toto schéma čtenáře v studiu Smetany odradí – ale nemělo by; v nejmodernějších a v docela přírodovědeckých filosofiích evolučních není pojmoviny méně než u Smetany. Než – nás vlastně zajímá jen vývoj člověcký, zajímá nás historie a v té zase historie filosofie, tvořící podle Smetany netoliko červenou nit, ale podstatnou část historického vývoje vůbec.

Hybná síla světového vývoje podle Smetany je v osudném rozdělení časného a božského, a to rozdělení se stává právě v duchu lidském. Proti sobě stojí svět a duch. Duch pak má dvojí hlavní funkci: poznávat a poznáváním uvědomovat se samému sobě a právě v tom poznávání překonávat protivu světovou – sebe.

Dějiny nejsou než vývojem vědomí a rozpadají se posud na trojí období. Prvé období se odehrálo na východě. Duch vynořující se z přírody poznává svět a jsoucno vůbec bezprostředně, nekriticky, poznání a jsoucno nejsou ještě rozdělena.

Na druhém stupni vědomí se poltí: vědomí se staví proti světu, proti jsoucnu, vědomí se stává kritickým, člověk protivu si uvědomuje. Toto druhé období je naplněno myšlením západním, od filosofie řecké počínajíc až k nejnovější filosofii německé, od Thalety k Herbartovi.

Třetí období nastává právě v době nové, v době naší. V době této božské nad časným vítězí již rozhodně, a právě proto nastává doba nová, doba v pravdě člověcká, neboť v dobách předchozích časné ještě příliš převládalo. Tato dvojí minulá období byla jakoby životem rostlinným a zvířecím – teď nastává život ducha v pravdě člověcký, život všeobecný proti životu minulosti, vhrouženému v podrobnosti. Význam naší doby (Smetana to píše v roce 1848) vidí se již z té její živoucí plnosti a čilosti – božské vítězí rozhodně nad časným.

Člověk východní žil v dětinném klidu duchovním – svět a vědomí, příroda a člověk nebyli rozdvojeni, člověk žil blaženě v stálé kontemplaci. Člověk západní žil docela jinak. Ve své odvážnosti chtěl svět poznat, odpadl od svého boha, i nastala trýzeň vědomí rozdvojeného, vinou obtíženého. Počíná toužit po spasení. Rozum mu k tomu nestačí – nezbyvá mu nežli boj se zlem: všechny ethiky západní žádají účinnou mravnost, mravní vůli, kdežto člověk východní žil svým nekriticky poznávacím zřením. Člověk západní se stal praktickým – člověk východní byl spokojen svou kontemplací.

Době nové, která proto nebude ani orientální ani západní, dostalo se úkolu, usmířit tyto protivy myšlení východního a západního a vyniknout zároveň nad ně vyšší jednotnou synthesí.

* * *

Nesmíme si ovšem představovat, že předchozí období úplně a naprosto byla odsečena. Nikoli. V první i druhé době působí stejná protiva, stejné principy, jenže v době první rozhoduje více svět, v době druhé více rozhoduje duch; orientální způsob myšlení neztrácí se nikdy cele, jako zase ani způsob myšlení západního nevíteží naprosto.

Prvé období je charakterisováno bezprostředním oddáním ducha přírodě; duch a svět již rozdvojen byl, ale nebylo toho vědomí. Na stadiu druhém rozdvojení a poznání počíná být vědomé.

A v období druhém vzniká náboženství.

Smetana o podstatě a vývoji náboženství a o jeho poměru k filosofii učí následující.

Přijímaje definici Schleiermacherovu – Smetana vidí v náboženství dvojí hlavní prvek. Jakmile člověk znamenal protivu světovou a rozpor božského a časného, předpokládal, že

božské ho opustilo; i cítil svou slabost a závislost na božském, které si teď představoval mimo sebe a vně sebe. Byl to lam – neboť božské vně člověka nebylo; ale tím že časné, že hmota, že příroda v něm způsobila rozdvojení a jej opanovala, právě proto hledal božské v ní. Původní člověk, jedním slovem, přírodu zbožňuje, a toto prvé náboženství dostupuje své výše nejkrásnější u Řeků.

Řečtí bohové zanikli, duch lidský nad ně vyzrál, ale tím své touhy po božském neukojil. Náboženství nabylo významu ještě většího, a zejména národ židovský svou historií ten náboženský rozpor prožíval nejtrapněji a nejsilněji.

I dostalo se touze po spasení ukojení – Ježíš Nazaretský ve své osobě spojil božské s časným. Křesťané prvých dob žili opět blaženě a šťastně, ale to štěstí brzy přestalo, neboť Kristus přece jen božské a pozemské nesmířil úplně – křesťané počali zase tesknit a toužit. Církev se stala říší tohoto světa, původní svatá učení se zvrhla na nicotné formy a prvotní účinná láska byla snížena na čistě vnější obřady. Katolicismus touhy neukojil a náboženství opět učinil starozákonním rozporem pozemského a božského.

A zase se zesílila stará touha po usmíření a spasení, a ta touha rostla tou měrou, jak se panující náboženství stávalo světským. Německá mystika XIII. věku dala výraz touze po spojení a splynutí s bohem (Eckhart – Suso – Tauler – Frank – Weigel – Jakub Böhme).

Katolicismus byl překonán, ale nikoli trvale, neboť ani mystika není správným usmířením světových a mravních protiv – mystika obětovala pozemské všecko, vzdávajíc se subjektu naprosto. Mystika byla proto jen přechodem a úvodem k novému období náboženského života – k reformaci protestantismem.

Luther dokonal, co započali Wiclef a Hus. Hus byl jitřenkou, Luther denním světlem. Obsah luterství dá se vystihnout jedním slovem: mysticism přeložený z citu do rozumu. To jest smysl nového učení o víře, již se měl člověk vnitřně spojit s božstvím. Náboženství se stalo po prvé záležitostí rozumu. Rozum, princip ducha, stává se hybatelem pokroku, principem celé nové doby – reformace byla signálem nového období vývoje světového a historického.

Luther sice sám a po něm protestantská orthodoxie zalekla se rozumu a jeho účinkův, ale nedovedla ho už stavit. Vzniká renaissance klasických studií, a za nedlouho vystupuje filosofie nová, svobodná a osvobozující. Protestantská orthodoxie obnovila starý rozpor, jež mysticism překonával – filosofie nová rozpor ten musila odklidit.

Tomu úkolu dostal předně spinozism tím, že pro vědecké myšlení odčinil rozpor pozemského a božského; po Spinozovi k témuž cíli pracovala všechna evropská filosofie, až konečně Kant z náboženství tím, že z něho učinil mravnost, odstranil pouta zjevení – to jest: protestantský racionalism překonal vědomí náboženské.

Toto překonání dovršil Feuerbach. Feuerbach ukázal, že pojem božství a jeho vlastností je výsledkem historického vývoje. Člověk poznal, omyl a rozpor, v nějž byl uveden theologií: Člověk se stal člověkem pravým, náboženství se stalo vnitřní záležitostí jeho srdce, člověk netoužil již po tom, rozplynout se úplně v božství – poznal právě, že odvěký rozpor vznikl tím, že božství opustilo jeho, nikoli on božství, jak ho náboženství učilo. Božské se vrátilo v člověcké, člověk prohlédl náboženský prelud – theologie byla překonána a její výsledky odevzdány vědě člověcké, vědě o člověku, která stejně obsahuje pozemské jako božské.

* * *

Smetana, vidíme, nejinak než Comte a jiní novodobí filosofové, pokládá náboženství za myth a za přechodní stadium vývoje. Kdežto však Comte, Spencer a jiní náboženství kladou hned do počátku vývoje, Smetana mu dává vzniknout teprve ve stadiu druhém. Tím se náboženství stává ještě více stavem ducha přechodním. Comte, ačkoli theologickou dobu pokládal za přechodní a přípravnou, na konec se k náboženství vrátil; Smetana v tom má také některé podoby, ale také se od Comta liší.

Smetana v náboženství vidí, stručně řečeno, nedostatek, slabost: bere Schleiermacherův výměr náboženství do slova. Náboženství je stadium iluze: člověk se lekl své rozdvojenosti a v tom leknutí si klamně představoval, že se božství z něho na dobro ztratilo – zatím prvky časné, pozemské, nízké dostaly převahu jen na čas. Člověk se vzpamatoval.

Tento proces byl zahájen filosofií. Náboženství je podle Smetany předsíní, stupněm k filosofii: filosofie má úkol uvědomit si pravou podstatu světového a vnitřního rozporu člověka a tím rozpor ten odklidit, překonat.

Filosofie tedy vznikla z náboženství. Či z theologie? K tomu Smetana nedává náležité odpovědi, neboť theologie a náboženství mu splývají. V tom si není jasný ani důsledný. V protestantismu vidí proto polou náboženství, polou filosofií, a nová filosofie není mu než pokračováním protestantismu, a tedy zároveň překonavatelem náboženství.

Stoletím XVII. podle Smetany ten rozkladný proces historický dostupuje již značné intensity. Tato doba je vlastním přechodem k novému období. V ní se započíná definitivní usmíření myšlení východního a západního – proto také jednotlivé soustavy filosofické, v míře ovšem nestejně, obsahují obojí kulturní prvky, totiž východní i západní.

Německá a italská filosofie má silnější prvky orientální, jeví se v rozmanitých soustavách mysticismu pantheistického. Naproti tomu filosofie racionalistická představuje směr myšlení západního a to ve všech svých a hlavních formách: v soustavách aprioristických zahájených Descartem, v soustavách empirických počínajících Baconem a končících skepticismem.

Německá filosofie idealistická: Kant – Fichte – Schelling – Hegel – Herbart – dovršila filosofický vývoj a připravila konečné usmíření rozdvojeného vědomí člověckého.

V německém idealismu se opakují všechny hlavní předchozí prvky racionalistické: Kant a Fichte pokračují v racionalismu Descartově, v Schellingovi a Heglovi obživil Spinoza, Herbart je jaksi novým Leibnizem. Německý idealism má v sobě také prvky skepticismu. Takto v německém idealismu jsou zároveň zastoupeny směr východní a západní. Východní myšlení vidíme nejčistěji v Heglovi, západníkem nejkrajnějším je Herbart.

Německý idealism dovršil tím úkol zahájený protestantismem a předchozím racionalismem. Předně vyvráždilo v Heglovi orientální myšlení – všecko, co myšlení to má dobrého a správného, soustava Heglova podává. V Herbartovi vyvrcholilo myšlení západní. Ale Hegel i Herbart jsou právě proto jednostranní – v Heglovi nekonečné pohltilo konečné, filosofie se stala pouhým poznáním, zřením; Herbart, jako již Kant, zase položil jednostranný důraz na subjekt jednající, na vůli, na mravnost, ale ztratili tím jednotu božského života. Nezbývá tedy než ty protivy, representované v době starší filosofii indickou a křesťanskou a v německém idealismu dochované protivou Hegla a Herbarta, usmířit.

To usmíření se již však nestane filosofii. Filosofie, dcera náboženství (theologie), umře se svou matkou. Jako náboženství je období ducha přechodní, tak i filosofie měla úkol přechodní – uvědomit v člověku protivy pozemského a božského, protivy myšlení západního a východního. Filosofie je tím uvědomením – sama sebou tedy přestává, jakmile člověk k uvědomení dospěl. Německý idealism je vrchol toho uvědomení – jím filosofii nastává katastrofa, katastrofa ve smyslu uměleckého dramatu: rozličné soustavy filosofické nebyly pouhými a nahodilými episodami lidského ducha, historie filosofie, historie ducha vůbec, je veliké drama tíhnoucí k vnitřnímu zakončení, ke katastrofě: filosofie je přechodem k novému

třetímu období historie, a zejména německá filosofie idealistická je posledním slovem a činem zakončujícím – filosofie stráví sebe samu a stráví náboženství.

* * *

To nové období, Smetana věřil, je plně připraveno, ale posud je v budoucnosti. Zatím se alespoň počíná jen v myslích, pochopujících úkoly nové filosofie. Comte se podobně těšil, že nová doba podle jeho rozumu započala, jakmile se započala v duchu třeba jediném – v něm samém. Podle Smetany „nízký dav“ a jeho slepí vůdcové ještě dlouho zůstanou v temnotě.

Avšak je již veliké množství těch, kteří ještě nedovedou žít duchem těch málo vyvolených, ale kteří přece již nedůvěřují těm slepým vůdcům – to je veliké množství lidí propadlých indiferentismu. Indiferentismus je Smetanovi zvláštním znamením doby – je stav ducha šeredný a neudržitelný, ale je to půda, do níž se stromu poznání padnout musí uzrálý plod, aby vybuchel v mohutný, jarý strom života.

A jaký bude ten smetanovský strom života, života v pravdě duchového?

Náboženství se přemění v umění – umělecké tvoření je podstata budoucího života duchového.

Dějiny se započaly rozdělením pozemského a božského. Pozemské i božské je rovnoprávné, ale v člověku se obě tyto mocnosti rozdvojily, a započala se nadvláda pozemského. Pozemské je příčina rozporu. Ale konečně nastává usmíření, a usmíření záleží v tom, že božské nabývá v člověku moci a opanovává pozemské. Jak na počátku vznikl přelud, že se božské z člověka nadobro oddálilo, a jak přeludem tím vznikla ona touha neúplně ukájená náboženstvím, tak nyní vznikne klam opačný, ale klam krásnější a blaženější: člověk si představuje, že se pozemské z člověka vzdálilo, aby v světě vnějším od božského bylo spravováno a oslaveno – ve skutečnosti ovšem i pozemské v člověku zůstane, jenže bude božskému úplně podčiněno.

Vidíme: Smetana končí podobně jako Comte: mythem. Jak Comte obnovuje fetišismus pozitivistický, tak Smetana dochází k uvědomělé iluzi: uměním bude provedena iluze vědomě, náboženství se promění v umění, člověk, člověčenství dosáhne upokojení v umění, v umělecké tvorbě.

Myšlenka Smetanova, že v době nové umění si vymění místo s náboženstvím, byla vyslovena častěji a různě. Táž myšlenka tkví v Comtově pozitivistickém fetišismu, umění hlásí se o

náboženské právo i u Spencera. Názory Straussovy jsou známy, ač ovšem by ideu Smetanovu spíše mohly kompromitovat. Smetana nemyslí na umělecký tak zvaný požitek (hrozné slovo!) pasivní, ale na činnost aktivní, tvůrčí: jak si člověk v náboženství tvořil bohy, tak si v době zanáboženské tvořit bude hmotu, svět. Člověk tím svým uměním oslaví svět, oslavení přírody bude zakončením nejvyššího, všeobecného díla uměleckého.

Pro tuto svou myšlenku Smetana má své předchůdce v Schellingovi, Friedrichu Schleglovi, slavících tvůrčí moc geniálnosti. Znal patrně Saint-Simona. V nové době se vyslovují myšlenky podobné. Do jisté míry předešel Smetanu také Herder, pokud slučoval náboženství s poesíí a zvláště s poesíí lidovou. Jistě však Smetana dal výraz našemu obrodnému snažení, které se po stránce duchové nejraději vyslovovalo básnicky, literárně umělecky.

Myšlenka Smetanova otvírá psychologii daleké perspektivy – sama v sobě je ovšem neujasněna. Smetana někdy mluví o umění ve smysle obyčejném, jindy mluví o náboženské inspiraci poetické, jindy zase zárodky toho budoucího umění vidí v prvotním čarodějství, a tedy ten nový tvůrčí stav ducha s uměním vlastně jen srovnává. Bude to prý umění vyšší, a hlavně: všeobecné, to jest každý bude ho účastným.

Umění, Smetana vykládá, zušlechťovalo náboženství již v minulosti, a proto nový onen stav bude jen zdokonalením a plnějším rozvojem prvků již existujících. Náboženství se ztratí jen zvolna, lidé nepozorovaně přestanou božské uctívat – božské bude v nich. Umění má též obsah jako náboženství – totiž poměr obou protivných sobě mocností, tvořící jedinou a jednu všebytosť. V náboženství se pozemské podřizuje božskému, v umění se pozemské božským oslavuje. V náboženství člověk vůči nekonečnému je konečný, v umění vůči konečnému stává se božským sám. Člověk minulosti je zbožný, pohroužený v uctívání božského: člověk budoucnosti je umělecký, nadšený k oslavení pozemského.

* * *

Snad porozumíme těmto ideám Smetanovým lépe, přehlédneme-li jeho názory o mravním vývoji, který se dál zároveň s vývojem duchovým a jenž ovšem své příčiny a důvody má v témž celkovém stavu člověka, člověčenstva, všeducha neboli všebytosťi.

Ono původní rozdvojení způsobilo v člověku klam nejen náboženský, ale i mravní a společenský: lidé totiž počali myslet, že nejsou již bytosťi jednou a touž, nýbrž mnohou a proti

sobě nepřátelsky postavenou. Nastala doba sobectví. Jen pokud se podčiňovali božskému, jež kladli mimo sebe, dohodli se, aby každý z pozemského, jež v člověku převládalo, měl svou určitou část, svůj určitý kruh – vzniklo právo, a právo vedle náboženství bylo druhou velikou mocí života sobeckého, věnovaného pozemskosti.

Pod největším tlakem egoistického despotismu žili národové asijské; Řekové svou láskou k své krásné otčině utvořili obec svobodnou. Ale teprve Římané vytvořili obec skutečně svobodnou. Svoboda římská se vyvinula z despotismu královského vědoměji než u Řeků. Proto Římané byli pravými představiteli práva – byli pro právo tím, čím Židé pro náboženství: ale jak náboženství židovské bylo egoistické, tak i právo římské bylo egoistické, uznávané jen pro národ římský samý. Římská Itálie byla svobodná, ale svoboda spočívala na otroctví velikého množství – římská republika vzala za své. Chytrácký Augustus se vyšvihl k obraně republiky – jeho následníci upevnili římský despotism. Despotism asijský obživil v despotismu římském.

Tento despotism stěhováním národů na čas zmizel, ale jen aby obživil zase. Ve jménu křesťanství vyvstali despotové křesťanští, kteří svůj egoism opírali o slávu božské milosti. Feudální státní (v V. až XVI. století) staré otroctví jen obměnili v poddanství a nevolnictví – proto v XVI. století feudalism bez obtíží se přeměnil v absolutism.

Ale od XV. století se zjevují mužové usilující o svobodu. To jsou političtí mystikové, jako Tomáš Morus, Campanella, Harrington: odkazují zotročené lidstvo k přírodnímu stavu, v němž božské s pozemským ještě nebylo rozdvojeno, a odkazují k lásce rodinné. Po těchto mužích připravili politickou svobodu filosofové političtí – Vico, Sydney, Montesquieu, Franklin, Adam Smith a hlavně Rousseau. K nim se připojili encyklopaedisté.

Mezi tím doznělo osvobození náboženské, a tak na konci XVIII. věku francouzskou revolucí zlomen a odklizen despotism. Ludvík XVI. musil pykat za hříchy svých předchůdců: „Veřejně jako zločinec byl odpraven k nezapomenutelnému znamení, že despotism je zločin největší, jímž člověk může býti znamenán.“

Ale svoboda roku 1793 zmizela před despotismem, obnoveným Napoleonem. Také reformace zvítězila jen zvolna a proti tlaku duchovnímu, svoboda musila stejně přemáhat útoky despotické. Napoleon národům ukázal, co despotism je a jak vzniká. A národové to pochopili. Po dvou pokusech restauračních byla konečně roku 1848 prohlášena ve Francii druhá republika, „aby již nikdy žádné dynastii nedovolila ve svém srdci se zahnížit“.

Smetana ve svém horoucím nadšení pro svobodu věří, že Itálie učiní, co Franci, a také „důsledné Německo“ že dodělá politicky, co zatím udělalo ve svých knihách, a konečně i Slované ještě v tomto století zvrhnou svůj despotism. Nastala doba svobody, rovnosti, bratrství – svobody: vymoženost z minulosti; bratrství: naděje budoucnosti; rovnosti: symbol přítomnosti.

Jen symbol. Smetana totiž nevěří v komunism, jak jej podle hesla rovnosti rok 1848 prohlášoval. Jemu komunism v oboru sociálním a politickém je to, co indifferentism je v náboženství. Rovnost je jistě požadavkem správným; ale komunism doby je pouhou abstrakcí, nikdy neuskutečnitelnou, abstrakcí práva a lásky, pouhým theoretickým přechodem od práva k lásce.

Lidé si nejsou rovni, jsou více než rovni – totožní, ale ovšem teprve, když božské si v nich podčinilo pozemské. A jen z tohoto poznání bude zlomen odvěký egoism – egoism se promění v lásku. Hrubá, neumělá theorie komunistická bude přechodem k té všeobecné a všeobšáhle lásce. A láska, ta ovšem není a nemůže být než pozměněným egoismem – totiž egoismem božského.

Z lidstva se stane jedna rodina: láska zachvátí napřed jednotlivé národy, změní celá plemena, a konečně se celé člověčenstvo sloučí v božské harmonii. Čeho v minulosti dosáhla jednotlivá nečetná sdružení, jako na příklad pythagorejci, esseové, první křesťané, novoplatonci a pozdější rozličná bratrstva, to se stane všeobecným.

Právo a láska mají týž obsah: poměr člověka k člověku. Právem lidé stojí druh proti druhu – láska je spojuje. Právem lidé jsou bytostí konečnou, a proto navzájem se v svém množství obmezující – v lásce jsou božské samo. Člověk minulosti byl svému bližnímu cizím, člověk budoucnosti mu bude milým bratrem.

* * *

Smetana sám shrnuje posavadní vývoj lidský v tyto věty: „Celé dějiny člověčenstva jeví se takto jako veliká svatyně vystavená na milionech hrobů. Uprostřed této svatyně přítomnost se vypíná jako svatý oltář obětní, na němž věda, tento posvěcený velekněz člověčenstva, náboženství a právo, to jest část našeho plemene zvířecko–člověckou, obětuje a přeměňuje v

člověcko–ideální. Toto svaté pozdvihování je obsahem dějin a zároveň smysl nynější doby. Všecko ostatní však světoduchu je jako hluché lomození, nicotné hraní a slepá náhoda.“

Naše doba, jakožto období pravé lidskosti není období poslední. Ukázali jsme již, jak Smetana vývoj přírodní a organický provádí paterými hlavními formami a čtverými meziformami; tomu plánu odpovídají také dějiny.

Celý průběh dějinného vývoje podle Smetany musíme si představovat takto.

V prvním stadiu, trvajícím tisíce roků, člověk vegetoval v klidu duchovním; byl to život jakoby rostlinný, nerozvitý, ale blažený. Avšak z tohoto klidu člověk procitl; nastalo osudné rozdělení, a tím byl zahájen proces dějinný – stadium prvé bylo bezdějinné, předdějinné. Na svém druhém stupni byl člověk ovládán pozemským, žil život více zvířecí, instinktový, život smyslný bez pravého uvědomění – život nábožensko-právní.

Člověk procitl i z tohoto života – novou dobou, reformací v náboženství a revolucí v politickém oboru počíná se uvědomění, člověk se stává vpravdě člověkem, tím právě, že se vrátil k sobě, že počal život duchový. V tomto třetím stadiu, teprve započatém, vypracuje člověk nové duchové a sociální síly – z náboženství učiní tvůrčí nadšení umělecké, právo přetvoří ve všeobecnou lásku.

Po období obecné a čisté humanity nastane život ideálu. Člověk svou tvůrčí láskou celou přírodu přemění a oslaví, konečně v období posledním tisíce a tisíce let povede život blažený a opět klidný. Klid znamená, že páté období je již opět bezdějinné, naddějinné, člověk se vrátí opět jakoby k životu vegetativnímu, ale ovšem: vegetaci v nejvyšším slova smysle – člověčenstvo se v nejideálnější blaženosti vyžije...

Jak si tento další a konečný vývoj vlastně máme představovat, není jasné. Ve spise „o významu nynější doby“ mluví o budoucnosti pozemské, určuje dokonce místa, kde se období čtvrté (v Americe) a páté (v Polynesii) zakončí, ale ve své encyklopaedii pojímá nadčlověcký vývoj také biologicky, z člověka se vyvine postupně bytost ideová a citová.

Nechci však vůbec Smetanovu filosofii dějin posuzovat dopodrobna. Ne proto, že bych mu musil vytýkat fantastiku, to ono mlhavé mínění a tak dále – v té příčině Smetana podléhá vadám všech podobných filosofii. Čtenář přece vidí: Smetana psal v době francouzských sociálních utopistů, (fourierism!) v pohnutých letech čtyřicátých. Smetana je utopista český, slovanský.

Humanitní období a humanitní řád společenský bude utvrzen plemenem Slovanským.

Ačkoli člověčenstvo tvoří jeden celek, přece je jeho dějinný vývoj vázán k místu a k osobám. Smetanovi Evropa je užší („čarovný“) kruh zemského okrsku, tvořící naší době zeměpisný podklad. A stejně mají pro vývoj svůj značný význam také národové a plemena. Plemena jsou podle Smetany dílem přírody, a to v tom smysle, že příroda sama se pokusila rozluštit spor zemského a božského, a ten pokus se jeví ve vývoji plemen. Vidíme: Smetana všude a důsledně do popředí staví svou pantheistickou metafysiku. Nelze upřít, že touto methodou dospívá k duchaplným a často pěkným analogiím, ale je to právě jen analogie a žádný výklad, je to symbolika, ne analyse.

Smetana přijímá staré roztrfídění v pět plemen. Ethiopové (černí) představují život rostlinný, vegetativní, jsou nejnižší; Mongolové jsou plémě smyslnosti, analogie zvířat; a konečně člověka představuje v této stupnici plémě kavkazské; zbývají ještě Američané a Australané – ti se přírodě nepodařili, jsou typ nedokonalý, zvrhlý.

Jak plemena, tak i jednotliví národové měli a mají své zvláštní poslání kulturní.

Pokud běží o národy nynější, tož Francouzové vykonali již svůj úkol, zlomivše nadobro tyranii politickou; Angličané podmaňují kultuře odlehlé kraje zemské, mají tedy jako Francouzové úkol povýtce praktický. Theoretický je úkol Němců – vědou a filosofií mají převést život speciální do obecného a doplnit takto, co vykonali Francouzové a Angličané, podmanivší speciální obecnému na poli praktickém...

Symbolika je tu patrná, ale filosofie dějin by potřebovala reálnějšího výkladu o tom, čím jednotlivá plemena a národové přispěli k obecnému vývoji. A rozumí se, že plemenné rozdíly pro Smetanu musejí mít význam podřízený – vývoj ducha a vědomí je proces čistě duchový a metafysický. Smetana to ovšem ví, a proto nám říká, že dějiny nezávisí na plemenech a národech, ale na „rozmanitých fysických a mravních kombinacích“ – kriticky řečeno, Smetana svou filosofii dějin více dedukoval než vypožoroval. To právě zase vidět v jeho výkladech o Slovanech a o jejich kulturních úkolech.

Z Herdera a Kolára Smetana přejímá názor, že Slované jsou dobří, tiší a mírumilovní; hodí se tedy k tomu, aby kulturně vedli třetí období vývoje, období čistě lidské. Slované od přírody k

tomu mají všechny potřebné vlastnosti: jsou kmen čerstvý a silný, mají hluboké nadání k socialismu, vyznamenávají se uměleckou hloubkou a konečně svým plemenným a národním probuzením jeví velikou čilost vůbec. I přijmou tudíž Slované všecku západní kulturu a zpracují ji v nový kulturní prvek a to v tu tvůrčí lásku.

Zvláště pojmu do sebe Slované všecku osvětu germánskou. Germáni, zejména Němci, budou žít v Slovanech, jak Řekové a Římané žili v Germánech.

Určitějších představ Smetana o Slovanech a o jejich světodějném úkolu neměl. Slyšíme sice, že se napřed uchopí nové kulturní práce Slované severní, a že na jihu ruském Slované svůj úkol dovrší, ale i to nedává obrazu jasnějšího. Patrně je to idea Herderova, jak si ji Smetana symbolisoval ve svém smysle: na tom ruském jihu přiblíží se Slované k Řecku, kolébce evropské osvěty, a tím jaksi kruh kulturní i zeměpisný bude zakončen. Víme již, že takový návrat k počátkům u Smetany všude se vyskytá. Je to idea stará a v nové době často pronášená – Rousseau, Kant, Comte, Spencer ji vyslovili, a konec konců neznámá, než že se historický vývoj člověka v podstatě valně nepozměnil, a zároveň se v ní skrývá ona romantická touha po divošství. Smetana romantice neméně než Comte a jiní splatil svůj dluh.

Smetana je ve své filosofii Slovanů mnohem neurčitější než soudobí ruští slavjanofilové a polští mesianisté. Právě proto, že je více metafysik než oni – Rusové úkol řešili podrobnějším výkladem historickým a sociálním, Poláci byli političtější. Přes to je podoba českého humanisty zejména s ruskými slavjanofily veliká. Zajisté je shoda myšlenek značná.

Při vši metafysické všeobecnosti Smetana přece nezapomněl určit speciální úkol nás Čechů: svým zeměpisným položením a spojením s Němci jsme určeni, stát se prostředkovateli mezi západem a východem.

My Čechové musíme vyčerpat všecek posavadní obsah německé kultury a zvláště filosofie, pokud se právě ve filosofii duch lidský, a tedy i německý, vyslovil nejplněji. A protože filosofie německá je filosofie nejhlubší, nezbyvá než právě ji překonat úplným vyčerpáním kritickým. Tento úkol připadá nám Čechům, totiž: všechny ideje německou filosofí vypracované shrnout, vyložit, prožít, zkritisovat, uspořádat, tím vším rozhojnit; a vůbec tedy máme započít se zakončováním německé kultury. Východní Slované se pak ujmou výsledků naší kulturní práce a sami zase je odevzdají dalšímu východu...

Po stránce mravní má tento přechod od kultury západní, germánsko-románské znamenat boj ne fyzický, ale duchovní – země české mají podat příklad, jak oba národové dovedou pochopit

zákony historického vývoje a jim se podčinit. Smetana se nerozpakoval vystoupit proti Havlíčkovi, aby hájil německé filosofie proti nevěcným nájezdům.[38]

* * *

Čtenář odpustí, přibírám-li tu k svému líčení Smetanovy filosofie náboženské to a ono, co s věcí souvisí méně – ale Smetana je nám neznámý a téměř cizí, a proto užívám příležitosti, abych naň upozornil.

Smetana je pro naši filosofii, čím Dobrovský naší slavistice a historii – český člověk píšící německy, ale cítící česky. Český člověk mnohem češtější než tucty spisovatelů píšících česky. A jak našemu obrození více prospěl Dobrovský svými spisy latinskými a německými, tak i Smetana, doufám, ještě úkol svůj vykoná. Obrození se nestane českým slovem, ale českým duchem...

Českost Smetanova jeví se v jeho vůdčích ideách a v jeho charakteru duchovém.

V poslední příčině Smetana čistě českým způsobem v sobě pojí mystickost a kritickost. Alespoň po soudě mém je to zvláštnost našeho ducha českého. Ta vlastnost se projevila ve velikém slohu v naší reformaci. V době revoluční projevila se zase. A nejen na Smetanovi. Pozorovat touž vlastnost na Čuprovi, na Klácelovi, pozorovat ji také na Havlíčkovi, ačkoli v míře nepatrnější.

Smetanův charakter mravní odkazuje k témuž zřídlu. Dobře to postihl Meissner, vydávaje jeho životopis; myslím, že ho správně přirovnává k Havlíčkovi.[39]

Tato českost Smetanova jeví se v jeho filosofii náboženské – mluví z něho týž duch, který vedl péro Chelčického. Shoda je porážející. Jako Chelčický, tak Smetana nešetří v náboženství dogmatu, přestáváje úplně na stránce mravní. Smetana tuto českou ideu vyslovuje tak, že náboženství dokonce má přestat a přerodit se v tvůrčí lásku. To právě neznamena více, než že Smetana podstatu náboženství vidí v lásce. Smetana tak důrazně stojí o stránku mravní, že obětuje také filosofii – také theoretická filosofie a věda ustoupí více praktické činnosti, ustoupí tvorbě umělecké, kterážto tvorba nemá být pouze uměním nynějším, nýbrž zároveň praktickým podmaněním celé přírody.

Náboženství se stane všeobecným bratrstvím, tvůrčí láskou – český ideál bratrský u Smetany stává se ideálem humanitním.

Smetana humanitu pojímá ovšem podle potřeb své doby: humanita musí být sociální a politická.

V té příčině zavrhuje stát stejně jako Chelčický: právo se musí stát skutečnou láskou, a pak pro stát není již místa. Zavrhuje militarism, Smetana je nadšený zastánce politické a duchovní svobody vůbec – svobodu roku 1848 vítá nadšeně proti „ohlupujícímu“ absolutismu starorakouskému. Má proto i pro liberalistický indiferentism náboženský slovo milé.

Smetana svobodu pojímá sociálně. Čeká od Slovanů reformu sociální. Smetana horlí proti kastovníctví a šlechtictví, rozum je mu nejvyšší legitimitou. Doufá, že praví šlechticové mezi šlechtou pochopí veliký rozbor mezi chudinou a aristokracií, že se spojí s měšťanstvem a zamezí násilné střetnutí obou tříd. Má-li se zahostit láska, musíme obětovat své sobectví. „Chtít být šťastným, je nyní téměř zločinem, jestliže jsme pochopili svou dobu – obětí je potřeba, nyní více než kdykoli jindy.“

* * *

Světový vývoj, jevíci se jako uvědomění ducha a vítězení jeho nad hmotou, právě v naší době vede k pronikavé reformě mravní. Z člověka starého má se stát člověk nový, z člověka minulosti stát se má člověk budoucnosti. Nadčlověk.

Pojem nadčlověka Smetanovi důsledně vyplývá z jeho soustavy vývojové.[40] Jenže nadčlověk český je jiný než nietzschovský. Nietzsche dospěl k pojmu se stránky biologické, Smetana se stránky mravní. Němec rousseauovský touží po blond bestii – Čech po klidu rostliny. Nadčlověk český vůbec je zvláštní a svůj: český člověk stává se nadčlověkem nadmyslovostí a pravou láskou k bližnímu: člověk smyslný se nedovede obětovat všeobecnému, v němž kotví právě jeho vlastní povýšení; jen kdo všechno dovede obětovat, dovede pokračovat: český nadčlověk nežije vůlí k moci, ale „vůli k obětování“[41]; cítí kolektivní vinu, pokládá zlé činy druhých za činy vlastní, zlé je mu nepřítelem společným; český nadčlověk nijak není aristokrat, nevydává se za spasitele, ale spasitelem je mu celý věk moderní; český nadčlověk miluje potlačené, i když se mu protiví jejich surovost, potlačovatele nenávidí, i už ho vábí svou vzdělaností; českému nadčlověku láska a přátelství

jsou nejvyšší ctnosti, nepřátelství je mu v životě lidském věc nejšerednější – Smetana proto, jako Dostojevský, nevěří v peklo, jen v nebe.

* * *

Filosofie Smetanova má také prvky nečeské. Celá jeho soustava vyrostla z německého idealismu. (Ruští slavjanofilové z něho vyrostli také.) Smetana sám to ví, vždyť hlásá, že právě my Čechové máme německé myšlení vyčerpat a skoncovat.

Jako všechny soustavy idealistické, také Smetanova soustava relativní identity má příliš mnoho konstrukce, postrádající zkušenosti.[42] Je u Smetany také mnoho libovolného a nijak nedokázaného. Proč se na příklad německé myšlení již nadobro vyčerpalo? Nevyčerpalo, jak vidíme. Ale ovšem, ruští slavjanofilové to mysleli také; Smetana se v tom s Kirějevským nápadně shoduje.

Kořen vad, pokud běží o problém náboženský, vidím v pantheismu. Vím, že pantheism je moderní a dovedu to pochopit. Ale s pantheistického stanoviska svět vyložit nelze, mluví proti pantheismu zkušenost všecha. Opakuji, dovedu pantheistickou zálibu doby pochopit. Lidé chtějí v chaotické mnohosti řád a jednotu, lidem moderním nestačí theism papírový, lidé moderní mají aspirace umělecké a ty se pantheismem dovedou uspokojit – – tomu všemu rozumím, ale přes to pantheismu přijmout nedovedu. Smetana slabou stránku pantheismu cítil také a nepoddal se mu cele (identita relativní); aspoň se vyhýbá jeho subjektivismu naprostému. Tak si aspoň vykládám jeho úsilí o kolektivism noetický a mravní. Cílem konečným je splynutí objektu se subjektem, ale Smetana si to představuje jinak než Hegel: Němec strávil svět svým rozumem, svou ideou, Čech svět pouze překonává svým citem, svou láskou: Němec je slabý svou silou, Čech silný je svou slabostí...

Kapitola sedmá: Otázka náboženská a moderní filosofie

Poznali jsme řadu moderních myslitelů několika národů a mezi nimi, jak se říkává, duchy vedoucí; nezbývá nám, než učení jejich shrnout a dosah jejich názorů pro otázku náboženskou si uvědomit.

Nuže – především z přehledu novodobé filosofie je vidět, co jsem tvrdil hned na počátku, že otázka náboženská filosofii je otázkou otevřenou, problémem stálým a hlavním; ti, kteří říkají, že otázka náboženská je vyřízena, o stavu věcí nemají zdání...

Hume svou skepsí míří proti theismu, a in concreto, sociálně a politicky, proti církvi a kněžím. Z příkladů uváděných za důkaz, že populární náboženství je pověra, je vidno, že z křesťanských církví hlavně myslí na katolicism.

Překonává náboženství filosofií. Dokazuje, že slabost rozumu vylučuje metafysiku, teologii a náboženství; tedy pravý opak toho, co z téže slabosti obyčejně dokazují theologové. Rozumem jsou vlastně smyslové, a Boha nevidět, jak nevidět žádné příčiny vůbec. Logika smyslů přestává na autoritě zvyku; je to logika slepá, logika psí – ale není pomoci.

Šťastnou náhodou máme od přírody jeden pro druhého kousek lidského citu – není to mnoho, ale stačí to pro život a společnost; dovedeme-li si k tomu trochu pomoci politikou vědeckou, můžeme být spokojeni. Pravda, ta věda politická, jako všechna věda, je také slepá, čistě empirická, než co naplat, „chudí lidé si vaří vodou“. Dovedeš-li se zabývat filosofií a literaturou (Hume se podívoval Ciceronovi!) jak tak to vydržíš – a nevydržíš-li: exitus patet! Hume napsal zvláštní pojednání, v němž dokazuje dovolenost sebevraždy – je to spisek charakteristický jak pro Huma, tak pro novou dobu. Nevydal však spisku, vlastně zničil spisek už vydaný. To je charakteristické také: ještě si to netroufal.

Pokud můžeme soudit z biografie, Hume s tou skepsí pro svou osobu vystačil. Rodiny neměl a nestál o ni; stačila mu tak zvaná lepší společnost, v níž klidně a rozumně žil, staraje se (střídmostí a nepotřebováním) o to, aby byl nezávislý. Skepse ho nerozčilovala, aspoň ho neotravovala.

Že theologové v Humově skepsi viděli d'ábelství – je pochopitelné. Ale také filosofové byli pobouřeni. Století, jež si tak okázale libovalo v rozumu, tu najednou slyší: zvyk, pud, žádný rozum!

Kantovi, jako mnohým jiným, to nedalo. Po dvanáctiletém uvažování podal svou Kritikou čistého rozumu obranu rozumu. Zkušenost je slepá, ale je umožněna rozumem a jeho apriorními mohutnostmi, rozum jí dává smysl. A dokonce vývody rozumu, jsou oprávněny, zvláště ty staré ideje Boha, nesmrtelnosti a svobody. Ale ovšem rozum náš na světě je závislý. Jen Bůh, když myslí, zároveň světy tvoří, u něho mezi myšlenkou a objektem není rozporu; my netvoříme věci, jen své ideje, objektivní svět trčí nám do očí a myšlenky vyzývá – ale

přece nejsme pasivní docela, jsme rozumem svým aktivní, smyslové podávají nám surovinu, rozum ji zpracovává svými vlastními nazíracími formami, kategoriemi, ideami. Nejsme bohové, ale tvoříme si svůj svět přece. My formujeme i smyslovou zkušenost.

Ale jakým právem smím těmto svým formám (jsou-li) a formacím důvěřovat a důvěřovat více než smyslům? Je ten svět ideí pravdivější než ten svět faktů, a je pravější?

Logiku smyslů Kant zaměnil logikou čistého rozumu a to čistého rozumu praktického. Hume by z toho mohl mít radost, jak u Kanta konec konců rozhoduje rozum praktický, životní potřeby: sic volo sic jubeo. Ovšem můžeme verš hned doplnit: stet pro ratione voluntas – tak chci a tak rozkazují, stůj pro rozum a jeho důvody má vůle! Rozumná? Co zbude z Kritiky? O to běží. Schopenhauer myslí, že doplňuje Kanta uče, že ta vůle je slepá – Hume může mít radost opět.

Přišel Comte. Akceptuje logiku smyslů; přidává k ní logiku rozumu, ne čistého, ale historického. Rozum se vyvíjí. Vyvinul se ve svůj věk mužský – to, co naši otcové a předkové myslili a dělali, myslili a dělali mladíci a děti. Ale teď jsme mužové. Jsme pozitivisté. Upravíme si společnost podle svých vyzrálých názorů a bude nám všem dobře. Pravda, muž stárne a nemůže zapomnět na krásné mládí a dětství. Hume sice má pravdu, že to naše mládí u lidstva byla čirá pověra, ale bylo to teplé a milé, a proto – vraťme se k pověře! Věřme slepě svým mužským názorům pozitivním, moderní věda buď naším náboženstvím, naší pověrou. Běží v životě nakonec přece jen o to, aby cit byl uspokojen, ne rozum, rozum musí sloužit citu. K tomu konci si zbudujeme zase, jak to naši otcové měli, velikou světovou církev. člověčenství celé, minulé, nynější a budoucí buď naším bohem – politika nám tu církev zbuduje, a já – oznamuje Comte – budu vám papežem, veleknězem člověčenství.

Ne – proti Comtovi praví Spencer; máš v mnohém pravdu, akceptuji téměř všecko; ale Hume a Kant té pověře přece jen zasadili velikou ránu – nezbyvá než společnost upravit poněkud kritičtěji, ovšem podle jejího historického vývoje.

Ale ten vývoj se musí pojímat evolučně. Ale jen se nebát – ta evoluce není tak zlá. To, co bylo, je a bude vlastně všecko jedno a totéž – nechápeš, že evoluce je vlastně konservativní? Papežem, veleknězem být nemusíš, neboť de facto jsi více, jsi částí boha, který se evolucí a zase evolucí z té pramonady vyvinul. Jsme část, jsme projev vesměrné Prasíly. Historie je část kosmologie, studuj tuto historii a budeš vědět, kde v světovém procesu stojíme dnes. Kalendáře s historickými a individuálními proroctvími nám věda ovšem ještě nedala – zatím

tedy poslouchej své city a pudy, hledej slast a vyhýbej se strasti, končí Spencer evolucionistické credo, docela po starodávném pravidlu hedonistickém...

Vidíme: dlouhé filosofické řeči od Huma do Spencera smysl krátký je: Chceme, ba musíme věřit – ale komu a v co?

* * *

Skepsi či víru? – to tedy je otázka, moderní filosofie.

Od Huma do Spencera pozorovat, jak skepse ubývá. To jest: skepse promyšlené, skepse plného přesvědčení. Filosofie po Humovi chce věřit. Ostatně Hume sám věřil smyslům, aspoň jim nenedůvěřoval úplně – a rozumu věřil, také aspoň v mathematice. Věděl ovšem, že skepse důsledná není možná. To věděl už Descartes, to věděl Augustinus, to věděli skeptikové staří. Při skepsi běží jen o stupeň.

Kant zavrhoval skepsi a potíral zejména skepsi Humovu. Obětuje Humovi dogmatism, obětuje mu empirism, ale proti skepsi staví criticism. Ohledává totiž samy prameny poznání, netoliko podávané posud poznatky, a tím uniká skepsi. Důvěřuje v rozum a v jeho mohutnosti, důvěřuje také smyslům rozumem vedeným. Věří netoliko v matematiku, ale i v přírodovědu a v metafysiku. Dospívá nakonec k víře v Boha.

Základní myšlenka Kantovy kritiky je rozhodně správná, bez kritiky se moderní člověk neobejde. Ale Kant, koncentruje se na vlastní já, neřekl nám, proč vlastně sobě mám věřit a věřit tak, jak staří dogmatikové? Moderní člověk potřebuje také kritiku kritiky. Tím více, že Kant skepsi sice potíral, ale právě pro ten svůj subjektivism nepotřel.

Comte si problém hodně zjednodušil. Věří Humovi, ale i smyslům bez kritiky – trochu dobré metody a basta! Dokonce žáci Comtovi nad úvahy o methodě nepronikli. Spencer je pozornější – zná Kanta a moderní kritiku lépe, tu i tam má dokonce náběhy k rozumu čistému. Comte věří nejvíce v matematiku – Spencer v historii. Logiku smyslů Humovu Kant doplňoval logikou rozumu, Comte logikou srdce, Spencer logikou historie.

O náboženství Hume nestojí – filosofie mu stačí, je mu náboženstvím. Kant náboženství nezavrhuje tak paušálně, ale stačí mu z něho mravnost. Comtovi náboženství (staré) nestačí

proto, že je mu ho ještě málo, – rehabilituje fetišism. Spencer je ochoten ke kompromisu s náboženstvím, jak je.

Humeovi theism je celkem lhostejný – nemá nic proti němu, je-li filosofický à la Locke. Kant je pro theism, a anthropomorfismu, který se Humovi tak nelíbil, se tak nebojí, aspoň připouští anthropomorfism subtilnější. Comte se stává přímo fetišistou a libuje si v polytheismu. Spencer, jak řečeno, dělá kompromisy, kloně se k pantheismu.

Na ethiku, vidíme, všichni kladou váhu, Hume, Kant, Comte, Spencer. Hned Hume prvý ethikou uniká vlastní skepsi. Kant se drží kategorického imperativu, jež mu dává rozum praktický; Comte se stává dokonce zakladatelem církve a vyhlašuje sociální a politické předpisy velmi podrobné; Spencer vidí v své ukončené právě ethice dovršení své práce životní.

O církev Hume nestojí, ani Kant ne; za to Comte vidí v církvi a v její správě věc hlavní, Spencer podle Kanta ji podřizuje postulátům ethiky a rozumného vývoje.

Hume a Kant jsou racionalisté. Ale Hume opravoval svůj racionalism emocionalismem, chceme-li tímto slovem označit názor, že city a vůle jsou nad rozumem. Kant je ze všech nejtvrdší – před imperativem čistého rozumu musí se pokořit cit každý. Rozum je despota. Comte se v citech až rozplývá, Spencer se mírní, jak se na utilitariánského gentlemana sluší. Comte ovšem prožil poslední doby revoluce... Francouzi všichni tím změkli. Hume a Kant representují století XVIII., Comte a Spencer XIX. Moderní člověk je měkčí – ale není to vždy cit, co vydává za příčinu své měkkosti, často je to jen nápodoba citu, citlivůstkářství. Ale item, takový je – racionalisté minulého věku také nebyli tím rozumem... Jisté je, že Hume a Kant nestojí o náboženské obřady; Comte stojí vlastně jen o ně, Spencer se jim neprotiví.

* * *

Náš filosof český otázkou náboženskou zabýval se neméně než jeho němečtí učitelé. Byla mu životní otázkou v nejpravdivějším slova smysle – Smetana sám byl napřed katolickým duchovním z přesvědčení: životní zkušenosti a filosofií ztrácel a ztratil svou víru z dětství, až se konečně svého kněžského úřadu vzdal. Sám nám ty boje a útrapy vypravuje.

Člověčenství spěje stále k cílům vyšším a vyšším. Pokrok a vývoj je údělem člověka, proto se nemůže uspokojit vírou – skepse byla vždycky šlechetnější než víra. Smetana vidí v skepsí výraz poznání, spása je jen v poznání a uvědomění. Huma Smetana cení vysoko.

Jako Smetana nehledá v životě duchovního klidu absolutního, tak v něm nehledá ani absolutní blaženosti. „Velmi jemný nádech utrpení v nekonečném vždycky zůstává.“ V Smetanovi samém tento nádech utrpení zbarvil myšlenky a city: Hume spiskem o sebevraždě vlastně jen škádlil – Smetana moderní mdlobě sebevražedné dal opravdový výraz učením, že opustit život z pohnutek mravních je nejlepším důkazem nesmrtnosti a že tato smrt muže je jediné hodná...

Pravá bytost člověka je v citu, nikoli pouze v rozumu, a proto také lidstvo spěje do nové doby sociální lásky a geniální tvořivosti umělecké; filosofie, vzniknuvši z náboženství a práva, zanikne v lásce a v uměleckém tvoření.

Smetana, jako všichni jeho velicí předchůdcové, věří v ideál humanitní. Hume pojímal humanitu čistě individualisticky, humanita je mu sympathii; podle Kanta individuum ve své osobě musí ctít člověčenství celé. Comte, jak už před tím Herder a Rousseau, pojímá humanitu kolektivně; ideál humanity (člověčenství) je mu totožný s člověčenstvem, člověčenstvo je mu bohem. Spencer podobně pojímá celou historii a člověčenstvo přítomnosti jako organický celek. Smetana konečně s ideou humanity spojuje ideu národnostní. Tak to před ním činil Herder, Hegel a jiní.

Moderní člověk – to přece vidíme jasně – je unavený a podrážděný, podrážděný a unavený pochybováním. Ve své slabosti se domáhá práva, vzít si život... „Člověk svou vůlí umřít může, to je důkaz jeho svobody, tou myšlenkou je bůh, jí na všem je nezávislý; ostatně lidské strasti tohoto božského daru zasluhují“. Nejinak jako Plinius v době římské dekadence velebí moderní filosof svobodnou smrt. A velebí ji náš moderní filosof český... Člověk moderní je skeptik. Nedůvěřuje, kritisuje, zamítá. Ale zároveň, a právě proto, pořád a pořád, zabývá se otázkou po jistotě svého poznání a konání, nevěří, ale věřil by rád, kritisuje, ale hledá, neguje, ale vlastně chce budovat. Hledá si základy a chce je mít hlubší a pevnější. Proto je ohledává.

Jistota! Co je jisté? Na čem mohu pevně stát a klidně spát? Co je pravda?

* * *

Co je pravda?

Máme jistotu zvenčí nebo ze sebe? Anebo z obojího tohoto pramene? Co zvenčí, co ze sebe?

Tedy: objektivism či subjektivism? Vždyť přece je rozdíl mezi objektem a subjektem –?

Objekt se nám vnucuje, našim myšlenkám určuje postup a chtění našemu podává určené předměty; fantasií a rozumem ty dané a určené prvky můžeme všelijak spojovat a rozpojovat, můžeme látky přírodou dané ve svých laboratoriích analyzovat a syntetovat, ale – tvořit a stvořit nedovedeme.

Netvoříme z vlastní moci skutečně pranic? Vždyť přece vůči danému světu nejsme jen pasivní, nýbrž také aktivní a velmi aktivní – a ta naše aktivnost že by nebyla vlastně než pasivitou? Co je to naše stálé a věčné hledání a hloubání? Nejsme snad přece jen bohové, aspoň bohové malí, polobohové – a had v ráji přece jen měl pravdu? Či má pravdu Hume? V přírodě poznáváme nebo aspoň tušíme řád, řád pevný, odvěký – odkud je?

A nepoznáváme právě tak pevného řádu svých myšlenek, citů a chtění? Všecky naše pojmy, všecko naše vědění, všecko naše konání tíhne k jednotě, není to nahodilá směsice jednotlivých myšlenek, přání, citů a konání, ale je v tom soustava a soustavnost – odkud se vzala? Je nám také vnucena zvenčí či ji tvoříme sami?

A jestliže tuto zcelenou soustavu vniterního světa duchovního tvoříme sami – z čeho ji tvoříme a jak? Nedává objekt některé prvky a které?

A jak je to s tou otázkou po jistotě? Je jisté to, co se nám dává zvenčí? Je jisté to, co tvoříme sami? A jestliže jisté – co je jistější? Vidím přece, že se mýlím, tu smyslem, tu rozumem. Začínám pochybovat, ale ten pevný řád objektivní mne mate v mých pochybnostech, mate mne v nich ten řád mého ducha, ta zvláštní celost všech poznatků a ta účelnost mého chtění a konání. Pochybovat a jen pochybovat, popírat a jen popírat nedovedu – musím něco uznat a uznávám, musím věřit a důvěřovat.

Tedy pořád a zase: subjektivism či objektivism?

Objektem není mně pouze příroda a snad živočišstvo, nýbrž moji bližní. A především oni, neboť s nimi a mezi nimi vyrůstám. Co tedy mám od nich? A zase: Postřehuji řád společenský, postřehuji řád ve vývoji – jakým pramenem poznání je tento řád a jakým je a smí být měřítkem konání? Co a kdo jsem já vedle celku a vůči celku společenskému? Kde

stanu v celkovém vývoji historickém? Mám důvěřovat sobě, svému rozumu a své vůli, či také jiným, jejich rozumu a jejich vůli? Kde je tu jistota? Ve mně, v individuu či v celku společenském a historickém? A co je ten celek? Můj užší kruh rodinný, příbuzných, přátel a známých či i ti neznámí, obec – stát – církev – Evropa – celý svět – celá historie? Jaká je to ta logika společenská a historická?

Tedy opět a opět: subjektivism či objektivism?

Objektem je mně příroda a společnost: nejsem sobě objektem – já sám? Co pak není příroda v mém těle? Není v mém těle společnost? Co pak nejsem kost z kosti otců svých? A když kost z kosti – nejsem duch z ducha? Z ducha předků? A dále také z ducha – přírody? Co tedy vůbec jsem? Co je to mé vlastní a nejvlastnější já? A není to divné a pradičné – já se stávám samému sobě objektem pozorování a hloubání! Není to hádanka skutečně podivná a nejpodivnější – já, já, musím konců konec pozorovat sebe, jak na pozorovací stanici pozorují podezřelce, musím se studovat, protože si nerozumím – já nerozumím svému „já“!

Studuje to „já“ musím ze sebe ven, to své „já“, to své „sebe“ musím si pořád srovnávat s tím „nejá“, s tělem svým, tvým a vaším, s duchem vaším, s přírodou a, a... s čím ještě? S čím? A co tedy vůbec jsem ten já, odkud jsem se tu vzal, co tu chci? Já jsem se nestvořil, já jsem sem nechtěl, a toho svého dějištěka jsem si také nestvořil (sic bych si to všechno byl udělal jinak, ó docela jinak) ...

A proč to tedy neopravuješ, alespoň dodatečně? Proč? A co pak to všechno neposuzují, neodsuzují, nepřevracím a nerovnám, nevedu boj proti všem těm daným řádům přírody, společnosti, historie?

Boj vedeš – ale pánem toho nejsi, a bez pána, to přece vidíš, to nejde; bojuješ – ale právě tím bojem uznáváš toho pána, jsi odbojný generál, a snad jen řádový – nic více. Bohem nejsi.

Kdo tedy, kdo je tu pánem?...

* * *

A zase a pořád – objekt či subjekt? Konec konců to znamená, jak vím o objektu já, já subjekt. Psychologicky to znamená: smyslové či rozum?

O to jde v moderní filosofii. Analysuje se to já psychologicky a analysuje se opět a pořád – samá analyse. Ale právě proto vlastní cíl je synthese. Ta celost, ta soustava, ta jednota nám leží na mysli. Proto synthese hrá takovou roli již u Huma (synthese smyslů), u Kanta (synthese čistého rozumu), u Comta (subjektivní synthese srdce), konečně u Spencera (objektivní synthese historická). Smetana dokonce připouští již jen synthesi posavadních soustav filosofických.

* * *

Synthese – jaká? Libovolná? Je vyloučena, protože jsem jen analysoval, analysoval – nestvořil. Synthese může tedy být jen kritická, kritická vůbec.

Tou měrou, kterou se jednotlivé odbory vědy a sociálních funkcí a povinností specialisovaly a na jednotlivé třídy rozbily, pocít'ujeme potřebu po jednotnosti filosofické a sociální. Problém, jež si moderní filosofie postavila je: Jak mohu žít s plným a plným uvědoměním? Mohu přijmout daný mně zkušeností řád vědecký, společenský, světový?

Co mám přijmout: co přijmout nesmím? Poznej všecko a nejlepší si vyber? Právě o to vybírání běží, zde je kámen úrazu. Co vybrat kolik vybrat, neboť všecko přejmout nemohu. Zase tedy: synthese kritická.

Kritická: žádná mechanická a nahodilá kombinace, ale synthese, ne eklekticism, ale criticism. Soustava v nahodilostech, celost v směsici, jednota v mnohosti: Jednotný názor na svět. Smetana přímo požaduje geniální synthesi tvůrčí.

* * *

Člověk nemyslí pouze, člověk také cítí a chce. Proto konec konců moderní analyse psychologická postavila problém o poměru smyslů a rozumu k citům a chtění. Již Hume řekl: Věřím smyslům, ale cit mne vede jistěji. Kant řekl: Věřím rozumu, citům nedůvěřuji; to, co ty, Hume, pokládáš za vedení citu, je přece jen vedení rozumu, ovšem praktického, čistého rozumu praktického. Kategorický imperativ ti velí, co musíš cítit; city jsou slepé, rozhoduje rozum. Na to řekl Comte: Důvěřuji jen smyslům, rozumem vedeným, ale že vůbec poznávám, vidím a myslím, dá se vyložit jen tím, že cit a vůle je pánem.

Konečně přišel Spencer: Důvěřuji smyslům, rozumu a citům, ale oba se vyvinuly z téhož primitivního duchovního zárodku, rozum-cit-chtění jsou jen různé stránky jedné a téže činnosti duševní. Aktivnost je však podstatou duševního života. Smetanova ideální bytost je bytostí čistě citovou.

Vidíme, že naše doba proti století minulému raději se dovolává citu. Maine de Biran, Schopenhauer svým učením o primátu vůle nad rozumem vyslovili náladu obecnou. Zvláště Schopenhauer je hlasatelem doby nové a vůle. Romantismus je protivníkem racionalismu. K staršímu dualismu smyslů a rozumu přistupuje další rozpolčení duše na cit (s vůlí) a rozum.

A staré záhady se hlásí i zde. Je mezi citem a rozumem taková propast? Je propast mezi smysly a rozumem?

A nejen to. Zase nás pronásleduje otázka objektu-subjektu: Nejsou city subjektivnější než rozum? A jestliže ano: nemáme tím vlastně svět trojí: objekt (příroda, historie), objekt-subjekt (rozum) – subjekt (cit)?

A konečně – co je jisté, co je jistější – rozum nebo cit? Proč mám důvěřovat citům, proč jim mám důvěřovat více než rozumu? Proto, že jsou – subjektivnější? Je to „já“ více v citech než rozumu, a jsem tedy tam, v tom nejnivnějším nitru pánem a jen tam? Je tedy pravda v citu, je pravda citová? Snad dvojí pravda, jedna citu, druhá rozumu? Snad třetí pravda smyslů? Již již se to dnes tak hlásá a již dost obecně – co tedy je pravda?

* * *

Neběží jen o myšlenky a city, o myšlenky a city jednotlivé, běží o člověka celého, jakožto bytost myslící, cítící, jednající. Myšlenky-city-chtění to je produkt naší psychologické analýzy; ale naším cílem je synthese, synthese kritická. Naš duchovní a fyzický život je více než ty jednotlivé pudy, myšlenky, city, chtění, je vším tím dohromady. Není kombinací těch jednotlivých prvků vyabstrahovaných, je celek – je život. Život fyzický i duchovní.

Každá filosofie je toho života projevem, ale zároveň má naň jistý vliv. A o tento životní význam filosofie běží – třebaže to filosofové školští zapominají. Nezapomněla na to moderní literatura, a odsud její veliký vliv a právě na výchovu filosofickou. Odsud moderní pokusy udělat z filosofie genre literární. Moderní román se stává pořád více a více filosofickým, metafyzickým. Také drama, také lyrika. Je Goethův Faust drama – jen drama? Je

Rousseauova Heloisa román – je román? Je Dostojevskij básník? Říkáme mužům těmto básník-myslitel, ale co znamená toto spojení dvou pojmů?

Ano – o synthesi běží. Běží o tu kritickou, běží o tu tvůrčí synthesi, o které Kant a Smetana snili a která daleko není vykonána. Filosofie moderní se musí snažit, doplnit a zdokonalit synthesi Kantovu, Comtovu, Spencerovu a Smetanovu. Filosofie se musí stát synthetickou – synthetickou v tomto moderním slova smysle, musí přestat být učením pro školu, musí být učením pro život.

Skepse – criticism – positivism – historism – humanitism nejsou pouze soustavami myšlenkovými, ale jsou zdrojem nálad chvilkových i trvalých, jsou výrazem duše celé, jsou výrazem a školou charakteru.

Moderní člověk chce od filosofie výklad života, života skutečného, života celého – chce vědět, jak žít. A zatím – život se žije, a filosofie se mluví. A proto ta snaha po filosofii nové a životní, proto ta touha po novém slově a – po novém životě. Filosofie – touží po novém životě? Sama však toho života je výrazem? Jaký je tedy poměr filosofie a života? Jsme tvůrci svého života, života nového? A do které míry?

Či utíkal Rousseau od filosofie a civilisace snad přece právem? Je nám třeba divoštví, a nikoli nové filosofie? Či chceme nadživot – nadčlověka? Má se moderní člověk, jak baron Münchhausen, filosoficky a biologicky vytáhnouti za vlastní křtici – to tedy je otázka? A kam se vytáhne? Kam?

A co při tom všem je s náboženstvím? Co je to ta víra náboženská, co její dogmata a jak se mají k víře filosofické? A obřady a mravnost a zřízení církevní – co to všechno znamená?

MODERNÍ TITANISM

Kapitola první: Moderní člověk ve své literatuře

O stavu náboženství pro určitou dobu a místo podává zprávu statistika tak zvaná církevní: kolik příslušníků církevní obce navštěvuje kostel, kolik jich chodí ke zpovědi a tak dále; ke statistice církevní pojí se statistika morální. Avšak tato kvantitativní určení, máme-li náboženský stav obyvatelstva posoudit správně, musejí být kvalifikována ještě pozorováním a úvahami, jež se statistickému učislení vymykají; chceme co možná mít úsudek o celkovém smýšlení a konání lidí. Že takovéto posuzování a odhadování zbožnosti a celého stavu náboženského a církevního je velmi nesnadné, netřeba výslovně ukazovat; co pak je na příklad zbožný jen ten, kdo chodí tolik a tolikrát do kostela?

Obtíže rostou, chceme-li mít úsudek o náboženském stavu netoliko jednotlivého místa a území, ale celé moderní společnosti, tedy společnosti civilisovaných národů v tomto století. Tu se dá soud platný provést jen poznáním celkového stavu kulturního. Jak podnikat toto studium, nechci vypisovat dopodrobna; jistě však budeme postupovat správně, poznáme-li stav myšlení a úsilí především theologického, pak filosofického a literárního. Pečlivou analýsú theologické, filosofické a literatury našeho století dobereme se poznání náboženského stavu a náboženské otázky dosti úplného – v theologii, filosofii a v literatuře srdce jistě překypuje, čím je plno. Kde jinde měl by se jevit duch, jímž lidé skutečně žijí? Kde jinde bychom našli vysloveno a formulováno, čeho lidé dosahují, po čem dychtí a touží, več skládají své naděje?

Chceme-li tedy seznat duševní stav moderního člověka, vyslechněme, co nám ten člověk praví ve své literatuře. Theologie a filosofie nemají pro nás ceny menší, ale umění a zejména umění slovesné mluví k nám bezprostředněji a vší životní plností, kterou se vyznamenává právě umění. Heslo *l'art pour l'art* nás nemůže zastavit. Má-li to slovo smysl, tedy nejvýše ten, že umělec – umělec pravý – co nejúplněji dbá své umělecké formy; ale i s tou formou je umění výrazem a výronem života. Při tom se rozumí také samo sebou, že umělec netvoří na zakázku a pro tendenci jemu cizí; rozumí se také samo sebou, že umělec tvoří, jak se říká, bezvědomě, spontánně, naivně. Avšak nesmí se zapomenout, že se to tvoření nevyčerpává jednotlivou myšlenkou a koncepcí – neboť nežije člověk jednotlivými myšlenkami, city a chtěními, nýbrž tím životním úsilím, tím snažením a hledáním, doufáním a strádáním, z něhož

jednotlivé ideje, city a tužby probleskují jako jiskry z křemene. Umění – poesie – vždy je sociální v tom smysle, že úzce souvisí se snažením své doby a že je v těch snahách zakotveno. A proto l'art pour l'art nechejme literárním bibliografům a slovíčkářům stejně jako filosofii pro filosofii, vědu pro vědu – – že ještě nevyslovili (ba již také!) mravnost pro mravnost, zbožnost pro zbožnost!

Že konečně pro účely své půjdeme hned ke kovářům, ne ke kováříčkům, proti tomu snad nebude námitek žádných. To se děje všude. Psychologie tak zvané masy (davu) je v začátcích, a dovolím si poznamenat, v začátcích těch zůstane, a proto se k literárním velikánům obrátíme vším právem. Menší tím nebudou zkráceni, při nejmenším už proto ne, že i ti menší vyslovují, co vyslovují velicí, a mimo to mnozí z nich to vyslovují po nich. Tuším, že řekl Berlioz, že jediná vada každé veliké komposice je, že vyvolává dvanáct špatných – to platí v literatuře, filosofii a vůbec všude. A není to ani tak zlé, jak Berlioz myslil – žijeme všichni v témž duchovním ovzduší.

Vybereme-li si tedy z literatur jednotlivých národů čelné representanty, učiníme si z nich dostatečný obraz o celé literatuře. Alespoň myslím: Musset, Byron, Goethe, Mickiewicz a Krasiński, Dostojevskij a Tolstoj vyslovují tužby moderního člověka, a tedy i jeho snahy náboženské, dosti plně; přidružíme-li k nim ještě některé jiné a podíváme-li se na všechny v literárně-historickém osvětlení, bude snad obraz moderního člověka podobný dost.

Kapitola druhá: Nemoc století (Alfred de Musset)

Podle nadpisu těchto skizz (moderní titanism) čtenář asi čekal, že na prvním místě promluví o Faustovi. Jistě že Faust je typ moderních bohoborců, ať už toto slovo pojímáme ve smyslu českém nebo ruském. Přece však se obírám napřed Mussetovou Zpovědí dítěte našeho století (La confession d'un enfant du siècle): Musset více analyzuje, Goethe více konstruuje, a proto nám Mussetova Zpověď podává ducha doby bezprostředněji. Mussetova Zpověď poskytuje barvu pro podmalování celého obrazu, ta barva ze všech postav proráží a ty postavy osvětluje. Musset podává psychologický podklad pro všechny ostatní rozborů. Ostatně čtenář z celku pochopí, že právem počínáme Mussetem.

Nanejvýše bych ještě řekl, že u nás pro čtení všelijakých francouzských efemer, na Musseta málo kdo pamatoval. Ale tak se stává, když se modernost vidí v modnosti a když knihkupecká reklama ovládá čtenáře a literáty. Z Musseta máme přeloženo jen málo, jeho Rollu teprve v poslední době, a k tomu ještě podal pan Vrchlický podivný úvod, v němž se snaží význam Mussetův stlačit na historický dokument – Garborgovy Umdlené duše a vyjmenovaná řada literárních velikánů, k nimž bychom mohli ještě jmenovat Heine, Lenaua, Lermontova, Jacobsena (Nils Lyhne) a jiné, vydávají svědectví přímo křičící, že ti škaredohlídivé a mravokárci, jimž pan Vrchlický jakožto úctyhodným členům lidské společnosti dává (v „lecčems přece jen“) za pravdu, dovedli sice na Musseta hubovat, ale že jeho významu neporozuměli. Prý Brandes ukázal, že Vigny a Hugo jako silnější podrželi vůdcovství a prvenství. Pokud vím, Brandes to tak prostě neříká – než není Vigny a Hugo, také – dokument? Ostatně ať čtenář přečte některé novější literární historiky o Mussetovi a o jeho francouzských předchůdcích a následnících.[43]

V Zpovědi máme Musseta celého a Musseta zralého, vyzrálého; řekl bych, že je to jeho Faust, kdyby to srovnání bylo možné, neboť jak se dá vášeň srovnávat s rozumem a s filosofií? Také Zpověď je souhrnem zkušeností a životní závětí, ale jaký rozdíl mezi starcem čtyřiaadvacetiletým a osmdesátiiletým!...

Román v Zpovědi je prostý a téhož způsobu jako v dřívějších menších i větších kusech: samolibé vášnivé srdce, zraněno nevěrností milenčinou, marně hledá upokojení v lásce-vášni nové a opět nové. Octave, devatenáctiletý, a přece již libertin, náhodou poznává, že ho milenka zrazuje s nejlepším přítelem; následuje souboj, poranění, nemoc a obnovené šílení láskou – řevnivost a lásku-nenávist utápí ve víně, otupuje se hrubými orgiemi smyslnými, až konečně nalézá duši čistou, Brigittu, která se mu věnuje a obětuje, ale darmo – láska mu již upokojení neposkytuje, naopak dohání ho do zoufalé zuřivosti ukájené naposledy ukrutenstvím proti milence; ba již již milenku tu jde vraždit – zázračným zábleskem zbožnosti, uchované v pokaženém srdci od dětství, zachráněn je od vraždy. Miluje Brigittu, ale přece se s ní musí rozloučit, a tím rozchodem se román končí.

Román na francouzského, na pařížského romanciéra jistě prostý; ale co na té kostře je života – celé nebe a peklo citů v chaotické směsici! Zpověď je psána (1834–1836) po rozluce se Sandovou a je do značné míry historií tohoto spojení; již fakt, že málokdy byli spojeni dva spisovatelé tak velicí, dá tušit, že Zpověď je hlubokým studiem toho, co se zove láska.

* * *

V tomto rámci maluje Musset obraz svou krví. Všecko jeho cítění a myšlení vyžívá v ideji padlého anděla – pád andělů a pád Adamův je spojen v jeden umělecký a filosofický pomysl: člověk, ztrativši svou pohlavní čistotu a nevinnost, nemůže již nalézt radosti a naděje – –

... Ah! malheur à celui qui laisse la débauche Planter le premier clou dans sa mamelle gauche! Le coeur d'un homme vierge est un vase profond. Lorsque la première eau qu'on y verse est impure, La mer; y passerait sans laver la souillure; Car l'abîme est immense, et la tache est au fond.

– – srdce člověka panice je nádoba hluboká: je-li prvá voda, kterou tam vleješ, nečista, celé moře by tam mohlo vtékat, a přece by poskvrnění nesmylo, neboť prohlubeň je nekonečná, a skvrna lpí na samém dně...

A jak tedy padá anděl-panic? Věda, rodící skepsi, ubíjí víru: člověk, ztrativší víru, klesá v tyranii nečisté lásky, a z toho panství hmoty a smyslů není vysvobození, ani láskou ženy čisté. Urputná logika Kreutzerovy sonaty má v Mussetových výtvorech své hluboké kořeny.

U Musseta vidíme osudné rozpolčení lásky na lásku fysickou a lásku duševní, na lásku čistou a nečistou; odvěký dualism metafysický a ethický stává se u Musseta docela konkrétním dualismem nečistoty a čistoty pohlavní, a problém zní pak docela určitě v tomto omezení: jak a čím se odčiní pád prvního člověka, jak se obrodí, jak se očistí Adam smyslností?

V některých kusech má náběh k tomu, že věrná a čistá láska přemáhá nečistotu (Le chandelier); ve Zpovědi čistá láska Brigittina bezmála by ho zachránila od pádu hlubšího, ale pád ten je neodvratný. Čtěte jen, jak čistá a nevinná Brigitta, aby si nešťastníka připoutala, přizpůsobuje se jeho zkažené fantasii, napodobujíc jeho dřívější milenky šatem a vším, co by mu hovělo – anděl temnoty se zachytil anděla světla, ale i s ním se řítí v bezdnou propast...

Láska skeptikova se stává vášní divoškou, hledající ukojení v rozkošech hrozných a mučivých: Musset pořad žaluje, jak právě tou základní nedůvěrou, kterou duše je otrávena, vzniká zkaženost a hrubá prostopášnost.

Tato láska je proto zároveň – nenávisť. Kreutzerova sonata, analyse lásky u Dostojevského opět tu mají svého psychologického předchůdce. Vidíme v Zpovědi, jak se všehlodavá nedůvěra obrací v nedůvěru ve věrnost ženy-milenky, a jak se tato nedůvěra stává ukrutnou, až krvelačnou; s počátku nešťastník Brigittu svou nedůvěrou všelijak trápí a mučí, nakonec

však v stupňovaném rozčilení chce jí sáhnout na život, a již již zvedá dýku, aby věrné srdce proklál, jen zázračná náhoda – kříž na hrudi milencině – odvrátí ho od černého úmyslu.

Moderní psychologové pohlavní deprivace a perverse najdou u Musseta nejeden příklad takového těsného sdružení smyslné lásky s ukrutností až krvelačnou. Hned ve svých prvních povídkách ze Španělska a Itálie (Mussetovi bylo teprve 19 let!) předvádí se nám vašeň spojená s vraždivostí – jednou rukou milenec vleče mrtvolu zavražděného muže, druhou za sebou táhne povolnou ženu zabitého. V Poháru a ústech je věc podána ještě nehorázněji – tam Musset dohání nevěrnou ženu k tomu, aby se stala nevěrnou pod rakví svého muže-milence. Je ovšem v provádění toho u Musseta ještě jakási dětinskost (chce totiž nehoráznými příklady dokázat, že není věrnosti), ale dost toho, že fantasie je k tomu již povolná. Ve Zpovědi ostatně neduh postoupil dále a hloub; psycholog nalezne tam nejeden příspěvek rozhojňující obor pohlavní abnormálnosti.[44]

A tak žití Octavovo visí mezi dvojným hrozným úskalím, mezi – vraždou a sebevraždou. Není jiného východu – zničit předmět svého neukojení a zničit konečně sebe samého. V Zpovědi nejednou vidíme tyto dva extrémny smrti. Ztráta víry vede svou skepsí přes ukrutnost k smrti...

Jak končí voltairiánský skeptik? Sebevraždou fyzickou nebo mravní. Musset sám upil se absynthem.

* * *

To tedy je v stručnosti nemoc století, nemoc dítěte našeho století.

Její historický vznik a rozvoj Musset líčí v úvodní hlavě k své Zpovědi. Je to analýse znamenitá, podávající na několika stránkách filosofii moderní literatury francouzské.

Naše století – tot' jádro Mussetovy filosofie dějin – je dobou přechodní a to přechodem od voltairiánského století XVIII. do doby nové. „Všecka nemoc nynějšího století pochází z příčin dvou: lidé, kteří prodělali rok 1793 a 1814 mají v srdci dvě rány. Všecko, co bylo, již není, všecko co bude, není ještě. Nehledej jinde tajemství našich zel.“ Voltaire zničil víru v staré svaté, Napoleon zničil víru v staré krále – starý režim padl, a nového ještě není. Napoleon odstranil krále, ale padl sám, a mládež, vychovaná proň a pro jeho světoborné plány, najednou byla bez cíle.

Restaurací byl nastolen král a vrátil se kus starého pořádku, ale staré pergameny nemohly novým generacím dát nový život. Král a kněz, náboženství a stará politika byly vráceny jen de facto, ale nikdo jim už nevěřil. Padl král a padali králové – mladší pokolení se opíjela svobodou, ale nedovedla svobodně jednat a svobodně žít. Bohatí se stali libertiny, prostřední se chytali úřadů, chudí se opíjeli svobodou, tím hrozným entusiasmem na studeno – veliká slova zachvátila Francii a potopila ji v hrozném moři činů bez cíle.

Života skutečného, života vnitřního nebylo – pokrytectví, faleš se rozhostila a zdusila všecko v jednotvárnou a nudnou mrtvotu. Ne nadarmo byl tentokrát vynalezen a nošen černý šat salonní – rozum, zvrátivší všechny iluze, sám nosí smutek.

Byla licoměrná politika, bylo licoměrné náboženství, stala se licoměrnou také láska. Egoism, hrozný, studený, umrtvující egoism slavil své orgie. Láska se stala egoistickou, žena prodejná, kurtisána zatlačila snící romantickou, něžnou a sladkou grisettu. Muž se oddělil od ženy, neboť začal jí pohrdat, vrhl se na víno, a opustiv útulný krb lásky, ubíjel se v špatných místnostech. Láska podlehla duchu času: tak jak nevěřili starým králům a starému náboženství, tak se jim stala také láska starou ilusí...

Musset nezapomíná fyziologické příčiny této sociální a mravní přeměny: V době, kdy mužové a bratři byli v poli v Německu, neklidné matky rodily pokolení ohnivě, bledé, nervosní. Zplození mezi dvěma bitvami, vychování ve školách za víření bubnů válečných, upadali v předčasnou zádumčivost, zkoušejíce v napodobení svých vojenských otců své ubohé svaly. Čas od času otcové se jim objevili zbroceni krví, zvedli je na prsa vyšňořená zlatem, ale hned zase vsedli na koně.

Mravní důsledky takové výchovy jsou ovšem na bíledni, a stejně pochopí každý účinek toho, že Francie Napoleonovi každý rok platila krvavou daň 300.000 mladých lidí: v ssutinách starého režimu rozhostila se mravní a sociální anarchie...

* * *

Dítě století filosofií XVIII. věku ztratilo svou víru. „Ani jako dítě, ani na kolleji, ani ve věku mužném nenavštěvoval jsem chrámů; mé náboženství, měl-li jsem jaké, nemělo ani obřadů ani symbolu, a já nevěřil než v boha bez formy, bez kultu a bez zjevení. Od svého mládí otráven všemi spisy posledního století (otec Mussetův vydával spisy Rousseauovy), brzy jsem

do sebe ssál jalové mléko nezbožnosti. Lidská pýcha, tento bůh egoistův, zavřel modlitbě má ústa, a má postrašená duše se utíkala k naději v prázdno...“

Můžeme si domyslit rozumový charakter tohoto rozervance. Jak století je bez určité formy, tak duch jednotlivců je bez vlastního a určitého charakteru; Musset svého ducha přirovnává k těm dobovým bytům, v nichž je nakupen a pomísen nábytek všech věků a všech zemí – nelad, neucelenost. Duch je kabinetem různých a nesouladných kuriosit. „... Četl jsem mnoho; mezi jiným naučil jsem se malovat. Nazpaměť jsem věděl veliké množství věcí, ale nic v pořádku, takže jsem měl hlavu zároveň prázdnou a nadutou jako houba. Zamiloval jsem se řadou do všech básníků; ale byl jsem od přírody velmi vnímavý, a tak mi poslední dovedl zprotivit ostatní. Udělal jsem ze sebe veliké skladiště ssutin, až konečně, nemaje už žízně pro stále pití nového a neznámého, uviděl jsem, že jsem ssutinou sám.“

Přes to byl mlád, vždyť byl ještě dítě, ale již dítě k tomu všemu otrávené nevěrou milenky. A právě tu byl bez pomoci. Filosofie voltairovská mu nepomohla, naopak svou skepsí rozežrala mu i lásku, s počátku čistou. Filosofoval sice o každé maličkosti, která se jeho týkala, ale skutečné filosofie neměl přece; neměl celkového názoru na život. Měl jen prach myšlenek, řečeno slovy Bourgetova Žáka.

Musset tuto „hanebnou nemoc mravní“ analyzuje podrobněji.

Nemoc záleží v obecné skepsi a beznadějnosti – mládež Francie nevěřila v nic. V tomto hrozném stavu lidé se nedovedli rozehrát ani pro zlé, nadšení stačilo pouze k negaci dobrého, beznadějnost se stávala necitelností. Princip smrti z hlavy vstoupil do útroh. Prostopášností se ubíjely životní síly, ubíjel se duch a tělo zároveň – duch ničil tělo, tělem se mrtvil duch. Boháči řekli: „Nic není pravda než bohatství, všecko ostatní je iluse: požívejme a umřeme.“ Prostředně zámožní si řekli: „Nic není pravda než zapomenutí, všecko ostatní je iluse: zapomeňme a zemřeme.“ A chudí řekli: „Nic není pravda než neštěstí, všecko ostatní je iluse: rouhejme se a zemřeme.“

Blasfémie – toť výsledek slabošských siláků tohoto krvavého a krvácejícího romantismu doby Mussetovy. V rouhání – Musset praví – nešťastný rozervanec hledá a bohužel i nalézá ulevení svého přeplněného srdce: když ateista vytáhne hodinky a dá pánu Bohu čtvrt hodiny času, aby ho bleskem zničil, tato čtvrt hodina, to je jisté, je dobou zlosti a kruté slasti. „To byl paroxysm beznadějí, vzývání beze slov všech nebeských mocností; to byla chudá a bědná bytost svíjející se pod nohou, která ji rozšlápne; byl to veliký výkřik bolesti. A kdo ví? V

očíh toho, jenž vidí všechno, byla to snad modlitba...“ Rozervanec nalézá takto v nápodobování skutečného zoufání jaké také zaměstnání – směje se slávě, směje se náboženství, směje se lásce a směje se tím konečně samému sobě – dělá si blázna ze všeho na světě. Ale kdo neví, co dělat, nachází v tom útěchu, a k tomu je tak sladké, mít se za nešťastného, třebaže jsme jen prázdní a v nudě.

Skeptik důsledně pokračuje k výsilné prostopášnosti a k žití nepřirozenému – prostopášnost je právě prvním důsledkem principu smrti, a ten pochází z hlavy – z filosofie à la Voltaire a Diderot, a konec konců z ateismu, neboť každý filosof je bratrancem nějakého ateisty.

* * *

Mussetův titan, jak ani jinak být nemohlo, byl ve škole Goethově a Byronově. Musset to dobře ví a sám nám svůj poměr k oběma určuje: Goethe a Byron jsou po Napoleonovi největší geniové doby, jsou polobohy – ale Mussetovo dítě století nemůže jim než klnout!

Musset netoliko z Byrona, ale i z Goethe čerpal posilu své nervosní smutnosti a zvláštní nečinnosti. I ve Faustovi – svazuje jej těsněji s Wertherem – vidí nejsmutnější lidskou postavu ze všech, které kdy představovaly zlo a neštěstí; Byron – Manfredem – také mu odpověděl jen výkřikem bolesti. A proto, ačkoli je zbožňuje, zároveň jim klne.

Z gnostického Fausta a z energického Manfreda stává se zženštilý a depravovaný Rolla. Faust překonává nemoc století svou filosofií, slasti se nepodává cele a u vysokém věku umírá v plné činnosti; Manfred také dává si sice smrt, ale do posledního dechu zůstává nesmířeným rebelem, jenž ještě svou smrtí nebi hrozí posledním vetem. Rolla pohřbívá starý svět filosofií cizí, voltairovskou, ale na ruinách jeho dovede jen slábnout bakchanálem. Je to sebevražda také, třebaže ne fysická a akutní jedním rázem, je to sebevražda mravní a chronická, vleklá, po částech, sebevražď více a mnoho.

V této slabé pasivitě duch utkvívá stále a stále na slastech smyslných a jimi se zabývá. Není-li požitkům oddán aktuálně, alespoň o nich filosofuje. Tento postup rollovské skepse Musset nám líčí všemi svými výtvary a v Zpovědi jej vyložil také in abstracto:

Zkaženost a prostopášnost buď člověka zhovadí cele nebo, jestliže nepřestává myslet, vyvíjí v něm zvláštní zvědavost. Každý člověk jednoho dne nějakým křížem pronikne k pravdě, ke „kostře přízraků“: tomu se říká poznat svět, zkušenost platí se touto cenou. Před touto

zkouškou jedni couvají ustrašení, druzí, slabí a postrašení, zůstávají z ní v stálém kolísání jako stínové; někteří, a to jsou snad nejlepší ihned umírají, největší počet zapomíná – všecko se dozmítá smrti. Avšak jsou lidé, a ti jistě jsou nešťastní, kteří necouvají, nekolísají, neumírají ani nezapomínají – jakmile se dotkli neštěstí, jemuž se jinak také říká pravda, přibližují se mu směle a odhodlaně vztahují na ně i své ruce. To jsou ti, kdo jsou spiti žádostivostí poznání: nedívají se již na věci, leč aby je prohlédli naskrz, jen pochybují a zkoušejí, světem se prohánějící jako slídičové Boha (des espions de Dieu): jejich myšlenky se zhrocují v šípy, a v útrokách jim zraje rys.

Touto zuřivostí nad jiné bývají zachvázeni prostopášníci z důvodu jednoduchého: oni právě, obrazně řečeno, jsou zvyklí pronikat až k jádru věci, a „smí-li se tak říci, tím ohmatáváním dokonalým a zločinným“. Proto také jsou ve světě ostatních lidí jako herci za kulisami.

Odtud pak se nezbytně prostopášník stává buď netečně lenivým nebo zvědavým. Ačkoli se snaží ve všem vidět nejšpatnější, nicméně vidí, že ostatní nepřestávají věřit v dobré. A proto je bez zájmu, že si až zakrývá oči, nebo že ho hlasy ostatního světa vyburcují k neklidu.

Musset nazývá tento zvláštní stav ducha: zvědavostí zlého (la curiosité du mal). Je to mrzká nemoc, rodící se ze všelikého nečistého doteku. Je to instinkt slídící v nocích po strašidlech i v hrobech; je to nevysvětlitelná muka, jíž Bůh tresce ty, kdo se provinili – chtěli by věřit, že všecko může klesnout, ale ve svém nitru by snad z toho byli nešťastní. Jsou horečně činní, hledají, rozbírají, disputují, snažíce se vidět to, čeho si žádají. Zlu uskutečněnému se smějí, zlem ještě nejistým by se zapřísahali, dobré chtí vidět v pozadí – to byla snad veliká formule, prvé slovo Satanovo, když viděl, že se nebe před ním zavírá...

* * *

„– Musset je upřímný člověk, jemu není ten „pánbů“ takovou příkrasou básnickou, jemu je skutečně ultimum refugium, lak na mne dělá dojem, jakoby mu měl za zlé, že se tak málo stará o pořádek tohoto světa, když už jej jednou stvořil – jako nějaký vznešený pán o svého levobočka; Musset na jeho místě by to spořádal jinak, ale konečně – tací jsme všichni. A Musset stojí přece jen výš než hrdina Garborgův: Gram jde ku knězi (ne k bohu!), Musset se hádá s pánembohem ale s bohem! A tam ten je jenom duše „umdlená“, tenhle je docela zlomená, ale hrdá, aristokratická.“

Machar tu (v nedávném dopise) velmi správně ukazuje na ráz Mussetova hledání Boha a na rozdíl mezi rekem Mussetovým a Garborgovým. Vpravdě je pro Musseta charakteristické to, že nehledá Boha pouze filosofického, ale náboženského, přímo řečeno: zjeveného. Musset je jako Tomáš: také by svého Boha chtěl ohmatat, sylogismům a důkazům nedůvěřuje. Mezi vírou absolutní a negací neuznává Musset žádného stavu třetího, nanejvýše indiferentism. V hluboké básni *Le Espoir en Dieu* vykládá nám tuto svou theodiceí: Probírá všechny filosofické soustavy až po Kanta, ale zavrhuje všechny, neboť i Kant není mu než rétořem, i končí zoufalým vzýváním Boha, aby se přece ukázal a takto rozplasil skepsi. Vždyť tou skepsí vinen je vlastně On sám – proč dopouští všechno to zlo, před nímž rozum i ctnost jsou jaty hrůzou? Skepse proto spustošila zemi – a tu nestačí, aby se člověk ve svém zoufalství Boha domýšlel svou obrazivostí, Bůh zjev se sám, a zlo a skepse budou zničeny, budou zničeny nadobro, naprosto...

Mussetova skepse je jiného genu než Humova. Je hlubší – otrávil srdce; Humova skepse je vyšší – sídlí v mozku. Musset je z rodu Pascalů. Pascalové skepsí umírají, Humovi skepse nepřekážela v komfortu.

* * *

Rollovi Musset podal čpavou trest' své zpovědi.

Rolla si zbořil všechny mosty vedoucí k minulosti – ztratil víru v antiku, ztratil víru v křesťanství a zejména také v Krista –

Les clous du Golgotha te soutiennent à peine:

Sous ton divin tombeau le sol s'est dérobé:

Ta gloire est morte, ô Christ! et sur nos croix d'ébène

Ton cadavre céleste en poussière est tombé!...

A jak apostrofuje Krista, tak básník apostrofuje také svého svůdce Voltaira. Pan Vrchlický vyslovil pochybnost, může-li Voltaire mít ten význam. Má, jakmile to Musset praví: Musset nelíčí, čeho neprožil, a neprožili po Mussetovi také jiní velicí básníci totéž?

Rolla je bohovrah. Své svatokrádežné vraždy nedopustil se z filosofické rozvahy, ale v rozčilení a rozechvění. Sotvaže se činu dopustil – a dopouští se ho napořád – je mu líto, je mu úzko. Krista si rozpitval na oltáři, ale děsí se skutku, jak se věřící hrozí zneuctění hostie. Ztrativ víru v starý řád světový, chce svět a člověka přetvořit, ale jen fantasií, a tak ho nakonec racionalistická pýcha vrhá do náručí nevěstky. Je pasivní ve všem. Jako Faust kupuje si lásku zlatem, ale nesvádí Markétky, nýbrž svádí sebe. Faust se stává sobě spasitelem sám, Rolla spasitele čeká a čeká vykoupení – kdo z nás, táže se, stane se teď bohem?

Rolla padl pýchou rozumovou, ale ten pád cítí hluboko a mnohem hloub a upřímněji než Faust – Faust si proto se sebevraždou více zahrál, Rolla ve svém deliriu, v němž se slast střídala s proklínáním a rouháním, život si vzal. Faust je na konci životní dráhy vznesen do nebes – Rolla umírá v zoufání, třebaže v masce dandyho.

Faust nikdy necítil hříchu, jen obmezenost; Rolla cítí hřích, srdce mu v prostopášnosti krvácí. Faust se z nemoci století vyfilosofoval – Rolla nemudruje; končí hrubým rousseauismem: zavrhuje civilizaci všecku. V touze po životě přirozeném, vysloviv hroznou formuli satanovu, chtěl by nemyslit: lépe by bylo dělat, co dělají ovce, jež nevědí, kde je čeká porážka, a jdou k ní žvýkající trávu. To je lepší než být esprit fořt, odsuzuje Musset svůj titanism, podobně jak Schlegel chtěl vegetovat jako rostlina a jak náš Smetana v žití vegetabilním hledal vyšší budoucnost...

Faust zůstal vždycky objektivnějším a neztratil světa s očí – Rolla je pohřížen, utopen ve svých citech, ve vášních, v lásce – a láska je mu „vírou, náboženstvím štěstí pozemského“. Rolla více než z Fausta přibral z Don Juana; ale stal se Don Juanem sentimentálním. Rolla je pořád a stále subjektivní, celý svět je mu soustředěn v citu, ve vlastním nitru. Je to citový egoism; Musset to dobře ví, že pro propast svých citů k světu je chladný jako mramor, až na to, že cítí nemoc celého století.

Zpovědi proti egoistickému Rollovi kreslí altruistického Smitha docela vědomě. Faust ve své objektivnosti stává se vládcem národa, Don Juan Byronův dovede bojovat pro svobodu vlastního a cizího národa – Rolla zmírá Rollou. Také Musset napsal sice v okamžitém záchvatu vlasteneckou báseň proti Němcům, ale jeho trvalá nálada byla nepolitická a nesociální.

Vyrušuje ho anarchie doby, ale nevsahuje v události, aby společnosti pomáhal. Hnutí doby (zejména rok 1830) neudělalo z něho bojovníka za svobodu. Nepořádky časů ho z jeho citové

hysterie jen vyrušují. Truchlí nad zničením víry v křesťanství, ale proto, že vírou v budoucí život všichni chudí a slabí dovedli trpět, to jest dát pokoj. Svoboda (toť trest' sociální filosofie Mussetovy) udělala z nich nepřátele Kristovy, a ti si pak řekli, že toho budoucího života není; řekli chudí bohatým: jsi jen člověk; kněžím řekli: lžete. Tak masa volá po stejném právu všech, žádajíc si statků světa ne budoucího, ale pozemského: chudoba a bída vyplnila v mase víru, chudí věří již jen v sebe a v své rámě – nastává sociální boj, a komunism se objevuje jak jediné z něho východiště. Táž bída a chudoba, Rolla to dobře ví, vhání čistotu a nevinnost do všeobecné prostituce – utrápený, vysílený voltairovec klesá vědomě do této mravní bídy a v ní a jí končí život. Divné to finále aristokrata – či máme v tom aristokratickém bohémství Rollově počátek titanů demokratických? Titanové téměř všichni smýšlejí aristokraticky, nedemokraticky. Jistě však tento konec Rollův je právě nemocí století, jak to čteme v Zpovědi v kapitole, kde vypisuje své zablouzení do noční krčmy a své sblížení s dívkou prodejnou: „To byla nemoc století, vlastně ta dívka jí byla sama“...

Mussetův titan nepřátelského nebe neopanoval, ale dveře nebeské před ním sotva byly zavřeny...

Faust se dostal do nebe s pompou, ale také jen z milosti a pomocí metafysické politiky.

Musset je veliký svou opravdovou upřímností: hřích, tedy hřích – nezatajuje žádné své myšlenky; žádného svého skutku, žádného svého cíle (pokud je měl); tou svou pravdivostí Musset působí tak mocně proto, že je to pravdivost citů. V tom je modernější než Goethe, který je ještě mnohem více člověk minulého, racionalistického století. I Goethe je pravdivý, ale jeho pravda není tak bezprostřední. Tato bezprostřednost netkví pouze v citovosti, neboť i citem lze být nepravdivým, jak přímo exemplárně vidíme z Viktora Huga, toho jesuity vášně a citů.

Cit sám o sobě nezaručuje správnosti a pravdivosti. Právě Musset nám je poučením, jak cit svádí a zavádí. Přečtěte si ve Zpovědi scénu, jak chce Rolla probodnout Brigittu: již na hrudi hledá místo, kde je srdce – tu spatří mezi prsy malý křížek – vražedná ruka umdlévá, zkroušen padá na zemi a třesoucím se hlasem volá: Pane, můj Bože, Pane, můj Bože, Ty jsi byl zde!

Nebudu dlouze a široce vzpomínat, jakou divnou náhodou ten záchranný křížek Brigitta obdržela od své umírající tety – není to první ani poslední náhoda, která řídí kroky Rollovy. A v tom je náš voltairovec člověk naprosto starý: náhoda je pánem světa a života, a této víře

odpovídá pak celá náboženská nálada Rollova – kterážto nálada nejpřípadněji se vystihuje jménem: pověřčivost, pověra. Pověřčivý titan.

S tím se srovnává to věčné kolísání mezi vírou a nevěrou, s tím se srovnává Rollova rouhavost – teď mu Kristus s hřebů padá do prachu, hned na to ho symbol toho Krista zachraňuje od nejosudnějšího kroku života.

To je romantický relapsus do středověku, jemuž Rolla stejně neodolal, jako všichni jeho vrstevníci, a tím se liší od Fausta, třebaže i ten středověku zaplatil svou daň. Musset v tom je Francouz, je katolík. Faust Goethův je titan racionalistický, protestantský.

* * *

Novodobý názor na svět liší se od středověkého fundamentálně tím, že celý svět a život podrobuje zákonitosti deterministické: nevěří v zázraky ad hoc, ale pátrá po příčinách jevů, a v tomto poznání a předvídání má svou moc. Středověcí lidé byli indeterministé, věřili v ustavičné zázraky, o skutečné příčiny věcí málo se starali. Středověcí lidé proto byli také bezstarostnější, veselejší. Novou dobou k platnosti přichází determinismus, předvídání, výpočet, přesnost; lidé se více počínají starat o svou budoucnost, jsou hospodárnější, jsou vážnější.

Katolicismus drží (ovšem ne docela beze změny) názor středověký, protestantismus přechází k názoru novému, jenž ve své přesnosti posud je formulován pouze ve vědě a z části již i ve filosofii. Odsud kardinální rozpor mezi vědou a filosofií a katolicismem. Protestantismus stojí uprostřed, kolísá.

Protestantismus je pozitivně bližší moderní vědě a filosofii než katolicismus; filosofie moderní je vůbec protestantská. I moderní sociální a politická správa životní, opírající se posud více a více o vědu, v zemích protestantských proto je pokročilejší. Není zejména náhodou, že národní hospodářství, ovládající dnes myslí všech politiků a sociálních myslitelů, je anglické, protestantské, tak jako průmysl a obchod je po výtce protestantský. Katolicismus stojí k vědě a filosofii negativně: věřící katolík jim odpírá a jen nechtě a nedůsledně přijímá jejich praktické vymoženosti; nevěřící katolík je filosofický radikál. Ale tolik je přece katolíkem, že se v mravní a sociální praxi stále vrací k řádům katolickým. Vzpomínám na to, co jsem řekl o Comtově sociální filosofii a o jeho náboženství. Katolicismus se svým pevným tisíciletým

řádem má takovou moc a přitažlivost, že mu podléhá i protestantism – ovšem navzájem protestantism má mocný vliv na katolicism.

Vliv církve a náboženství, v němž se moderní člověk zrodil a v němž se vychovává, je pořád velmi veliký a větší než se připouští. Je-li vůbec pravda, co nám říká Komenský a všichni vychovatelé, že se totiž stáváme člověkem teprve vychováním, pak moc církví musí být zřejmá: její výchovné vlivy působí v duši nejtělejší a formují směr našeho myšlení a konání, zakládají a upevňují v nás zvyky; vliv náboženství a církve působí i později na nás alespoň v nejvýznamnějších okamžicích životních (narození – sňatku – smrti), působí na nás mladší generací, našimi dětmi – zkrátka vliv náboženství a církve na každého je mocnější, než si mnozí uvědomují.

I když lidé náboženství a církvi odpírají, vyslovení atheisté, podléhají tomu vlivu – ba ti, kdo proti náboženství a církvi bojují, podléhají mu často nejvíce. Vliv církve a náboženství netkví ovšem jen v pojmání nebo zavrhování jednotlivých ideí, dogmat, ale jeví se, jak už řečeno, hlavně v směru, který našemu životu dává, jeví se v ideálech, které nám vštěpuje a před oči staví.

Na toto zapomněli moderní kritikové a esthetikové, hledající pro svůj výklad osob a tvoreb působení tak zvaného milieu: filosofie a poesie mnohem více prozrazuje svůj původ z milieu katolického, protestantského nebo pravoslavného, než na příklad z okolí státního, politického a podobně. Odsud ten fundamentální rozdíl poesie francouzské a anglické. A tu jsme právě při titanismu, i pravím: idea faustovská protestantská; básníci katoličtí a pravoslavní ideu podstatně změnili podléhající vědomě nevědomě vlivům své církve.

Katolicism na své věřící i na své atheisty působí nejen svým náboženstvím a svou morálkou, ale také svou církevní organizací; katolicism právě touto svou organizací je velké a imponující moc sociální a politická. Odsud po revoluci právě církevně politická autorita Říma nejen v zemích katolických, ale i nekatolických. S papežem sjednal konkordát nejen Napoleon, ale gambettovská republika, ačkoliv ani vojenský Caesar ani kapitalistický demokrat nebyli katolíky pravověrnými. A papežové toho také již tak nepožadují.

Mussetův titan je titan katolický.

Poetický titanism je pregnantní výraz odvěkého boje a emancipací ducha lidského a zároveň pokus o řád duchovní a sociální nový. V něm všechny problémy filosofické a náboženské vrcholí, a odsud blízký vztah k církvím a k náboženstvím pozitivním.

Musset, tak jak četní francouzští myslitelé, zakončuje svůj boj přejímáním vnějších stránek své církve. Nejen že, jako Augustinus, nám podává „zpověď“, on při všem odboji z vnějšího rámce církve a jejího čarovného kruhu nevybočuje. Mussetův titan se modlí, činí pokání, chce mít autoritu absolutní a tak dále – ve všem vidíte kopii katolíka věřícího. Jak Satan je protivou Boha, tak titan katolický je protivou kněze, papeže. Blasfémie je konec konců jeho hlavní čin revoluční, a ta, jak sám říká, je vlastně modlitbou. Katolický titan je příliš liberální, aby před svou církví a její duchovní a politickou mocí neměl strachu. A ten strach nevede k náboženství čistému, ale k pověře. Ta zoufalá bázeň je moderní pověra par excellence: Pověřivý titan je přirozeným bratrem té katolisující politiky a té katolisující filosofie francouzské, jak se nám jeví posud a jak zejména se jeví v celém francouzském a vůbec katolickém romantismu.

* * *

Mussetův titan, jako jeho francouzští bratři více méně všichni, je dandy. Francouzský dandy je typ zvláštní. Je filosof, ale krejčí a žurnál jsou mu dost značnou autoritou, onen upravuje mu oděv tělesný, tento duchovní. Je hrdý a pyšný a sní stále o slávě, ale má na sobě kus klasického hrdiny divadelního. Francouzský dandy je udatný, život svůj obětuje ideám vznešeným, ale nesnese úsměchu a zabije se pro hloupost a pitomost stejně okázale. Je rytíř bez bázně, ale v nitru hlodá mu červ pochybnosti, a proto z odboje padá v kompromis se silnějším, neboť jeho pýcha stále upadá v zoufání.

Svou titanskou revoluci provádí jen myšlenkově, ideově, nikoli mravně a sociálně; nejprudší radikál slovy a teorií je konservativec a reakcionář činu; je nadšený revolucionář, ale při tom zůstává starým sosákem.

Ovšem, není to maličkost, vysvléci starého Adama. Překonat – obrodit – – jak snadná to slova a jak hrozně těžký skutek! Skutečné překonání starých a milých názorů, opravdové obrození mravní, jak veliký to úkol! Revoluce proti této reformaci je dětinská hračka.

Francouzští titanové nad revoluci nepronikli. „Souboj mezi člověkem a Bohem“, jak Lamartine nazval titanism, končí se u Francouzů buď smířením nebo zoufáním, vždycky submissí, třebaže někdy byronovský vzdor ústup má maskýrovat.

Romantický relapsus vidíme hned u Rousseaua – Rousseau dokonce přijal na čas katolicism; deterministický a přísný kalvinism, v němž byl vychován, byl mu silný a nehodí se k životu. Chateaubriandův Atala končí sebevraždou, a René si s ní zahrává, stejně jako Senancourův Obermann. Chateaubriandův titan má hodně vnějšího a povrchního, až malicherného; zoufá a pochybuje, ale v krvi prvých mučedníků (Les Martyrs) jen se brodí, k novému životu se jí neočistil. Lamartine (Job lu dans le désert – Chute d'un ange) hledá očistu v bolesti nad pádem, ale spokojuje se očistou poetickou ve fantasii. Síla jeho (a to platí o všech, také o Adolphovi Constantově) tkví v analýsi té bolesti; léku pro ni nevědí a vlastně nechťí. Nejsilnější je snad Vigny. Svým chladným rozumem se ustaluje na tom, Bohem opovrhovat stoicky, ale také má ne jeden relapsus a v Eloie končí šablonovitě tradičně: Satan již již láskou k Eloie by se povznesl, ale na konec vítězí v neprospěch jeho náhoda. Victor Hugo se nepovznesl nad veliká slova augurská, George Sand (Sept cordes de la lyre – Lélia) podává titanskou lekturu Fausta, René, Byrona. Leconte de Lisle se utíká do antiky k starým bohům a spokojuje se nakonec jakousi mythologií čistě mentální, ba vírou v cizí jména.

Novější redukovali titanism na jeho realistické a naturalistické prvky, ale ani oni neukázali jeho překonání. Flaubert znamenitě analyzuje romantický život moderní buržoasní Evy; všecko, co líčí Musset, poznáváte v Madame de Bovary, ale bez romantické okras, z aristokratického přeložené do venkovského maloměst'áctví. Také Madame de Bovary končí sebevraždou, jak Rolla, jako že se stejně utíkávalo k náboženství a k Bohu – paralela i v detailech porážející, až na to, že Flaubert líčí život ženy.

Ženu a speciálně kurtisánu líčil již Hugo; po Flaubertovi máme Germinii Lacerteux Goncourtů, máme Dumasovu Dámu s kameliemi, máme Zolovu Nanu, Daudetovu Sappho a jiné – naturalistická brutalisace titanskému Don Juanovi jemnější iluze odírá přímo à la Marsyas.

I můžeme si domyslet, jak pod vlivem filosofického pozitivismu nejmladší titanové bojují. Richepin na příklad paraduje hloupým, zastaralým atheismem („bible atheismu“) a neméně hloupým materialismem, vidícím velkolepost v tom, že otce a matku redukuje na spermatozoa. Bourget má více vkusu a více vzdělání, nikoli síly; filosofická negace psychologova končí při mrtvole Žáka modlitbou, jejíž účinek tak krásně vylíčil Lermontov. Pánové Huysmans, teď také Coppé a jiní zakončují vysloveným kompromisem s katolicismem.

Positivističtí realisté a naturalisté à la Zola hlásali sice víru ve vědu a její neúprosný determinism, ale Zola sám putuje do Lourd, třebaže ještě nevěří, ale s patrnou touhou, dát se přesvědčit a boj ukončit. Ostatní pařížští titanové spokojují se již symbolickým aristokratismem, a stačí jim obřad nějakého exotického novobuddhismu, polytheismu a tak dále a tak dále.

Slovem: potomkové René a Rolly dali se na útěk, francouzští titanové spějí od porážky k porážce.

* * *

Aby se moji četní přátelé klerikální zbytečně nerozčilovali, jak už jednou při studii o Zolovi a na mne se nerozsršili: já všech uvedených (a neuvedených) známek francouzského titanismu neodvozuji z katolicismu a jen z katolicismu. Vždyť neběží o katolíky věřící, nýbrž o titany. Titanové katolicismu dělají opozici, revoltují – ovšem katolicism přesto a často právě proto má na ně značný vliv. Jaký, jak a čím, už jsem řekl a hned ještě povím blíže.

Rozumí se dále, že při své literárně-historické generalisaci nepřehlížím rozdíly osobní, rozdíly časové a rasové. Víím na příklad, jaký je rozdíl mezi Vignym a Mussetem (naznačil jsem jej), víím, že u Bourgeta máme vědecké filosofické názory, kterých v době Mussetově nebylo a tak dále.

Je rozdíl mezi Lamartinem a Mickiewiczem, mezi Mussetem a Byronem. Francouz a Polák, Francouz a Angličan nenosí stejných klobouků a šatů, a také krev v jejich žilách proudí tempem rozdílným. Avšak přes všechny tyto rozdíly dají se mezi básníky-titany národů katolických empiricky konstatovat shody tak značné, že o rozhodujícím vlivu církve a náboženství nemůže být sporu.

Proto na příklad Lenauův Faust docela dobře se dá zařadit k titanům francouzským nebo polským – od Goetheova Fausta liší se právě tak, jako se katolicism liší od protestantismu. Proto si tu dokonce uspořím analýsi faustismu a titanismu italského – jeho filosofický pesimism, jeho blasfémie, všecko se najde i ve Francii, francouzská poesie je představitelkou a vůdkyní poesie u katolických národů vůbec. Básník ódy na Satana také se již, a také stejným způsobem, smířil s Římem (satanism ve všech formách je slabošský, a blasfémii, charakterisující titanism katolický, už Musset dobře odhadl) a d'Annunzio mohl by velmi

dobře být básníkem francouzským. A neběží tu pouze o francouzský vliv; i u nás titánkové chodí do francouzské školy z puzení vnitřního.

* * *

V studii o Zolovi citoval jsem už výrok o katolické fantasii: Saint-Beuve dobře postřehl, jak katolicism svým smyslným aparátem obřadním a svou organizací církevní nepřestává působit i na nevěrce a odpůrce. Protestant tohoto vnějšího působení svého náboženství má v míře mnohem menší, pravoslavný zase více, ale přece méně než katolík.

K tomuto slovu Saint-Beuvovu o katolické fantasii připojím zde stejně znalecké rozpoznání Flaubertovo „katolické melancholie“, které prý jsou schopny „duše jen étherické“; Flaubert charakterisuje tento stav výrokem, že Madame de Bovary k Bohu se modlila týmiž lichotivými slovy, jež šeptávala svému milenci.

Touto katolickou fantasii a melancholií – jsou to jen líc a rub téhož duševního a mravního stavu – dá se v porevoluční francouzské poesii vyložit mnoho, velmi mnoho.

Obzvláště pochopíme francouzskou tak zvanou lásku.

Z katolického učení a mravu celibátního panictví zbývá lidem slabým ideál jen ve fantasii, skutečnost mu však neodpovídá; avšak takový je vliv učení a vliv mravu, že největší libertin je znepokojován učním hned v dětství vštěpovaným. Skutečnost se skrývá a zastírá, a pravý opak čistoty odívá se hávem a září čistoty; vzniká ta zvláštní neupřímnost a to zvláštní pokrytectví, to zvláštní obelhávání sebe sama – docela živý příklad tak četných kněží má tu vliv rozhodující.

Právě proto, že pozornost děcka brzy k věci bývá obrácena, vliv této padělané čistoty je tím nebezpečnější. Musset dobře analysoval sílu a význam té zvědavosti po zlém. *Curiosité du mal* vede přirozeně k *fleurs du mal*.

Člověk prohřešivší se proti příkázání a radám náboženským je znepokojován, i vyvíjí se pak onen zvláštní stav duševní a mravní, ježž Flaubert nazval katolickou melancholií. Je to stav složitý z více prvků (smyslná fantasie – neupřímnost rozličných stupňů – sebeobelhávání a obelhávání jiných – analyse vlastního stavu – kolísání mezi extrémy nečistoty a čistoty – občasná kajicnost – strach před církevní autoritou a tak dále). Stav ten můžeme studovat nejen

na Mussetovi, nýbrž i na celé řadě francouzských (katolických) spisovatelů: Baudelaire, Barbey d'Aureville, Guy de Maupassant, Zola, Prévost i jiní.

Psycholog pochopí také, proč ve francouzské literatuře kurtisána tak dráždí. Dostojevskij má také Soněčku („věčnou Soněčku“), ale u něho prodejná žena hraje roli docela jinou než u Francouzů. Skoro každý francouzský spisovatel líčí a zbožňuje kurtisánu: Musset v ní a v jejím vlivu vidí nemoc století, ale již před ním nakreslil nám tu moderní „ženu“ francouzskou starý Prévost a po něm, jak už vzpomenuto, líčili ji Hugo, Goncourtové, Murger, Dumas (syn), Zola, Daudet, Bourget a legie jmen menších.

Francouzové – řekl již Stendhal – nemají v lásce než ješitnost a žádosti fyzické; a má pravdu. Pokud běží o lásku „moderní“, má jistě pravdu. Není nahodilé, že francouzská literatura Stendhalem počínajíc má řadu psychologických analýs této lásky: po Stendhalovi Balzac (Michelet), Dumas (syn), Bourget, Richet.

Poesie protestantů je čistější než poesie národů katolických. Ceteris paribus přičítám to protestantskému pojmání lásky, manželství a života rodinného. Protestant do značné míry to platí také o pravoslavném – nemá těch vylíčených účinků nepravdivého celibátu. Dívá se na pohlavní poměry prostěji.

Katoličtí spisovatelé rozdíl ten znají: Stendhal, Balzac, Zola, Bourget jej konstatovali, konstatoval jej nedávno Przybyszewski. U vynikajících spisovatelů anglických nenajdete té dráždivé, analyzující, sofistické nečistoty jako u Francouzů. Pohlavní otázky pojmají se prostěji, přirozeněji, bez té sentimentální illusivnosti. To platí i o Byronovi, platí to z nových na příklad o Garborgovi a jiných.

A co o mužích, platí ovšem o spisovatelkách ženách: Georg Sand: Eliot!

Mezi francouzskou literaturou a spisovateli jako: Dickens, Thackeray, Eliot, Tennyson, E. Browning zeje v tom ohledu propast. To jsou dva světy. Taine, konče své dějiny anglické literatury, tento rozdíl uznamenává také; srovnává právě Tennysona s Mussetem a prohlašuje se ovšem, jako Francouz a materialistický pozitivista, pro Musseta a jeho Rollu, třebaže mravní vyvýšenost Tennysona nad Mussetem uznával. Jakože vůbec musí být poznamenáno, Francouzům (a těm, kdo jejich literaturu mají rádi) literatura, jména pojmání lásky, u protestantů zdá se býti fádni, prudní, chladná, neupřímná. Spisovatelé francouzští sami tuto svou nechť vyslovují způsobem rozmanitým. De facto je tu rozdíl dvojího mravního světa.

Mně tu nelze věc vylicít podrobněji, ačkoli by to právě v našich poměrech literárních a mravních nebylo nevhodné a nečasné; zejména názor o ženě a lásce, a co s tím souvisí, vyžadovalo by studie zvláštní a studií mnoho. Upozorňuji jen ještě stručně, že i zde jsou rozdíly osob a časů: Manon Lescaut například je jiná než Dáma s kameliemi a tak dále – to všecko vím, ale není k tomu teď čas. Zde běží jen o charakterisaci francouzského titanismu také po této stránce, aby byl pochopen rozdíl jeho od anglického, německého a ruského. Faustovi na příklad Mefisto také se směje, že běhá za každou zástěrou, a Dostojevskij analysuje karamazovštinu velmi pečlivě; ale toho, co i Taine mírným slovem pojmenoval bohémství, v nekatolických literaturách nefrancouzských není. (Ve vídeňské ovšem ano, také v naší, třebaže ve své formě.)

Nejde tu ovšem o to, kdo kde je mravnější. Neběží tu také o jednotlivé výbuchy rozpustilosti a rozvázanosti; v té příčině také na Schillera literární policisté vyzráli, hrozíce uveřejněním rozpustilých prý básní. Musset sám tu i tam hodně byl rozpustilý; jeho Deux nuits d' excès byly i Heinovi silné, jak ve svém deníku Meissner (I., 231) vypravuje. Ale, jak řečeno, o takové jednotlivé případy neběží, nýbrž o ten zvláštní trvalý stav mravní, jevící se v poesii Mussetově, Baudelairově a jinde, v tom zvláštním spojování pohlavnosti s náboženstvím, jedním slovem v tom specificky katolickém (francouzském) pohlavním mysticismu.

Ta „katolická fantasie“ a „katolická melancholie“ jsou touto specificky katolickou mystikou. Je to sofistický kult instinktu, je to obřadní apotheosa hmoty a smyslnosti pod rouškou náboženskou po případě metafysickou a vědeckou. Je to jezovitství pohlavnosti.

Revoluce titanská, jakožto revoluce také mravní a sociální, vždycky se bude dotýkati poměrů pohlavních, poměru muže a ženy, rodiny a dětí. Chce-li to kdo zahrnout zneužívaným slovem láska, tedy – lásky.

Musset svou revoluci provedl nejúčinněji svou filosofií lásky. Žena se mu stala vtělenou rozkoší a trestem zároveň, žena je tajemným oltářem, před nímž se věřící modlí, ale i klnou.

O femme! étrange objet de joie et de supplice!

Mystérieux autel où dans le sacrifice,

On entend tour à tour blasphémer et prier!

A právě Musset vykládá, jak se skepse filosofická obrátila proti lásce a jak se tedy libertináž stala kultem „náboženství štěstí pozemského“. Toto zvláštní spojení mystického zanícení a smyslnosti, to soustředění všeho myšlení a bytí v tom jednom předměte vidíme hned u Musseta, s ním a po něm u Baudelaira, u realistů a naturalistů a konečně u diletantů, symboliků, sataniků a všech těch směrů dekadence. Dekadence vyrůstá na ssutinách starého režimu, titanism Mussetův a francouzský vůbec je její bratranec, ba nevlastní bratr. Časem ovšem Rolla zestárl (omládl řekli by někteří „mladí“); ale jen se naň podívejte na příklad v Prévostových Demivierges: tu rek také je voltairovským skeptikem a atheistou, jenže se modernisoval, je diletantem; proběhl školou naturalistickou a pozitivistickou, a proto má skepsi poněkud jinou. Nemá totiž ani pevné skepse. A taková je také jeho láska, smí-li se to ještě nazvat láskou; vždyť diletantský dekadent spokojuje se již jen výpary vlasů a paží...

Konec arcí je vždycky a stejně rollovský – kulka do čela. Tak končí také Bourgetův Žák, pozitivista – Huysmans se spokojuje receptem k sebevraždě mravní, a Zola na stará naturalistická kolena počíná věřit v zázraky... Francouzský titan příliš se přidržel příkladu španělského Don Juana a zapomněl takto na své cíle revoluční. Encyklopedistický ateista jako pravý libertin, úkradkem rád si vklouzne do kostela a hledá tam v pološeru a klidu kleneb gothických posílení svých rozcuchaných nervů – třeba jen k novým orgiím. Nakonec jen k orgiím ve fantasii, při vůni kadidla a melancholických tónech varhan... Musset křesťanství odhodil bez úspěchu, odhodil bez úspěchu i antiku. V Paříži vstávají ze svého romantického hrobu novokatolíci, ateista, třebaže svými „Blasfémii“ podával „bibli ateismu“ (Richepin), stal se již hlupáčkem Tribulatem Bonhometem (Villiers de L'Isle Adam); po parnasistech a všelijakých odrůdách klasiků slaví své vzkříšení pohané vyzývající ve svém orgáne (nomen omen): Don Juan (orgán ligy pro šíření pohanství) k slavnostem bacchanalií a saturnalií. V orientálním museu navštěvuje se buddhistická „mše“, poslouchají se magové – francouzští titanové změkli hodně... Garborgův Gram by se tomu nemusil tak divit, proč se stává tím sentimentálnější, čím víc se špiní hýřením – – –

* * *

Můžeme teď problém Mussetův svést na podstatné prvky filosofické a historické.

Veliká revoluce podvrátila sloupy starého režimu politického a církevního, ale nedovedla vybudovati režim nový; nedovedla toho restaurace, nedovedou toho ani obnovené republiky.

Francie žije v století přechodu. V této přechodnosti se pociťuje zloba dne, a pociťuje se obzvláště také od básníků. Ještě Leibniz filosofoval o zlu metafysicky, básníci a myslitelé tohoto století cítí to zlo v sobě samých. Je v srdci – praví Musset, a stejně tak žaloval Lamartine, stoicky konstatoval to Vigny.

Tedy v srdci je zlo – odkud se tu vzalo? K této otázce staré theodicee Musset odpovídá takto:

Věda a filosofie svou skepsí ubila katolicism, na němž spočíval celý starý režim. Voltaire shodil Ježíše s kříže v prach, avšak, podává nové žádosti, nepodává, z čeho by jeho věřící žili – tak bychom mohli o Voltairovi užít výroku Meriméova proneseného právě o Mussetovi. Zlo pochází z nevěry, zoufá si Musset, hlásaje toto rozpoznání nejinak než reakční odpůrcové revoluce a racionalismu XVIII. věku; rozdíl ovšem mezi básníkem a věřícími katolíky je ten, že nevěří, že věřit nedovede.

Ale on, nevěrec, nezná jiných mravních a metafysických potenci než ten věřící. To právě je negace, negace slabošská.

Skeptikovi je uzavřena všeliká účast ve správě státu a církve, nezbyvá mu než vlastní já a život neveřejný. Nezbyvá mu než láska. Avšak skepse nepodvrátila pouze víru ve stát a církev, rozhlašuje mu také lásku: skepse, rozrušujíc celou společnost, otravuje především také city a tužby nejsilnější a nejintimnější, hubí dítě století v samé duši. Rozervanost a rozpolcenost duše je rozdvojeností lásky: láska smyslná, nečistá a láska čistá, duchovní v člověku vede tuhý a stálý boj. Kam se vítězství skloní, rozumí se samo sebou: v tom boji d'ábla s Bohem voltairovec se přidružuje d'ábla.

Starý dualism metafysický a noetický stává se u Musseta tímto dualismem lásky smyslné a lásky čistě. Jenže u něho jeho bůh – láska čistá – nutně musí být v nevýhodě: jestliže totiž, jak Musset věří, člověk je z gruntu slabý a špatný, jestliže špatný je in concreto muž a žena, odkud a jak jejich spojení může vyžrát v dobrém? Vzniká nejen otázka po původu zla, ale i po původu dobra.

Zde Musset a Francouzové vůbec nalézají svůj kámen úrazu, a není východiště, pokud se nepustí staré dogma o nečistotě hmoty a těla: není lásky jen fysické, a v těle nečistota netkví. Omyl je věřit, že duch je vyvýšený nad tělo; hřích je vsak hlásat, že tělo je nad ducha. V tom rozdvojenost moderního člověka podmíněna je dobou starou; hlavně katolicismem.

Octave Mussetův celý život prahne po lásce a přece milovat nedovede. Ve Zpovědi nám Musset představuje trojí lásku mužskou, i vidíme nejen vášnivého Octava, ale také vypočítavého epikurejce Desgenaisa, a konečně se před čtenářem míhá osoba obětavého Smitha. Je opět jen důkazem veliké poctivosti a upřímnosti Mussetovy, že nám Smitha nezatajil – ovšem Octave a Desgenais i Smith všichni v jednom jsou dítětem století. Octava a Desgenaisa analyzuje obšírněji, Smitha jen načrtl, jeho způsob lásky nebyl mu dán. Smith totiž z lásky dovedl obětovat, Smith také Brigittu miloval docela jinak než Octave, ba jen Smith ji pravdivě miloval. A Smith miloval i svou sestru a osoby jiné – Octavovi láska se vyčerpává vášní pohlavní.

Octave ví velmi dobře a zle to cítí, že nemiluje, že je egoista; skepse v něm lásku udusila. Voltairovská pýcha rozumu je bohem egoistů. A proto láska jeho láskou vlastně ani není, nýbrž nenávisť. Nenávidí ty, které obětuje své vášni, a nenávidí konečně také sebe. Jeho láska je smrt – usmrcuje druhé a sebe. Ta smrt se zahostila v hlavě skeptickou filosofií a najmě atheismem, z hlavy vniká do útroh, do celého těla. Ani Bourget ve své analýze moderní lásky ještě nezná jiného problému než problém, proč láska je zároveň a vlastně nenávisť?

Atheista podle stříhu XVIII. věku podléhá Satanovi – smyslnosti a s ním vede boj proti Nejvyššímu – ale nad blasfémii se v tom boji nedostává. Atheista de facto atheistou není, svou zlostí Boha uznává a svou slabostí se mu podčíní. Titan Mussetův proto Boha jen špiónuje a vlastně o něm filosoficky klepaří; neboť všecka touha po poznání zvrátila se ve zvědavost po zlém. Dobré negovat úplně, k tomu nemá síly.

Skepse se obrací v prázdnotu a v nudu, a všecko úsilí nese se k tomu prázdnotu vyplnit; Octave proto nehledá obrození, znovuzrození, jemu stačí bavit se a v nejhorším případě zapomnět, otupět.

Octave je skeptik, ale při tom je nekritický. Vidí svět starý v ssutinách – namísto aby pátral, co v něm bylo nedokonalého, co padnout musilo, kvílí nad zbořeníštěm, ba nakonec, když tělo zesláblo, navrací se do ssutin.

V touze po víře stává se pověřcem; zůstává život náhodě, neboť cíle určitého, cíle ovládajícího a spořádajícího jednotlivé činy a ideje v celek, nemá. „S'en aller chercher un hasard et rapporter une souffrance“ – jít do světa slepě nazdařbůh a vracet se v bolu, toť životní práce Octavova.

Práce? Ba právě žádná práce: cítí, ale nepracuje – tak mohl by Octave s Obermannem vyzradit tajemství svého neštěstí.

Octave a Rolla Mussetův jsou z řádu těch silnoslabých Atalů, Renéů, Obermanů, Adolphů, kteří v ponurém habitu mnišském, ale s rolničkou na hlavě, tím slzavým údolím Francie za Faunem podnes se ženou. „Jediné dobré, které mi ve světě zbývá, je, že jsem několikrát plakal.“

Vidíme, že se ve francouzské literatuře po revoluci svrátila francouzská duše na své vlastní já – krajní subjektivism a individualism ovládá všecku poesii. Musset je typickým představitelem tohoto subjektivismu, subjektivismu musíme dodat, čistě citového. Brunetièere docela správně v jednom ze svých posledních spisů (L'Evolution de la poésie lyrique en France au XIX. siècle) charakterisuje tento lyrism, ukazuje, že dramata Mussetova, romány Sandové, historie Micheletova, politická filosofie Lamennaisova a kritika Saint-Beuvova jsou projevem toho lyrismu.

Mravně a sociálně tento subjektivism je egoismem, jakože filosoficky je skepsí v rozmanitých formách až po moderní diletantism.

Znenáhla se Francouzové od subjektivismu obracejí k objektivismu – Gauthier, George Sand znamenají ten obrat. Literatura stává se sociálnější. Saint-Beuve činí nižší třídy předmětem svého líčení, Goncourtové v předmluvě k Germinie Lacerteuxové neslibují pouze kliniku lásky, ale sociální analysi mravní, historii doby v duchu náboženství humanity. Zola tu pokračuje.

Avšak ani tento objektivism nestačí, jak vidíme z vlivu objektivismu románu ruského. Objektivism noetický musí se opírat o objektivism srdce – o lásku, a ta je docela jiného druhu a rázu než láska Mussetova a jeho smutných následníků všech. Francouzům i sociální poesie sloužila jen za materiál k mechanickému vyprázdňení prázdnoty duševní. Proto také jejich revoluce byly sice křečovitě násilnické, ale nezpůsobily té reformy, o které právě Francouzové pořád snili a sní posud. Pokusy impasibilistů, positivistů, naturalistů, diletantů, symbolistů, dekadentů, naturistů a tak dále – to jsou objektivistické pokusy bez hloubky a bez opravdovosti, a tak se potácejí potomkové Octavovi a Rollovi mezi pověrou a vírou, mezi citlivůstkářstvím a citem, mezi veřejným míněním a pravdou, mezi smyslností a láskou, mezi Satanem a Bohem – titan se stal starým vyžilcem a dandym. A starý dandy je, to připustí každý, kdo zná perversity nynější literatury, bytost hrozná, hrozně smutná.

Kapitola třetí: Goethův Faust: Nadčlověk

Faust už dávno a obecně platí za typického představitele moderního titanismu, a přece jsem započal své skizy Mussetem. Naznačil jsem důvody: prostou zpovědí Octavovou a jednoduchým „Rollou“ je Faustův problém – nás všech problém, rozebrán psychologicky tak mistrně, že pro všechny ostatní typy máme průhledný základ.[45]

Faust také stůně nemocí století, nemocí Mussetova Dítěte století, ale nemoc je v stadiu pokročilejším. Pacient má také jinou, silnější konstituci, proto symptomy poskytují obraz jiný. V podstatě ovšem, jak řečeno, nemoc je táž: rozdvojenost a rozpolcenost duše, boj ducha s hmotou, útěk před minulostí do neznámé budoucnosti, úsilí, alespoň plány života nového. Kdežto však Octave a Rolla žijí a umírají citem, Faust je filosof a metafysik, jemuž rozum i v nejprudší horečce zachovává dost nervní síly. Dítě století zoufá hned v mládí a dává si smrt. Faust se dožil vysokého stáří a klidně skonává při užitečné práci.

Titan francouzský svůj boj vede prudce, útočně, slepě, titan německý útočí na základě velikého promyšleného plánu; Rolla padá v plném běhu, Faust zůstává nezklácen, a jeho četní spolubojovníci volají: vítězství!... Vítězství – nad kým? A jak zvítězil Faust v tomto boji o Boha a s Bohem?...

*Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
die eine will sich von der andern trennen;
die eine hält in derber Liebeslust
sich an die Welt mit klammernden Organen,
die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
zu den Gefilden hoher Ahnen.*

Tedy rozdvojenost jak u Musseta: týž rozpor těla a duše, lásky smyslné i ideální, světa a ducha; jen že u Goethe rozpolcenost více tkví v rozumu nežli v srdci. Faust mnohem více a

hned na počátku své dráhy všecku spokojenost a štěstí hledal ve vědě a filosofii, ale nenachází jich; čím poznává více, tím silněji nabývá přesvědčení, že poznává málo, konec konců nic. Všecka filosofie vede nakonec k omrzelosti s životem a k sebevraždě. Kam Rolla z přesytenosti smyslů, Faust dospěl z přeplnění mozku.

Faust zanechává filosofii a vrhá se do života – avšak i na této dráze dostává se k témuž konci:

O wär ich nie geboren!

zoufá si v žaláři Markétčině.

Vědění a jen vědění končí poznáním, že had v ráji lhal, řka, že budeme jako Bůh –

Den Göttern gleich ich nicht! Zu tief ist es gefühlt; Dem Wurme gleich ist – –

Toto fiasko se vnucuje faustovskému nadčlověku brzy a se vši hrůzou zklamané hrdosti a titanské vzpoury.

Welch erbärmlich Grauen

fasst Übermenschen dich!

jakoby sám udiven volá na smělce duch zemní, před nímž titan doznává svou nicotnost. Nezbyvá než jed. Vzpomínka na víru v dětství, oživená v posledním okamžiku zvony velikonočními, probouzí v něm elementární pudy životní; Faust jim povoluje, avšak konec je týž – zoufání.

Slasti a uspokojení neposkytují tedy ani filosofie ani láska, ani rozum ani smyslové. Mussetovi skepse zničila víru a tím život, Faust skeptickou mnohovědností ztrácí víru a s ní lásku k životu, ale ztrácí ji také toho života užíváním.

Faustův vývoj je mnohem komplikovanější než Rollův a Octavův. Vidíme ve „Faustovi“ trojí stadium vývoje. Faust, když zoufal nad filosofií, vrhá se v život a lásku, ale z života lásky utíká se konečně v život činu. Rolla gordický uzel rozstřelil, Faust jej rozvazuje. Je hrdější než Rolla, energičtější.

* * *

Netřeba dlouhých výkladů, jakou důležitost pro nás mají „Fausta“ díl první a díl druhý. Druhý je pro nás důležitější: Jak dobojoval Faust svůj boj životní a mám jej následovat? Ve všem? V čem?

Literární a estetická stránka „Fausta“ je mně podřízená a upřímně řečeno málo zajímavá. Jen jednu věc chtěl bych tu povědět. Vykladačům dělává veliké obtíže druhý díl „Fausta“: k tomu podotýkám, že mně tento druhý díl o nic není záhadnější než první. Je mně jasný a průhledný. Pravda, různé podrobnosti rázu symbolického, alegorického, ano i literárního nechtěl bych odpřisahat, avšak smysl celku a hlavní ideje tuším nejasné ani být nemohou – totiž tomu, kdo si jasným být chce.

* * *

Bilance prvního dílu „Fausta“ dá se shrnout v úsudek, že vědění pro vědění, vědění příliš theoretické, slovíčkářské, vědění nekotvící v zdravých potřebách životních je veliký absurd a svými účinky nutně protiživotní. Avšak i ten tak slavený život je proti životu, jestliže jej pojmáme jako Faust.

Zastavme se hned při tomto problému, při tragedii Markétčině – se scholastikou budeme pak brzy hotovi.

Život! Život pojmáný a žitý tak jednostranně musí se končit fiaskem stejným, jak jednostranná filosofie. Faust hřeší proti životu, že jej vyčerpává láskou, svou láskou. A v lásce Faust je tam, kde Rolla, a proto přichází k stejným koncům, třebaže neklesl tak hluboko jako jeho pařížský blíženeček.

Faust neklesl tak hluboko –? Či není Markétka bytostí ideální, kdežto Rolla se ničím láskou prodejnou?

Ta nešťastná, ideální Markétka!

„... Nejčistější a nejkrásnější z žen panen,“ čteme ještě v nejnovějším a modernějším díle o Goethovi.[46] V pravdě ideálního na Markétce není nic. Naopak, mnoho neideálního. Všecko!

Kdo v Markétce vidí ženu ideální, s tím ovšem přít se nebudu. Ale očekával bych alespoň tu námitku, že Goethe Markétku schválně tak kreslil, aby svou thesi o neúkojnosti lásky demonstroval.

Odpověď k takové námitce, obávám se, nebude se líbit. Neboť zní, že Goethe v Markétce podal, co vůbec o ženě říci dovedl, anebo přímo řečeno: Goethe o ženě nic lepšího podat nedovedl.

Goethovy postavy ženské všechny jsou Markétkami. Ze studia Goethe si odnáším přesvědčení, že jediná Ottilie ve Wahlverwandschaften svou hlubokou láskou a vznešenou obětivostí je náběh k ženě pravé. Skoro všechny ostatní ženské postavy jsou loutky. Goethe vidí krásu ženskou jen v těle, a láska je mu jen spojením těl; o zasnoubení, o manželství duší nemá ponětí.

Goethe nemá ještě ponětí o ženě samostatné, nemá ponětí o lásce a manželství dvou bytostí milujících, ale také spolu myslících a pracujících. Už energická, samostatná, myslící Madame de Staël se mu nelíbila, vlastně dostal z ní strach a před ní utekl – titanský nadčlověk snese jen ženského podčlověka, vždyť právě tím se cítí nadčlověkem nejživěji.

Že by také žena chtěla být nadčlověkem a dokonce titanem – této myšlenky Goethe z klasické mythologie nevyvážil, ačkoli mu právě řecká mythologie tuto ideu vnuknout mohla. Avšak Goethe vycítil z klasické kultury ženu otrokyni, a tak se zrodila brzy jeho „Ifigenie“ s ideálem ženy pokorné a zbožně oddané. Tato žena cítí svou slabost, ale přijímá ji bez reptání. Ifigenie historická vlastním otcem měla být obětována, neboť takový ještě byl mrav klasických barbarů – Goethova Ifigenie usmiřuje svou ženskou slabostí krvavý osud svého titanského rodu Tantalidů. Je pozoruhodno, že Goethe svůj titanism tak brzy – jeho Ifigenie vznikla 1779 – překonává a právě charakterem ženským.

Ženský typ Goethův odpovídá ideálům časové buržoasie německé. Německá žena („Hausfrau“) vždy může být jista, že se do srdce svého muže dostane nejbezpečněji žaludkem; nad tento ideál žena německá teprve v době nejnovější počíná vynikat. (Ostatně my v tomto punktu jsme přímo nadněmci...) Na druhé straně Goethe o ženě soudí tak, jako milovníci à la minute všichni.

Láska s Markétkou končí obyčejnou historií. Faust ještě nepotřeboval kuchařky à la Vulpius, a tak se celý poměr obou milenců vyčerpává několika filosofickými frasemi, a končí se brutální donjuanerií.

Že Faust neklesl tak hluboko jako Rolla? Snad hloub – není nelidštější?...

* * *

Namítnou mně, že Faustův poměr k Markétce byl jen episodní, že Goethe v něm líčil kus vlastního mládí a tak podobně. Proti všem těmto hlasům trvám na svém: „Faust“ je evangeliem egoismu. A poměr k Markétce tento egoism neúprosně nám odhaluje.

Jen si text pozorně přečtete a zejména si všimněte smlouvy Faustovy s Mefistem: a právě tato smlouva dává nám klíč k celému Faustovi a dává také tragedii s Markétkou pravý smysl – hrozný smysl.

Werd' ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen,

so sei es gleich um mich gethan!

Kannst du mich schmeichelnd je belügen,

dass ich mir selbst gefallen mag,

kannst du mich mit Genuss betrügen:

das sei für mich der letzte Tag!

Mefisto Faustovi hned nerozumí, jak čteme z dalšího dialogu-výkladu.

Faust:

Das Streben meiner ganzen Kraft

ist grade das, was ich verspreche.

Ich habe mich zu hoch gebläht;

in deinen Rang gehör' ich nur.

Der grosse Geist hät mich verschmäht,

vor mir verschliesst sich die Natur.

Des Denkens Faden ist zerrissen,

mir ekelt lange vor allen Wissen.

Lass in den Tiefen der Sinnlichkeit

uns glühende Leidenschaften stillen!

In undurchdrungenen Zauberhüllen

sei jedes Wunder gleich bereit!

Stürzen wir uns in das Rauschen der Zeit,

ins Rollen der Begebenheit!

Da mag denn Schmerz und Genuss,

Gelingen und Verdruss

mit einander wechseln, wie es kann;

nur rastlos bethätigt sich der Mann.

Mephistopheles:

Euch ist kein Mass und Ziel gesetzt.

Beliebt's Euch überall zu naschen,

im Fliehen etwas zu erhaschen,

bekomm Euch wohl, was Euch ergötzt!

Nur greift mir zu und seid nicht blöde!

Faust:

Du hörest ja von Freud' ist nicht die Rede.

Dem Taumel weih ich mich, dem schmerzlichsten Genuss,

verliebten Hass, erquickendem Verdruss.

Mein Busen der vom Wissensdrang geheilt ist,

soll keinem Schmerz künftig sich verschliessen,

und was der ganzen Menschheit zugetheilt ist,
will ich in meinem Innern selbst geniessen,
mit meinem Geist das Höchste und Tiefste greifen,
ihr Wohl und Weh auf meinen Busen häufen,
und so mein eigen Selbst zu ihren Selbst erweitern
und, wie sie selbst, am Ende auch ich zerscheitern...

Vidíme tedy: Faust svou smlouvu s Mefistem dělá docela vědomě a není o jejím dosahu v pochybnostech. Seznav Markétku, své filosofie nezapomněl, nestal se rousseauovským dítětem přírody oddávaje se životu, svého rozumu nezničil, pouze jej utlumil, utlumil jej na zkoušku. Faust, jak experimentoval ve své laboratoři, tak experimentuje v životě a s životem samým.

Faust se nedovede tak otupit jako Rolla, Faust v lásce není tak pasivní, ale také již nedovede být naivní: Faust apriori nevěří v možnost svého uklidnění, nevěří v možnost štěstí a nevěří ani ve skutečnou lásku – Markétka mu není než jeden z experimentů, povolit citu a smyslnosti při chladném, jasném rozumu.

Faust je typ egoismu docela uvědomělého, egoismu rozumového, filosofického. Egoismu hrozného.

* * *

Mezi I. a II. dílem „Fausta“ můžeme si podle přání komentátorů vsunout dobu, ve které se Faust za svou vinu na Markétce kál. Avšak hluboké to pokání nebylo, neboť Faust pokračuje stejně egoisticky jako v díle prvním. Na mne vždy smutný dojem činila scéna s Filemonem a Baucis: jak bezohledně se jich Faust zbavuje! Stejně jako se první díl končí zaviněnou několikerou smrtí a přímo, vraždou (Valentina, bratra Markétčina), tak i v druhém dílu Faust na svědomí si nakládá smrt staříčkových manželů. Vina je tím větší, že není již omluvy vášní.

Faust důsledně a stále je egoista od počátku, až do konce.

Když se s Wagnerem (hned na počátku I. dílu) mísí mezi lid před městem, zachvacuje ho veselost davů a těší se s nimi:

Hier bin ich Mensch, hier darf ich's sein --

ale to člověčství záleží jen v odvržení prachu knižního. Když zničil Markétku žaluje na sebe:

Der Unmensch, ohne Zweck und Ruh --

Faustovský nadčlověk je skutečně nečlověk.

Faust Mefista překonává jen rozumem a jen rozumem – pro lásku v celém Faustovi místa není žádného.

Faust ovšem ví a cítí, že rozum holý ho nespasí, a nakonec se proto obrací ke svým bližním. Ale jak! Četli jsme, že chce svým já obejmout celé člověčenstvo, avšak to není objetí lásky, ale filosofické hrdosti. Jak ke svému bližnímu cítí, vidíme v druhém díle pořad: ke dvoru císařskému dostal se velmi brzy a věděl ve všeličems rady a pomoci: ale konečně chce být – vladařem sám. Potřebuje bližních, ale aby nad nimi panoval. Nadčlověk si zůstává důsledný až do konce.

A byl by vladařem zcela dle starého režimu aristokratického – absolutistou a ovšem augurem, tajícím před svým lidem své (domněle bohorovné) plány. Faust je despota – slovy Nietzschevými: eine Herrennatur.

Wer befehlen soll,

muss im Befehlen Seligkeit empfinden.

Ihm ist die Brust von hohem Willen voll,

doch was er will, es darf's kein Mensch ergründen.

Was er den Treusten in das Ohr geraunt,

es ist gethan, und alle Welt erstaunt.

So wird er stets der Allerhöchste sein,

der Würdigste – –

Docela v duchu osvíceného absolutismu XVIII. věku. Jen si všimněte těchto všelijakých potentátů a potentátek, jež Goethe nejen ve Faustovi, ale i ve svých ostatních dílech a stále líčí: aristokratičtí darmošlapové, více nic. Naproti tomu, jaký rozdíl reků Tolstého a Dostojevského, hledajících lid, aby proň pracovali a jeho lásky si zasloužili! Faust o lidu ani neví. V žádném z jeho četných děl nenalzáme člověka chudého a jeho života.[47]

Faustovi běží pořád jen o činnost, o energii, účiny a účely jsou mu vedlejší; praví dokonce

Die That ist alles, nicht's der Ruhm

a tuto svou neklidnou úsilnost charakterisuje slovy:

Ich fühle Kraft zu kühnem Fleiss...

Proto chce titansky zemi urvat moři – že by mohl pracovat na zemi staré, ani ho nenapadá.

Faust je romantik činu. Goethe jednou napsal, že se mu protiví smrt na domácím loži („Hausvatertod“) – tím slovem vystižen je Faust všecek. Také Dostojevskij jednou mluví proti německým „faterům“ a není pochybnosti, že Goethe postihl ten zvláštní, úzký a mizerný, šosácký, kramářský egoism rodinný, skrývající se pod počestnou maskou „rodinného štěstí“, a podobnými morálními hesly, jenž však konec konců není než chladný kalkul. Avšak Faust rozbíjí pouze formu – ve věci stojí na stanovisku témž, hová egoismu jen jinými prostředky, ale nepřekonává ho.

Titan nezná a nechce znát starosti – i když nakonec oslepl, těší se, že se mu rozzařuje jasné světlo vnitřní, a spěchá dokonat své dílo vladařské.

* * *

Profesoři literárních dějin s naivním obdivem (snad také trochu ze závidosti učeného proletáře) vyličují Goethe, jako člověka šťastného a blaženého par excellence. Avšak Goethe o štěstí

myslil jinak; jako ve všem, také o tomto předměť zjevil nám své mínění s tou povznášející upřímností, která vůbec je jeho skvělou vlastností.

Na konci své dráhy Faust svou životní bilanci ustanovuje takto:

Starost:

Hast du die Sorge nie gekannt?

Faust:

Ich bin nur durch die Welt gerannt;

ein jed' Gelüst ergriff ich bei den Haaren,

was nicht genügte, liess ich fahren,

was mir entwischte, liess ich ziehn.

Ich habe nur begehrt und nur vollbracht,

und abermals gewünscht, und so mit Macht

mein Leben durchgestürmt; erst gross und mächtig.

Nun aber geht es weise, geht bedächtig. –

Der Erdenkreis ist mir genug bekannt,

nach drüben ist die Aussicht uns verrannt,

Thor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,

sich über Wolken seines Gleichen dichtet!

Er stehe fest und sehe hier sich um!

Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.

Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen!

Was er erkennt, lässt sich ergreifen.

Er wandle so den Erdentag entlang;
wenn Geister spucken, geh' er seinen Gang;
im Weiterschreiten find' er Qual und Glück,
er, unbefriedigt jeden Augenblick!

Jak Lessing nechtěl mít pravdu plnou, spokojuje se jejím hledáním, tak Goethe zamítá plné uspokojení. Faust ví, že je bez pevného cíle a pokoje, ale nakonec ve své titanské hrdosti prohlašuje nespokojenost za svůj pravý úděl.

Možná, že tu Faust do jisté míry z nedostatku dělá ctnost; přece však mu věříme, že od štěstí dovede lišit uspokojení tak, jak to sám analyzuje.

Tou měrou, kterou se pokrokem doby rozbíjely staré kasty a třídy se svým ustáleným názorem, stejně i filosofie ztrácela radost z klidu svého mrtvého absolutismu. Faust v tom je člověk moderní: stálé hledání, nespokojenost, jakási nervosní úsilnost, činnost – toť nálada neustálené, nehotové doby lidí nových.

* * *

Faust má značnou dávku diletantismu ethického.

Moderní člověk si nedovede vznik zlého tak hladce a jednoduše vyložit, jak lidé předrevoluční; naši otcové vždy věděli, jak hřích posuzovat, a hlavně, jak jej odsuzovat. Rádi trestali. My dnes už tolik netrestáme a vznik zla si představujeme také jinak.

V tom je Goethe hodně moderní. Ve „Faustovi“ hned v prologu formuluje otázku po původu zla a svobodě vůle docela po způsobu starší metafysiky a podle vzoru knihy Jobovy. Avšak odpověď ke staré otázce zní nověji: Básník hned na místě samým Pánem dává vyslovit psychologii Faustova jednání:

Ein guter Mensch in seinem dunkeln Drange

ist sich des rechten Weges wol bewusst – –

Faustovi stačí směřování, stačí mu usilování, bažení a dychtění. Ale na konci své dráhy hrdý titan přece neopovrhne vší milostí s hůry:

Wer immer strebend sich bemüht,
den können wir erlösen;
und hat an ihm die Liebe gar
von oben Theil genommen,
begegnet ihm die selige Schaar
mit herzlichem Willkommen.

Nesmíme se tedy divit ani závěrečným slovům prvního dílu, slovům tak často citovaným a ještě více zneužívaným:

Das Ewig–Weibliche

zieht uns hinan – –

v jak silném rozporu jsou ta slova s tím, jak lásku pojímal Faust, avšak i s pojmáním její se strany Markétčiny...

* * *

Goethe rozpolcuje člověka stejně nesprávně jako Musset na bytost smyslnou a duchovou; dokonalejší harmonie nedá se pak zjednat, a bojem obou principů smyslnost stává se často docela samostatnou. Tato samostatnost se nevyvažuje občasnou samostatností ideální bytosti duchovní. Faust zůstává rozpolcencem, Faustem-Mefistem.

Podstatu Mefista Goethe analyzuje na četných místech „Fausta“. Mimo příslovečné již nacionále, jež si Mefisto sám dává:

– (Ein Theil von jener Kraft,
die stets das Böse will und stets das Gute schafft.

Ich bin der Geist, der stets verneint!

...

- - - - Alles, was ihr Sünde,

Zerstörung, kurz das Böse nennt,

mein eigentliches Element) –

líčí se nám Mefisto na místech mnohých.

O, dass dem Menschen nichts Vollkommnes wird,

empfind' ich nun. Du gabst zu dieser Wonne,

die mich den Göttern nah und näher bringt,

mir den Gefährten, den ich schon nicht mehr

entbehren kann, wenn er gleich kalt und frech,

mich vor mir selbst erniedrigt und zu Nichts,

mit einem Worthauch, deine Gaben roandelt.

Er facht in meiner Brust ein wildes Feuer

nach jenem schönen Bild geschäftig an.

So tauml' ich von Begierde zu Genuss,

und im Genuss verschmacht' ich nach Begierde.

Mefisto je učiněná nízkost cynická, je skeptik a rouhač, satirik hořký a ostrý, ale protivný bez jemnější ironie a dokonce bez humoru, zlostník vulgární, nečistý a lakotný, a především smyslník...

Markétka to shrnuje ve slova:

Kommt er einmal zur Thür herein,
sieht er immer so spöttisch drein
und halb ergrimmt;
man sieht, dass er an nichts keinen Antheil nimmt:
es steht ihm an der Stirn geschrieben,
dass er nicht mag eine Seele lieben...
Mir wird's so wohl in deinem Arm,
so frei, so hingegeben warm,
und seine Gegenwart schnürt mir das Innre zu.
... Das übermannt mich so sehr,
dass wo er nur mag zu uns treten,
mein' ich sogar, ich liebte dich nicht mehr.
Auch wenn er da ist, könnt ich nimmer beten...

Naproti tomu Goethe svému čertovi dává také úkoly jiné a vyšší. Na to již dávno bylo upozorněno, že Mefisto nemá charakter dosti jednotný. Není totiž jen pokušitelem, ale on Fausta dráždí k činnosti a sám tvoří („Der reizt und wirkt und muss, als Teuffel, schaffen“) a hlavně: zlé se stává příčinou a otcem dobrého. U Goethe splývá starší názor dualistický s jeho pantheistickým monismem; odtud na jedné straně Mefisto je pouhou negací a protivou dobra, na druhé straně zase se mu připisuje moc vyšší a užitečná. Jednou slyšíme, že je obmezený vůči životní a tvůrčí moci přírodní, jindy zase se zjevuje jako nižší stupeň ducha přírodního.

Goethe pořád kolísá mezi pojmáním metafysickým a ethickým. Čteme přímo kosmogonické definice upomínající na starý chaos

(Ich bin ein Theil des Theils, der Anfangs Alles war,
ein Theil der Finsterniss, die sich das Licht gebar,

das stolze Licht, das nur der Mutter Nacht
den alten Rang, den Raum ihr streitig macht;
und doch gelingt's ihm nicht, das es, so viel es strebt,
Verhaftet an den Körpern klebt
und mit den Körpern wird's zu Grunde gehn - - -)

ale celkem převládá Mefistův význam ethický. Do jistě míry je toto kolísání zapříčiněno tím, že Goethe Mefistu personifikoval a dramatisoval. V Karamazových Dostojevského Mefisto hrá již roli docela jinou, jen ethickou a psychologickou; ovšem pro moderního čerta román je lepším jevištěm než staré divadlo.

Při této neurčitosti není divu, že „Faustem“ Mefisto překonán není. Faust se po smrti dostává do nebe tím, že Mefisto, pohledem na anděle smyslně jsa rozjařen, zapomíná na duši Faustovu. Na místě mravního překonání metafysický trik. Tedy ani uměním Mefisto překonán není. Čteme sice, že Mefisto nemá moci nad světem klasickým, avšak to nemá jiného smyslu, nežli že čert je pomysl podstatně křesťanský, pozdější; o to by šlo, zdali umění má moc nad ním. Nahodilé zachránění Fausta na konci II. dílu ukazuje, že stejně jako Faustova ethika tak i jeho esthetika k překonání Mefista byly slabé.

* * *

Nechejme již Mefistu a uvažujme, jak se Goethe ve Faustovi celým svým názorem na svět postavil vůči filosofickému a náboženskému, problému své doby. Jádrem tohoto problému Goethe sám vystihl těmito pěknými slovy: „Vlastní, jediné a nejhlubší téma dějin světových a lidských, jemuž všecka ostatní jsou podřízena, zůstává konflikt víry a nevěry“ – kde tedy stojí Goethe v tomto světovém boji, kde je jeho místo a na čí straně? Na straně víry? A jaké?...

Goethe celým svým názorem na svět je v podstatě člověkem XVIII. století. Ve svém myšlení a cítění Goethe nad XVIII. století a jeho problémy a – chyby nevynikl. Goethe je méně originální, než by se na první pohled myslilo. Jsem přesvědčen, že to platí také o poetovi. Mužové jako Lesaing a Herder neprávem Goethem bývají zastíňováni. Pravda, tak

vypravovat, jak Goethe, umí málo kdo, a jeho bezprostřední lyrickost je také dar veliký a zvláštní.

Goethe v II. části svého Fausta na místě, aby nás vedl vpřed, vrací nás do staré minulosti klasické. Pokud by tím bylo jen řečeno, že Goethe je klasik v umění, nebylo by to divného nic. Avšak divné je to, že přece stojí o řešení problému nejen uměleckého, ale životního a časového, a k tomu návrat do Hellady nestačí. Po stránce umělecké, jak řečeno, je to pro dobu Winckelmannovu, Lessingovu, Voltairovu velmi pochopitelné; ale jaký význam to má mít širší?

Samo sebou se rozumí, že návrat do Hellady je fakticky nemožný. To jest: člověk XVIII. století nemůže si již osvojit všecko myšlení a cítění Řeků.

Klasicismus se nemůže zhostit obsahu daného historickým vývojem a vychováním – Faustovi z Heleny zůstává jen šat, forma. A tak i Goethův klasicismus je proniknut křesťanstvím a novější filosofií a slouží vůdčí ideí humanismu, jak její doba tehdejší hlásala. V tom za jedno je Goethe s Lessingem, Herderem, Schillerem a vůbec s celou dobou. Chceme-li však vědět, jak Goethe ideu humanitní zpracoval, co v ní má svého osobního, musíme právě obsah ideje vyanalysovat a pozorovat, jak synthese hlavních prvků je provedena. A tu přede vším můžeme říci, že humanismus Goethův je nepoměrně více estetický než etický. Toto podřízení ethiky estetiky, toto slučování společenského blahomravu s krásným, dobře se hodí do salonů upadající šlechty a rostoucí buržoasie; maloměšťácký dvůr Výmarský byl přímo konkrétní synthésí těchto dvou prvků. Avšak správná tato synthese nebyla a nebyla tím, co lidé XVIII. věku hledali v revoluci, co hledali po revoluci.

Upozorňuji: nemluvím proti tomu, že Goethe na umění a jeho význam pro život dával důraz a důraz tak veliký, povyšuje je na roveň vědě a filosofii; nesouhlasím s tím, že z umění, abych to řekl stručně, dělá náboženství. Je to, pravda, časové, je to jedna z charakteristických pokusů člověka novodobého, ale je to pokus pochybený přece.

* * *

Goethův humanismus po stránce vědecké a filosofické je racionalismem. Racionalismus je filosofií a náboženství, co klasicismus je poesii. Faust-Goethe je racionalista, to jest: věří v rozum a v jeho všemohoucnost, chtěl by porozumět život celý.

— — — Vernunft und Wissenschaft,

der Menschen allerhöchste Kraft...

Avšak Faust, třebaže stojí na výši své doby, nemůže se ještě zhostit scholastiky. Faust to ví a cítí, a právě proto je mu scholastika terčem stálého posměchu. Z homuncula, třebaže jej staví na pranýř, má přece jen jakousi radost.

Faust není ještě prodchnut vědeckým duchem moderním. Má ještě velikou zálibu v scholastické mysteriosnosti. Deklamuje sice proti anthropomorfismu a chce přestat na pozitivismu, ale poesie a zejména forma dramatická ten anthropomorfism mu přespříliš usnadňuje. Goethe má proto teorii; v průpovědích v prose má větu: „Pověra je poesíí života; proto básníkovi neškodí být pověřivým.“ A tak je Faust pln mysterií, pohanských a křesťanských, má dost mystiky a pověry. Snaží se ovšem, aby všechny ty čáry a čarodějnice, ti duchové a poloduchové, všecka ta mythologie pohanská a křesťanská rozumu se přičila co nejméně; podobně tenkrát racionalističtí theologové „rozumově“ a „přirozeně“ vykládali zázraky přičící se všemu rozumu a vší přírodě.

Příležitostně nám na příklad vykládá, že by Faust mohl omládnout docela přirozeně (kdyby totiž à la Rousseau chtěl na poli pracovat a tak dále), ale že již raději hledá elixíry; na jiném místě vykládá docela racionalisticky, jak živá ještě Markétka se mu může zjevovat jako „idol“. Magie mu vůbec není nic než filosofická a kulturní nepřirozenost, nevolnost;

Noch hab' ich mich ins Freie nicht gekämpft.

Könnst' ich Magie von meinem Pfad entfernen,

die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,

stünd ich, Natur! vor dir ein Mann allein,

da wärs der Mühe werth ein Mensch sein.

Das war ich sonst, eh ich's im Düstern suchte —

ale osudné je to, že magii vyhledává a jí se oddává. Tím osudně jsi, že sám to ví; na jednom místě dokonce Mefisto prozrazuje nám své racionalistické credo:

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft

des Menschen allerhöchste Kraft...

Lass nur in Blend und Zauberwerken

dich von dem Lügengeist bestärken –

so hab ich Dich schon unbedingt – –

a přece Faust vždy znova a znova utíká se k umění Mefistovu.

Magie má ovšem nejen význam rozumový, ale také ethický. Je totiž zároveň nepřirozeností mravní – nástrojem egoismu. Čarami Faust slouží jen svému egoismu; i tenkrát, když jich užívá pro jiné, užívá jich opět jen k prospěchu svému. Až bolestně to vidíš v scéně žalární: Faust s Mefistem lítá prostorem podle přání - - aby na Mefistově plášti odnesl nešťastnou milenkou z žaláře, ani ho nenapadá. Že jej přivedl k ní, že mu pro ni shledával drahé poklady... to všecko pojímal jako by se to rozumělo samo sebou.

* * *

Mystika ta ve „Faustovi“ splývá s filosofií a poesií. Goethe jako pro všecko, i pro tuto obsáhlou synthesi formuloval jednou svou theorii:

Poesie deutet auf die Geheimnisse der Natur und sucht sie durch's Bild zu lösen. Philosophie deutet auf die Geheimnisse der Vernunft und sucht sie durch's Wort zu lösen. Mystik deutet auf die Geheimnisse der Natur und Vernunft und sucht sie durch Wort und Bild zu lösen.

V souhlase s tím nazíráním je také náboženství faustovské.

Ačkoli je Goethe racionalista a ačkoli jeho mystika má ráz filosofické gnose, přece zase všecko náboženství redukuje na cit:

Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!

Ich habe keinen Namen

dafür! Gefühl ist Alles – –

ovšem nalézáme i v této redukci Goethův estetický pantheism.

Faust také pociťuje náboženskou hrůzu z tajů přírody a života („Das Schaudern ist aer Menschheit bestes Theil“). Řekl-li by kdo, že v tom je návrat k přírodnickému náboženství Hellénů (že tedy nepřijal z klasicismu pouze formu, jak jsem řekl nahoře), budu odpírat; Goethova záliba v přírodě a přírodních vědách odpovídá novějšímu rozkvětu přírodovědy a zálibě v přírodnickém romantismu.

S tohoto stanoviska z křesťanství nezbyvá již mnoho. Faust, když mu vzpomínka na víru dětskou zachovává život, melancholicky lituje: „Die Botschaft hör‘ ich wohl, allein mir fehlt der Glaube“. I v tom je nálada doby. Tenkrát Jakobi pronesl známé slovo, že je pohanem rozumem a křesťanem srdcem (Gemüth) – Goethe už vrstevníci dost velikým právem zvali pohanem, třebaže on sám na sklonku svého života reklamoval si titul křesťana.[48]

Goethe, tolik je patrné, ve velikém sporu doby přestával v celku na časovém racionalismu, vyhýbaje se přesnější formulaci.

„Will Niemand sein Gefühl und seine Kirche rauben“ – zní ve smyslu Lessingova Nathana, ale tají se v tom u Goethe také nerozhodnost.

* * *

Faust Goethův je protestant. Nemíním tím jen to, že se v otázkách lásky: chová docela jinak než katolický Octave nebo Rolla. Jistě není tak nervosně rozdrážděn, ideál asketický ho již netrápí a vůbec je pohlavně přirozenější, třebaže někdy snad hrubší. (Mefisto je až cynický.) Také Goethe má některé básně opěvující smyslnost dosti „pohansky“, ale celkem se dovedl vždycky opanovat. Možná, že také z egoismu.

Protestantská je celá idea faustovská a zejména to, že spoléhá úplně na sebe. Ve Faustovi je kus cromwellovského independente; nebojí se ani d'ábla, a prosekává se až k trůnu Nejvyššího – filosofií bez modlitby; modlitbou je mu jen hrůza z neproniknutelných tajností. Faust katolický při všem odboji cítí se slabším, spoléhá na milost anebo si zoufá.[49]

Že si Goethe vypůjčuje katolickou draperii, nevadí. Mnohým protestantům od počátku vlastní kult nestačí; a zejména druhá část „Fausta“ psána je v době silného hnutí romantického, jímž

katolicism i od protestantů byl restaurován – Goethe, jako ve všem, i zde podléhá mocným vlivům časovým.

Protestantism jeví se také ve formě a způsobu revoluce faustovské. Němci si odbyli svou revoluci s reformací; proto v XVIII. věku jsou již klidnější a tudíž i poměrně konservativnější než radikální Francouzové. Ti ediktem Nantským reformaci potlačili, a proto se dožili encyklopedistů a Jakobínů. Německá revoluce byla v XVIII. věku již více literární, filosofická a theologická, méně politická; a politická revoluce byla již mírnější. Protestant již věří více v reformy než v revoluce. („Ohne Rast, aber ohne Hast“.) Také Faust provádí svou revoluci filosoficky; je také mnohem pozitivnější než jeho dvojeneček francouzský. Nezavrhuje staré všecko, ale spojuje to s novým. Tuto synthesi snaží se provést pozitivně, negace čirá, dokonce negace zoufalá ho již neláká. V politice také se rád přimyká k danému. Tak silný je tento konservatism revolučního Fausta, že se v tom onom stává až reakčním. Revoluce francouzská spokojovala se namnoze jen politickým vnějškem; revoluce faustovská sahá hloub a na samé základy. Proto mu vnějšek nevaří, alespoň ho tak nerozčiluje. Tvůrce Fausta se nudil na dvoře vévodském jistě dost, ale item snášel to přece; a ani Faust nezapomínal makrobiotiky, a soudíc podle vysokého stáří, staral se o dobré trávení. Goethe alespoň kuchyni vždy věnoval dostatek svých myšlenek.

* * *

„Faust“ a idea faustovská pronásledovala mne dlouho a dlouho. Již na škamné školské učil jsem se „Fausta“ nazpamět, ale cítil jsem brzy, že se jím nemohu rozehřát vřele a cele. Na Goethovi jsem si vyzoroval mnoho a právě jeho „Faustem“ jsem se tužil.

Léta a léta zrály tyto studie, léta a léta srovnával jsem všechny faustovské výtvořiny světové literatury a snažil se pochopit je z celkového vývoje kulturního.

Dnes o „Faustovi“ a Goethovi v pochybnostech nejsem.

Není v něm dosti jednoty. Goethe je spinozista, ale zároveň ve Faustovi podává přímo evangelium dualismu a dualismu nepřirozeného. Horuje někdy starou metafysikou, ale zároveň nutí se zase do kantovského kriticizmu a empirismu. Tento empirism, pojímaný často v duchu moderního pozitivismu a realismu[50], spojuje zase s podivným gnostickým mysticismem a scholasticismem. Spinozista a kantovec zároveň pro sebe reklamuje

křesťanství; je protestant, ale nalézá dosti záliby v katolickém romantismu; je křesťan, ale zároveň klasik-pohan a humanista...

Není pochybnosti – všechny tyto prvky sloučeny jsou silnou osobností. Ale nevidím, že by synthese byla dost kritická, věcně jednotná a harmonická – jen osoba jí dává jednotu, a skutečnou harmonii nahrazuje bohatá a mocná fantazie básníková. Goethe je obr diletantismu. To vidět na „Faustovi“: nevádí, že ideu Faustovu přejal téměř hotovu, ale důležité je, že na „Faustovi“ pracoval celý život, nemoha se dotvořit žádoucí jednoty. Neběží tu ovšem jen o jednotu literární a jednotlivé rozpory, jaké se jeví v obou dílech a v jejich různých plánech; běží tu o samy základy noetické a filosofické.[51] A v tom smysle shrnuji svůj soud o Goethovi řka, že je diletant. Obr diletantismu.

Diletantism Goethův je nejlepší doklad, že skepse nepřekonal.[52]

Ethickým ideálem Goethovým zůstává člověk světský. Je to diletantismu stránka praktická. V obojím se jeví jakási nehloubka. Skutečně je mně Goethe nejživějším poučením, jak ohromný rozum a genius, účastníci se duchovního boje více generací, přestávat může na nerozřešení svých životních záhad. Že to vždy upřímně ukazuje, je jeho velikost největší.

Problém faustovský je mně příliš vážný, abych si Goethova „Fausta“ neanalysoval co nejpečlivěji. Čtenář se proto nediv, že si tu hlavní filosofické prvky „Fausta“ rozložím ještě jednou. Chci si právě uvědomit, co mně ve „Faustovi“ vadí. A zejména mně běží o porozumění „faustovskému“ diletantismu. Já jsem v poslední době o diletantismu mluvil častěji a vytýkal jsem jej nejen starším, ale i některým mladším literátům a politikům. Teď najednou prohlašuji za diletanta Goethe – nebude tím celá věc znejasněna?

Nikoliv. Diletantism je moderní synthesi různých a nejrozmanitějších prvků kulturních. Je tudíž rozdíl mezi diletantismem a diletantismem podle prvků, jež slučuje, a je rozdíl v tom, jak je slučuje, totiž jakou methodou a jakou hloubkou filosofickou.

Goethe v boji víry a nevěry proti skepsi staví svou velikou synthesi umělecko-filosoficko-náboženskou. Je to synthese veliká – zahrnuje obory a člověka celého.

Charakteristické je na této synthesi především převládání prvku estetického nad ethickým. Co do stránky materiální, ethika faustovská je v podstatě egoismem. Egoismem aristokratickým. Lidstvo (tak to čteme u Eckermanna napořád) je společností hlupců a bláznů, materiálem mužů vynikajících. Láska je redukována na lásku pohlavní, smyslnou. Goethe v

celé své tvorbě nemá dětí (co vypravuje o dětství vlastním, na úsudku nemění nic) – a přece tolik slov o lásce! Jak možno milovat a nemilovat maličkých? –

Tak jak esthetika neorganicky převažuje ethiku, tak Goethe náboženství přespříliš nahrazuje metafysikou. A ta metafysika má nepoměrně silný prvek scholastický. V intelektu samém je nepřekonaný rozpor mezi vědou a mythem, vírou a pověrou, magií a filosofií. Goethe se z vědy a filosofie utíká k pověře jako Musset, jako Comte a romantikové. Faust je racionálnější než Rolla, Faust je protestant, ale tím více u něho cítíme ten rozpor rozumu a fantasmie, přítomnosti a minulosti.

Náboženství Goethe pojímá i racionalisticky i romanticky. Vidí v náboženství metafysiku, ale vidí v něm také cit. Usmířeny a usjednoceny oba tyto principy u Goethe nejsou. Církev přes její panovačnost a nedokonalost Goethe akceptuje jako vůdkyni slabých a nedokonalých. Příliš často i náboženství nahrazeno uměním. Silný umělecký prvek je v Goethově lásce k přírodě; touto láskou jeho náboženství se stává netoliko pantheistickým, ale je po výtce přírodnické.[53] Goethe uniká tímto naturismem subjektivismu, ale ztrácí tím v náboženství ráz ethický. Celá ethika Goethova je přírodnická – síly přírodní a přirozené jsou mu mravními. Křesťanství a pohanství stojí proti sobě v ostré protivě.

Faust nenalézá svou synthesi své duši uspokojení. Jeho duše osudně je rozpolcená a rozčástkována. V tom neklidu, v této nespokojenosti, aby si nezoufal, nezbyvá mu nakonec než činnost praktická; avšak i tu se udržuje jen stálým spěcháním od činu k činu. Tato činnost, tato neklidná úsilnost je pravým charakterem Faustovým a údělem člověka moderního; jí odpovídá v nejlepším případě resignace, kochající se ve své strasti a bolesti. („Ich bin ein Mensch gewesen und das heisst ein Kämpfer sein.“)

Faust je pravý titan, je nadčlověk. Ale boje svého nedobojoval. Přes všecku svou sílu nezvítězil. Faustovi hoří hlava, ale srdce zůstalo příliš chladné. Jako Comte Goethe stál mnohem více o nová učení než o nový život. Je titan rozumu, ale slaboch srdcem. Divné sloučení revoluční filosofie a reakčního života.

Goethe je silný, velmi silný, ale Shakespeare byl už dále, mnohem dále. Tak tedy rozumím diletantismu Goethovu. Je to diletantism jiný než Renanův; a dokonce s mechanickým synkretismem à la Vrchlický srovnávat se nemůže a nesmí. Renan byl diletantem umění a filosofie, Goethe diletantem umění nebyl. Renan právě z umění dělal jesuitism srdce, Goethe jako umělec je naprosto opravdový, je svůj a celý a nepřístupný kompromisům renanovským.

Goethe také opravdověji filosofuje než Renan a mnohem hloub. Renan vidí svého hlavního odpůrce v jesuitismu, ale ve svém strachu ďábla vyhání Belzebubem; proti skepsi a nevěře přeplňuje mozek jednotlivými ideami, uměle a chytře spojenými, celku propracovaného, dokonce celku velikého Renan nemá. Diletantism renanovský je filosofické a estetisující labužnictví, je modernisovaná scholastika; Goethe se pokusil uměním o novou synthesi tvůrčí, jak Kant se o ni pokusil filosofií – v tom se Goethe od Renana liší nejen stupněm, ale kvalitativně.

Kapitola čtvrtá: Německý faustism

Myslím, že vývoj německé literatury pogoethovské s mým úsudkem v rozporu není.

V německé moderně se již častěji přetřásá heslo; návrat ke Goethovi? Je to pro německou literaturu pochopitelné; Goethe je jí, co Kant je německé filosofií, a také zde se hlásal: návrat ke Kantovi. Myslím že takové návraty jsou nemožné. Mimo to nesnáze nejmladší německé literatury mají své zřídlo buď přímo nebo nepřímo v Goethovi a v jeho ideách.[54]

Jsou proto také hlasové, kterým Goethe již nevyhovuje.

Já bych tu rád vystihl Goethovo historické postavení v německé literatuře. Ovšem jen v hlavních rysech.

Nebudu tu vyšetřovat, jak idea Faustova byla zpracována před Goethem, kolik Goethe přejal od svých rozmanitých předchůdců, kdo o Faustovi pracovali z vrstevníků (Scherer uvádí: fragment Lessingův, Müller, Weidmann, Schreiber, Klinger, Soden, Schink) – také nechci líčit všechny vlivy Goethovy na novou dobu, ba ani Faustovy. O tom všem napsáno je dost.

Mně se Faust jeví v této časové perspektivě:

Svou filosofií, racionalistickým humanismem a klasicismem „Faust“ je dítětem století XVIII. Neříkám to jako hanu – ideje, kterými žijeme, máme z minulého věku téměř všechny. Přece však je pravda: „Faust“ v celé své koncepci a celým prováděním je nám zastaralý. „Faust“ stojí na půdě německého idealismu filosofického. Krásné literatuře německé je Goethe kritikem čistého umění. O Kantovi Goethe nepsal tolik, kolik Schiller; a přece je Goethe Kantovi bližší. Bližší intelektem a jeho směrem, také methodou. Společná je oběma ta krajní

intelektuálnost a úsilí, překonat tradici a skepsi rozumem. I ethika je oběma po výtce rozumová. Ale to platí jen pro principie formální: materiálně Kant svou etikou od Goethovy se liší podstatně – pravda, Kantův protiegoistický imperativ vede ke koncům hodně aristokratickým. Srovnání „Fausta“ a „Kritiky“ objevilo by i v jednotlivostech značné shody (na příklad o anthropomorfismu – citoval jsem místo z Fausta). Je však také rozdíl a rozdíl značný: Kant je rigorista. Goethe je diletant. Rozdíl je také v hloubce filosofické: Kant nepřestává tak na povrchu.

Faust se dá paralelisovat i s filosofií Heglovou. Hegel je ovšem historičtější, a tak dualism „Faust: Mefisto“ stal se mu dualismem historickým. Heglovi Faustem–Mefistem je historie celá. Pokud běží o dualism a jeho překonávání, také Fichte a vůbec celá německá filosofie pokantovská je Faustovi reliefem. Němečtí idealisté z individua udělali boha – Stirner ve svém Jedinci jako by psal komentář k egoismu Faustovu.

Schopenhauer dává větší důraz na mysteriosní stránku života, intelekt je mu již podřízený, vůle a cit přichází na místo první. Goethe citu tolik nepovoluje, ale energii životní také klade nad rozum. Tento psychologický romantism ve „Faustovi“ jeví se velmi silně. Svým pesimismem Schopenhauer pokračuje v náladě Fausta po zničení Markétky. Pesimism je logickým důsledkem, jestliže slepá energie spravuje jednotlivce a jeho život. A této energii také Faust důvěřoval mnoho.

Nietzsche tyto prvky Faustovy pod vlivem Schopenhauera zjednostranil ve svém nadčlověku. Tento křestní list je přímo z „Fausta“. Nietzsche je subjektivnější než Goethe a ve svém subjektivismu vědomě důsledivější. Goethe svůj subjektivism zlomil na egoism a s objektivismem hledal kompromissy. Ale svůj subjektivism Nietzsche, jak moderní lidé vůbec, čerpá více z citu než z intelektu; nakonec se oddává úplně slepé vůli a Darwinově pudovému boji o život. Nadčlověk faustovský z uvědomnělého titana zvrhá se na slepého siláka, filosofický prometheovec se vzdává na milost a nemilost selekční náhodě evoluční. Titan-nadčlověk uvádí sám sebe ad absurdum. Bouření nadčlověka nietzschovského není již projevem síly, ale slabosti, z nadčlověka stal se jen protičlověk čiré negace. Zarathustra, jenž se měl stát nadkřesťanem, ba Nadkristem, zvrhl se na pouhého „Antikrista“.

Stoupenci Nietzschevi à la Panizza už se dokonce stávají Faustovou karikaturou – nadnadčlověk, při vši smutnosti faktu, nemůže být než směšný.

V těchto chybách jako pod zvětšovací sklem vidět můžeme chyby Faustovy: Nadčlověk faustovský je inkarnací egoismu a skeptického subjektivismu.

* * *

V krásné literatuře XIX. věku idea faustovská panuje nejen u Němců, ale v celé literatuře světové. Poznali jsme Mussetův poměr ke Goethovi; Goethe sám určil nám svůj poměr k Byronovi – ostatní vlivy „Fausta“ postihneme v skizzách následujících. Zde běží jen o faustism německý.

Století XIX. pokračuje v revoluci století XVIII., ale změnilo hlavně zbraň: revoluci naši provádíme citem, kdežto vrstevníci Faustovi ji podnikli rozumem. Století XIX. je romantické, sentimentální.

Vlastně jen romantičtější. Neboť i romantism zrál už ve věku minulém. Goethe sám se mu vyplatil wertherovstvím; Faust je tvrdší. Poměr Werthera a Fausta dobře je charakterisován tím, jak básník tu i tam pohlíží na sebevraždu. V svém mládí Goethe si s sebevraždou romanticky vlastně jen hrál. („Grille des Selbstmordes“ ve Wahrheit und Dichtung praví sám.) Ve Faustovi problém není jen citový, ale rozumový, metafysický. Avšak i ve Faustovi je sentimentálního romantismu ještě dost. Goethe ještě v II. díle o svém romantismu filosofuje, děláje Byrona synem svým a klasické Heleny, a je důležité, že si z mladších vyvolil takto právě Byrona a jen Byrona.

Z romantiky, hledíme-li jen na směry hlavní, vyvinula se u Němců také dekadence rozličných forem a stupňů a v dekadenci a s ní to, co se zove moderna. Pravím o moderně, že se vyvinula v dekadenci a s ní: jeť moderna dítkem dekadence a zároveň úsilím, dekadence se zbavit.[55]

Romantika – dekadence – moderna ovládají také pogoethovský faustism. Tak mocná, tak zákonodárná a tak časová je idea Goethova, že problém Faustův stále a stále se řeší a zpracovává.

Hned po uveřejnění I. dílu Fausta objevují se epigonové. Jmenuji jen Grabbe (spojil Fausta s Don Juanem výslovně, jako by toho spojení nebylo již u Goetha) a Holtey. (Scherer uvádí ještě tato jména z doby starší: K. Schöne – Klingemann – Julius v. Voss – C. C. L. Schöne – J. D. Hollmann.) Významnějšími a typičtějšími zdají se mně z německé literatury Heine, Lenau, Richard Wagner a konečně z nejmladších Hauptmann.

Počínám své poznámky s Heinem. (Skutečně jen: poznámky a žádná literární historie!) U Heine bych nedovedl říci o žádném díle o sobě, že by uspokojovalo plněji; ale všechna dohromady jako celek přece jen mají význam značný.

Nemíním pouze jeho literární revoluci proti buržoasnímu šosáctví, ale jeho celý světový názor, a ještě více, jeho mefistofelský temperament, vyšlehující divnou směsicí voltairovského klasicismu, zavánějícího suchoparem talmudovské chytrosti, sentimentálního byronismu, stupňovaného až k cynismu, a dekadentního anarchismu.

Jako Faust také Heine opouští výšiny idealismu a vrhá se v nížiny sensualismu – sensualismu netoliko vyfilosofovaného, ale pudově rasového, semitského. Na Heinovi můžeme studovat novodobého člověka, jak krokem za krokem rozpoznává iluze – v lásce a v umění, v politice a konečně i ve filosofii. Srdce ho zradilo napřed, následovala hlava – co by také modernímu člověku byla hlava bez srdce! Jak mnozí také Heine nakonec odhazoval kulturu celou („Vizli-Puzli“!).

Heglovství z Heina udělalo nejen titana, ale přímo boha. Jako bůh vedl si tak, jak Goethův bůh v básni „Bůh a bajadéra“ ale brzy nebylo k tomu peněz a zdraví. Božství zešuntělo (čtenář vidí, že se držím Heinovy autoanalýzy), až nakonec vzalo za své. Heine byl vyléčen z apotheosní iluze a dokonce z – liberálního ateismu:

„als der Atheismus anfing, sehr stark nach Käse, Brantwein und Taback zu stinken: da gingen mir plötzlich die Augen auf, und was ich nicht durch meinen Verstand begriffen hatte, das begriff ich jetzt durch den Geruchssinn, durch das Missbehagen des Ekels, und mit meinem Atheismus hatte es, Gottlob! ein Ende.“

Titanský aristokratism se lidem skutečně velmi nesnadno opouští. Heine ve svém divném nepřátelsko-přátelském poměru k Goethovi nevzdal se Fausta právě v tomto punktu. Pokání v nemoci a ze strachu není rozřešením problému. Nevím, zdali v křesťanství (podle starší vlastní theorie) ještě na posteli ho nedráždila ta zvláštní slast (Wollust) bolesti – já alespoň přes všecek jeho literární odpor proti romantice nevěřím, že to pokání bylo hlubší, třebaže bylo až krvavé. Stal se chudák Lazarem („Lazarus“), ale přece jen bez pravé a silící naděje. A

tak jeho faustovsko-byronovská revolučnost při vší intenzitě citové k řešení časového problému nepřispěla. Heine nebyl dost opravdový.[56]

O překonání Fausta nemůže být řeči. Heinova revoluce byla vždy více negativní; k pozitivní reformě chybělo mu srdce a pravá víra – jeho necitelnost k Boernovi (do jisté míry i k Platenovi) ukazuje jasně, že dobu činů, která následovat měla po filosofování, dovedl sice věštit, ale že jí nedovedl být bezpečným vůdcem. Ale postřehl sociální hnutí doby, a Saint-Simon naň měl vliv dost značný, ale nikoli hluboký. Lassalle se mu zdál být očekávaným messiášem XIX. století! To je pro Heine charakteristické a neodporuje tomu, že při své pozdější idealisaci židovství našel zálibu v Rotschildovi. A právě jako Žid Heine nikdy nezapomněl všech těch ponížení a běd, jež v mládí musil přetrpět i od křesťanů i od Židů to záští, lámající okovy tisíciletých předsudků, mluvilo jazykem srozumitelným všem utlačeným a poníženým – ale nebyl to jazyk lásky, nýbrž násilí...

Heine titanism zžurnalisoval – v tom byla jeho síla, ale i slabost.

* * *

Sotvaže Goethe svého Fausta dokončil, Lenau vytvořil Fausta nového (1833–1835). Skutečně nového, třebaže pod tlakem veděla Goethova; ale pokus Lenauův je tím zajímavější, že dovedl danou látku zpracovat samostatně. Samostatnost vidím ovšem v některých vedoucích ideách, nikoli v podrobnostech.

Jako všichni titanové také Faust Lenauův ztrácí víru svého mládí a propadá skepsi – u Lenaua odpor je tím bolestnější, že víra naň v mládí měla vliv veliký a že byl hluboce zbožný. Goethův Faust ztráty víry nikdy tak nepocítil jako Faust Lenauův – Lenauův Faust je právě katolík, a proto zavrnutí víry zanechává prázdno větší a hlubší než u Fausta protestantského. Lenauův Faust v tom cítí jako Mussetův Octave a Rolla.

Ke skepsi se nutně druží strach před smrtí – vědomí vlastní slabosti a nicotnosti. Ale skeptik chce být bohem, chce zapomenout, že je stvořením a že stvoření sluší skromnost – hrdost svádí ho k ilusi, že je bohem. Ovšem je to jen iluze a sebeklam:

Könnst' ich vergessen, dass ich Creatur --

V tomto sebeklamu titan přetrhává krok za krokem všechny svazky vížící ho k životu. Ztratí víru – víru v Krista – odpadá od přírody, až mu pak nezbývá než vlastní já. Avšak právě toto vlastní já nedovede snést: jako skorpion ničí sebe sám a končí zoufáním a sebevraždou!

Tento patologický vývoj svého Fausta Lenau analysoval velmi přesně a typicky. Prospěj nám v studiích dalších, zachytíme-li věc dobře, a také to, co již bylo vyloženo, dostane pevný rámec. U Dostojevského se potkáme se stejnou formulací.

Řečeno terminologií školskou: v Lenauově Faustovi, jako v každém Faustovi a titanovi, odehrává se rozpor mezi objektivismem a subjektivismem; to jest: Lenauův Faust ztrácí své postavení ve světě vnějším a pořád více a více se omezuje na svůj vlastní svět subjektivní a ten právě, jako lidé všichni, nesnese – počíná, jak Lenau praví, sám sebe ohryzávat, až se zničí. A tento proces, jak se Faust postupně koncentruje na své já, jak tento subjektivismus vede k iluzi bohorovnosti, jak individuum samo sebe zbožňuje a jak se tímto pantheismem (Dich, Welt und Gott in Eins zusammenschweissen) ničí, Lenau si uvědomuje s neúprosnou břitkostí.

K objektu a tedy k životu poutá člověka víra. Nestačí-li již víra, pomáhá ještě příroda. Faust Lenauův to ví, ale ztrácí nejen víru, nýbrž i lásku k světu, k přírodě. Cítí, že mu objektivní svět počíná mizet z hlavy i srdce, a proto se v touze po objektivaci vrhá do víru lásky smyslné. Ví, že láska by ho spasila a připoutala k bytosti mimo sebe a tím k světu a životu, ale láskou je mu, jako Rollovi a Faustovi Goethovu, jen smyslnost, a ta ho spasit nemůže. V tomto víru vášní dotýká se ho láska čistá, ale jen se ho dotýká a na okamžik; místo aby ho spasila, ničí ho. Láska k Marii udělala z něho vraha – zabil snoubence Mariina, a tím zabíjí již sama sebe. Zlé svědomí ho vyhání nejen od lidí, ale i od přírody; víno a orgie uspávají zlé svědomí jen na chvíli – Faust se konečně obrací proti sobě samému.

Lenau ve zvláštní dramatické básni „Don Juan“ analysoval význam a účinnost smyslnosti. Don Juan chce dosáhnout smyslnosti, čeho se Faust domáhá metafysikou –

Es heisst mich meiner Manneskraft vertrauen,
und sprengen kühn des Edens feste Thüren,
den Cherub an der Pforte niederhauen.

Smyslností Don Juan uniká sobě samému a připoutává se na svět:

Die Selbstvertiefung wollte nie behagen,

statt in mich selbst zu graben, zog ich vor

keck in die Welt ein derbes Loch zu schlagen.

Avšak smyslnost nakonec jen otupuje, dělá člověka zvířetem; touží po „inkarnaci žen“, jak to Lenau o svém Don Juanovi sám povídá, přece však (hledání toho vtěleného ženství je ovšem marné a není nakonec než klam zastírající libertináž) nakonec donjuanství nutně končí hnusem – a Don Juan pak, stejně jako filosofující Faust, propadá čertovi. Jediný rozdíl je, že Don Juan sám si smrti nezpůsobuje, zůstává si až na konec objektivním –

Der Todesstoss muss mich von aussen treffen,

Krankheit, Gewalt – nur sei's gegenüber –

kdežto Faust, ztratí svou objektivnost, končí subjektivistickým deliriem sebevražděným.

De facto Faustovi objektivistické stadium donjuanské brzy se končí jednak hnusem a nudou, na druhé straně však tento objektivismus je podlomen subjektivismem, solipsismem.

Přechod od nudy donjuanské ke krajnímu subjektivismu děje se ještě jedním mezistadiem. Totiž nenávisť. Smyslná láska se převrací v nenávisť: sama sebou již tato láska láskou není, a tak svou nudou přivádí nenávisť k lidem a k světu. Tato nenávisť je ještě objektivistická, ale dosáhnuvši ve vraždě svého kulminačního bodu a zároveň krise, stává se nenávisť k vlastnímu já – vrah končí sebevraždou.

Goethe líčí týž proces, ale Goethův Faust neprodělává nemoc století tak akutně jak Faust Lenauův nebo jak Rolla a Octave Mussetův. Také Goethův Faust je smyslností veden k vraždě a k zoufání, ale při tom je silnější, chcete-li nervně tupější, a neztrácí tak rovnováhu mezi světem a sebou. Lenauův Faust má nervy slabší, jeho nemoc ve všech stádiích je akutnější, a proto také končí jinak než jeho předchůdce.

Na Faustovi Lenauově můžeme si proto lépe uvědomit, co znamená přechod od víry ke skepsi a k subjektivistickému pantheismu, co znamená ten přechod od objektivismu k subjektivismu vůbec, co znamená to oscilování titanského života mezi smyslností – nenávistí světa a sebe, co znamená ten hrozný titanský dualism vraždy a sebevraždy.

Jak už vzpomenuto, najdeme tuto analýsi ještě u Dostojevského; avšak nacházíme ji již u Lenaua. Pro tento typ Fausta, Fausta katolického, Lenauův „Faust“ je rozhodný, a proto jsem věc vyložil obšírněji.

Trvám, že výklad můj je správný, jak se čtenář snadno přesvědčí, přečte-li si pozorně alespoň tu jednu scénu, kde Mephistopheles vykládá svůj ďábelský plán, jež má s Faustem.

Am Menschen ist's ein mir beliebter Zug,
dass, wenn's Geschick ihm eine Wunde schlug,
wenn ein Verdruss die Seele ihm erreicht,
der Sinnenreiz viel freier ihn beschleicht;
als wären als dann seine Tugendwächter,
– die doch am Ende nur gedungne Fechter –
vom Schmerz berauscht, verschlafen an der Pforte.
Gewaltig packten ihn des Grafen Worte;[57]
nun steht's mit meinem Faust am rechten Sprunge,
ganz durchgeweicht ist mir der arme Junge,
wogegen er sich lange mochte sträuben,
dem wird er nun sich rasch entgegenstürzen,
im Drang sich zu zerstreuen, zu betäuben,
die Tage des Verdrusses abzukürzen,
frisch zu verzehren seine Lebenskraft

im Todestaumel süßer Leidenschaft.
Von Christus ist er los; noch hab' ich nur
zu lösen meinen Faust von der Natur.
Gelingen wird's, ich hab' es mir durchdacht!
Tief in die Lust, hervor die Lieb erwacht!
Mit Weibern zärtlich rohes Spiel getrieben!
Manch Kind gezeugt! – So wird der grade Stand
sich zwischen Faust und der Natur verschieben,
und er im Unmuth stürmen an den Rand.
Dann fasst die Liebe ihn am steilen Bord,
und stürzt hinab ihn jählings in den Mord,
und schlug er der Natur darum manche Wunde,
so lässt sein Stolz ihn nicht Versöhnung suchen;
nein! weil er sie gekränkt, wird er ihr fluchen
und los sich reissen wild aus ihrem Bunde.[58]
Ist mir der Bruch gelungen zwischen beiden,
von jeder Friedensmacht ihn abzuschneiden,
dann setzt er sich mit seinem Ich allein,
und in den Kreis spring' ich dann mit hinein.
Dann lass ich rings um ihn mein Feuer brennen,
er wird im Glutring hierhin, dorthin rennen,
ein Skorpion sein eignes Ich erstechen. –
So wird mein Schmerz am Göttlichen sich rächen,

so will Verstossner ich mein Leiden kühlen,

verderbend mich als Gegenschöpfer fühlen

Jen ještě několik poznámek a hlavně o katolicismu Lenauova Fausta.

Docela jak u Francouzů máme u Lenaua (ve „Faustovi“ a v „Don Juanovi“) onu zvláštní neklidnou smyslnost; Mefisto na jednom místě praví o ní

schwankt noch immer zwischen Lust und Scheue...

Docela jinak než Goethe pohlíží Lenau na vědu a filosofii. Vidí v nich hřích a ostrou a nesmiřitelnou protivu k víře; přímo vinou dosáhnout chce pravdy a zločinem! Nedůvěřuje sobě, tak jak Faust Goethův, a není s to, aby se sám zachránil: zoufá a končí sebevraždou. Lenauův Faust je titan, ale slaboch – Nejvyššího zdrtit chce negací, vzdorem a rouháním – Lenauův Mefisto, četli jsme, je jen protitvůrce a svou tvůrčí moc jeví nenávisť, ničením, smrtí.

Lenau sám jednu dobu pomýšlel stát se protestantem; a také se vžíval v ideály reformační (jeho díla: Albigenští a jiné), ale nepřekonal své skepse a svého pesimismu ani nábožensky ani filosoficky. Propadl úplně sentimentálnímu romantismu, jím byl zničen jeho vznešený duch...

Lenauův Faust je modernější než Faust Goethův. Jeho romantism pesimisticky je pokračováním, nejen účinkem faustismu racionalistického.

* * *

Literární historikové na podobu středověkého Parsifala Eschenbachova a Goethova Fausta Již ukázali – dokonce Parsival Richarda Wagnera je vědomým řešením problému faustovského. Avšak při velikých shodách na prvý pohled jsou zjevné také různosti, a vůbec Richard Wagner znamená celkovou náladu a názor od Goethova již hodně odlišný. Wagner je již plnokrevný dekadent, a tím se liší od Goethe, v němž dekadence je ještě jen v zárodcích. Wagner je, lépe řečeno, dekadentním romantikem – romantism u něho přezrál v dekadenci.[59]

Faustovský problém Wagnerem se řeší nábožensky, nejen metafysicky, a již tím se „Parsival“ liší od „Fausta“ nejpodstatněji: titan-hříšník očekává spasení a spasitele, a ovšem sám sobě musí být spasitelem:

Höchsten Heiles Wunder:

Erlösung dem Erlöser!

Přes tento protestantský individualismus hřích u Wagnera stejně jako spasení je kolektivní. Hříchem moderního člověka je civilisace, od ní se moderní člověk musí spasit – tak stupňuje Wagner Rousseauův racionalismus nábožensky. Všecka civilisace má svůj vlastní smysl v tom, že příroda, jí netknuta, pozná svou sílu, to jest pozná nesnesitelnost civilisace, a tím se svého nepřirozeného jha zbaví najednou a rázem, revolucí: revoluce dá člověku sílu, umění mu dá krásu, neboť titan wagnerovský musí být člověkem silným a krásným.

Revoluce spásy, jakožto čin kolektivní, provede národ ve svém celku, národ germánský a zejména německý ovšem bude přes to spasitelem také jednotlivec, ale jen potud, pokud se celku dovede podřídit a obětovat a pokud dá pravý výraz tomu, čím celek žije. A dostojí ten jednatel–spasitel úkolu jen tím, že bude zachvácen onou posvátnou ilusí („Wahn“), která ho posilní k dobrovolnému odříkání a strádání, k obětování svého egoismu.

Z této božské iluse rodí se nejvznešenější a nejčistější dílo umělecké. Obzvláště pak je tímto uměleckým dílem pravá (wagnerovská) hudba: hudba se liší od ostatních umění jsouc bezprostředním ztělesněním podstaty světové právě tak, jako vnější svět sám, hudba (neobejdeme se již bez slov Schopenhauerových) je melodií k textu, jenž sluje svět. Hudbou mluví k nám svět bezprostředně jazykem svým. Hudba nahrazuje řeč a řeč překonává; řeči jsou prostředkem civilizačním a jako civilisace pochybené – že právě v moderní době hudba má tak veliký vliv, je důkazem, že se moderní člověk civilisaci vzdává. Této moderní civilisaci hudba je, čím křesťanství bylo přezralé civilisaci antické; hudba je také jediným pravým uměním křesťanským. Zároveň je uměním po výtce německým – hudba je tím uměním, jímž už asi dozrává ono umělecké dílo budoucnosti, v němž bude uskutečněna vyšší syntéza poesie, mythu, všeho umění, a filosofie. Richard Wagner ve svém „Parsifalu“ (již v „Ring der Nibelungen“) podal zárodek, ba více než zárodek, tohoto díla budoucnosti: na jevišti (wagnerovském), stvořeném architektem a malířem, vystupuje herec tvořící mimikou, zpěvem a slovem, hudba a poesie doplňuje umělecký celek. Skutečným umělcem budoucnosti je však

národ ve své celosti, jednotlivec je národa mluvčím. V díle uměleckém člověk nalézá pravé uspokojení, po němž touží z nicotnosti a bědnosti života a světa.

Dílo umělecké je tudíž náboženské. Náboženství ve svém jádru není než poznání, že svět je zlem, klamem, snem: náboženství je ta nesmírná touha po spasení z toho klamu, a spasení dosáhneme jen odříkáním, obětováním, vírou: umění (pravé umění) je ideálním vytvářením mythických symbolů náboženských nikoli k účelům dogmatickým, nýbrž za tím účelem, aby vedlo k pochopení pravého jádra náboženského.

Hudba a s ní celkové dílo umělecké je tedy jako by Janem Křtitelem očekávaného Spasitele, je v jistém smyslu tím Spasitelem samým, pokud právě je vlastně totožné s náboženstvím.

Nevím, jestli se mi podařilo upozornit čtenáře na hlavní problémy wagnerovské metafysiky, kotvící v Schopenhauerově pesimismu; učení o slepé vůli, o podstatě světa a o spasení, popření a zničení té vůle je schopenhauerovské, stejně jako filosofie hudby a umění vůbec. Čtenář se musí ovšem namáhat, aby to pochopil, a musí se co možná vžít do Wagnerovy nálady mystické – vždyť je přece zjevno, že se pohybujeme v říši mystické a mythické.

Faustův problém Wagnerem dostal nový smysl metafysický a náboženský: svět a život nás každého sám v sobě je zlem a hříchem, a proto zase ten svět a život je jedinou touhou ten svět a život překonat. To překonání se nemůže stát rozumem a filosofií, ale životem samým; v hloubi našeho vědomí ten zázrak se musí stát a stane se jen pocítěním nejhlubší soustrasti k zlu světovému, soustrastí k našemu bližnímu, s nímž jako s celým světem bezprostředně se cítíme být bytostí jednou a touž. Pantheism, jenž Lenauova Fausta dohnal k zoufání, wagnerovsko-schopenhauerovského Parsifala nutí k soustrasti. Lenauův Faust věří ještě v možnost štěstí a hnal se za ním – Parsifal poznal, že štěstí toto není a být nemůže, a nalézá tedy uspokojení v soustrasti. Soustrastí překonává svět.

Historicky se jeví zlo světovým souborem toho, co zoveme civilizací a kulturou. Obzvláště stát, jako orgán civilizace, musí být překonán a nahrazen čistým náboženstvím; hudbou, slyšeli jsme, překonává se řeč. Civilizace bude zlomena přírodou; civilizace jsouc rozumem, odklizena bude instinktem. Tou přírodní silou je národ – nikoli ten národ, který státem a právem je uznaný, neboli národ egoistických inteligentů a vzdělanců, ani buržoův, ani selské luzy; k národu patří jen ten, kdo z pouhé lidské přirozenosti čerpá sílu k revoluci proti nepřirozenému tlaku civilisačnímu, národ je souborem všech těch, již pocítují společnou bídu. Pravý umělec vytvořuje ty rekovné postavy, po nichž člověk v té své bídě touží.

Mravně se jeví kultura jako zkaženost přesycení – jako nepřirozenost pohlavní. Překonat tuto nepřirozenost znamená, stát se přirozeným, naivním, a ovšem hlavně, nepřirozeným se nestát, zachovat si čistotu a naivnost. V „Parsifalu“ nám Wagner líčí pád Amfortův a jeho uzdravení neporušeným Parsifalem. Parsifal vzdoruje pokušení se strany Kundry tím, že včas vzpomíná na vinu Amfortovu, podlejšího pokušení téže Kundry, a že s ním má hlubokou soustrast.

„Durch Mitleid wissend

der reine Thor – –“

Parsifal je a zůstává naivní, čistý, ale přece si nebezpečí svého pádu uvědomil, poznal nečistý žár, ale překonává jej soustrastí. Touto obětí, tímto potlačením egoismu Parsifal dosahuje dvojího: spasen tím Amfortas a jeho pád odčiněn, a spasí se Parsifal sám.

Musset, toužící tak po očištění, sotva by tím rozřešením byl uspokojen – jak může být Amfortas spasen obětí cizí? A je spasen čistě pasivně? Anebo si máme myslet, že jeho pád je odstraněn také jeho nemocí?

Wagner je diletant, po Goethovi jeden z největších a nejopravdovějších. Jeho diletantismus má všechny vady diletantismu a hlavně nekritickost synthese, spojování a svazování prvků sobě protivných. Jednotnost je umělá, násilná. Wagner slučuje křesťanství katolické a protestantské s buddhismem a brahmanismem, zároveň však se staví proti křesťanství, třebaže ve formě antisemitismu; stejně, ačkoli je německy nacionální, nevádí mu nekritické přebírání nejen různých prvků staré kultury germánské, nýbrž i románské a keltské; Goethe, Kant, hlavně ovšem Schopenhauer vcházejí clo této synthese, jejížto konkrétním tvarem má být umělecký Gesamtkunstwerk. Připouštím úplně, že Wagner touto svou ideou vykonal pro umění mnoho, ba připouštím, že idea sama má svou oprávněnost; avšak neoprávněna je v ní právě ta synthese diletantská.

To neorganické násilné spojování a ztotožňování prvků, jež se ztotožňovat nedají: náboženství nikdy nemůže být uměním anebo dokonce jen hudbou, věda s filosofií se nedají srovnat se starým mythem – – ta harmonie a to upokojení životní, jehož Wagner tak úsilně hledal, prostředky jeho dosáhnout se nedá. Wagnerovo náboženství je salto mortale do čiré pověry; jeho mysticism a mysteriosnost nemůže uspokojit člověka proživšího Kanta a Huma a ztrativšího své křesťanství; Wagner svými symboly zachycuje kusy víry, jíž neživé exotické mythy a obřady života dát nemohou. Na konec všechna ta wagnerovská symbolika není než scholastický materialismus působící na smysly mnohem více než na duši: viditelný grál,

krvácející kopí, k tomu, docela v duchu naturalistického dekadentství, krvácející Amfortas, mrtvola Titurelova, a zase pastva očí na fantastických postavách a kulisách, dále mistrně smyslná a rozčilující hudba a konec dráždění nervů a smyslnosti diblicí, jako Kundry a dívkami čarodějovými – zkrátka dekadence v nejvyšším stupni. Nemocí, proti které bojuje, lékař sám je zachvácen. Proto dekadence má v jeho dílech tak vynikající místo a působí více než jeho lék – ovšem lék sám je dekadentní.

Soustava Wagnerova před kritikou jen poněkud přesnější neobstojí. Vezměte si jeho filosofii náboženství: pojem náboženství splývá, jak už řečeno, s pojmy umění, mythu, a nakonec nalezneš u Wagnera výroky, podle nichž náboženství vlastně není nic více než sociálnost pudu pohlavního a tak podobně.[60]

Proton pseudos Wagnerovo, jako již Goethovo, je ztotožňování života se smyslností pohlavní. Jenže Wagner nad Goethe pokročil dekadentně. Žena je Wagnerovi principem neuvědomělým a bezděčně naivním – muž oddávající se ženě úplně provádí tedy svou láskou ten žádoucí rousseauovský zázrak proticivilisační; jenže Wagner zapomněl, že si i v muži cení instinktu nad rozum a vlastně jen instinktu, čímž jeho filosofie ženy je povážlivě otřesena. De facto Wagner zbožňuje pud pohlavní vůbec a jemu se klaní; proto v Parsifalu podal v postavě Kundry jen mefistofelku (ženský Mefistofeles je charakteristický pro Wagnera, jak pro Heine), na ženu pravou zapomněl, ačkoli králové grálští jsou ženatí. To právě je charakteristické pro dekadenta, že tak dovedně líčí nemoc a kochá se smyslným drážděním. Pravda, Wagner pořád mluví o síle lásky – ale tak o síle cyklopuje jen impotence. Slabošský Nietzsche také pořád bramarbasuje o nadčlověku.

Wagner nám praví, že si na Else v Lohengrinovi uvědomil podstatu ženy budoucnosti a pravé lásky. Že prý v její řevnivosti pochopil plnost lásky; já naproti tomu vidím v Lohengrinovi, že lásku od ženy žádá slepou, otrockou – Lohengrin ve svém aristokratickém augurství Else ani nezjevuje, kdo je – jaká je tu možná láska? Láska a přátelství, o němž Wagner někdy mluví také? Ne, Elsa není než dekadentní vydání Markétky, již Faust také nechtěl a nemohl zjevit, kdo vlastně je a co chce, protože by tomu ani nerozuměla.

Nenapadá mne ovšem chtít Wagnera snižovat. Ne, odmítám jen jeho náboženství a jeho filosofii. Ale ovšem právě na Wagnerovi (tak jak na Schopenhauerovi) lze dobře studovat, jak veliký a geniální člověk může být popletený a že se lidem našeho věku líbí právě tím. To je jistě *signum temporis!*

Naší době se líbí mysticism a okultism ve všech formách. Wagner se tedy musí líbit tím více; vždyť i šovinističtí Francouzové akceptovali jeho mysticism. Wagner ultraromanticky věří jen v cit a v slepé pudy, rozum je mu jen formou nebo projevem citu („Im Drama sollen wir wissend werden durch das Gefühl“) – to je dnes psychologie velmi populární. Snižování rozumu otvírá pověře dveře dokořán – a pověra je populární. Pověrec nekritisuje a přijímá všechny protivy dekadentní synthese: spolkne bez rozpaku desaterou definici náboženství a každou jinou, těší se z toho, jak jeho mistr teď velebí sílu a germánskou bojovnost, ale líbí se mu hned zároveň, že se má křesťansky obětovat, a líbí se mu to tím více, že ta nekrvavá oběť se odehrává – na scéně. Dekadentní šosák rád si zahrá na revolucionáře a je pln radosti, že tu nenáviděnou civilizaci se sebe setře jedním rázem a pak bude silákem, mužem... V revoluční náladě wagnerovskému aristokratovi není protivný ani dělník, vždyť ví, že revoluci provede jen on, genius a pravý umělec a prorok budoucnosti – socialism je nakonec docela umělecké pozadí pro veletitana, spojujícího v sobě všechny síly a mocnosti kulturní („kulturu“ Wagner akceptuje, jen „civilizaci“ ne!) – wagnerovský titan je zakladatelem náboženství, filosofem, mythologem, umělcem, mluvčím čistého člověctví a národa a tak dále, spasitelem světa a sobě samému zároveň.

Z Richarda Wagnera šklebí se na nás Mefistofeles dekadentní. Tomu vlastně starý Faust byl poněkud silný, a odsud ten komplikovaný titanský elixír.

Náš Smetana jej hudebně již překonal.

* * *

Faustem nejmladším je Hauptmannův zvonař mistr Heinrich ve „Versunkene Glocke“. Z Potopeného zvonu mluví k nám Nietzsche, Wagner, Goethe, a každý tak zřetelně svými slovy a myšlenkami, že již v této neusjednocené synthesi vidíme dílo slabé a slabošské. Také drama samo o sobě je jaksí lethargické (platí to ostatně o dramatech Hauptmannových všech), neenergické. Básník jako by si netroufal mluvit odkrytě a určitě, netroufá si určitě a silně myslit – tam, kde očekáváš slovo vážné a mužné, zarazí tě filosofická diplomacie. Něco jezovitského, řekl bych bezmála, alespoň prazvláštní starosvětská chytrost a slabost.

Hauptmannův Faust veze do hor zvon na kapličku, ale lesní skřítek vůz převrhne, a zvon se skácí do jezera. Zvonař se vrhá za svým dílem – není s ním spokojen. Polomrtvý dostal se k domu čarodějnice Wittichen, a tu ho uzdravuje víla Rautendelein (anagram z „Edelnatur“?).

Mistr v jejím hlase poznává tóny, které mu znívaly uvnitř, jichž však svým zvonům marně se snažil vdechnout. Farář s přáteli přicházejí si pro zvonáře, a čarodějnice Wittichen, v jejímž domě s Rautendelein žije, jej vydává. Teď je řada na Rautendelein – sestupuje totiž se svých hor k lidem a do domu mistrova – víla ho doma uzdravuje (věrná manželka toho nedovedla), a uzdravený zase uniká za svou vílou do hor. Tam chce vystavit svůj chrám a ulít ten nový zvon. Je pln života a odhodlání – tu přichází opět farář a rozezlený lid: lidu se nebojí, ale v nitru se ozývá kající bolest a nedůvěra; a když uslyší, že žena odpočívá hluboko v jezeře při zvonu, a když žena zvon ten silně rozezvučí, vrhá se zlomený již Faust do staré společnosti. Ale zde již nemá klidu a domova – opět se vrací do starých hvozdů. Rautendelein se zatím oddala starému skřítkovi ve studni – čarodějnice ji ještě jednou na okamžik přičaruje, a v její náručí umírá zvonář právě před východem slunka...

Mistr Heinrich (také Goethův Faust jmenoval se Heinrich), to vidí každý, je typ časové polovičitosti a zlomenosti. Hauptmannův Faust stále kolísá mezi starým světem a novým a nedovede se mužně rozhodnout; více náhodou dostává se do hor, nikoli vlastní vůlí, a právě proto pak stále putuje z hor do údolí, z údolí do hor.

A co v těch horách chce?

Vidíme jen, že by mistr Heinrich rád opustil starou církev a její náboženství; ale o tom, co chce pozitivního, nedovede nám říci určitého ani nového nic – neboť všechny jeho symboly nepodávají nic více, nežli že se starým je nespokojen a že chce život nový. Ale život na horách je život starý – panství Pana, nymf, víl a ostatních duchů je starší než život, který opouští – alespoň tolik, po tolika pokusech titanských, Hauptmann mohl by již vědět.

O nových zvonech, jež hlaholit mají v novém chrámě, slyšíme jen:

-- Mit wetternder Posaunen Laut

mach' es verstummen aller Kirchen Glocken

und künde, sich in Jauchzen überschlagend,

die Neugeburt des Lichtes in die Welt.

-- Und nun erklingt mein Wunderglockenspiel

in süßen, brünstig süßen Lockelauten,
dass jede Brust erschluchzt vor weher Lust:
es singt ein Lied, verloren und vergessen,
ein Heimatlied, ein Kinderliebeslied,
aus Märchenbrunnentiefen aufgeschöpft,
gekannt von jedem, dennoch unerhört
und wie es anhebt, heimlich, zehrend-bang,
bald Nachtigallenschmerz, bald Taubenlachen –
da bricht das Eis in jeder Menschenbrust,
und Hass und Groll und Wuth und Qual und Pein
zerschmilzt in heissen, heissen, heissen Thränen.
So aber treten alle wir ans Kreuz
und, noch in Thränen, jubeln wir hinan,
wo endlich, durch der Sonne Kraft erlöst,
der todte Heiland seine Glieder regt
und strahlend, lachend, em'ger Jugend voll,
ein Jüngling, in den Maien niedersteigt...

Tedy: omlazení – toho si přál již Faust; sílu – to slibuje Wagner; radost – tu hlásá Nietzsche. Ale jak a čím omládnout, jak nalít do degenerovaných nervů a žil sílu a z čeho se těšit a radovat?... Ach! kdyby ti moderní pánové věděli, jak ty jejich programy jsou prázdné a již nudné!

Co představuje Rautendelein? Svět původní à la Rousseau? Svět germánský (Nietzsche má hellénský)? A co znamená dialekt těchto mythických bytostí? Lid, národ? Hauptmann ve svých „Tkalcích“, jako jiní moderní, postavil se na stranu lidu, ale nezdá se mi, že to udělal z přesvědčení plného (v úvodu ke „Tkalcům“ koketuje se svým tkalcovským původem).

Neříkám, že by necítil tíhu časového problému: zde individuum – tu masa; ale to cítil již Heine, to cítil Wagner, to cítíme každý. Avšak ve svém nitru Hauptmann je „člověkem osamělým“, aristokratem, s lidem necítí. To lze vycítit ze všech jeho pokusů, a tím je řečeno vše.

Nebudu již filosofovat o tom, co by se dalo vyvodit z formy pohádkové (Die Versunkene Glocke. Ein deutsches Märchendrama): prostota, myth a tak dále – to jsou již staré ingredience; ale kdyby jich byl Hauptmann alespoň jako slušný kupec odvážil: toho tolik, toho tolik – ale ne, to si má kupující udělat sám. Úpadek proti Faustovi Goethovu je zřejmý a veliký! Až na jediný moment (Hauptmannův Faust je ženat, ale moment málo provedený; z Markétky se stala pocestná německá hospodyně a matka) nepodává Potopený zvon nejen nic nového, ale nepodává ani starého v silnější formě.

* * *

Po Goethovi v německé literatuře nezjevil se vůbec ještě duch tak silný, aby Fausta překonal nebo alespoň jeho problém moderněji postavil s takovou silou, s jakou jej formuloval Goethe. Všichni ti „Faust der That“, nebo přímo: „Kampf um Gott“, a jakkoli se ty moderní pokusy zovou, jsou slabé a slabé.

Spíše jsou duchové, kteří, nechávající Fausta zatím stranou, dali se cestou schůdnější. Počítám k nejsilnějším Otto Ludwiga a Gottfrieda Kellera. Otto Ludwig, když se musil vrátit do minulosti, stal se žákem Shakespearovým. Právem. Otto Ludwig dovedl se také lépe a s větší láskou ponořit do duše svého lidu (Zwischen Himmel und Erde).

Gottfried Keller také je lidovější než mnozí jeho velicí předchůdcové a lidovější než mnozí moderní, třebaže se ostentativně hlásí k táboru sociální demokracie. Gottfried Keller svůj lid upřímně miluje (Die Leute von Seldwylle), a to je mnohem více než socialistický program Arna Holza (Buch der Zeit – Lieder eines Modernen).

Problém faustovský Keller pojal, řekl bych, intimněji a národněji (Der grüne Heinrich) než ti četní titánkové moderní. Jeho náboženské a filosofické credo čteme jasně formulované v jeho zápiscích nedávno vydaných. Vycházejí od Feuerbacha požaduje atheism a přesvědčení o smrtelnosti nejen jako člověk, ale také jako umělec: „... Jsem pevně přesvědčen, že žádný umělec již nemá budoucnosti, který plně a výlučně nechce být člověkem smrtelným“ – zní

suma tohoto atheistického humanismu, jehož význam tkví právě v síle přesvědčení a víře. Z wagnerovské diletantské mlhy člověk u Kellera přechází ve výsluní jasnosti a určitosti.

Nakonec nesmím zapomenouti na Hebbela. Tvůrce nového dramatu v Německu ve svých pěknějších pracích přirozeně sáhl do života lidí malých. Literatura již dávno nemůže být bez těch známých kapek sociálního oleje – na rozbouřené vlny faustovského moře musilo by se ho ovšem vylít mnoho, aby nastalo utišení, a oleje – dobrého. U Hebbela ho tak mnoho není, alespoň moderna ho u něho hledá marně...

POZNÁMKY

[1] Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation. Wien, 1881.

[2] Georg von Mayr (Handwörterbuch der Staats wissenschaften, Supplementhand I, 1895) napočítal, že za léta 1881-1893 v zemích, v nichž se statisticky počítá, bylo sebevražd 454.689; počet je ovšem mnohem větší, protože se mnohé případy nepočítají (zatajují se a podobně).

[3] Naposledy ještě Teifen: Das soziale Elend und die Gesellschaft in Oesterreich: mám prý pravdu, Teifen připouští, že sebevražednost je sociální otázkou v pravém slova smyslu, ale její podstata je hospodářská.

[4] Z veliké literatury poslouží čtenáři, psychologicky vzdělanějšímu. Kraepelin: Psychiatrie a zejména také: Koch: Psychopathologische Minder-werthigkeiten.

[5] An Inquiry concerning Human Understanding, 1748. Prvý německý překlad, Sulzerův, 1755. – Zatím i v českém překladě Školově: Zkoumání o zásadách mravnosti a Zkoumání o rozumu lidském (1899).

[6] The Natural History of Religion, 1755: Dialogus concerning Natural Religion, 1780. – Česky obé společně v překladu Školově: Přirozené dějiny náboženství a Rozmluvy o náboženství přirozeném (1900).

[7] Polytheism vychovává k větší snášenlivosti, zmužilosti, rozumnosti, přesvědčenosti – theism je úzkoprsý, intolerantní a vede k duchu otrockému (mnišství). Šíří nerozumnost

(scholastická filosofie důkazem), a právě proto také způsobuje skepsi – náboženské přesvědčení theistické je vždycky více strojené než upřímné, je to neobjasnitelný stav ducha mezi nevěrou a přesvědčením, vždy bližší prvnímu než druhému.

[8] An Inquiry concerning the Principles of Morals, 1751; český překlad Školův už uveden na straně 64 (1899).

[9] Názory sociologické a politické viz v jeho pracích : Essays moral, political, and literary, I. svazek v souborném vydání Green-Grosově.

[10] Cours de philosophie positive, 4. vydání, VI, 599.

[11] Cours de philosophie positive, I, 9.

[12] Cours de philosophie positive, VI, 618 a další.

[13] Cours de philosophie positive, VI, 764 a 765.

[14] Cours de philosophie positive, v šesti svazcích, vycházel od roku 1830 do 1842; Système de Politique positive, ou Traité de Sociologie, instituant la Religion de l'Humanité, ve čtyřech svazcích, vycházel od roku 1851 do 1854; konečně: Synthèse subjective , ou Système universel des Conceptions propres à l' état normal de l'Humanité. Tome premier contenant le Système de Logique positive, ou Traité de Philosophie Mathématique, 1856. Stručnější přehled náboženských spekulací Comtových je v jeho katechismu: Catéchisme Positiviste , ou XI Entretiens Systématiques entre une Femme et un Prêtre de l'Humanité, 1857.

[15] Système de politique positive, II., 134.

[16] Auguste Comte, der Begründer des Positivismus. Sein Leben und seine Lehre, 1889.

[17] Weigand: Essays, 1894.

[18] Názory Spencerovy jsou zde podány podle formulace ve spise Ecclesiastical Institutions (1885); viz § 659. (V souborném vydání jako VI. část The Principles of sociology [1896].)

[19] Fetišism podle Spencera není tedy původní formou náboženskou, nýbrž animism; z animismu teprve fetišism vyvíjel se jako postranní účinek víry v duchy. Totiž : jakmile člověk věřil v duchy á duchy mnohé, hledal je také v předmětech člověku podobných, konečně v předmětech nezvyklých.

[20] Ecclesiastical Institutions, § 660.

[21] Ecclesiastical Institutions, § 658.

[22] Cituji podle výtahu Collinsova, Spencerem uznaného (An Epitome of the Synthetic Philosophy), 2. vydání, 1890, 12; česky: Spencera Herberta filosofie souborná u výtahu, jež pořídil F. Howard Collins, v překladu E. Peroutky, 1902.

[23] V originále velikými písmeny psáno : Unknowable, First-Cause, Power, Universe, Nature, Eternal Enigma, Ultimate Reality, Inscrutable Existence, Infinite and Eternal Energy a snad ještě více. (Snad se to Angličanovi nezdá tak veliké, protože také své já (I) vždycky píše veliké.)

[24] Ecclesiastical Institutions, § 656.

[25] First Principles, § 27. a další.

[26] The Principles of Ethics, 2 svazky, 1892–1893.

[27] Thomas Henry Huxley: Evolution and Ethics, 1893.

[28] Huxley: Evidence as to the Man's Place in Nature (do němčiny přeložil Carus), 1864.

[29] Londýnské Athenaeum 5. srpna 1893.

[30] Viz Alexander Tille: Von Darwin bis Nietzsche, 1895. Tille o Spencerovi mluví per Taschenspielerphilosophie.

[31] Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntniss eines Naturforschers, 1893.

[32] Benjamin Vetter: Die moderne Weltanschauung und der Mensch, 2. vydání uvedené Haecklem, 1896.

[33] Sociale Evolution von Benjamin Kidd. Mit einem Vorwort des H. Prof. Dr. Aug. Weismann, 1895, (Social Evolution, 1894) česky 1900 s názvem Sociální vývoj.

[34] O těchto kontroversích vyhledej zprávy u Höffdinga: Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit (1889) a u Otto Pflleiderera: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage 1878; 2. vydání (2 svazky), 1883–1884; 1. svazek 3. vydání 1896 s názvem Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart. Die Entwicklung

der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825 (1892).

[35] Na příklad : First Principles, § 26 a 45 a tak dále.

[36] Srovnej úsudek o Herderovi v knize: Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte der Philosophie, 181.

[37] Smetanova filosofie dějin je obsažena v prvném spise : Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte der Philosophie, 1850; soustava filosofie je v knize : Der Geist, sein Entstehen und Vergehen. Philosophische Encyclopädie, 1865. Smetanova filosofie dějin je ve dvou menších pracích z roku 1848: Die Bedeutung des gegenwärtigen Zeitalters a Die Bestimmung unseres Vaterlandes Böhmen vom allgemeinen Standpunkte aufgefasst.

Trest' svých dějin filosofie česky podal v Časopise českého musea roku 1850 v článku: Kritický rozbor dějepisu filosofie.

Smetanova autobiografie byla vydána Meissnerem: Geschichte eines Excommunicirten. Eine Selbstbiographie von Augustin Smetana. Aus dessen Nachlasse herausgegeben. Mit einem Vorwort von Alfred Meissner. 1863. Tento životopis byl česky vydán V. Bambasem téhož roku; neúplný překlad spisku o povolání české vlasti vyšel v Slovanských listech roku 1887.

Autobiografie byla znova přeložena L. Pohorskou roku 1901 a L. Mildem 1926. Úvahy o budoucnosti lidstva a Obrat ve vývoji filosofického myšlení a jeho konečný cíl v překladu Jednoty filosofické vyšly roku 1903. Povolání naší vlasti znova v Studentském sborníku 1897. Vznik a zánik ducha (přeložili členové Jednoty filosofické) 1923.

[38] Zajímavá epizoda literární, způsobená vystoupením nebožtíka Viléma Gáblera (rozeného Němce) proti německé filosofii, byla vyličená Františkem Čuprem : Sein oder Nichtsein der deutschen Philosophie in Böhmen, 1847.

[39] Smetana war durch Geburt wie durch Charakter ein Czeche. Er hat in seinem Charakter wie in seinem Lebenslaufe und seinem Lebensende eine Aenlichkeit mit Carl Hawlíček, jenem edlen überzeugungstreuen und unerschrockenen Kämpfer der böhmischen Presse, der unter dem Bach'schen Regime von Weib und Kind getrennt, im ultramontanen Brixen „interniert“ wurde und die Heimat nur wiedersah, um in ihr zu sterben. Er hatte wie dieser den harten Kopf, die Mischung von Schwärmerei und schonungsloser Logik, und den unbeugsamen Charakter, Meissner, Geschichte eines Ex-communiciosten, strana XI.

[40] Smetana slova „nadčlověk“ neužívá; mluví však o nadsmyslech, nadrostlině a má ustálený název : začlověčí (Nachmenschenreich), z něhož vyžívá bytost ideální a tak dále. V Smetanově smyslu by se tedy mohlo mluvit o „záčlověku“.

[41] Smetana praví : „Wille der Aufopferung“, Der Geist, sein Entstehen und Vergehen, strana 219.

[42] Právě filosofické myšlení velmi je závislé na jazyku ; mnohé učení německé se česky prostě nedá koncipovat. Čech na příklad nikdy by nebyl dospěl k rozlišování Kantova Vernunft a Verstand. Nemáme prostě těch slov. U Smetany tomu je příkladů dost. Na příklad jeho „Bewusstsein der Bewusstsein“ charakterizující vyšší stadium ideálního vývoje, česky se musí opsat, neboť „vědomí vědomí“ nestačí a tak podobně.

[43] Cituji pro orientaci alespoň: Faguet : Dixneuvième siècle, 1893; Zdziechowski: Byron i jego wiek, I., 1894; Zdziechowski cituje studii Montégutovu: Les morts contemporains, 1883.

[44] Na příklad: ... le spectacle de la nature dans sa splendeur ayant toujours été pour moi le plus puissant des aphrodisiaques.

[45] Prosím čtenáře, aby si pro tuto studii mimo „Fausta“ v paměti osvěžil alespoň tato díla Goethova : Werther, Tasso, Wilhelm Meister, Prometheus (dramatický fragment!), Geheimnisse, Mahomet (dramatický fragment!), Der ewige Jude, Pandora. K tomu pak některé básně jako: Grenzen der Menschheit, Das Göttliche a jiné, jimiž nálada a idea titanská a protititanská obživne.

[46] Richard M. Meyer: Goethe, 1895, 2.

[47] „Natur, Erziehung, Umgebung, Gewohnheit hielten mich von allem Rohem, abgesondert, und ob ich gleich mit den untern Volksclassen besonders mit den Handwerkern, öfters in Berührung kam, so entstand doch daraus kein näheres Ver- hältniss.“ Wahrheit und Dichtung I. 5. kniha. Tomu neodporuje, co jednou napsal paní von Steinové: „Wie sehr ich wieder, auf diesem dunkeln Zug, Liebe zu der Classe von Menschen gekriegt habe! die man die niedere nennt, die aber gewiss für Gott die höchste ist. Da sind doch alle Tugenden beisammen, Beschränktheit, Genügsamkeit, Grader Sinn, Freude, Treue, über das leidlichste Gute, Harmlosigkeit, Dulden — Dulden — Ausharren in — —.“ Psáno 4. prosince 1777.

[48] 7. dubna 1830 vyslovil se k Müllerovi takto: „Sie wissen, wie ich das Christenthum achte, oder Sie wissen es vielleicht auch nicht: wer ist denn noch heut zu Tage ein Christ, wie Christus ihn haben wollte? Ich allein vielleicht, ob ihr mich gleich für einen Heiden haltet.“

[49] Protestantický původ faustovské ideje byl opětně velmi zajímavě dokázán G. Milchsackem: *Historia D. Johannis Fausti des Zauberers, I. Theil 1892–97*. (Všech vývodů Milchsackových bych nepřijal.) – Goethe sám docela uvědoměle dává protestantismu přednost před katolicismem. V protestantismu vidí křesťanství čisté, v katolicismu vidí především církev, usilující o panství nad masami. Církev své masy nebude vzdělávat, sic by jí odpadly, a proto je úkolem protestantismu, předcházet katolíky ušlechtilým vývojem a takto pracovat pro katolíky. Neboť katolíci osvětě odolat moci nebudou a tím se přiblíží protestantismu, jenž zase touž osvětou se vymaní ze svého sektářství, takže nakonec bude jednota a svornost: bude křesťanství smýšlení a činů, lidé se budou cítit volnými a povýšenými pravou člověčností, rozdíly vnějšího kultu budou bez významu. Goethe k Eckermannovi 11. března 1832.

[50] Srovnej častěji citované místo, kde se Goethe zříká poznání účelů: *Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter* (Fr. W. Riemer 1833–1834) V. 393.

[51] Vidím tedy ve Faustovi více nejednotnosti nežli na příklad Kuno Fischer (*Goethe's Faust*, 2 sv. 1893); dokonce mne nesmiřuje spis Baumgartův (*Goethe's Faust als einheitliche Dichtung erläutert*, I., 1893) čelící Fischerovi.

[52] Sám napsal: „Eigentlich weiss man nur, wenn man wenig weiss; mit dem Wissen wächst der Zweifel.“ (Nevěřím tomu.)

[53] Přečti si alespoň poslední rozmluvu Eckermannovu (11. března 1892); je v ní trest Goethovy filosofie náboženské; zde upozorňuji na to, jak Goethe stejně vzývat chce Krista a slunce.

[54] Nejnověji R. M. Mayer, *Goethe*, 1895 pokusil se posoudit Goethe se stanoviska moderního. Ale důvody Mayerovy více literárně-esthetické nejsou důvody mými; ani starší námitky Vischerovy proti II. dílu Fausta („ein mechanisches Product, nicht geworden, sondern gemacht, fabriziert, geschustert“), ačkoli uznávám sociální důvod Vischerův vyslovený později v jeho satyrické III. části k Faustovi: *Faust, Der Tragödie dritter Theil. Treu im Geist des Götheschen Faust gedichtet von Deutobold Symbolizetti Allegorowitsch*

Mystifizinski (= Fr. von Vischer), 4. vyd. 1896. – U Dühringa (Die Grössen der modernen Literatur 1893) není dost hloubky a k tomu je to podáno po dühringovsku.

[55] Čtenář se domyslí, že mně německý a francouzský realism a naturalism nejsou tou protivou romantismu, jak se to obyčejně formuluje. Realism je věc metody, romantism celkové nálady; mohou se vylučovat ale nemusejí. (Více o věci v studii o Zolovi.)

[56] Srovnej: Der Doktor Faust, ein Tanzpoem; nebst kuriosen Berichten iiber Teufel, Hexen und Schwarzkunst, 1847: Mefistofeles zaměněn Mefistofelou.

[57] Hrabě Isenburg, přítel z mládí, navštívil Fausta a domlouval mu, aby zanechal své dráhy...

[58] Čtenář ať si pozorněji přečte scénu: „Der Abendgang“ – jak se Faust nenávisť-vraždou odcizil přírodě : Stručně dá se Lenauova myšlenka vyslovit tak: příroda je samý život, každá květinka mluví: nezavraždíš!

[59] Smím snad pod čarou upozornit na fakt, že novější komponisté Faustem rádi se zabývali: Mozart (Don Juan), Berlioz (La Damnation de Faust), Chopin (Don Juan fantasie), Gounod (Faust), Schumann (ouverture k Faustovi – Manfred); Wagner má ouverturu k Faustovi, Liszt (Symfonie faustovská – Episody z Fausta Lenauova – zpracoval Berliozovu Damnation de Faust pro klavír), Rubinstein (Démon – Faust), Smetana (rarach).

[60]„Die gemeinsame menschliche Natur wird am stärksten von dem Individuum, als seine eigene und individuelle Natur, empfunden, wie sie sich in ihm als Lebens und Leibestrieb kundgibt; die Befriedigung dieses Triebes ist es, was den Einzelnen zur Gesellschaft drängt, in welcher er eben dadurch, dass er ihn nur in Gesellschaft befriedigen kann, ganz von selbst zu dem Bewusstsein gelangt, das als ein religiöses, d. h. gemeinsames, seine Natur rechtfertigt.“ Gesammelte Schriften und Dichtungen IV. 91.