

BOHDAN CHUDOBA

O DĚJINÁCH
A POKROKU

PĚT NÁČRTŮ

EDICE AKORD V BRNĚ 1939

akord

1933 - 1937

MATRI PULCHRAE DILECTIONIS
SEDI SAPIENTIAE
ET
CAUSAE NOSTRAE LAETITIAE
QUA
LAETABITUR DESERTA ET INVIA
ET
EXULTABIT SOLITUDO

O dějinách a pokroku.

Toute la dignité de l'homme est dans la pensée. Mais qu'est-ce que cette pensée? Qu'elle est sotté! Blaise Pascal.

Slova *dějiny* a *pokrok* náleží mezi výrazy, kterých užíváme častěji, než je třeba. Velmi tím kazíme jejich zřetelnost. Nerozmýšlíme se užívat jich každou chvíli, nejčastěji tehdy, chceme-li vyjádřit něco velmi neurčitěho. A poněvadž se téměř nikdo neptá po jejich skutečném významu, nic nám nebrání, abychom jimi podepřeli kterékoliv tvrzení, jehož bychom sotva uhájili důkazy věcnějšími. Jsou to skutečně slova, která se třepotají po větru.

A přece i podle chápání docela povrchního znamenají tyto výrazy něco, bez čeho se náš život neobejde a k čemu směřuje všechna lidská práce. Neměli bychom jim porozumět lépe? Neměli bychom si blíže všimnout, co vlastně znamená slovo *pokrok*, tato vlajka našich dnů, za kterou se o překot ženeme? Neměli bychom si důkladněji uvědomit, co to jsou *dějiny*, o kterých vědomě i bezděčně mluvíme na každém kroku? Říkáme si,

že pokrokem je snad všelicos, co dnes nebo zítra uděláme. Ledasčemu připisujeme dějinný význam. Ale může nám to stačit? Může nám stačit vědomí, že většinou o takových obecných slovech nepřemýšlíme? Zdá se nám ovšem, že v nich není nic hlubšího, než co lze popsat několika ledabylymi rysy. Ale kdykoliv se jimi počneme zabývat svědomitě, po dvou, třech myšlenkových krocích už nevíme, kudy kam, a ztrácíme se v dohadách, které si odporují, a v zmateném názvosloví.

Před časem jsem byl náhodou přítomen rozhovoru o *budoucnosti kultury*, pořádaném jistou mezinárodní společností. Celý týden trvala tato zábava i trápení a nebýt polské chemičky, nyní již zesnulé paní Curieové, která schůzi předsedala a z dlouhých řečí vybírala věty nejneškodnější, a pohotového Julese Romainse, který nakonec z těchto neškodných vět složil nevinné závěrečné provolání, které nic neříkalo, byla by to bývala hotová veselohra. Španělský myslitel Eugenio d'Ors razil pro celou událost slovo *aborto*; a to nebylo upřílišené. Jediný Vídeňan Strzygowski mluvil k onomu shromáždění v pojmech oboru, který měl něco společného s projednávaným předmětem: se stanoviska dějepisce, který se zabývá průběhem starých vzdělaností. Ostatní účastníci ho poslouchali zdvořile, ale bez zájmu. Jen jednu chvíli je Strzygowski strhl k uvažování; otázel se jich totiž, zdali by dříve, než se bude hovořit o budoucnosti kultury, nebylo lépe shodnout se na tom, *co* vlastně je kultura. Ve chvíli se však poznalo, že pro italského matematika Severiho je každá kultura důsledkem národní vůle, pro

anglického biologa Haldanea vitálním zjevem, tak málo zbadatelným jako vlastní záhada života, pro Miguela Unamuna odměnou naprostého liberalismu a konečně pro amerického národohospodáře Gaye znakem vyšší zdravotní úrovně, jakou lze nalézt toliko v jeho domovině. Přes to, že se všichni snažili mluvit francouzsky nebo aspoň anglicky, vypadalo to jako tábor pod babylonskou věží; jako by každý mluvil jinou řečí a o něčem docela jiném než jeho soused. Nálada se rozklížila a končilo se tím, že se o Strzygowského už nikdo nezajímal. Paul Valéry musil zachraňovat postavení vtipnými výroky, které se pěkně poslouchaly; ale kdekdo pochyboval, že by něco svedli s budoucností kultury lidé, kteří si tak málo rozuměli, když hovořili o její přítomnosti a minulosti.

To byla jen chvilka, několik dní. Je tomu však už hezky dlouho, co lidská touha po lepší budoucnosti pokroutila pojmy *dějiny* a *pokrok* do té míry, že takřka znamenají opak toho, co znamenat mají. V důkladném zkoumání, kterému tuto nemoc podrobil Christopher Dawson v knize *Pokrok a náboženství*, jeví se nám zejména zneužívání slova pokrok jako divadlo velmi tragické. Není divu, že nesoudné oceňování pokroku přerostlo lidem přes hlavu svou ztřeštěností a že se člověk, který má vždycky na mysli nebezpečí změn, počal starat, jaké jsou vyhlídky tohoto bezpříkladného pádu do budoucnosti. Francouzští osvícenci z druhé poloviny osmnáctého století, abbé de St. Pierre nebo Condorcet, nebyli asi příliš zkušení v proměnlivosti lidských věcí a po-

třebovali značné dávky prostomyslnosti, když svou nauku o pokroku zakládali na pohrdání vším minulým. Což vůbec lze odlučovat pokrok od dějin? Taková nesoudná víra v budoucnost a takové pohrdání minulostí ani se nemohlo skončit jinak než strachem před slepým osudem, strachem, kterému podlehl Oswald Spengler. Skončilo se poměrně rychle, ba překotně; jako by se dějiny smály lidem zemřelým před stopadesáti a více lety, lidem, kteří vlastně netoužili po pozvolném zlepšování, nýbrž po náhlém převratu k šťastnému životu; jejich horečnatá vidění blízkého blaha poháněla všechny novodobé společenské převraty. Stopadesát let jim v tom čas přisvědčoval, nabízeje jim plnou náruč hmotných vynálezů takovým způsobem, jakým se nabízejí hračky rozmazlenému děcku, — tak dlouho, až si s nimi neví rady a stává se předrážděným. Ale pak se poměry znenadání obrátily; stačilo několik válečných a hospodářských pohrom a počet přemrštěných ctitelů pokroku se počal zmenšovat rok co rok. Dnes se toto opuštěné božstvo musí spokojit H. G. Wellsem a několika americkými učiteli, kteří ještě neodrostli průkopnické prostoduchosti svých předků — co bylo ctností rodičů, může být záhubou dětem. Povstali naopak posuzovatelé, kteří se na pokrokářství dívají jako na zjev chorobný: Sorel, Curtius, Inge, Dawson, Eliot, Zakrzewski, Huizinga, — abychom jmenovali jenom význačnější z nich, — a ti se u lože svého vyšetřovance shodli na jednom úsudku: neodvratný konec. Těžko říci, zda mají i v tomto závěru pravdu. Ale rozhodně jsou daleko za ná-

mi doby, kdy útočný právník, pan Savigny, nakousky roztrhal pana Thibauta, tvrdě, že ani zákony se nesmějí shrnovat do sbírek, poněvadž prý to vede ke kornatění spravedlnosti. Dnes se, po stopadesáti letech, hlavní osobou na jevišti stal původce díla *Zánik západu*, Oswald Spengler, zosobněná svévolná představivost a proto také zklamání. A ten již nemluví o pokroku, nýbrž o blížícím se konci.

Ale radost přemýšlejšího člověka není v pouhém odsouzení. Je dobře, že si uvědomujeme pokles uplynulého období; to však nestačí. Lidská vůle není jen nestálým časovým příznakem a pokrok, kterým se vůle vyjadřuje, nepadá ještě s úpadkem svého jména. Co na tom, že poslední dvě století promarnila výraznost jednoho slova? Chatrný nástroj, jakým je řeč, svádí k podobným chybám den co den. Činnost lidského ducha se pokrokem projevovala už od počátku dějin. Kdyby nebylo pokroku, nebylo by ani dějin, nebo by dějiny — možno-li to tak říci — byly něco, čemu bychom se vši mocí bránili: jakousi neodvratnou tragedií. Je pravda, že v naději do budoucna občas přeceňujeme své možnosti. Omyly, které tak zavinila minulá pokolení, jsou zřejmé. Kolik vytoužených svobod se změnilo v mravní uvolnění a bezprávné násilí! Kolik lidských životů ničí tentýž stroj, který jiné životy zachraňuje! Ale takový nadbytek nadšení zde býval vždycky; i v raném středověku se občas zapomínalo, že rytíři se z dobrodružných výprav vracívají domů bez pořízení. A my sami nebudeme možná o nic lepší. Přece však je možno dívat se na tyto věci

střízlivěji. A právě v tom jsme se, myslím, ocitli na půdě velmi vrátké. *Kde dnes nadšení pro pokrok ochabne a kde lze pocítit světskou bídu, neshledáme se už s odevzdaností starého křesťanského názoru o hříchu a jeho následcích, nýbrž se skutečnou nedůvěrou nebo s metafysikou světo-
bolu.* To jsou slova — pronesl je Troeltsch — v kterých se snadno poznáváme. Ale což se opravdu pod přemrštěným nadšením skrývá jen prázdnota a zoufalství? Což jsou dějiny a naše činnost s nimi jen pouhou přetvářkou? Což je zkoumání minulosti jen pouhá hra pro tak zvané vědce, hra, která může každého kdykoliv omrzet?

*

Poněvadž zmatek následuje obyčejně za zmatkem, sotva jsme si uvědomili, co chceme lépe poznat, setkáváme se hned na dalším kroku s novou překážkou. Tentokrát je to názvosloví. Je tu řada slov, kterých užíváme namátkou, bez velkého rozlišování: *pokrok, civilisace, vzdělanost, kultura, dějiny.* Opravdové závaný dechu, *flatus vocis*, dobré pro táborového řečníka, ale velmi ošemetné pro přemýšlení. Užijete jednoho nebo druhého a kdokoliv se vás může zeptat, co tím myslíte. Otevřete si naučný slovník a hledáte třebaš pod heslem kultura. Najdete tohle: *Kultura je soubor zařízení a nástrojů právě tak jako obyčejů a tělesných nebo duševních zvyků, které přímo nebo nepřímo uspokojují lidské potřeby;* a pod tím jméno vynikajícího dějepisce Bronislawa Malinowského. Skutečně věta velmi vhodná pro to, abychom si mohli představit několik starých náramků, které právě někde vykopali, nebo nějakou

řeč, zapomenutou už všemi kromě několika starců, které právě nutí, aby něco promluvili do zapisovacího přístroje. Myslí však dnes někdo — kromě několika odborníků — při pronášení slova *kultura* na takový mrtvý dějepis? Patrně proto neměl tenkrát profesor Strzygowski úspěchu: výrazu, který on omezoval hranicemi svého úzkého oboru, je patrně veřejně používáno ve významu mnohem širším.

Domnívám se, že se nejlépe přiblížím všem odstínům výrazu *kultura*, když řeknu, že se jím občas myslí něco, co trvá z minulosti, a občas něco, co se právě tvoří. Užíváme tohoto slova někdy ve smyslu vzdělanosti, civilisace, to jest něčeho daného dějinami, a jindy zase ve smyslu pokroku, to jest jakéhosi souhrnu lidské činnosti, kterého skutečně nikdy nelze vystihnout s konečnou platností. V žádné řeči nám neujde různost obou těchto odstínů; někde jsou více, někde méně vyhraněny. Jazykozpyt sám nestačí na to, aby je od sebe ostře odlišil. A přece by pro nás bylo takové odlišení velmi výhodné, zvláště v češtině, poněvadž se již v mnoha jiných jazycích slova *kultura* užívá výlučně pro hodnoty, které se teprve tvoří, na rozdíl od hodnot, které jsou již dány vzdělaností.

Ale hned v zápětí za těmito dvěma slovy: *pokrokem-kulturou* a *vzdělaností-civilisací*, hlásí se jiné slovo, totiž *dějiny*. Je to ovšem výraz, kterého snad nepoužíváme tak často a tak ledabyle jako výrazů předchozích, ale to ještě neznamená, že by to byl mrtvý odborný název. Ani to neznamená že mají pravdu ti, kterým *dějiny* značí pouhý vý-

čet minulých vzdělaností a událostí. Všimněme si dobře, že kdykoliv tohoto slova užíváme, označujeme jím něco, s čím jsme sami ve spojitosti. Dnešnímu člověku, není-li právě dějepiscem z povolání, je naprosto lhostejné všechno minulé, z čeho pro něho nic nevyplývá; a kromě několika výjimečných údobí tomu tak patrně bylo vždycky. Možno-li pozměnit přirovnání, které dobře volil Ortega y Gasset, nepovažuje člověk svůj stín za věc samozřejmou proto, že je to stín, nýbrž proto, že jej vrhá světlo; a ztratí-li jej, ocitá se v nesnázích jako Petr Schlemihl, chlapec z Chamissovy povídky; ne proto, že by nemohl jít dál, nýbrž proto, že nemá dokladu, na kterém by se přesvědčil, že zachovává směr. Proto se tento živý poměr k dějinám a k dějepisu nevztahuje na odborníčení, které by chtělo dějepis omezit podle pohanského přísloví na mravní ponaučování nebo dokonce z něho udělat jakousi vědu. Je-li v minulosti něco významného, může to být jen něco, co má význam též v přítomnosti; a že jen náš vlastní, přítomný úsudek nám může poskytnout měřítko, je snad jasné. Nedbáme o svůj stín proto, že bychom stále chodili jeho směrem, nýbrž proto, že je znamením slunce. *Člověk jde proti dějinám*: tak nazval André Chamson práci, v které vysvětlil marnost všech pokusů odvodit z minulosti lidské společnosti její cesty budoucí.

Těchto několik postřehů rýsuje nám dějiny jako pojem pokroku i vzdělanosti nadřazený. Ale není to pouhý jejich souhrn. Kdybychom chtěli dějiny rozkládat na nehybné vzdělanosti a větší nebo menší pokroky — a co jiného namnoze dě-

láme? — zamlčovali bychom vlastně jejich nejpodstatnější vlastnost; nepochopili bychom jich právě tak, jako Zeno nepochopil čáry pohybu, když si ji rozložil na body, které podle něho neměly prostoru. Dějiny nejsou dějinami jako mrtvá věc; docházejí svého pravého smyslu jen tehdy, když žijí. Kdykoliv vzrostl zájem o dějiny — a ten se nejeví jen rozkvětem dějepisu, jak se často mylně předpokládá, — vždy v tom vězelo zvýšené vědomí, že i náš vlastní pokrok patří k dějinám. Nemusíme chodit pro příklad příliš daleko: co jiného přimělo i člověka s tak malou náklonností k dějepisnému odborničení, jako byl Masaryk, aby pro své záměry hledal oporu ve výkladu národní minulosti, v ustanovování tak zvané *tradice* — což ovšem není právě dobrým zacházením s dějinami —?

*

Těm, kdo se podle názvu této knížky domnívali, že mají před sebou jednu z úvah o pokroku v dějinách, je snad nyní zřejmé, že chci zajít trochu dál. Nemůžeme se zabývat jen zjišťováním pokroku tak, jak to dělali mnozí jiní, totiž srovnáváním jednotlivých minulých vzdělaností. Popřeli bychom vlastní myšlenky, kdybychom se na to omezili. Dějiny nemohou být pouhým předmětem nějaké vědy, nýbrž požadují samostatného, svobodného rozvíjení. A to, jako každý jiný obor lidského poznání, je-li domyšleno až tam, kam domyšleno být může a má, je přímou složkou světového názoru.

Někdy v minulých stopadesáti letech byl ražen název *filosofie dějin*. Málokterý výraz vzniklý

v této době svědčí tak jasně o zvrácenosti řádu, z kterého vyšel, jako tato dvě slova. Doba, která se nedostala přes čirý liberalismus a nesnesla, aby světový názor zasahoval do nižších oborů, na příklad do politiky, neváhala předstupovat před dějiny s hotovým předpisem, který komolil celé její dějepisné snažení. Světový názor pro ni nevyplýval z toho, že dějiny vůbec jsou, nýbrž naopak dějiny ze světového názoru. Jednak nesnesla oprávněného tvrzení, že dějepisec může hodnotit dějinné události jen podle vlastního světového názoru, jednak ho nutila k takovým zrůdnostem, jako bylo hledání příčin v časové následnosti, zvědečťování dějepisu a dokonce i k počtářskému měření pokroku — k tomu všemu se ještě vrátíme na dalších stránkách. A jaká křivda se dělá čtenářům všech takových úvah, je na bíle dni: o dějinách, o předmětu, z kterého si teprve měli vytvářet životní názor, předkládala se jim tvrzení vyvozená z výměrů docela nedoložených. Během času se ovšem ukázalo špatné ovoce; a neodnesl to jen dějepis, odstrčený nakonec stranou jako obor příliš náročný, ale málo platný; odpykala to i moudrost sama.

Neboť postavení filosofie je dnes skutečně žalostné a nemálo se podobá pozdnímu středověku, na který byla hlavně namířena slova Pascalova: *pravou moudrostí je tropit si smích z mudrování*. Je takřka nemožné vyznat se ve zmatku všech soustav, které se dnes sesypou na hlavu každému, kdo by se odvážil o ně zajímat. Leda že by se člověk řídil trpkým pravidlem Santayanovým: *v každé filosofické soustavě lze najít něco, čeho*

jest se stříci. Vyhraňený životní názor se stává zjevem tak vzácným, že lze téměř pochybovat, zdali o něj lidé stojí. Ani dnes ovšem, jako vždycky jindy, nežije nikdo bez jisté moudrosti. Ale bývá to myšlenkový závěr daleko méně propracovaný úsudkem, než by mohl být, — máme-li na mysli množství vzdělání, jakého se nám dnes dostává, — to je skutečnost nepopíratelná. Ve všech oborech nahrazuje množství jakost a podle toho vypadá úhrnný závěr: je roztrštěný, neurovnaný a chatrný.

Z toho důvodu nelze dnes upevňovat myšlenkovou skladbu nějakým rozšiřováním; překlénovat pukliny je nebezpečné. Jen nové budování od základů může nám pomoci. A zejména nelze přísahat na nějakou určitou soustavu moudrosti jako na neomylnou. Péguy kdysi razil heslo velmi oprávněné: *velkou filosofií není ta, proti níž nelze nic namítat, nýbrž ta, která nám něco poví.* Co nevíme, nevíme: je lépe přiznat to, než budovat málo soudné sestavy, které zdánlivě obsahují odpověď na vše, ale ve skutečnosti neříkají nic kromě prázdných slov. Planá slova jsou často libivá, zvláště když to jsou tak zvaná *slova odborná*, ale prázdnotou přímo zvučí. A neomylné soustavy moudrosti, které se rojí jako houby po dešti, jsou z nich vyčarovány skutečně podivuhodně. Čteme jejich větné řetězy, přehazujeme je s dlaně na dlaň, jako by byly žhavé, tváříme se při tom učeně a neodvažujeme se přiznat, že nám ta slova nic neříkají. I ten, kdo je hodně odvážný, řekne nejvýše, že takovým odborným výrazům nerozumí. Je to jako v bajce o vychytralém krej-

čím, který namluvil králi, že má na sobě krásné šaty, viditelné ovšem jen tomu, kdo je chytrý, — a celé město s obdivem pokyvovalo hlavou, když král chodil po ulicích jenom v košili. Opakování prázdných vět, na jaké si dnes potrpíme, je snad horší než odpor doby barokní k pojmům, které *promlouvají jen k rozumu a neříkají nic představivosti*. Dnešní filosofické výrazy neříkají nic ani rozumu ani představivosti; zejména, když to často ani nebývají slova rodného jazyka spisovatelova.

Dlužno ovšem uznat, že každý pokrok přináší především zdokonalení slovní a že často neoprávněně pohrdáme staršími výměry, jejichž slova měla kdysi bohatší význam, než tušíme. Třeba si uvědomit, že každý dobový slovní poklad měl jistě svůj dějinný význam. Naproti tomu však je zřejmé, že v málokterém údobí byla řeč tak pokažena a do té míry připravena o jistotu jako právě v devatenáctém století.

Ale vyztužení staré stavby není docela možné ani tam, kde málo soudná myšlenková skladba použila výrazů pravdivých v jednom oboru také v oboru jiném, kde pravdivé nejsou. Takové případy nejsou řídké. Marně na příklad Hume dovozoval, že časoprostorová příčinnost je pojem naprosto nesoudný, vyvěrající z pouhého zvyku vidět v přírodě pravidelnou následnost. Lidé si takovou následnost stále ztotožňovali s působením vůle; uplatňovali prostě slovo příčinnost pro obojí, poněvadž to bylo pohodlné, a tak docházeli a posud docházejí ke klamným závěrům, které skreslují výsledky celé práce. Jiným takovým ne-

dopatřením bylo znetvoření poznatků o člověku přírodovědeckým názvoslovím. Tak spatřily světlo světa některé nauky o lidské společnosti, jejichž zastánci si vymyslili svého člověka, pranic se neohlížejíce na to, jaký je ve skutečnosti; stačí připomenout jen tři jména: Rousseau, Bentham a Marx.

*

Musíme se tedy odhodlat k obnově daleko hlubší. A nebude to lehké, poněvadž příliš velká část vzdělanosti, v které žijeme, byla zbudována právě na těch nesprávných předpokladech, s kterými nesouhlasíme. Zvláště tam, kde násilná usměrňenost veřejného života — a ta nemusí být vždy dosazována násilím politickým — zotročila školství, usnul život v ploché pohodlnosti, z které se nerad probírá. Škola nevede, ale nechává se vést, přizpůsobujíc se jakési pubertální náladě, vyznačované malou hloubkou myšlenkovou, přílišnou důvěrou a jindy zase přemrštěnou nedůvěrou a obzorem tak zjednodušeným, že v něm všechny možnosti lidského poznání vypadají jako prosté úkoly, které lze dříve nebo později rozluštit. A čím víc se taková výchova chlubí všestranností, tím je plošší. Umění, politika, dějepis, ba i myšlenková skladba, to vše se ztenčilo na nejmenší míru; jen jediný obor se roztáhl jako polyp: věda. Věda, která ztotožnila následnost s příčinností, rozvinula se do nekonečna a zastřela i ostatní obory poznání. A my, napodobující několik lidí, kteří neměli odvahy trochu přemýšlet, ještě tímto zvráceným poměrům napomáháme. Přezdíváme *věda* dějepis, který je právě jen dějepisem, a

soudům o umění, které jsou samy uměním. Název *věda*, který patří pouze poznání hmotné přírody, poněvadž jen v tom lze předpovídat, stal se tak znakem velkého zmatku. A jenom *restitutio ad integrum* je východiskem z této spleti nedorozumění. Jakákoliv práce částečná je tu málo platná. Proto bude třeba snést i výčitku, že tyto náčrtý jsou osnovány příliš široce.

Taková úplná obnova je ovšem už v plném proudu. Přikročilo se k ní vlastně hned na počátku minulého století a pokračuje se v ní neustále, třebas obnovné hnutí nenabylo ještě převahy. Newman, Hoene-Wronski, Kierkegaard, Solovjev, Péguy, Bergson, Losskij, Blondel, Whitehead, to je pěkná řádka jmen, ke kterým by bylo možno přidat ještě další; nejlepší důkaz, že se spodní hluboké proudy prodírají kupředu, i když povrchní myšlení znehybní a zamrzne. Nejistota lidského slova a různá zkušenost myslitelů dovoluje sice jen opatrná srovnávání jejich závěrů, ale i ta jsou velmi platná. Při četbě těchto několika náčrtů postřehne jistě každý, čím mně je Newmanova logika, Wronského věcné pojetí bytí, vědění a konání, Kierkegaardovo ostré rozlišování bytí a myšlení a tak podrobně i jiné pronikavé názory ostatních. To není třeba skrývat; naopak, dlužno na to upozorňovat, aby se snáze našlo, v čem jsem chybil. Jsou možné i jiné průhledy, a to právě myšlenkovým bohatstvím těch, kterým odporujeme; myslím, že každý, kdo věnuje logice patřičnou píli, přijde sám na to, že od vědeckých výrazů *vývoj* a *sákonitost* k výrazům *Příčina* a *Bůh* není tak daleko, jak se zdá na

první pohled. Naše úsilí by také bylo marné, kdyby nebylo podepřeno poznáním všech lidí.

Následující stránky byly psány hlavně z potřeby vyrovnat se s pokrokem po tolika záporných úvahách také kladně. První dvě stati jsou myšleny jako logický základ; mám je za nutné z toho důvodu, že mnozí z těch, kdo se pokoušejí o myšlenkovou skladbu, ztroskotávají na logických nedostatecích; často jim posluchači nebo čtenáři vůbec nerozumějí. Poněvadž jsem je chtěl napsat stručně a z toho důvodu také občas nedbat vedlejších věcí, aby mého pokusu zbytečně nezatěžovaly, snad mně to nebude přičítáno k horšímu tam, kde jsem nevědomky pominul něco podstatného. Druhé dvě stati jsou psány s hlediska dějepisného a se stanoviska myšlenkové skladby, jejíž základní rysy jsem pak chtěl zachytit v části poslední. Kéž v nich není hledáno plané odborničení, v jakém mívají zálibu pracovníci širokých, ale povrchních zájmů. Kdo chce budovat myšlenkový závěr soudně, nesmí pominout žádného oboru lidské činnosti; sám se ovšem stěží důkladně zamyslí do jednoho z nich, k ostatním si musí hledat cestu myšlenkami cizími. Proto stavím hodně na práci jiných; můj vlastní je především poctivý úmysl — ale právě o něm platí nejvíce zkušenost Péguyho, že *nic není snazšího než mít neúspěch, vloží-li člověk do práce jen něco málo svého*.

Osobnost jako zdroj činnosti.

*Myslíci člověk prostě chce a musí si
ujasnit: co je svět, kdo jej učinil, co
je Bůh, co jsme my sami, kam spěje-
me, co je smrt; konec konců ty všechny
otázky se soustřeďují v otázce jedné:
Co, kdo jsem vlastně já?*

T. G. Masaryk.

Vycházíme od člověka jako osobnosti. Nechceme tím napodobovat některé mudrce, kteří trápili čtenáře nekonečným usuzováním; domnívali se totiž, že souvislostí úsudků si dokonale zaručí také jejich správnost. Ale každá doba má některé podivné koníčky, kterých nelze jen tak pominout; na útok nutno odpovídat protiútokem.

Už starověcí myslitelé měli své rozmazy. Víme od sv. Augustina, že se jim musilo odpovídat ujištěním: *Jsem a vím přece, že jsem; jak bych se v tom mohl mýlit, když by nejdříve bylo třeba, abych byl, a pak bych se teprve mohl mýlit?* Tenkrát se totiž často pochybovalo o vlastní jsoucnosti. A sedmnácté století si tuto větu velkého Afričana musilo opakovat v jiném tvaru: tehdej-

šímu pokolení se teprve potom vyjasňovalo, že skutečně je, když si uvědomilo, že přemýšlí. Ale mluvmе о mrtvých pěkně; sami nejsme о nic lepší. Naše vrstevníky zase napadlo, že člověk není nic samostatného, že je toliko částí prchajícího časoprostorového dění. Je to sice nauka divná, a uvážíme-li všechny její vztahy a důsledky, docela prostoduchá, ale dnes se jí živí celá hnutí.

Skutečně procházíme v životě tolika postaveními, že se nám občas zdá, jako bychom se ničím nelišili od kteréhokoliv jiného hmotného pochodu, v němž je vlastně všechno buď minulé nebo budoucí. Mnoho věcí se také neděje tak, jak bychom si sami přáli, a to leckoho uvádí do rozpaků. Proto se několik lidí s vědeckým vzděláním chopilo myšlenky о nutné pravidelnosti ve vesmíru a podřídlu jí také člověka. Sami se však chytře postavili mimo ni a hleděli zjistit její zákony. Na oko se to zdálo pohodlné a dost lidí sedlo na lep. Mluvílo se dokonce о bezohledném hledání pravdy; ale *kolikrát předstíráme ctnost jen proto, abychom se vyhnuli dalším ranám!* Jak to bylo vlastně zbabělé! Nebylo přece ani třeba nějak přesně takovou nauku vyměřovat nebo jí dokonce rozvádět. Stačilo říci: my za nic nemůžeme, vším je vinna příroda! Cokoliv jiného by vlastně bylo beznadějně. Jestliže každý náš čin je skutečně určován jen hmotnými silami, oč se chceme snažit? Nemůžeme dělat nic jiného než to, co dělat musíme; a co je nám vlastně po tom, když je to konec konců nezbytné?

Hlasatelé těchto názorů však jich nedomyslili až do konce. Odhodlali se naopak prozkoumati

zákony, o nichž sami tvrdili, že jim podléhají. To svědčí, že nebyli docela zbabělí. Netřeba ovšem podotýkat, že i to bylo od počátku zbytečné. Byl tu zásadní rozpor: K čemu je mně poznání zákona, na kterém nemohu nic změnit? A mohu-li na něm něco změnit, pak mu přece nepodléhám! Proto také nebylo dosaženo výsledku. Jenom básnikovo vidění strojových robotů našlo východisko z této slepé uličky. Člověk by musil být vymýcen a nahrazen něčím, co by vyhovovalo hmotné pravidelnosti bezpodmínečně; pak by teprve bylo lze turčovat jeho život. Jinak *nejsou k ničemu naše myšlenky, k ničemu naše umění.*

Chceme-li tedy být věcní, musíme počítat s takovým člověkem, jaký je skutečně. Tím sice ztratíme zdánlivou jasnost, která je klamnou výhodou každého násilného zjednodušení, ale dosáhneme dvou jiných, nesrovnatelně větších zisků. Za prvé budeme upřímní sami k sobě a za druhé zasáhneme hned prvním krokem do středu toho, co nás zajímá: jenom člověk jako osobnost může mít dějiny.

Člověk jako výsek hmotného dění byl by již sám o sobě dost složitý a proto i zajímavý; to je nesporné. Ostatně věda ho po té stránce nijak nezanedbává a dává si dobře záležet na tom, aby poznala všechny jeho pravidelnosti: od drobných chemických změn až k rozsáhlým nervovým ohlasům. Ale nadto je tu skutečnost, která se oboru vědnímu vymyká. A to je to, co je v člověku osobního. Poznáváme smysl toho kterého předmětu, poznáváme svůj vlastní smysl, i když sami podléháme, tak, jak jsme, i se svými myšlenkami,

pomíjejícímu času. A naše poznávající bytí je provázáno vůlí, která se vyjadřuje v dějinách, v událostech sice pomíjejících, ale docela jiného obsahu než pomíjení pravidelné přírody.

Může nám být celkem jedno, zdali to uznávají vědečtí odborníci. Odborníci nemají vždy jasného názoru o celku a kromě toho někteří z nich, zvláště odborníci ve vědě, trpívají určitou nadutostí; ne každý z psychologů přizná s C. G. Jungem, že *psyché vzniká z určitého duchovního principu, který je našemu rozboru nepřístupný*. Ale pravou tvář lidské osobnosti, jejího ducha, je vidět docela zřetelně, jakmile vystoupíme z odbornického sklípku, a to hned ve dvou obzorech: v rozvětvené lidské činnosti a v jejích dějinách. Je to zřejmá a jasná skutečnost; chceme-li ji zapřít, musíme lhát. A chceme-li být naopak upřímní, nesmíme zamlčet nic z toho, co je nám zřejmé, především ne z toho, v čem se jeví činnost osobnosti.

*

Naše činnost je právě tak jednoduchá, jako je složitá, — neběží tu však o složitost nebo jednoduchost ve smyslu hmotném, užíváme takových přirovnání jen z nouze. Hle, jak to říká Aurelius Augustinus: *Jsem, poznávám a chci; jsem bytost, která zná a chce; znám, že jsem a chci; chci být a znát; v tomto trojím je nerozdílný život, jeden život, jedna mysl, jedna bytost — a ač jsou to stránky rozdílné, přece jsou nerozlučitelné*. Nelze vyslovit nic, co by se více blížilo významu našeho předmětu než tato věta, třeba se zdá být tak všeobecnou. Tisíce stran, které bychom mohli napsat

navíc, neproniklo by hlouběji. Když mluvíme o hmotných věcech, můžeme užít výměrů zakládajících se na podobnosti a seskupení takových věcí. Ale u bytí, poznání nebo chtění lze pouze sledovat jejich projevy.

Při tom třeba zásadně zdůraznit, že to jsou tři stránky téže činnosti. Mluvíme-li o jedné z nich, zbývající dvě jsou vždycky předpokládány. Řekl-li Berkeley, že *poznání se rovná bytí*, a vykládáme-li to správně v tom smyslu, že poznání *předpokládá* poznávající bytí, byl by mohl říci právě tak dobře, že poznávající bytí se rovná vůli.

Tato činnost je v hmotném světě, který nás obklopuje, něčím jedinečným, nepřírovnatelným, ba přímo protichůdným. Příroda je neustálé dění v čase a prostoru; neustále naplňuje sama sebe. Naproti tomu lidská činnost je neustálý zápas proti času a proti prostoru. Člověk je ve světě úplně osamocen. Ať si vybereme kteroukoliv skupinu hmotných souvislostí, třeba u nejvyspělejších tvorů, vždycky se setkáme jen s naplněním hmotné pravidelnosti. Na chátrání skály, zrání plodu nebo stavění hnízda není nic, co by nezapadalo do časoprostorové oblasti; mluvit o duchu na příklad u zvířat je jen málo soudná přecitlivělost. A stejně nedoložená je domněnka, že to, co je u člověka navíc kromě pudů, totiž jeho duchovní život, je dáno hmotnými okolnostmi. Hmotné potřeby jsou stále tytéž, ale duch jimi není vázán ani nevyhovuje jejich pravidelnosti. Pavouk buduje síť tak, jak ji budoval před několika tisíci let, a včely nemění cest svého společenského pudu. Ale člověk, jehož život probíhal za týchž hmotných okol-

ností, nahradil za tu dobu obrázkové písmo viděním na dálku, prostý zpěv mohutnými skladbami a otrokářství křesťanskou péčí o bližního. Člověk nežije jenom v naplňování pravidelnosti, nýbrž také v dějinách a především v dějinách.

Naše poznání není vázáno danými hmotnými okolnostmi. Poznáváme příčinu časoprostorové oblasti, poznáváme vůli druhých lidí jako příčinu podružnou. Na hmotu, která nás obklopuje, díváme se jako na *pouhý tvar, s kterým počítáme, ale jen jako s tvarem určeným hledisky, jež nejsou konečná*. Ani zdaleka nejsme pouhým článkem tohoto tvaru. Na tom nic nemění, že se tu a tam na to zapomene. Tak na příklad psychologie, která si občas neuvědomuje, kam až sahá její obor, zaměnila kdysi poznání se schopností výrazu. A přece i s takovou dřevěnou výzbrojí se jí podařilo násilně vyložit jen takové případy slovního vyjádření, které těsně souvisí se smyslovou pamětí; dál se podle doznání svých vlastních pěstitelů nedostala.

Podobných nedopatření se ostatně nedopouštěli jen ti, kdo přáli přespříliš hmotnému řádu a málo lidskému duchu. V jiných případech se zase duchovní činnosti přidávalo víc, než je zapotřebí. Tak se na příklad duch ztotožňoval s ústrojným životem a teprve rozdíl mezi oběma velkými oblastmi hmoty, ústrojnou a neústrojnou, byl uznán za hranice fantastické duchovní říše. I to je tvrzení nedoložené. Věda sice podnes neovládá ústrojného života do té míry, aby mohla dostatečně stanovit jeho pravidla, ale nic jí nebrání v soudné naději, že se jí to jednou podaří. Na ústrojném

životu není totiž nic, co by se hmotné oblasti vymykalo. A nejméně už komukoliv poslouží ukvapená odezva na přeceňování hmoty, která tvrdí, *že mají-li být zabezpečeny zájmy života duchovního a nemá-li být duch převeden na činitele hmotné, musí být hmota převedena na činitele duchovní*. To nelze označit jinak než jako logický nesmysl. Osobnost nepotřebuje žádného zabezpečení, aby mohla poznávat sama sebe, a nejméně zabezpečení, které je jen nesmyslnou slovní hříčkou. Škoda, že se posud maří čas německým idealismem, stopadesát let starým výmyslem, na jehož pošetilosti ukazoval v Čechách již Bolzano.

Osobnost je vždy jen jedna; ducha a těla nelze oddělit, ale také nelze popřít jedno pro druhé. Ani nelze vyhloubit mezi oběma nějaký příkop, který by pohodlným myslitelům usnadňoval rozlišení. Nesmíme zapomenout, že jednak ani dva děje, které nazýváme podobnými nebo pravidelnými, nejsou stejné a jednak že i nejrozmanitější lidská díla se podobají svým hmotným uspořádáním sobě navzájem. Člověk má jen jednu výrazovou schopnost a ta náleží hmotnému řádu. Jeho projevy lze vystopovat rozbořením; odtud úspěchy psychologie a psychiatrie. Jen duch se svou činností zkusnému rozboru nepodléhá. Je celkem, kterého nelze rozebrat. Nějakých částí, na jaké dělíváme celky hmotné, v tomto celku nenajdeme. A jestliže se někdo pokusil označit cokoli za jeho složky, musil uznat, že to jsou jen vlastnosti od sebe navzájem neodlučitelné.

Myšlenkové závěry můžeme hodnotit právě podle toho, jak zřetelně vyjadřují a dokládají

tento určitý poznatek. Docela lehké to ovšem není. Nejošemetnější je pro náš úsudek v této věci odstupňovanost pravidelnosti. V hmotné oblasti je ledacos podobného a pravidelného; nejen v časové posloupnosti, nýbrž i v poměrné současnosti. Množství dějů se v hrubých rysech opakuje, působí i vedle sebe, a není děje, v kterém by se nenašla určitá pravidelnost. Známe ji pod mnoha jmény: od tak zvaných hmotných zákonů až po živočišné pudy. Vždycky jí však nelze stejně snadno určit. Pokud jde o děje poměrně jednoduché, postřehneme v nich snadno úlohu čísla. Obvyčejně v nich lze číslem určit i pravidelnost prostorovou, která se pak často rozvíjí; prostorové vlastnosti pravidelného pětiúhelníku, budící pozornost už od dob Pythagorových, jsou pro to jedním z nejlepších vzorů. Ale u předmětů složitějších je často zapotřebí delšího srovnávání, abychom mohli jejich pravidelnost popsat. Zejména když se zabýváme některým velkým celkem jako jedním předmětem a příliš libovolně mluvíme o jeho minulosti a budoucnosti. Ale konec konců najdeme pravidelnost i v tak zvaných odchylkách. Tak jsou pravidelné i živočišné pudy se svou přizpůsobivostí, směřující vždy k naplnění určité životní úlohy. Než tato odstupňovanost pravidelnosti od velmi zřejmé a podrobné k málo zřejmé a všeobecné nedává nám ještě právo zahrnovat do ní také duchovní činnost. A přece se takové předpoklady vyskytují. Důrazně jich použil na příklad William James: ducha v člověku popírá, ale připouští, že u něho hmotná pravidelnost platí jen ve velkých obrysech.

Ano, lidská díla jsou hmotná a proto jsou také pravidelná. Ale jinak je tomu s činností, která je jejich příčinou. Především je tu poznatek, který Bergson vyjadřuje velmi jednoduše, ale pravdivě slovy: *rozum se vyznačuje přirozeným nepochopením života*. To jest nepochopením pravidelných účelů, kterými se řídí každý přírodní celek, ať jde o neústrojné hmoty, o buňku, rostlinu, živočicha nebo živočišnou obec. I zrušení takového celku, jeho smrt, je dáno pravidelným řádem, a nastane-li jinak, bývá to jen v rozsahu silnějšího pudu, to jest zase pravidelného ustanovení. Okysličení hmoty i život včelího roje jsou zcela vyplněny sebou samými, poněvadž celým svým děním směřují jen k uskutečnění dané pravidelnosti. Kdežto dějiny jsou utrpení vědců, kteří nasazují život za své objevy, strádání vyznavačů, kteří dovedou všeho pozbyt a jít jen za svou myšlenkou, a živoření umělců, kteří raději hynou v bídě, než by zaprodali své schopnosti. Člověk mění hmotné souvislosti kolem sebe pomocí pravidelnosti právě tak jako kterýkoliv jiný tvor, ale nejsou to vždy jen změny, které by hověly buď jeho vlastnímu životu nebo pravidelnému dění nějakého většího časoprostorového celku. Bývají to právě naopak změny, které popírají životní prospěch i pravidelnost.

To však je spíše důsledek, podružná vlastnost lidského postavení ve světě, než jeho jádro. Srovnání mezi člověkem a ostatní hmotnou oblastí je vlastně možné jen v jednom oboru jeho činnosti, ve vědě. I v tomto oboru je sice činné lidské poznání, ale nelze v něm podceňovat ani vjemů, paměti, představ a vrozených sklonů, které

často dosahují podivuhodné složitosti právě tak jako jinde v oblasti živočišné. Když však přejdeme jinam, do umění, politiky, dějepisu, náboženství, což je vlastně všechno podle dobrého řeckého výrazu *metafysika*, neobejdeme se ani na krok bez pojmů, bez vůle a příčiny; nemůžeme zkrátka svého duchovního bytí zapřít.

A nejen že ho nemůžeme zapřít; my bez něho ani nemůžeme myslit, poněvadž poznání vlastního já jako poznávajícího činitele je podmínkou kteréhokoliv poznání jiného. Celá věda je možná jen tehdy, je-li poznávající mysl víc než pouze hmotná pravidelnost; a proto ji ani logicky nelze užít k důkazu, že všechno je jen hmota.

Ti, kdo z myšlenkové lenosti zkomolovali vlastní zkušenost, neodvážili se nikdy tu zřejmou věc zamlčet; snad jim to ani na mysl nepřišlo. Na prvních stránkách jejich knih se sice obyčejně oznamovalo, že člověk je pouhá hmota, ale pak se vlastně dokazovalo, že hmota je jako člověk.

Především se časoprostorovým dějům připsala vůle. Poněvadž to byl ovšem pouhý slovní obrat, logicky nesmyslný, záleželo velmi na výřečnosti jeho obhájců a na neprůhlednosti příkladů, z kterých se jejich knížky skládaly. Snadno se jim říkalo, že čáp nemá dlouhého zobáku proto, aby mohl lovit žáby, nýbrž proto, že je lovil. Těžší by už bylo tvrdit, že oko není proto, aby někdo viděl, nýbrž proto, že někdo viděl.

Starší odpůrci označovali pěstitele těchto slovních hříček za bezbožníky. To snad nebylo zcela správné. Přirozené poznání Boha je logický důsledek poznání smyslu a poznání příčiny. A

tito lidé tyto základní poznatky jenom zdůraznili. K tomu ovšem, aby je pravdivě vyjádřili, chyběla jim značná dávka soudnosti. Kdyby s tak chatrnou soudností chtěl někdo pracovat v některé jiné nauce, dostalo by se mu leda posměchu; že to však bylo v oblasti vědecké, bylo lze dovolit si všelicos. Kdo má za sebou úspěchy, tomu se mnoho odpustí; věda měla v minulém století věcných úspěchů nadbytek — proč by si také nedovolila nějakou zbytečnost? Neměla se však domnívat, že se takové počínání bude dlouho těšit z nějaké vážnosti. Když si dnes přečteme v Collinsově shrnutí Spencerova díla, že *vítr si na podzim vybírá žlutnoucí listy z okolního listí zeleného*, vzbudí se v nás jen údiv, když shledáme, že to není myšleno jako básnické přirovnání.

Ostatně dnes již se přímo o vůli přírodních dějů málokdy mluví; i mezi odborníky pozbývá nauka o výběru obliby. Ale zato se ještě stále houževnatě drží jiná nepravda: tak zvaná zákonitost časoprostorové pravidelnosti. Nemluví-li se o vůli, mluví se aspoň o příčině, třebaš je to stejně nelogické. Je ještě dost lidí, zvláště vědců, kteří si neuvědomují, že v hmotné pravidelnosti není nic nutného. Nic nám nedokazuje, že by nějaký sled dějů musil nastoupit. A tím méně lze tvrdit, že by jeden člen opakující se řady podobných dějů nutně vyvolával děj následující nebo dokonce že by byl jeho příčinou. Přece se však s touto pověrou setkáváme den co den. A na vyličení zmatku, který za sebou vleče, by nestačila celá kniha.

V denním životě je nám ovšem vítáno, můžeme-li předpokládat, že když po ději *a* následoval děj *b*, bude po podobném ději *A* následovat děj *B*. Jen tak je možné, že při malých vědomostech máme množství řemeslné a vědecké moci. Není proto divu, že tyto zvykové předpoklady vedly svými úžasnými důsledky k domněnce, že nejde jen o následnost pravidelnou, nýbrž o následnost nutnou. Nutnost je však výsadou řádu logického. Nic není, co by pravidelnou následnost v přírodě dělalo nutnou. *Věříme-li*, praví Hume, *že oheň hřeje a voda osvěžuje, věříme tomu jen proto, že by nás stálo příliš mnoho námahy, kdybychom měli věřit něčemu jinému*. A nebylo zapotřebí ani zásady entropie, ani kvantové mechaniky — jejíž mezery neustále dávají naději Maxi Planckovi, jednomu z těch, kdo by bez pověry o příčinnosti nemohli žít, — které konečně i mezi vědci odkázaly příčinnost do hranic pouhého pomocného předpokladu. Stačil úsudek, aby se kdokoli mohl přesvědčit, jak málo soudné je tvrzení, že v časoprostoru něco musí následovat po něčem jiném. Není proto prostě důkazu. Nějaký zákon o časoprostorovém dění nemůže být podle slov Lachelierových nic jiného než *naznačení otázky, kterou umělý řečnický obrat proměňuje v hotové řešení*. Samo vědecké předvídaní svědčí, že spoléháme jen na pravidelnost. Z příčinného stanoviska bychom předpovídat nemohli, poněvadž ani u nejjednoduššího zjevu nevíme, kolik okolností jej předcházelo. *Je-li příroda složitější než hra v šachy, říká Schrödinger, pak její hmotná soustava nemůže být podmíněna omeze-*

ným počtem pozorování — a počet našich pozorování je ve skutečnosti nanejvýš omezen. Zjištění pravidelnosti je, právě tak jako počet pravděpodobnosti, stále jen zjištěním obvyklosti, nikoliv nutnosti. Eddington to vystihl krátkým příkladem: Zatmění v r. 1999 je tak jisté jako rozpočet životní pojišťovny; nejbližší kvantový přeskok atomu je tak nejistý jako život kohokoliv z nás.

Naukou o příčinnosti v přírodě rozestřel se vlastně kolem věcné vědy závoj nesmyslných slovních výrazů, které ji měly povýšit, ale ve skutečnosti ji jen zesměšnily. Mnoho námahy bylo vynaloženo na zastření rozdílu mezi bytím časoprostorovým a bytím duchovním, jen z pouhé pohodlnosti; ale vždy bylo nutno uchýlit se k nějakému slovu, které bývá pro pozorného čtenáře čertovým kopytem špatného úsudku. Jak hezký, ale jak prázdný výraz je na příklad slovo *sublimovaný*; dobře se jím vyplňují věty, to je vše. Jakmile uplatníme soudné měřítko, je veta po kráse. Řeknu-li, že skládání básně je sublimovaný pohlavní pud, neříkám tím vůbec nic; že je souvislost mezi pohlavním pudem a básnictvím, to jsem věděl už napřed a není třeba, abych to označoval nějakým vypůjčeným přídavným jménem, které vede k ztotožnění pudu a umělecké tvorby a rozdílu mezi nimi nevyjasní. Těžko ovšem pochopit, proč i myslitel tak duchaplný jako Henri Bergson, *velký ničitel obecné lenosti v myšlení*, jak ho nazval Péguy, podlehl takovým svodům. Chce zachránit stůj co stůj duchovní činnost a pud pro týž strom, třebas jen jako dvě různé větve. Některý přírodní druh prý je nadán

pudem, jiný zase rozumem; obě tyto vlastnosti prý se probouzejí během vývoje jako kterýkoliv nový zvyk; člověk prý se naučí být rozumným asi tak, jako se naučí plavat. *Udržím se jakž takž nad vodou tím, že s ní zápasím*, praví Bergson, *a přizpůsobím se ponenáhlu novému prostředí, naučím se plavat*. Jakým zklamáním je takové přirovnání pro kohokoliv, kdo se naučil číst knihy Bergsonovy s úctou! Hmotné dění by se snad opravdu mohlo nazvat průběhem určitých pravidelností v různých prostředích, ale které prostředí nás nutí k duchovní činnosti? Kde jsou ty změny v hmotném prostředí, které přivodily tolik změn v lidských dějinách? A kdyby tu nějaké takové změny byly, zase by to musila být jen vědomá vůle, poněvadž pouhému dění nelze přičítat příčinnosti.

Co však na celém tomto učení o rovnosti mezi přírodou a člověkem nejvíce překvapí, je jeho závěr. Jen proto byly do popisů hmotného dění zaváděny výrazy příslušející bytí duchovnímu, jen proto se poměrným časoprostorovým zjevům přičítala vůle, jen proto se do hmotného řádu vnesl pojem dějin a počalo se mluvit o vývoji, aby na hřeben této stavby mohl být zase postaven člověk. Člověk, nad kterého každý mravenec předčí společenským pudem, každá včela pracovními schopnostmi a mnoho jiných živočichů dokonalostí smyslů, ba mnoho rostlin vyvinutým pudem po zachování rodu. Člověk, který s hlediska hmotného je tvorem velmi nedokonalým. Než ani tohle nečekané zachování „středověkého“ názoru na svět není překvapením posledním.

Nejen že člověk je vrcholem vývoje, ale vývoj prý se také člověkem končí. Proč, to se nikdo nedověděl. Po té stránce byl, myslím, Nietzsche o něco důslednější Spencera. Jím toto klamné úsilí dospělo k čekatelům *nadčlověka*, jejichž hesla zachvátila celý národ a připravila Evropě lázeň, nad kterou posud nebylo krvavější.

*

Uvědomíme si však, že rozdíl mezi bytím duchovním a bytím časoprostorovým zakoušíme sami v sobě. Každé lidské jednání není duchovní činností, ba žádné jí není výlučně. I tam, kde je naše konání prosto pudovosti, je stále vázáno na své hmotné dráhy; i nejduchovější myšlenka předpokládá určitý nervový pochod. Nejen to: z myšlenek se stávají zvyky a pokrok se mění ve vzdělanost. A býváme docela ochotni použít svého zvyku i k novým úsudkům jako návěští a neuvědomujeme si, že to není soudné. Vnímání, představy, zobrazování, vyjadřování, to vše náleží časoprostoru a jeho řádu. Osobnost je teprve v tom, v čem je totožnost, totiž v poznávajícím a chtějícím bytí. Není žádné hmotné totožnosti, ke které svádělo zahrnování několika dějů pod jeden výraz; není ani třeba zaměňovat totožnost s pamětí, druhem hmotné pravidelnosti. S totožností se v tomto světě setkáváme pouze u člověka, a to v jeho vědomí. *Naše vnější já odumírá*, praví apoštol Pavel, *ale naše vnitřní já je obnovováno den za dnem*. Cokoliv se ve světě děje, je jedinečné a není nějakého hmotného trvání, poněvadž hmota sama je dějem, tedy popřením trvání.

Na dějinách je ovšem člověk účasten celý. Vzdělanost nezáleží jen v shromážděných poznatcích, ale také ve změněných hmotných okolnostech. Nebudeme se však zabývat výkladem o sklonech a schopnostech našich ústrojí, bez jejichž pomoci se naše činnost neobejde. To je věcí psychologie, která posud kulhá daleko za jinými vědami, poněvadž dlouho vězela v područí málo soudných světových názorů a teprve v poslední době je věrna sama sobě a pracuje nepředpojatě.

Zato nebude od místa připomenout si, že někdy užíváme stejných slov jak pro logické vztahy tak pro hmotné okolnosti. Všimněme si na příklad výrazu *krásný*; v určitém smyslu, nejčastěji užívaném, je výrazem něčeho pudového, naší náklonnosti k zvukovému souladu nebo k určitým barvám. Ale jak bychom se sami klamali, kdybychom takové slovo omezovali jen na tyto hmotné předměty. Násilím by to snad šlo, ale proč zavádět řeč násilím do takových kolejí, když naléhající poznání ji z nich za chvíli zase vyvede, až z okamžité nouze vyjádří nějaký nový pojem prvním výrazem, který se naskytne. Ostatně takové výrazy mají právo na širší platnost už pro hmotné předměty, které zastupují. Vždyť vyhovění pudové náklonnosti bývá někdy i dosažením účelu, ke kterému směřuje lidská vůle. Proto se také název *dobrý*, kterého v poměrném smyslu užíváme pro předměty vůli vyhovující — tak jako předměty opačné vlastnosti označujeme jménem *zlý* — s názvem *krásný* dost často shoduje a bývá s ním zaměňován.

*

Jako celek je časoprostorová oblast bolestnou zkušeností pro lidskou činnost. Je jí dáváno poznat tolik různých předmětů, a z nich převážná většina je předmětů časoprostorových, že je si stále více vědoma omezenosti svého poznání i pomíjejícínosti hmotných dějů. Všechny lidské smysly jsou ovládány vůlí k poznání a neuspokojovány trpí. Bylo ovšem několik škol moudrosti, které lidskou nespokojenost s danými možnostmi a s pouhým naplňováním časoprostorové úlohy popřely. Jedné se to hodilo do jejího úzkého obzoru, jiná zase skládala málo soudné naděje v budoucnost. Ve výsledku se shodly: chtěly snížit doléhající tajemství bolesti v otázku, jejíž rozřešení by bylo věcí času. Ztotožnily prostě bolest se zlem, a poněvadž zlo je jen poměrný vztah, dokazovaly, že i bolest může pomínout. Nic však v našem světě není trvalejšího než právě bolest. Je naším denním chlebem, bez kterého se neobejdeme.

Všechno naše konání, jakmile přestane být pouze jednáním pudovým a je řízeno duchovní činností, směřuje proti bolesti a již z toho důvodu ho nelze nazývat jednou kladným a jindy zase záporným. Lidská činnost je vždycky kladná. Se stanoviska jiného myšlenkového závěru lze ovšem mluvit o úchylce, zdržení nebo i záporu. Ale pro posuzovaného samotného, dokud nedojde k jiným uzávěrům, je to stále výstavba. Pravým, skutečně záporným ničením je jen podlehnutí pudu, souhlas s pomíjením hmotných dějů, souhlas s časem, který je pouhým *pozváním k smrti*, pouhým *aiónos eikón kinété*, po-

hyblivým obrazem trvání, abychom užili výrazných slov Platonových.

Naopak v nesouhlasu s pomíjivostí časoprostoru a s naší úlohou v něm je bolestný klad naší činnosti, činnosti aspoň v malé míře nevyhnutelné; nestaráme-li se o nic jiného, pečujeme aspoň o to, abychom se přesvědčili, že se opravdu o nic nestaráme — takový je aspoň spravedlivý výměr marxismu. A bojujeme-li sami proti určitým nedostatkům, bojují zase druzí proti jiným nedostatkům; obojí úsilí se často kříží a zdvojnásobuje naši bolest. Toto staré poznání se ozývá již na počátku dějin, z úst básníka *Iliady*, když hovoří o svých lidských bozích:

Mnozí jsme trpěli z nás, kdož bydlíme v olympských domech, od lidí již, vždyť spolu si strast jen strojíme těžkou.

*

Než *jen radost sama je pro nás dárcem miru a nikoliv spokojenost se smutkem*, říká Paul Claudel. Jestliže jsou pro nás nedostatky pozemského života bolestné a jestliže je naše strast zvýšena událostmi, s kterými nesouhlasíme, je na druhé straně radost z duchovního bytí, které je nám dáno, zvýšena změnami, které podle své vůle můžeme v svém okolí provést. Můžeme být příčinou pokroku.

Zvláštní slovo, *příčina*. Je to výraz podivných osudů, ale označující něco velmi důležitého. Pascal dokonce mluví o *důstojenství příčinnosti*. Zároveň je to však také slovo docela všední. I rozvážní lidé jím označovali a posud označují kde co. Pochybují, že by kdy dějepisci vyšetřili,

kdo po prvé řekl, že na příklad vítr byl příčinou toho, že se haluz zlomila. Badatel by se tu brzy ztratil v lese jazykozpytných nesnází. Ale možná, že by při tom také objevil kořeny všech nauk o vývoji a výběru a jak se ještě jmenovaly ony pokusy o povýšení přírody na Boha.

Vyberme si z jazykového pokladu tři vzory: slovanské *příčina*, románské *raison* a germánské *ursache*. Již při zběžné jazykové zkušenosti shledáme, že těchto slov bylo zhusta užíváno jako planých znaků a že tak byly soudnému myšlení nastraženy četné pasti. *Ursache* je zřejmě něco, co stojí na počátku nějaké časoprostorové následnosti. Žárovka svítí, protože do ní jde proud; proud je vyráběn silou vodopádu a ten teče, protože na horách pršelo; déšť je tedy *pra-věc*, *ursache*, za kterou je ovšem vždycky možno pokračovat dál dozadu v koloběhu přírodní pravidelnosti. Slovo *raison*, vedle *cause*, které je ještě přesnější, znamená spíše účel — žárovka svítí, aby tu nebyla tma, — a tím již naznačuje, že jde o nějaké chtění, což ostatně dosvědčuje také příbuzné slovo *raisonner*. A konečně *příčina* zahrnuje výraz *čin*, kterého Slované užívají jen o člověku, nikoliv o pouhých dějích; podobně se tomu má s řeckým *aitiá*, které zároveň značí vinu a předpokládá tedy úmysl. Z toho je zřejmé, že jazykozpyt nám může nanejvýš jen naznačit bohatství lidské myšlenky a zmatek ve slovech, kterými byla a je vyjadřována. Běda tomu, kdo spoléhá jen na slova, o nichž nevíme, co měla původně značit. Je-li dnes možno použít slova *ursache*, i když mluvíme o vůli, která něco chce,

nelze tvrdit, že tomu tak bylo vždycky; počátky jazyků lze snad objasňovat po stránce tvarové, ale po stránce pojmové nepřijdeme často na kloub ani řečem velkých písemnictví, natož řečem starším. Pojmy nutno stanovit vždy znova.

Proto je také zapotřebí vyhradit slovo *příčina* pro vztah ducha k těm chtěným předmětům, které uvedl v bytí, nebo kterým aspoň přidal vědomě nějaké vlastnosti, třeba jen podle časoprostorové pravidelnosti. Není to nic nového, jak jsme viděli na jazykových příkladech, ale nutno na tom důsledně trvat. Je pravda, že bez proudu se žárovka nerozsvítí, ale kdo by říkal, že proud chce, aby žárovka svítila? Kdybychom tu hledali *původ*, *ursache*, našli bychom jich nescíslné množství, nejen na straně proudu, nýbrž i na straně žárovky. Mluvíme-li o zvířeti, užíváme často slova *chtění*, ale velmi bychom se vzdálili pravdy, kdybychom ho užívali v témž smyslu jako slova *vůle*. Chtění je částí pravidelného hmotného děje, kdežto vůle je činnost, která nemá s pravidelností hmoty nic společného a zahrnuje naopak vědomí chtěného předmětu jako předmětu jedinečného vedle nescíslného množství jiných, které je možno právě tak chtít. A jako živočišné chtění, nejlépe zvané *pudem*, není vůlí, tak ani původ není příčinou. Pták je původcem svého hnízda, ale právě tak je jeho původcem i pole, na kterém narostla stébla, a větve stromu, které hnízdo nesou. Člověk je také původcem domu, který staví; ale kromě toho je ještě něčím více, je jeho příčinou. Nechce ho pouze jako výsledek svého pudu a hmotných

okolnosti, nýbrž především jako předmět svého poznání. Čím víc si uvědomíme nesmyslnost nepravé „příčinnosti“ hmotné, *přechodné*, tím víc nám vynikne příčinnost pravá, obecná a stálá.

*

Jako je lidská činnost nečasoprostorová, tak je zase každá vzdělanost hmotná. V tom smyslu se rozvíjí základní poznatek, že člověk je na dějinách účasten celý. Každá proměna pokroku ve vzdělanost znamená využití hmotné pravidelnosti: od pouhého vyjádření hlasem nebo zachycení znakem až po nejsložitější stavby a stroje. Ostatně už stanovení pojmu, základ všeho myšlení, děje se v nervovém ústrojí. Z toho důvodu, chceme-li lidskou činnost a její výsledky třídit, nemůžeme následovat devatenáctého století v dělení nauk na *nauky hmotné* a *nauky duchovní*. Všechna naše činnost se počíná z ducha a všechna může být vyjádřena jen časoprostorově.

Malá soudnost nedávno minulých let byla po té stránce takřka neuvěřitelná. Brzy se říkalo podle Simmela *Ereigniswissenschaften* a *Gesetzeswissenschaften*, brzy zase *vědy individualisující* a *vědy generalisující* podle Rickerta nebo *nomothetické* a *idiografické* podle Windelbanda; Maritain v svém rozdělení na *sciences non mathématisées*, *sciences mathématisées* a *philosophie* vypustil politiku, umění a dějepis vůbec ze svého obzoru; vystupňováním, vědním pathologickým úsilím podříditi všechno vědě, dostalo se nám po *Geisteswissenschaften* brzy i *Literaturwissenschaft* a *Kunstwissenschaft*, dospělo se k *vědeckému* rozboru básní,

počalo se mluvit o *totalitě* státu, poněvadž se naň počalo pohlížet jako na vědecký předmět, a tak podobně. Naprostá nelogičnost těchto názvů ukazuje na první pohled, jak nesmyslné to bylo úsilí. Právě jen věda může být vědou — když už jsme pro ni tento název vyhradili a jiného jména zatím nemáme, — poněvadž jen její předměty jsou jako děje podrobeny pravidelnosti a jenom jí je možno předpovídat. Jiné obory poznání mohou rovněž obsahovat soubory poznatků, které se málokdy mění nebo vůbec nemění: tak třeba nauka o verši v umění, právo v *politice*, nauka o úsudku nebo početní pravidla v *logice*, časové vročení v dějepise nebo soustava pravd náboženských; ale všechny tyto nauky se zásadně liší od nauky vědecké. Ve skutečnosti to také bylo vždy uznáváno, jen na papíře si bylo lze zakrýt oči.

V třídění je dlužno řídit se spíše podle toho, k čemu činnost směřuje: zda k poznání vlastnímu jako v *logice*, či k hmotné oblasti jako ve *vědě* a řemeslné práci, či k oblasti lidského společenství jako v *politice*, či k podobenství jako v *umění*, či k dědictví minulých vzdělaností jako v *dějepis*u, či konečně k souhrnu poznání jako v *náboženství*. Tyto obory nelze ovšem stavět jednoduše vedle sebe. Logika je základem všech ostatních a náboženství se zase skrze logiku opírá o zkušenosti ze všech druhých oborů. Dějepis by mohl být obrazně značen za všemi, i za logikou a světovým názorem, poněvadž zachycuje události, které se jich všech týkaly. A s jiného, zase docela odlišného hlediska se rozevírá

pohled umělcův, který rovněž zasahuje celou lidskou činnost. Jen oblasti vědy a politiky jsou úžeji vymezeny. Ani nelze považovat některý z těchto oborů za starší než druhé. Ať pátráme v nejstarších dobách dějepiscům známých nebo — poněkud lehkověrně — v současných nejjednodušších vzdělanostech, vždycky zjistíme lidskou činnost plnou a nezkomolenou, třebaš ještě neměla — nebo snad již nemá — pohotově takového bohatství pojmů jako vzdělanosti vyspělé.

*

Věda, první z oborů poznání svou přístupností, byla vždy obsáhlá. Co k ní nová doba připojila ve výzkumech, je pouze částí toho, čím člověk vládl už dříve v řemesle. Nejmenší námi zjištěné částky hmotného světa jsou pro nás jednotkami, jejichž počty v předmětech obsažnějších určují vzájemnou podobnost těchto předmětů; obdobně místo částí malých nastupují i částky větší jako jednotky podobnosti. A podobnost, která takto číselně a tedy vlastně logicky vznikla, opakuje se v hmotné oblasti v nescíselných pravidelných řadách, jejichž znalosti užíváme k předpovědím a sestrojování dějů nových. Ne v nějakém *trvání dějů* — což je nesmyslné seskupení slov —, jak tvrdil Driesch nebo Meyerson, nýbrž ve vnitřní pravidelnosti jediného souhrnného předmětu je základ vědcova úspěchu. Takovým vymezením předmětu jsou též stanoveny hranice vědy; v lidské osobnosti samé se uzavírají psychologii, naukou o pravidelnostech nervového ústrojí, zahrnující na příklad i fyziologické základy řeči. Poněvadž kaž-

dou hmotnou pravidelnost lze vyjádřit určitým vzorcem, usiluje věda o zjednodušení a shrnutí svých nauk. Při tom ovšem nesmí sama sebe klamat. Bylo jisté období v dějinách, kdy se všechno, co se v přírodě vyskytovalo často, pokládalo za přirozené, a co bylo zjevem řídkým, za nepřirozené. I to bylo svého druhu vnášení duchovního řádu do hmotné oblasti. Setkáváme se s ním podnes v pracích myslitelů, kteří se příliš drží vzorů i písmen oné doby. Tak Jacques Maritain pokládá za nepřirozené to, že některý druh hmyzu podléhá opiové vášni. Ale přírodu nelze takto dělit, chceme-li se vyhnout nepravdě. Ovládáme tuto oblast jen potud, pokud známe její okolnosti. Každá složka přírody je přece dána všemi okolnostmi, to jest celým časoprostorovým děním. Dnes si ovšem uvědomujeme jasněji než Plato — Platonovi byl kdysi časoprostor řádem všeho, *hypodoché*, — že hmotná oblast je pouze úsekem prostoru, který poznáváme, — pojem obecného časoprostoru se odklízí již tím, že se připouští jeho konečnost, — ale musíme jen zdůrazňovat, že přírodu lze správně ocenit jen jako celek. Máme lepší nástroje, víme snad více a usuzujeme také přesněji, ale tím méně můžeme vlastně o časoprostoru tvrdit. Z věcí o třech rozměrech se staly děje o čtyřech rozměrech; síla se stává vším a hmota ničím. Tyto změny v označování nepřispívají ovšem k zjednodušení vědy. Musíme se spokojovat tím, když se nám podaří uvést výklad na jistou míru názornosti. Docela výstižně popsal Whitehead novou fysiku jako *mystické prozpěvování nad ne-*

srozumitelným vesmírem. Ale oč je to upřímnější a jistější!

Pod jméno politiky — toto řecké slovo je při nedostatku českého výrazu přece jen nejlepší, i když bylo mnohokrát zneuctěno, — spadá ta naše činnost, která se vztahuje k druhým lidem. Každá cizí činnost je nám zřejmá svou vůlí; jedná rozumně — předměty pro ni mají smysl — a nikoliv pudově. Jsme si vědomi nedokonalého poznání druhých lidí, podobného našemu vlastnímu poznání a máme k němu i určitou vůli. V tom záleží naše politická činnost, opírající se o možnost, že druhý člověk pochopí naše vyjádření, ovšem — pro poměrnost dějů — nikdy ne docela tak, jak je myšleno. Ale kolikrát pokrok všech oborů buduje právě na vzdělanosti, vystavěné pod ochranou politického ducha!

Co se týče umění, může snad být naše doba šťastna, že se v něm konečně zase přestalo hledat jen to, co se původně nazývalo krásným a co pouze vyhovuje smyslům. Umění je více: *ukazuje, jak napsal Jaroslav Durych, jakou ta která věc je v svém vlastním, původním řádu a v svém surchovaném určení.* Ať se chápe člověka, jeho představ nebo jeho okolí v kterémkoliv zorném úhlu jeho činnosti, vždy — i svými výlučně hmotnými prostředky — je vyrvává aspoň na čas zániku a obnovuje je v svém podobenství, ať krásném nebo hrozném nebo jaká ještě jiná jména lze pro ně vynalézt. K umění patří i posuzování, poněvadž je dokonává a poskytuje samo nové umělecké poznání; planým zvědečtváním byla zahalena jeho úloha, která nezáleží

v zařazení umělce do připravené zásuvky, nýbrž v novém proniknutí jeho díla připravenou, to jest mnoho poznávší a uměleckou myslí. O tom, jak umění proniká ostatní obory poznání, objevujeme den ze dne víc a více dokladů. Nemýlí se Paul Valéry, hledá-li je nejen v umělecké výpravě vědeckých vymožeností, ale také v seřazování vědecké nauky: i ta bývá velkolepým podobenstvím našeho poznání; stejně je tomu v politice a nejinak v dějepisu, který občas s uměním docela splývá — až na škodu své pravdivosti.

Dějepis je časový průmět, v kterém se zrcadlí všechny obory poznání: i dějepis sám, i náboženství. Zachycuje vyjádřené myšlenky a události lidských životů v jejich časové posloupnosti, třebaš je to jen posloupnost poměrná. Je velkým svědectvím, kterého nemůže pominout konečný závěr: světový názor, náboženství, které do sebe strhuje lidskou zkušenost všech oborů. Kdežto však dějepis je pouze základem, pamětí, která může posloužit všem oborům, souhrnem vzdělaností, na kterých je možno, ale není nutno budovat, náboženství je souhrnem živé mysli. Neprohlubuje se jen časem, ale také úsudkem a roztaňuje všechna poznání částečná v jedno poznání celkové. A poněvadž je závěrem myšlenek, je pro naši vůli rozhodující. Jeho vedení, kterému říkáme mravnost, umožňuje našemu duchu největší dosažitelnou svobodu.

O úplnost logiky.

*O quanto è corto il dire,
e come fioco al mio concetto!*
Dante.

O lidské činnosti pojednává nauka, které se už před dávnými lety dostalo významného názvu *logika*. Jako ostatní obory poznání prošla i ona několika úpadky, z nichž nejhorší byl ten, který ji omezil na zkoumání a vykládání logického řádu, odkázav zároveň poznání nauce zvláštní, zdánlivě samostatné, a vůli až kamsi do psychologie, která vlastně má být jen vědou o nervovém ústrojí. Chceme-li být právi nedílnosti ducha — dělit jej znamená komolit jeho význam, — musíme přiznat logice její plný rozsah.

Logos znamená v řečtině *slovo*, ale tento český výraz nezachycuje všech způsobů, v kterých bylo užíváno výrazu řeckého, zvláště mezi mysliteli křesťanskými. Nicméně i když se přidržíme svého *slova* a uvědomíme si jeho příbuzenství s *pojmem* a tedy i s *myšlenkou*, objasní se nám pravý dosah logiky. V slově se lidská činnost

soustřeďuje, slovem se projevuje — i když jazyk mlčí. Pojmem myšlenka vyjadřuje bytí, smysl i žádoucnost předmětu. A logika dostala své jméno proto, že má obsáhnout celou tuto náplň lidské myšlenky. Kdo ji komolí, skresluje nezbytně i lidskou osobnost, o kterou nám tu jde, poněvadž je zdrojem pokroku.

Naše výrazová mohoucnost je však naproti tomu tak chudá, že i zde musíme přistoupit k jakémusi umělému opisování našeho předmětu, abychom jej mohli vystihnout. Při tom bychom ovšem pochybili, kdybychom ledabyly opakovali povrchní úsloví, že bytí, poznání a vůle jsou tři věci vedle sebe nebo mimo sebe. Raději se vystríhat všech pojmů, které se vztahují na hmotu, pokud nejsou nezbytné. Jinak bychom si nezdali s těmi, kdo promarnili celá desetiletí planými úvahami, zdali poznání a poznávané předměty jsou *v duchu* či *mimo ducha*. Třeba mít na mysli, že duch není předmět hmotný. Myšlení probíhající v nervových drahách je podrobeno časoprostorovému rytmu, ale předměty rozumu jsou trvalé tak jako rozum sám, bez ohledu na to, zdali jako děje, v časoprostorovém vztahu k poznávajícímu člověku, již byly či teprve budou. Označíme-li něco hmotného za minulé nebo budoucí, jako bychom to popírali; musíme si pomáhat umělým přítomným časem, který vlastně v časoprostoru vůbec nelze stanovit. Ale pro ducha je každý předmět přítomný, poněvadž jeho smysl trvá tak jako duch sám trvá. Na tom nic nemění ani mnohonásobné souvislosti našeho tělesného ústrojí, podléhajícího hmotné pravidel-

nosti a tedy časovému zániku. Proto nelze ducha ani rozbírat jako hmotné děje a v jeho výměru lze za nejbližší obecnější pojem volit jen *předmět* nebo *něco* a zvláštní vlastnosti musí být co nejúplnějším vystihnutím smyslu. Netřeba opakovat chyby mnohého mudrování, které se nadarmo otáčelo kolem duchovní činnosti s odhodláním, abychom tak řekli, dostat se ještě dále dovnitř než je vnitřek sám. Přirovnáními z hmotného světa se nic nevysvětlí, spíše jen zatemní. Proto je lépe raději se jim vyhnout, nepoužívat jich.

Naopak, abychom byli právi člověku celému, musíme v něm co nejpečlivěji odlišit to, co je hmotné, i psychické zjevy v to počítajíc, od toho, co je duchovní. Jak často zaměňujeme smyslový vjem s poznáním! A přece prožíváme tolik dějů hmotné pravidelnosti — od pohybu nohy po úderu do kolenní česky až po složité počiny, následující po určitých vjemech sluchových — aniž přiznáme podnětnému ději nebo svému vlastnímu konu nějaký význam, lidově řečeno: aniž o nich víme. Přiznání smyslu, to jest poznání, je skutek tak určitý, že jej lze všude rozeznat. A třebas nemůžeme nějak časoprostorově — jak by se to našemu pohodlí zamlouvalo — stanovit hranice mezi smysly a rozumem, je aspoň zřejmé, kde šlo o dění a kde také o poznání. Nebývá ovšem vždycky smyslový děj umocněn poznáním; stává se také naopak, že z bývalé myšlenky zůstane jen pudový zvyk, kterému říkáme cit. Ale ani ten není třeba zaměňovat s duchovní činností — s rozumem, jak oby-

čejně říkáme. Cit, zvyk a paměť jsou bez rozumu pouhé děje.

Ano, i paměť. Toto slovo, kterého příliš často užíváme, takže jeho význam zůstal nepřesně vymezen, svádí k tomu, aby bylo pokládáno za označení něčeho nehmotného. A přece je to úkaz do důsledků časoprostorový. Nemůžeme se jím zabývat podrobně; bylo by nutno vypočítávat všechny možné zisky i neúspěchy v průzkumu nervového ústrojí (v psychologii), ba zabořit i na pole nervových chorob, které se právě v paměti nejčastěji vyskytují. Než jedna okolnost je tu zřejmá: nikde v činitelích, které hromadně nazýváme pamatováním — počínajíc zděděnými vlohami a končíc sluchovým vjemem prvních slov věty, kterou jsme právě dokončili, — nelze zjistit prvku, který by se vymykal pravidelnosti časoprostorových jevů a nebyl celou svou povahou částí hmotného pochodu z budoucnosti do minulosti. Ať už postupným vědeckým šetřením shledáme jakékoliv změny v pravidelnosti získaných vlastností našeho ústrojí nebo ať obsah pamatovaných znaků je sebe odtažitější, vždy tu jde o pochod docela hmotný. Paměť ostatně není jen v nás; do jejího oboru náleží též všechny znaky v přírodě, vzniklé lidským zásahem nebo jakkoliv jinak, z kterých znova poznáváme děje dávno minulé. Zatahovat tedy paměť do logiky je při nejmenším málo vtipné.

Z podobného nedostatku vtipu se kdysi do logiky — nebo aspoň do tak zvané nauky o poznání — zavlekly úvahy o zjevu, kterému se říkalo *klam smyslů*. Zaměňovala se tak poměrnost časo-

prostorové oblasti s jistotou poznání. Jak prý se srovnává hůl, kterou vidíme ve vodě zlomenu, s touž holí, která podle hmatu zlomena není? Velmi snadná otázka. Vjem přece zaznamenává nejen hůl, nýbrž i vodu, světlo a vzduch — tak tomu ostatně také je u přeludu. Pro zrak v daných hmotných souvislostech je hůl prostě zlomena; pro hmat je zase vlhká, což nevidí oči. Pouze tehdy, když si vzpomeneme, že aristotelské moudrosti znamenala časoprostorová jsoucnost jediné možné bytí, v němž byla zahrnuta celá pravda, pochopíme ony zmatné strachy o vlastnosti lidského ducha. Hodnota poznání je jedna, neproměnná a je zbytečné o ní pochybovat. *Poměrnost přísluší přirozenosti poznávaného předmětu samého a nevězí v tom, jak který jedinec osobně uplatňuje své poznání*, napsal Haldane. Vidím-li na příklad v noci černou louku, je pošetilé tvrdit, že mě smysly klamou a že louka je ve skutečnosti zelená; vidím prostě skupinu určitých zjevů, které nazývám černou loukou, — jindy nebo pro někoho jiného jsou hmotné souvislosti jiné a nazve je loukou zelenou.

Jestliže se však uvarujeme zbytečností, které do logiky nepatří, neměli bychom zapomenout, jak jsme právě vyjadřováním na své hmotné schopnosti vázání. Ale to již patří k vlastnímu sledování ducha, který sice z člověka činí osobnost, ale nezbavuje ho členství v časoprostorové oblasti.

Nejvýraznějším z projevů duchovní činnosti je, tuším, slovo; to bylo již také naznačeno výkladem názvu *logika*. Slovo především jako po-

jem, teprve v druhé řadě jako znak. Pojem je důležitější než znak. Znak může být jen záznam v nervových cestách a je docela pravděpodobné, že dost velký počet hmotných ústrojí — ne jenom ústrojí lidská — je takovými znaky vybaven. Slovem však označujeme kromě časoprostorových dějů i jiné předměty poznání a jeho úloha není také docela pravidelná: bez slova by nebylo pokroku a již proto musí být slovo natolik pružné, aby mohlo pokroku sloužit.

Jako znak slovo kornatí. Někdy se sice zapomutím rozdíl stává, že dvě slova značí totéž, ale nepoměrně častěji bývá pro dvě věci jen jedno slovo. Jak těžko se na příklad v češtině používá slovo *láska*, které zastupuje několik předmětů vyjádřených řecky: *erós*, *charis*, *filiá*, *agapé*. Řeč tvořená pro určitou úroveň poznání je pro jinou úroveň předpojatá. Slova, která byla volena jako pojmy pro jedno poznání, stěží dostačují jako znaky v poznání druhém. Srovnejme na příklad, co rozuměl slovem *hmota* Aristoteles a co jím rozumíme my, pro něž je pojem hmoty *pomníkem postaveným myslí na paměť bitvy prýtonů a elektronů*. Proto vždycky to dopadlo špatně tam, kde se na slovo hledělo jen jako na znak. Tak některé starší filosofické školy zapomínaly, že slova, která zastupují předměty určitějšího významu, jsou právě tak pojmy vyjadřujícími vlastnosti jako slova zastupující ony vlastnosti samy, — a proto připisovaly rozlišení mezi jmény podstatnými a přídavnými v indoevropských jazycích jakousi pomyslnou důležitost v skladebném myšlení: buď rozlišovaly podstatu (význam) a

způsoby (hmotné okolnosti) i u předmětů nečasoprostorových nebo u předmětů hmotných pokládaly podstatu také za hmotnou. Dnes už i pěstitelé jazyka sami upozorňují na chybu, která se v tom skrývá. Jespersen říká: *Ti, kdo si myslí, že mluvnický rozdíl mezi podstatným jménem a přídavným jménem odpovídá nějakému vnějšímu rozdílu mezi podstatou a způsobou, nebo ti, kdo se snaží vyvodit z pádů nebo vidů jakousi logickou soustavu, podléhají naprostému přeludu.* Jediný rozdíl je v tom, že podstatná jména ztrnou daleko rychleji než přídavná a nemohou se pak tolik uplatnit. Ostatně v jiných skupinách řeči vystupuje pružnost slova daleko výrazněji než ve skupině indoevropské; v semitských jazycích je kořen širším základem než u nás; jinde, na příklad v některých jazycích skupiny ugrofinské, není ani mluvnického rozdílu mezi podstatnými a přídavnými jmény.

Aby se však logikům nestýskalo, vynalezla si nová doba zase jiné zneužití slova jako znaku a to v dozvucích matematisujícího úpadku minulého století. Heslem tohoto úpadku bylo: vytlouci zákony z něčeho, co není zákonité; a tak se někteří lidé pustili do podniku, který se velmi podobá dělení domů na domy s červenými střechami a domy s černými střechami. Zařazují vztahy předmětů do nekonečné řady tříd a pro každou třídu stanoví znaky, ačkoliv *je holým nesmyslem, jak ukazuje F. C. S. Schiller, chtít ustálit měnivé významy a zastupovat je neměnnými znaky; neboť pak není prostě styku mezi pravidly logistické hry a skutečnými úlohami soudného po-*

znání. Dlužno si při těchto dobových omylech vzpomenout na slohu z počátku knihy Sirachovy, která nás napomíná, abychom měli slitování s těmi, kdo *sledující obras moudrosti, jsou příliš slabí ve skladbě slov*. Kolikrát sami chybujeme, trvající na slově jako znaku, který již dávno není oprávněn.

Ale slovo jako pojem je živé. Živé proto, že skutečně vyjadřuje poznání. Nelze sice brát příliš doslova tvrzení J. S. Milla, že *složení každé věty je cvičením v logice*, ale pochopíme-li Millovo rčení soudně, shledáme, že je v něm mnoho správného. Slovo jako pravdivý pojem vyjadřuje vše známé z toho, co je dáno mým já i předmětem, a je-li v té které myšlence já samo sobě předmětem, vyjadřuje slovo i význam ducha. I věta je takovým slovem — pojmem; nestačí-li pro pojem jeden výraz — z řady slov, od výrazů vyjadřujících jednoduché nervové stavy (citoslovce) až po nejobsažnější názvy, které představují velké skupiny vztahů (jména a slovesa), — pak dlužno použít více slov; ale ta jsou úplně rovnoprávná a jsou dohromady jedním pojmem.

*

Abychom dobře pochopili význam slova jako pojmu, je třeba nejprve blíže přihlédnout k prvnímu činiteli, kterým je dáno, totiž k duchovní činnosti. Teprve pak se obrátíme k předmětům.

Ze všech tří duchovních stránek, *bytí, poznání a vůle*, poměrně nejméně bylo slovně zneužíváno bytí, třebas si je leckdo plete se slovní pravdivostí, o které bude ještě řeč. Stupeň pravdivosti pojmu není zároveň stupněm bytí — ani

ducha, ani předmětu — poněvadž něco buď je nebo není a mezi těmito dvěma možnostmi není žádných stupňů. Jak o bytí našem, tak o bytí kteréhokoliv našeho předmětu může platit jen jedna zřejmá zásada: všechno jest. Kdybych já nebyl, nemohl bych poznávat, a kdyby nebylo předmětů mého poznání, nemohly by být poznány. Z toho ovšem nikterak neplyne, že by naše poznání nějak podmiňovalo bytí našich předmětů. Nelze tvrdit, jak se to bezdůvodně dělalo, že tak zvané sdílené předměty jsou, kdežto tak zvané nesdílené předměty nejsou — nanejvýš *jenom v duchu*, jak se říkalo, ač nikdo nevěděl, co se tím myslí. Tím méně možno říci, že kdyby nás nebylo, nebylo by ani našich předmětů. Jakýkoliv počet logických vztahů bytí ani nezvětšuje ani nezmenšuje. A ptát se po tom, jaký by byl ten který předmět, kdybychom ho nepoznávali, je nesmyslné, poněvadž vědět to by znamenalo poznávat jej; dobře přikazuje apoštol Pavel: *Pošetilým a neukázněným otázkám se vyhýbej.*

Z téhož důvodu nemá smyslu tvrdit o našem poznání, že jím předmětům *přidáváme* význam; nelze přece usuzovat, že by bez nás významu neměly. Soudnější je mluvit o *přiznání* významu, když již potřebujeme nějakého opisu výrazu *poznání*. Opisováním ostatně nic nezískáme; zejména tehdy nikoliv, když vede k rozeznávání všelijakých nesmyslných druhů poznání, s jakými se na papíře ještě často setkáváme. Rozeznává se poznání zkusmé, poznání příbuzností, soucitem, rozborem, úsudkem a kdo ví, jaké ještě. Ve skutečnosti je poznání toliko jediné, nezávislé na ú-

sudku — ani na jiných myšlenkových pochodech — poněvadž úsudek, jak ještě uvidíme, je vyjádření platnosti logického řádu pro něco, co už poznáno je. To vše je ostatně již ode dávna známo, ale nenáviděný název *intuice*, který byl poznání zčásti přiřčen, svědčí o tom, že několika lidem nebyla věcná řeč po chuti. Intuice je tedy, chcete-li, jediné poznání a není mu třeba přívlastků.

Tak jako poznání předpokládá vlastní bytí, tak vůle předpokládá bytí a poznání. A její svobodu od hmoty zvlášť osvětlovat netřeba; je zahrnuta už v samotném názvu *vůle*; v časoprostorové oblasti znamená vůle tolik, co nepodrobenost jejím pravidlům a účelům. Zato si musíme být vědomi, jak nesmyslná je věta, že vůle může popírat sama sebe, to jest ducha, tedy i bytí a poznání. *A* nemůže být *neA*. Dlužno ovšem mít na paměti, jaký je rozdíl mezi bytím a děním; sebevražda na příklad není důkazem proti vůli, nýbrž pro ni: pudu záleží na životě, na hmotném dění, kdežto sebevrah chce bytí oproštěné od dění; řeč to vystihuje výrazem: „budu mrtev“ — považovat takový hluboký výraz za pouhou slovní hříčku je příliš laciné. Proto se nám vůle ve světě jeví především jako odpor proti časoprostorovému pomíjení, jako odpor proti nesmírnému proudu, který se nám vynořuje před obličejem a mizí za naší hlavou, jako odpor proti vezdejšímu lidskému údělu — a zároveň jako touha po všem, co člověka z dění vybavuje, vůle k bytí a poznání.

*

Každý předmět, který se nám naskýtá, má svůj význam — a slovem *svůj* je řečeno, že je to význam jediný. Ať je předmět, o který jde, jakýkoliv, ať jsme jím my sami nebo cokoliv jiného, vždy je nám zřejmé, že je toliko sebou samým, to jest jediným. *A rovná se A*, což je totéž jako: *A není neA* nebo: *žádné neA nerovná se A*. Platnost tohoto řádu, kterému říkáme řád logický, je naprostá, ničím neomezená. Jsme si ho vědomi jako zákona, kterému sami podléháme a kterému podléhá vše. Jeho popření si nelze vůbec myslit, poněvadž lze myslit jen logicky. A za této základní podmínky se také vyjadřujeme slovem jako pojmem. S krokem dějin jde i vytváření slova. Sice se i ze slov stávají ustálené znaky — tak jako se pokrok mění ve vzdělanost — znaky, které jsou pro omezené schopnosti lidské paměti nezbytné, ale živé slovo neumlká nikde, kde je činný lidský duch. Každý předmět, který poznáváme, je vyjádřen pojmem. A poněvadž každý předmět je jedinečný, musí i pojem, který mu má odpovídat, vystihovat jeho jedinečnost.

Při tom však dlužno jedinečnost předmětu zásadně rozlišovat od pravdivosti pojmu. K uznání jedinečnosti není třeba znalosti celého významu předmětu, jedinečnost je dána již jediným logickým vztahem předmětu. Pravda však záleží v souhlase pojmu s významem předmětu a význam předmětu je souhrn všech jeho logických vztahů. Odpovídá-li pojem jen některé vlastnosti předmětu, to jest jen částečnému souhrnu jeho vztahů, nebo dokonce jen jeho vztahu jedinému, je také jen částečně pravdivý, ale přes to může

být správný, to jest může zastupovat jedinečnost předmětu.

Správnost pojmu je proto první a hlavní podmínkou věcného myšlení; jí nabývá pojem účasti na logickém řádu. Použitím logického řádu, to jest úsudkem, lze zvýšit pravdivost pojmu, což je druhá podmínka myšlenkového úspěchu. Obrátme se tedy především k správnosti pojmu, kde se také častěji vyskytají nesnáze.

Největší z nich, posud neujasněnou, bylo přenášení logické nutnosti ze vztahů předmětů na vztahy slov, zejména číslovek. Je-li mezi určitými předměty určitý logický vztah, je tento vztah i mezi pojmy, které ony předměty zastupují. Ale jen potud, pokud je zastupují. Každé slovo, které neznamena určitý předmět, je *flatus vocis*, to jest pouhý zvuk, který má význam jenom jako zvuk, nikoliv jako pojem. Tak je tomu též u číslovek. Vždyť i možnost čísla vyplývá z *A rovná se A*, to jest z naprosté jednosti předmětů. A proto též lze všechny početní zásady vyvodit z nepatrného množství zásad logických. Jako názvy početních skupin předmětů — jednosti, dvojitosti a podobně — čísla jen vyjadřují logickou nutnost. Jejich vlastnost jakožto pojmů je shodná s logickými vztahy předmětů, které zastupují, — se vztahy danými tím, že každé číslo větší než jedna je složeno z určitého množství jednotek. Takový pořádek mezi čísly lze předpokládat i tehdy, když čísla už nezastupují určitých předmětů. Pak to již ovšem není řád nutný, nýbrž jen předpokládaný; že se shoduje s pořádkem zřejmým, logickým, záleží jen na dohodě nebo

zvyku těch, kdo ho používají. Proto žádný početní pochod, který nezastupuje určitých předmětů, není nutný; je právě toliko početní, to jest dohodnutý. Lze jím dojít nutné platnosti vždy teprve tehdy, až dospěje toho stupně, kde čísla mohou opět zastupovat předměty.

Třeba to připomenout nejen těm, kdo početní, z logického řádu vyvinuté zásady přeceňovali a dokonce tuto část logiky vyvyšovali nad logiku, nýbrž i všem ostatním, kdo se logikou a především správností pojmů zabývají. Těsně k číslům se totiž řadí ještě jiná slova, která, je-li jich nesoudně užíváno, jsou s to, aby způsobila podobný zmatek. Při slově *množství* si na příklad zachováváme vědomí, že jedinci v množství zahrnutí jsou skutečně jedinci, ale nebýváme si toho dobře vědomi při dělení množství. Říkáme z pohodlnosti *polovina toho a toho*, třeba je to již nový předmět, který by měl mít jméno samostatné. I Leibniz se neprávem domníval, že musí *individuum* označit jako *res completa*. Každý předmět je *individuum* a není předmětů neúplných. Kousek dál v počtářství se zase setkáme s nekonečnými čísly, vzniklými jen omezeností desetinné soustavy. Každé množství nemůže být přesně vyjádřeno desetinně — když už se musíme k dělení uchýlit — ale lze je docela dobře vyjádřit jinak; vždyť i v součtu záleží výsledek na tom, kterou soustavu si libovolně vybereme — zdali třeba desetinnou či pětinnou či dvanáctinnou. Narazíme i na pojem *nekonečna*, který ve skutečnosti značí všechna množství, která ještě nebyla číselně určena. Dávat tomuto pojmu nějaký jiný

význam, ba dokonce směřovat jej s pojmem nečasoprostorového bytí je velmi nesoudné; každé množství je určitý počet jednotek; není tedy nekonečného množství jako není nekonečné sedmičky nebo nekonečné jedenáctky.

Toto přeceňování početního řádu a počtářských názvů mělo kdysi obdobu také v měřictví, což je venkoncem oblast dohod — pokud ovšem nevyjadřuje zásady početní a tudíž i zásady logické. Ještě pro J. S. Milla bylo měřictví soubojem pravd časem naprosto neomezených; dnes je nám snad konečně jasno — zvláště teď, kdy se přiznává, že měřictví zahrnuje prostor i čas, — že měřická pravidla nebyla stanovena proto, že by snad byla zřejmá a nutná, nýbrž proto, že jsou *pohodlná*, abychom užili výrazu Poincaréova.

Měřická část fysiky zavedla ještě jeden takový výraz, jako je *nekonečno*, výraz, kterého se stejně nesprávně používá. Je to *bod*, kterým se označuje prostor tak malý, že ho již běžnými pomůckami nelze dál dělit. Jak často se ještě i ve vážných pracích dočteme, že bod nemá rozměrů! A přece je to stejně nesmyslné spojení pouhých zvuků jako *nekonečné číslo* nebo *kulatý čtverec*. Jak trapné je pak poznání, že se takových výrazů neužívá jen z nedopatření, nýbrž také úmyslně a že se na nich budují dalekosáhlé myšlenkové závěry.

Méně násilné, ale zato ještě častější poklesky v slovní správnosti spadají do třídy tak zvaných obecnin. Obecnina je slovo, kterým lze označit několik podobných předmětů zároveň. Každý po-

jem se může časem do této skupiny dostat. Řeč se vyvíjí příliš pomalu, aby včas nalezla nová stručná slova, a místo přesných, ale dlouhých pojmů volíme v zběžné řeči raději krátké, ale nepřesné výrazy starší. Takové vyjadřování je pak ovšem chybné. Ale kromě toho se obecnin užívá i jinak a to docela oprávněně. Mluvili jsme na příklad o zelené a černé louce. Pro leckoho vyrostlého v době, kdy se ještě nepřiznávala poměrnost časoprostorového dění, byla by to řeč o jednom předmětu, o jednom ději — nebo spíše o jedné věci, jak se tenkrát říkalo, — a o jakémsi smyslovém klamu. Nám jakýkoliv klam odpadl; víme, že běží o děje dva; ale co předmět? Ano, mohou to být dva předměty — černá louka a zelená louka —, ale může to být též předmět jeden — louka. Vezmu-li do ruky tužku, vím, že zahajuji nejméně tolik různých dějů, kolik lidí a kolikrát se na mou tužku bude dívat. A každý z těchto dějů může být předmětem poznání: tužka v mé ruce viděná zprava, tužka v mé ruce viděná zleva a tak podobně. Ale úhrn všech těch dějů je jeden děj větší a ten mohu jako jeden předmět nazvat tužkou v mé ruce. To lze ovšem jen tehdy, když obecnina značí — tak jako každý správný pojem — určitý předmět, který ovšem může být hmotně nebo početně jakkoliv velký. Tak můžeme obecninou překlenout i mezeru mezi předměty nesdílenými, které poznává jen každý člověk sám, a sdílenými, které poznává více lidí; jen když je splněna hlavní zásada: musí vyjadřovat jedinečnost předmětu.

•

Běžnou řečí, jak jsem již podotkl, ve slovní správnosti často chybujeme. Užíváme zhusta obecnin, které nevyjadřují jedinečnosti myšleného předmětu a spoléháme při tom na jiné znaky — pohyb ruky, směr zraku, hmotnou blízkost předmětu — že doplní slovo. I tak je zajisté možno se vyjadřovat. Ale bezpečné to není. Proto se logika snaží o slovní správnost. Co je přípustné v řeči běžné, nelze trpět tam, kde záleží na přesnosti. Ve vážném vyjadřování je nezbytnou podmínkou, aby každý pojem byl zároveň výměrem, to jest výrazem výlučným, který přesně vyjadřuje jedinečnost předmětu. Škoda, že ani všem logikům není posud jasno, že výměru nelze stanovit jinak než ze dvou složek, které se ode dávna nazývají *nejbližším obecnějším pojmem* (genus proximum) a *zvláštními vlastnostmi* (differentiae specificaе), — i když v některých případech lze nejbližší obsáhlejší pojem vybrat jen mezi nejstaršími obecninami, jako je *něco* nebo *předmět*. Přes to zůstává výměr cílem všech snah o logickou správnost. Kdyby na něm myslitelům vždycky záleželo a kdyby nezapomínali svrchanosti logického řádu, z kterého je odvozeno všechno nutné v obzoru našeho poznání, vyvarovali by se mnoha omylů a také by se jim nezdálo, že by početní řád mohl nahradit řád logický nebo dokonce popřít jeho základy — o něco takového se snažil Brouwer. Všechny útoky, které byly na logiku podniknuty, od Zenonova mudrování až po Brouwerův počtářský intuicionism, používaly vždy jen jedné zbraně: prázdných slov, která nic nevyjadřovala. A to je zbraň věru slabá.

Na přechodu od slov nesprávných k slovům méně pravdivým jsou ty nešťastné výrazy, jejichž nesprávnost si uvědomujeme teprve s poznáním jejich nepravdivosti. Dlužno je ovšem bez rozpaků zařadit mezi slova nesprávná, poněvadž teprve výrazy, které vyhovují požadavku správnosti, mohou být aspoň částečně pravdivé. Vidíme obraz moře a říkáme, že vidíme moře; máme představu zlatého lesa a byli bychom schopni mluvit o zlatém lese, ačkoliv můžeme hovořit pouze o představě zlatého lesa. Ba hovoříme o tom, že se země točí, ač bychom podle dnešních fyzických znalostí měli doznat, že *je pohodlnější předpokládat, že se země točí*. Nebezpečí tu je hlavně v zaměňování předmětů nesdílných s předměty sdílenými; i takový nepatrný omyl může někdy znamenat mnoho.

*

Jakmile máme jednou zabezpečenu správnost slova, čeká nás za ním velký otazník. Co je pravda? Otázka, která by nás snadno svedla na scestí, kdybychom neměli stále na mysli, že pravdivost, která může být sporná, je vlastností pojmu. Pravdivost předmětu samého je nesporná. Kdyby předmět nebyl pravdivý, nemohl by vůbec být. *Pravda je, jak bylo řečeno, logická nutnost, nikoliv jen opravdová skutečnost*. Háček je zde však v našem poznání; uvědomujeme si jedinečnost každého předmětu již tím, že jej poznáváme; nelze nám však tvrdit, že poznáváme celý jeho význam. Poznat význam kteréhokoliv předmětu docela znamenalo by poznat všechny jeho vztahy a tudíž poznat všechny předměty, vše-

chno, co je. My však co chvíle poznáváme nové a nové věci: kdo by mohl tvrdit, že jsme již poznali všechny? Proto lze připustit jen poznání částečná, poznání vztahů a skupin vztahů, vlastností, ale nikoliv poznání celého významu — kterého ovšem jako možnosti nelze vyloučit. Naše poznání jsou pravdivá, ale mohou být kdykoliv nahrazena poznáními ještě pravdivějšími. A v důsledku toho i pojmy, kterými je vyjadřujeme, jsou třeba správné a pravdivé, ale mohou být ještě pravdivější. Haldane to vystihl správným stanovením, že *není to věra v konečnou pravdu, nýbrž zaujetí pro výzkum pravdy a pokrok v něm, které nás uspokojují. A proto také pojem elektronu může být konečný a nemusí, označuje však to, co je poznáno, jako skutečnou skupinu skutečných sdílených činitelů.*

Lze pochopiti, že nám záleží na tom, aby každé naše slovo bylo co nejpravdivější. Jen tak může být uspokojena naše vůle k bytí a poznání. Bez pravdivého pojmu by mohlo být v paměti uchováno jen velmi málo z poznání; bez něho by takřka nebylo možné srozumitelné vyjádření ani myšlenková skladba, to jest obecné srovnání zkušeností. *Jen co duch poznává, je přítomné a trvalé,* hovoří sv. Augustin; *naproti tomu zvuk, sotva jej smysl pojme, přechází a pomíjí, brzy žije toliko v naší paměti.* Pouze slovo může poznatek pro paměť zachránit, ale musí samo být bezpečné. Sta a tisíce je příležitostí, v nichž může o tuto vlastnost přijít. Nejpozoruhodnější z nich je patrně spojitost slovního výrazu se smyslovou představou, povstala zvykově z častého užívání

slov pro označení hmotných předmětů. Do jisté míry je tato spojitost výhodná, poněvadž obrazná představa se snadněji zapamatuje než pouhý zvuk. Proto jí též rádi používáme; co jiného se na příklad děje v dnešní fyzice, která názorně popisuje skladbu atomu, třebaš dobře ví, že skutečnost je patrně docela jiná, než jak je možno si ji představit, a že protony a elektróny nemají k ničemu dále než k svým vlastním obrazům. Ale zároveň je to nebezpečí pro logické myšlení: vyřkne-li slovo duch, hned si představujeme nějakou tělesnou podobu, a hovoříme-li o zakřiveném časoprostoru, nepostačující smysly nám vybavují představu zakřivené plochy.

Než v těchto nejistotách nacházíme pro stanovení výrazu znamenitou podporu v logickém řádu, a to v jeho uplatnění ve vztazích jednotlivých předmětů. Takové částečné uvědomění naprostého řádu nebo jeho slovní vyjádření nazýváme úsudkem.

Na úsudek se logikové v několika minulých obdobích velmi soustředili, takřka na úkor ostatní logiky. Pojednávajíce o druzích úsudku, sledovali je značně dlouho s úmyslem uvádět je na tvary nejobecnější, tedy zjednodušovat je; v poslední době naopak sledovali rozvedení logických zásad až do nejsložitějších tvarů úsudku. Těmito změnami v logické nauce není ovšem dotčena platnost logického řádu, poněvadž jeho základ je stejně zřejmý; logika jako nauka je zkusmá potud, pokud dospívá k novým a novým ustanovením, odvozeným ze základních zásad a stará se o jejich uspořádání. My však jsme dnes tomuto

soustředění vděční za to, že se v nauce o úsudku můžeme pohybovat s větší jistotou než v jiných oborech logiky. O to nás nemohl připravit ani znatelný úpadek posledních desíletí, v jehož logistických výstřelcích jenom doznívá nesoudné vyvyšování početních pravidel a zaměňování znaku s pojmem. Bylo by si ovšem přát nové, svěží práce v logice; čím je tento obor propracovanější, tím je myšlení bezpečnější.

Úkolem úsudku je potvrzení pravdivosti: vyjádřením několika nebo všech poznanych vztahů předmětu dosáhnout co nejpravdivějšího pojmu dotyčného předmětu. Úsudkem lze často dovodit, jde-li o předmět sdílený či nesdílený, a to nutně takový nebo onaký. Ale nesmíme zapomenout, že nutnost lze úsudkem prokázat jen tehdy, jsou-li návěsti nesporné, zřejmé. Běžná řeč, která pojmy zkracuje a návěští nevyslovuje, komolí tak pravdivost pojmů dvojnásob; správně požaduje Bertrand Russell, aby byla tvrzení nahrazována úsudky. Zřejmost nebo aspoň průkaznost návěští nutno požadovat a novými úsudky ověřovat především v úsudcích vědeckých. Za posledních sto let pozbyli vědci tolik soudnosti, že považují kde který předpoklad, budující na hmotné pravidelnosti, za zřejmý. Dokonce se z této pramalé soudnosti vyvinulo pořekadlo, že se věda čímsi logicky liší od víry. Ano, náboženské zjevení se zabývá poznáním nadpřirozeným, poněvadž jeho průkaznost závisí na autoritě toho, jehož prostřednictvím bylo zjeveno. — a to ještě zjevení bývá jen částí náboženství, které je jinak přirozené, to jest vyplývající z poznání všemi sdílené-

ho. Ale logicky není žádného rozdílu mezi sdíleným poznáním přirozeným a sdíleným nebo i nesdíleným poznáním zjeveným. Zvláště pak je pošetilé stavět výrazy *víra* a *věda* proti sobě; právě ve vědě je nejvíc třeba víry, poněvadž s přírodní pravidelností lze počítat jen podle nedoložených předpokladů. Chce-li ovšem kdo mluvit o rozporu pověry a soudného bádání, je to již něco jiného. Ale to konečně není pro logiku tak důležité, poněvadž to vždy závisí toliko na osobní spolehlivosti badatelově. Spíše je nutno zmínit se tu o jiném omylu: že dokončením úsudku obohacujeme své vědění o nový předmět, kterého jsme předtím neznali.

Převelká úcta starověkých myslitelů k hmotnému světu zplodila patrně i tuto zajímavou, ale zbytečnou úchylku. Pokud převládala logika vytýčená řeckými fysiky, mělo se více méně za to, že každé poznání musí vycházet *apo stoicheiôn* a že vlastně ani nelze o poznání mluvit, dokud poznávaný předmět nerozdrobíme na velmi malé částky. Na vzniku této zásady měla jistě podíl lidská touha po moci nad přírodní pravidelností. Po provedení rozboru můžeme často hmotný předmět lépe ovládnout nebo jej i snáze napodobit, poněvadž jsme vlastně poznali předmětů několik. A v řemeslné práci jen zajištěním co nejpodobnějších složek možno dosíci podobného celkového výsledku. Kromě toho podobnost některých složek u různých jinak skupin umožňuje na papíře seskupování časoprostorových zjevů, takže se rozbor stal nezbytnou podmínkou vědeckého postupu, počatého Aristotelem, jehož

vůdčími hesly jsou slova *odrůda* a *druh*. Rozbor rovněž zdánlivě ulehčuje výměr, poněvadž každý časoprostorový předmět může být podle svých některých složek zařazen do určitého druhu nebo rodu a tak snáze — ovšem na úkor pravdivosti pojmu — vymezen. Během doby se pak zřejmě přestalo počítat s tím, že rozbor není dříve možný, dokud nevíme, že rozbíraný předmět je seskupením dalších předmětů, čili že má určité vztahy též jako celek, a dokud nepoznáváme jeho hmotných částí jako nových předmětů. Zapomnělo se na slova Descartova, že rozbor je *rozdělením otázek* a že před rozbohem poznáváme jeden určitý předmět a v rozboru opět řadu jiných předmětů. Výsledek ovšem byl, že se pokazilo mnoho slibných badatelů, kteří se pak po celý život úzkostně omezovali na neplodné vypočítávání známých skutečností. *Bývají objevitelé mezi analytiky, ale bývá jich málo.* Tato slova Poincaréova, kterým ostatně možno rozumět i jinak než jen ve smyslu vědeckém, pramení se ze zkušenosti.

A za jakýsi myšlenkový rozbor byl považován i úsudek. Tvrdilo se, že úsudek je doplněním znalosti vztahů, je-li jednoduchý, nebo nalezením nového předmětu, je-li složitý, — v obou případech tedy jakýmsi druhem poznání. Ti, kdo se nepustili tak daleko, neostýchali se užívat přirovnání vzatých z časoprostoru tam, kde to bylo při nejmenším zbytečné: když uznali, že úsudek nemůže dojít k nějakému novému předmětu, hovořili aspoň o tom, že poznání — říkali ovšem *intuice* — úsudek *předbíhá*. Bylo to takové plané

slovo, kterým se věc odbyla, nic se jím však neřeklo. Jaké pak předbíhání, když tu nejde o žádný pohyb? Věc je přece jasná. Pokud známe předměty A a B , potud známe i jejich vzájemné logické vztahy. Pokud neznáme předmětu C , nepomůže nám ani sebe přesnější usuzování k zjištění nějakého jeho vztahu; jakmile však známe jediný jeho vztah, známe i předmět sám. Od těchto zřejmých zásad se úsudek nemůže uchýlit, vždyť v nich sám celý záleží. Kdyby bylo usuzování poznáním, bylo by poznání jediného předmětu oním bodem řeckého myslitele, jehož pomocí by bylo lze vyvrátit vesmír: poznat vše. Španělský mnich, který zhotovil stroj na myšlení, a novodobí logicisté by se byli rázem zmocnili světa a čas se svými dějinami by vskutku nebyl na nic.

Ale nám nelze sáhnout přesně do neznáma. O tom, co zasáhneme, co poznáme, o tom nerozhodujeme a rozhodnout nemůžeme ani úsudkem. V úsudku je tomu vždycky tak, že závěr je obsažen v obou návěstích, čili poznání závěru je jimi již dáno. V závěru je na víc jen pravdivější pojem, nikoliv nové poznání, a nezáleží vůbec na tom, zdali závěr vyjádřím či nevyjádřím.

Proto logika neposkytuje člověku žádné záruky, že pozná to neb ono. Poincaré přirovnává badatele bez poznání, ale s logickými vědomostmi k spisovateli, který se vyzná v mluvnici, ale pohřešuje myšlenek. Škoda, že se ti z novodobých vědců, kdo si to neuvědomili, neohlédli na chvílku nazpět. Leckteré věci, na něž přišli středověcí badatelé, na příklad Albert Veliký nebo

Mikuláš z Kús, došly by jejich souhlasu; ale jakými důvody je jejich vynálezci tenkrát dovozovali! S jakým shovívavým úsměvem přijímáme už my sami některé důkazy z minulého století! A za jak málo pravdivé se budou asi považovat naše vlastní výroky za nějaký čas. Než ke všemu tomu byli *racionalisté* minulého století tupí. Whitehead má docela pravdu, nazývá-li je *hnutím jdoucím proti rozumu*; vždyť podnes živě pocítujeme, jak málo nám odkázali. Trvalo to delší dobu, než se zase uznalo, že není jiného logického důkazu než důkaz zpětný. *K základním pravidlům není logické cesty*, podotýká Einstein o tak zvaných hmotných zákonech; *vede k nim jen intuice opřená o vcítění do zkušenosti*. Poněvadž způsob postupu v bádání bývá různý, mohlo by se zdát, že je možné libovolné množství soustav teoretické fyziky, vesměs stejně oprávněných. Pokrok však dokázal, že ze všech pomyslných soustav vždy jedna sastínila všechny ostatní. Kdo o tom poctivě přemýšlel, musí doznat, že hmotným světem je ve skutečnosti dána jediná teoretická soustava, třebaž od vjemů není logické cesty k teoretickým pravidlům; Leibniz to vhodně nazval *předurčeným souladem*. A jinde: *Badatel se musí bezmocně zastavit před jednotlivými výsledky pokusů, dokud se mu nezjeví zásady, z nichž by mohl odvozovat závěry*. Vždyť i pokus, — jehož cestami prochází jen část vědeckých objevů, jinak velmi náhodných, — předpokládá znalost účelu a přes to nám nemůže záručit, že předvídaný účel lépe poznáme.

Klio na rozcestí.

*Nebo, prý, kdo člověkem býti chce,
musí ne jen, co před nohama leží, vi-
dět, ale i na to, co již přešlo a za
hřbetem jest, se ohlédati, aby z minu-
lého přítomnému a budoucímu se učil.
Takž já za novou to věc maje — ne-
věděl jsem zajisté před tím, aby ta-
kové oklikovaté perspicille býti mohly,
— prosil sem jednoho, aby mi trošku
na pohlednutí zapůjčil. I podali mi
jich několik; a aj, potvorná věc!
skrse každé jindž a jindž viděti bylo
... Z nich pak viděl sem, že každý
své perspectivě věří, protož se o lecos
dosti trpce hádali. J. A. Komenský.*

Klio se jmenovala řecká musa dějepisu. Musa, kterou si naše pokolení nejspíše dovede předsta- vit s rozevřenou tlustou knihou, plnou pozná- mek, doplňovaných tu a tam několika řádky vlastního vyprávění. Musa, která se v posledních desíletích musila podrobit vyšetřování, zda je užitečná či nikoliv, a neobstála při tom právě

dobře. Musa, jejíž služebníci se mezi sebou stále o ledacos trpce hádají, jako se hádali za časů Komenského.

Ale které muse se služebnictvo nehádá? Co svět světem bude, vždycky bude stát jistou námahu označit tolik a tak různých poznání pravdivými názvy. A minulost není právě oblastí, která by se lehce popisovala. Pouze velká podobnost časových úseků, jak je každý z nás poznává, dovoluje nám sestavit velký obraz lidských dějin. Než to už je naším údělem. Vidět *in enigmatē*.

Není tomu však dávno, sotva sto let, pramalé období pro musu dějepisu, co se Klio zpozдила — musy chodí vždycky pohromadě a drží se Apollona, logiky, na každém kroku — a zastavila se na jakémsi rozcestí, nevědouc, kudy se dát, aby dohonila ostatní. Zkusila jednu cestu, ale zase se po chvíli vrátila. Zkusila jinou a vrátila se rovněž. Najde teď tu pravou? Neměli bychom jí pomoci? Že by si toho ani nezasloužila? Zbytečná musa?! Nepomáhala nám nikdy sama? Laciný posměšek nezabrání ani samotným posměvačům, aby se za chvíli neobraceli ke Klio s jinou tváří. Člověk může být sebevíc člověkem činu, mužem budoucnosti nebo jak jinak si ještě rád říká, — ale nikdy nebude člověkem bez minulosti. Čas není nadarmo. Každou chvíli poznáváme něco jiného, než jsme poznávali, ale platnost poznáního je trvalá, a co víc: jde často s námi. Hromadí se kolem nás, a dovedeme-li se smát jedné stránce vzdělanosti, chytáme se křečovitě druhé. Ba ne, Klio není zbytečná. Proč, to nám ovšem sama nepoví a my se jí na to ani nebudeme ptát,

nýbrž až myšlenkového závěru, náboženství. Komenský také v první větě uvedeného úryvku z *Labyrintu světa* předpokládá, že takový už je lidský osud.

Ale zároveň náš veliký učitel říká v té větě něco, co nás zaráží, s čím nesouhlasíme a co bylo, tuším, také poblouzením naší musy. Je to pravda, že se pod její ochranou *z minulosti učíme přítomnosti a budoucnosti*? Zamysleme se nad tím trochu. Je to pro nás důležitá věc. Jestliže Klio bloudí, my sami bloudíme. Náš je to omyl, naše nepravda.

*

Člověk vzpomíná. Vjemy, které zůstaly v paměti, vyslovené i nevyslovené výrazy se vynořují a nabývají pro nás významu. Pravda, vjem je už jiný časoprostorový předmět, odlišný od předmětu vnímaného, a právě tak představa je hmotný předmět odlišný od hmotného předmětu kdysi poznaného. Ale s vědomím časoprostorové pravidelnosti lze použít znova slov, kterými byly kdysi označovány předměty původní. Tím spíše lze to učinit, vynořuje-li se nám takové slovo přímo z paměti, což je nutné u předmětů nečasoprostorových, — jako je na příklad lidská činnost jako příčina, — těch nám paměť nemůže zachovat jinak než slovy, která je označovala.

Není to však jen naše vlastní paměť, z které poznáváme minulé věci. Je to ještě množství jiných věcí v hmotném světě kolem nás, počínajíc znějícími slovy a končíc velikými přesuny hmoty pod lidským zásahem. To všechno, ne jen psané slovo, jsou předměty dějepisu. Kdykoliv se s ta-

kovým předmětem setkáváme a poznáváme jeho vlastnosti, zahrnujeme do nich i časový odstup od naší přítomnosti, od okamžiku, kdy poznáváme. Odstup ovšem poměrný a jen podobný odstupům druhých poznávajících lidí. A stanovíme takový odstup obyčejně také odstupy k několika jiným minulým předmětům — v takovém bedlivém určování záležití pomocná dějepisná nauka o časovém vřočení.

Pravím: pomocná nauka. A již slyším nesouhlas: „Jak to, pane, pomocná nauka? Časové vřočení je přece pro dějepis věc hlavní! Což český dějepis nezískal tím, že se Kristiánův životopis sv. Václava spravedlivě přiřkl samotnému Kristiánovi a ne dobám pozdějším?“ Ano, získal, poněvadž se tak umělecké dílo stalo svědectvím o životě světcově; význam předmětu se prohloubil. Ale padá snad nebo stoupá osoba téhož knížete tím, že se zjistí, zemřel-li r. 929 či až r. 935? Co záležití na tom, v kterém roce byla schválena pragmatická sankce, když nám dnes nemůže být vzorem? Co záležití na tom, v kterém roce byla zrušena robota, když dnes trápí rolníky jiné nesnáze? Časové vřočení nabývá zásadní důležitosti jen tam, kde se jí prohlubuje význam dějinného předmětu. Všude jinde je pouhou vedlejší pomůckou, hrubou kostrou dějepiscova vyprávění.

Prvotním a hlavním předmětem dějepiscova poznání není časová posloupnost vzdělanosti, nýbrž vzdělanost sama. Vzdělaností, toho je nutno být si vědom, jmenujeme všechny výsledky lidské duchovní činnosti, které kromě jejich pů-

vodců poznávají i jiní lidé. Všechno lidské poznání v časové posloupnosti životů, to jest celý pokrok, je ze značné části nezachytitelné a proto nelze zachytit ani celé časové posloupnosti. Ne pouze stroje, které vynalézali Archimedes a Leonardo da Vinci, aby je zase vzali s sebou do hrobu, ale nesčíslné množství myšlenek, kterých kromě jejich původců nepoznal žádný jiný člověk a které asi tvoří převážnou většinu pokroku, zůstává dějepisu skryto. Ale ani všechny projevy lidské činnosti nejsou zachovány. I paměť v širokém slova smyslu je krátká: listiny, obrazy a stavby podléhají zániku. A pošetilé bylo, jak se to kdysi dělalo, považovat vzdělanost za jakousi látku, která neustále narůstá; jindy ji zase přirovnávali k někdejšímu pravidlu o zachování hmoty. Kdyby někdo chtěl zbytečně užívat takových časoprostorových přirovnání, musil by naopak říci, že velká část pokroku přichází na zmar. A když tedy ani veškeré vzdělanosti nemůžeme zachytit a nelze nám tvrdit, že k něčemu dochází přímo po něčem jiném, jaký jiný význam má časové vročení než jen pomocný.

V tom je také jeden ze zásadních rozdílů mezi vědou a dějepisem: v přírodě se podobné děje opakují a proto se jí můžeme zmocnit, kdežto z dějin chceme především těžit, a to předměty sobě pramálo podobné. Totéž by bylo možno slovy fysika Maxe Plancka říci trochu jinak: věda — ve francouzštině je posud docela živý, ale velmi klamný výraz: *dějepis přírody, histoire naturelle*, — zabývá se pravidelnými ději (Planck ovšem říká: *zapříčiněnými*), kdežto dějepis se

zabývá *mravními činy*. Název *mravní* je tu sice poněkud neobvyklý, ale správný; vůle vychází vždy z celého poznání a celé poznání svým závěrem je též poznání mravních zásad. Snadno si při tom vzpomeneme na naučení Solovjevovo: *Touha po nesmrtelnosti a touha po pravdě čili mravní dokonalosti — jedno bez druhého nemá smyslu!* Naše vůle směřuje k bytí i poznání — jen tak je vůlí, jinak by *chtěla nechtít*, abychom nějak naznačili tento nesmysl, — a vůle k poznání čili k pravdě je vůle k mravnosti, to jest k pokračování v poznání, k další výstavbě na myšlenkovém závěru. Nejen to, co teď poznáváme, nýbrž i to, co jsme již poznali dřív a co poznali jiní, tak, aby náš vztah k předmětům byl co nejdokonalejší, nejmravnější — to poznat je naší vůlí.

Než v této oblasti, při soudném myšlení tak jasném, setkáme se dnes s takovým zmatkem slov, že se nad tím točí hlava. Nahlédneme-li na příklad do některé knihovny z prvního desetiletí po světové válce, najdeme tam pravděpodobně divnou knihu Oswalda Spenglera, který z nejruznějších dějepisných poznatků skládá docela libovolně všelijaká údobí vzdělanosti, jedno úpadkové, druhé vzestupné, — není to ani počínání původní, daleko obratněji to kdysi dělal Hippolyte Taine, — a vytváří při tom názvosloví, za které by se nemusili stydět kouzelníci na loutkovém divadle; tak na příklad dělí vzdělanost na *vrstvy*, z nichž jedna *žije nedotčena pod povrchem druhé*, což prý se nazývá *pseudomorfosa*. Nemohli bychom vzdělanost roz-

dělit na řezy, které se organicky prorůstají, a nazvat to *hypomorfosou*? Knihkupecký úspěch by to byl zaručeně, zvláště kdybychom nešetřili cizími slovy.

Tohle jsou konce slepých cest, na které Klio zachází a z nichž se musí vracet. A to všechno jen proto, že se několik plochých myslitelů přestalo dívat na dějepis jako na dějepis a počalo v něm vidět vědu. Kdo se nad tímto zjevem zamyslí, nemůže si snad ani představit, že k němu mohlo dojít nějak jinak než zmatením výrazů. Takové jsou naše nedostatky, taková naše slabost!

Měli jsme už příležitost prohlédnout si logické kořeny tohoto pochybení. Podívejme se teď na chvíli, jaké spousty natropilo v dějepise — jinak než opětovným vysvětlováním jich neodstraníme. U pramene všeho toho zla byla patrně divná ctižádost pánů s oklikovatými dalekohledy. Proč bych také nemohl zpívat? řekl si v bajce páv, zapomínaje na své krásné peří. Proč bychom také nemohli předpovídat? řekli si dějepisci, zapomínajíce, že jejich vlastní úkol je stejně významným oborem poznání jako věda. A trapné divadlo začalo. Výstavba nějakých libovolných nápadů, zklamání, bourání, nová stavba, nové zklamání a tak dále bez omrzení.

Byli mezi nimi takoví, kteří chtěli vědu prostě obkreslit, a vlasy jim šedivěly, když toho nemohli dokázat. Tak Dilthey si byl dobře vědom, že cosi základního brání dějepisu, aby se mohl nazývat vědou, a viděl tuto překážku v Heglových skladebných preludech. Dal se proto cestou, která

končila takřka popřením toho, co chtěl zvědečtit: rozdělil dějepis na řadu oborů, které na konec slovní obratností splynuly s obory vědními. Vyprávění o válkách, uvažuje Dilthey, je význačnou částí dějepisu — za jeho doby tomu tak skutečně bylo — a vojenskému řemeslu nelze rozumět bez znalostí fyzikálních; fyzika je ovšem už věda, která jako *Einzelwissenschaft* je složkou dějepisu a ten prý tak nabývá vědecké povahy. Různé *Einzelwissenschaften* spojuje sice Dilthey jakousi dějepisnou *grundlegende Wissenschaft*, ale ta zůstala i pro bedlivé čtenáře jeho knih pojmem nejasným.

Dědictví Heglovo, které Dilthey zamíтал, nebylo ovšem o nic lepší. Za Diltheyovy doby budili sice heglovci zdání, že dílo jejich mistra není naplněno úmyslem zvědečtit dějepis, ale kdyby se byl Dilthey dočkal nového rozkvětu Heglových přeludů v první čtvrtině tohoto století, byl by patrně lépe poznal jeho pravou tvářnost. Pro Hegla byl v pozadí veškeré lidské činnosti *neosobní duch*, předmět, kterého bohužel Hegel sám ani jeho žáci blíže neurčili. Je prý to totiž mocnost, proti které se nemůžeme bránit, poněvadž o ní ani nevíme víc než to, že jest. Dělá prý si ve světě, co chce; kdo z lidí uhodne, co má tato mocnost za lubem, toho úspěch nemine; kdo toho neuhodne, pohoří. Že takové názory, o nichž lze těžko uvěřit, že vznikly v Evropě na rozhraní osmnáctého a devatenáctého věku, byly špatnými ukazateli cest svým následovníkům, je na bíle dni. Člověk se ještě dnes zasměje, když poslouchá heglovce Nicolaie Hartmanna, jak ve stínu sil-

ných státníků lituje osudu vynikajících lidí, neboť prý svou původností bývají od *ducha doby* odděleni, ale v zápětí dovozuje, že vůdcové lidu znají tohoto ducha nejlépe a osvětlují davu jeho nejasné poselství.

Ale nejdivnějšího výsledku bylo, myslím, dosaženo křížením Heglova *objektivního ducha* s tak zvanou *kolektivní duší*, výrazem popisovaným už od dob Herderových. Když si dnes přečteme na příklad Carnapovu úvahu o *mravu smekání*, který prý je předmětem duchovní vědy, přejde nás skoro smích, jestliže si uvědomíme, co se promarnilo času tak zvaným sociologickým hnutím, z něhož Carnapova úvaha vzrostla.

Sociologické hnutí — dlužno si vzpomenout, že sociologie je docela dobrý název jedné politické nauky, kterého tu bylo zneužito, — zakládalo se na pokusu zvědeckit dějepis znetvořením významu společnost. Poněvadž nebylo lze vtěsnat do nějaké časoprostorové pravidelnosti člověka jako osobnost, zneužilo se pojmu *společnost*, — a čím byl mlhavější, tím záludnější kejkle s ním bylo lze provozovat. Nejdříve ovšem na něm bylo třeba zjistit onu vytouženou pravidelnost. A to šlo docela lehce: prohlásilo se prostě, že *ten který zjev je všeobecný jen proto, že je kolektivní, to jest více méně závazný*. A hned se pokračovalo dál: společná hnutí prý nevznikají ve vědomí jednotlivcově, nýbrž *dostavují se u každého člena dotyčné společnosti zvenčí*. Co tohle *zvenčí* znamená, toho posud nikdo neprozradil. Hle, jakými tajnostmi lze skončit nauku, která povstala libovolným slovíčkařením! Ale i pak se ještě stále

nebylo lze zmocnit vědecky lidských dějin. Ať čteme hlavního proroka této školy, Emila Durkheima, nebo kohokoliv z jejích posledních přívrženců, nikde nenajdeme jediného věcného výsledku. Na zjištění, že člověk *někdy* jedná jinak v množství, než když je sám, postačí úplně psychologie. A dějepisce to ani nezajímá, poněvadž mu vždy běží o myšlenku samu a jen velmi málo o to, v jakém prostředí vznikla, — i když to snad ve vypravování jako podružnou věc připojuje; vždyť přece také nevyšetřuje, zda Watt vynalezl parostroj po požití čaje, třebaš je psychologicky dokázáno, že po čaji pracují smysly jinak než bez něho; — tolik lidí se již napilo čaje před Wattem a žádný nevynalezl parostroje.

Podobný podružný význam pro dějepis má na příklad zkoumání Karla Schäflera o střídání umění klasického a gotického nebo i zkoumání Michalského o tak zvané krasoumné mezi v malířství. Michalski sleduje poměr zobrazovaného prostoru k skutečnému prostoru okolnímu a shledává, že kdykoliv je prostor obrazu přesně rozlišován od prostoru skutečného, kdykoliv je zachováván odstup vůči divákovi, jako je tomu v každém klasickém umění, na příklad v italské renesanci, je to umění v sebe uzavřené s malými vztahy k ostatnímu současnému pokroku; kdykoliv však umělecké dílo překračuje své hranice do prostoru divákova, zaujímá tento prostor a útočí na něj, na příklad v baroku, je to umění spjaté s ostatním současným myšlením. Nehledě na to, že tento úkaz samotného Michalského častěji zklamal — mnozí umělci přecházejí z jed-

noho způsobu do druhého: Donatello, Mantegna, Boticelli, Rembrandt, takže je vidět, že je to psychická vlastnost jednotlivců, nikoliv nějakých společenských celků, — dlužno mít na zřeteli, že je to pro dojem z uměleckého díla věc naprosto vedlejší. Takové nervové pravidelnosti poslouží dějepisci právě tak málo jako zjištění, že umělec každý den poobědval. A tím spíše nutno odmítnout zanášení vědeckých předmětů do dějepisu, jakého se dopouští na příklad Pavel Vinogradov, když poukazuje na pravidla stanovená ve zvukosloví jako na doklad tvrzení, že dějepis je schopen tvořit vědu, zapomínaje, že ta pravidla tvoří vědecký jazykozpyt, a to podle pravidelnosti lidských fyziologických vlastností, nikoliv dějepisu. A oč nepravdivější je ještě Karsavin, když vykládá, že kdosi podle dějepisu předpověděl francouzskou revoluci. Vidím-li kolem sebe plno lidí, kteří jsou k revoluci naladěni, snadno se mně říká, že k revoluci může dojít, — ale to není předpověď, to je zjištění.

Než ani zklamání snahy o předpovídání neza-
končily pokřivené ctižádosti dějepisců. Všichni, kdo Windelbandem počínajíc poukázali na to, že úmyslů Comteových, Micheletových, Tainových a Buckleových nelze uskutečnit, a zdůraznili pradávné zjištění Origenovo, že každá pravidelnost předpokládá opakování a opakování v dějinách by znamenalo zoufalou tragedii, nepřekonali ještě všech nesnází. Nebylo-li lze zavést do dějin pravidelnost, byla tu ještě pošetilost, na kterou ani vědci sami neměli práva, totiž příčinné vztahy mezi hmotnými předměty.

Od Fichtových *kladů a protikladů* až po Hartmannovo heslo *porozumět osudům* bychom mohli sledovat domněnku, že skutečnost *A* pochopím lépe, poznám-li ještě řadu časově — v poměru ke mně a k ději *A* — předchozích zjevů *B* až *B_n*. Minulost prý způsobila přítomnost a proto též musí usnadnit její pochopení. Jaký to zmatek slov!

Netřeba snad opakovat věc logicky docela zřejmou, že mezi dvěma hmotnými ději není žádné příčinnosti. Příčinou je pouze vůle, i když počítá s časoprostorovou pravidelností, které sama nepůsobila. Každému z nás se dostává určitých poznání, která jsou naším pokrokem; některá z nich provádíme nebo aspoň vyjadřujeme pomocí časoprostorové pravidelnosti v hmotném světě — ať je to slovo, obraz, nebo nástroj, — a pak jim říkáme vzdělanost, které jsme příčinou nebo lépe řečeno spolupříčinou, poněvadž jsme hmotného řádu sami nestvořili. Tuto vzdělanost mohou poznat druzí lidé — a že ji obvykle poznají, v tom je význam dějin. Jenže vzdělanost nelze ztotožňovat s pokrokem, tím méně s vůlí. Hmotný děj nemůže být příčinou druhého děje ani lidské činnosti. Příčinou může být jedině vůle. Poněvadž vztah mezi vůlí a jejím dílem je něco docela jiného než vztah mezi dvěma za sebou následujícími hmotnými ději, neužívám pro hmotnou pravidelnost slova příčinnost, ačkoli hmotné pravidelnosti nijak nepopírám. A tvrdit, že vůle je něčím ve svém chtění podmiňována, je jako mluvit o nejsoucím jsoucnu. Dějinný předmět: *Puškin napsal Eugena Oněgina*, byl způsoben jen Puškino-

vou vůlí a Tím, kdo způsobil hmotnou pravidelnost — na příklad to, že písmo na papíře je čitelné — které Puškin chtěl využít a využil.

Jak se na tuto skutečnost tvářili dějepisci devatenáctého století a posud tváří mnoho dějepisců století našeho, je divná podívaná. Pověřčivost středověkých ranhojičů a jejich nechuť k vědeckému zkoumání jsou proti ní malým prohřeškem.

Spousta je jich, kteří pro každý dějinný předmět najdou nějakou příčinu mezi předměty časově předchozími. Jeden zjistí, že světovou válku způsobil špatné rozdělení majetku; v zápětí povstane druhý, a aby dokázal svou vlastní původnost, zjistí, že příčinou světové války byl neodpovědný tisk; proti tomu první dějepisec buď hájí svého vlastního tvrzení nebo, chce-li se ukázat hodně povýšeným, napíše, že jeho druh v povolání *zdaleka nevystihl všech nitek, ze kterých byla utkána tato osudná chvilka*. Což je ovšem svého druhu velká pravda, poněvadž kdyby se měly vypočítat všechny děje, předcházející světovou válku, musilo by se také připomenout, že v Číně vynalezli kdysi střelný prach, že ministr Grey se naučil číst a psát, že Ludendorff byl pohan a tak dále do nekonečna.

U několika jiných dějepisců člověk neví, má-li s povděkem přijmout jejich doznání, že *příčin* je nekonečné množství, či zda se má podívat, že jim to nevadí, aby s *příčinami* pracovali vesele dál. Přečtěme si na příklad několik vět Seignobosových z jeho rozpravy se Simiandem. *Rozdíl mezi příčinou a podmínkami, to je věc osobního citu*, praví učenec, kterému je dějepis povděčen

za nejúpravnější lidové podání v posledních desetiletích. Ejhle, nové slovo: *podmínka*; nevíme sice ani, co Seignobos myslí *osobním citem*, ale podívejme se aspoň, jak nám vysvětlí ty *podmínky*. *Pro každou věc, pokračuje, najdeme ve skutečnosti jiné věci, které ji nutně předcházejí.* (Proč jenom nutně?) *Mezi těmito předchozími činiteli nazýváme pak ten, který nás zvláště zajímá, příčinou; ostatním ponecháváme název podmínky.* *Názvu příčina užívá dějepisec v lidovém smyslu; přiděluje jej tomu poslednímu činiteli, který vlastně uvádí v pohyb náš předmět; činitele, kteří k tomu jen svolují, nazývá okolnostmi.* Tohle vskutku nelze nazvat jinak než *déterminisme par sentiment*; jenže, bohužel, je takové sentimentálnosti v dějepisných knihách stále ještě dost. Nic z ní neubrali ani ti, kdo nemluví o *osobním citu*, nýbrž se pokoušejí odlišit *příčinu* od *podmínek* po příkladu J. S. Milla jakýmsi složitými úvahami; vždy je v tom nakonec libovůle, nehledě na to, že o žádnou příčinu nejde. A nic z ní neubrali ani ti, kdo si výraz *příčina* ponechávají v záloze a mluví o *vysvětlování*, což se zvláště často přihází v dějepisném umění. Není prý možno pochopit umělcovo dílo dokonale, nepoznáme-li všech *vlivů*, které na ně *působily*. Těmito *vlivy* se myslí prostě to, co umělec četl, viděl nebo slyšel — buď opravdu nebo podle domněnky našeho dějepisce. Ani to není správné. Podává-li umělec něco naprosto podobného dílu jiného umělce, postačí zjistit, že opisoval. Přinášejí-li jiná díla něco jen málo podobného, lze je naopak připomenout jako díla stejně zajímavá. Ale žádnému z obou těchto zji-

štění nemá významu pro porozumění vlastnímu dílu, o které jde. Něco jiného je ovšem, nejde-li nám o dílo, nýbrž o osobnost umělcovu; pak se nedíváme na dějepis jako na obnovovatele, nýbrž jako na svědka; ale k tomu se ještě vrátíme.

Než ani těmito výklady o *příčinách a vysvětlování* jsme se ještě nedostali na dno. Během doby se jedny nesmyslné výrazy nahrazovaly jinými, někdy staršími, jindy mladšími, zdánlivě nevinnějšími, ale tím ošemetnějšími. Takové bylo přepjaté vymezování dějinných období a oblastí. Základy k němu položil Ital Vico, vynálezce výrazu *středověká tma*, který svými *corsi e ricorsi* vzbudil představu, že vzdělanost určitou dobu jakýmsi způsobem vyrůstá k lepšímu a pak zase chátrá. Některým lidem to docela nevyhovovalo — chtěli být patrně sami stůj co stůj v období vzestupném — a prohlásili proto, že úpadek skončil jednou provždy renesancí a reformací v patnáctém a šestnáctém věku. Goethe popsal reformaci jako *zjev, který se hned tak zase ve světě nevyškytne*, a Micheletovi znamenalo šestnácté století docela *objevení člověka*. Renaissance se stala *obnověním pokrokového života, návratem k rozumu, kolébkou všeho umění* a kdo ví, čím ještě. I když se pak po delším čase ukázalo vynikajícími pracemi Huizingovými a Nordstromovými, že není dějinného příkopu, který by odděloval umělce doby gotické od Rafaela, a i když se teď stává čím dál tím zřejmější, že renesance s reformací jen dovršily úpadek, který se v mnoha oborech počal v pozdní gotice, zbyl v novodobém dějepise jakýsi nedotknutelný předpoklad, že lidská vzdělanost

je čím dál tím lepší — při čemž se ovšem ani neví, co se tu myslí slovem *lepší*. Teprve když zase po světové válce několik lidí toto heslo omrzelo, chytili se Bergsonova rčení, že *stárnutí je v podstatě zjev zcela ústrojný*, přilepili je na slovo vzdělanost a hlásají teď novou moudrost: evropská vzdělanost prý odumírá.

Slovo *vývoj* je dnes vůbec velmi nejisté. Používá se ho ve vědě i v dějepise, po každé v jiném smyslu, a čím dále tím více ztrácí názornosti. Toho si byl vědom i Driesch, který k němu přistupoval se strany vědecké. Přiznává, že vlastně neznáme povahy dějinného pochodu, že ani *nevíme, zda tu jde o vývoj či o pouhé kupení*. To, co se v dějinách opakuje, jsou jen *shluky psychických okolností*, které v sobě duchovní činnosti neobsahují. *Nemůžeme se plát, takový je Drieschův závěr, po zákonech dějin, nýbrž po dějinách jako zákonu*. Tato věta je zřejmým svědectvím, že i člověk s jednostranně vědeckým názvoslovím může své poznání vyjádřit pravdivě, jen když mu záleží na soudném postupu v usuzování.

Ruku v ruce s málo soudným používáním slova *vývoj* šlo také umělé drobení dějin na skupiny, období, národy a území. Pochopitelně: stažení ve vzorec, jakému jsou vědci zvyklí, bylo v dějepise snáze očkovat na části dějin než na dějiny celé. Pro dějepise je ovšem oddělené líčení drobnějších výseků dějin nezbytností. Ale to, co dělali a dělají tak zvaní vědečtí dějepisci, není líčení dějinných výseků, nýbrž označování jich naprosto libovольnými vzorci, což není ani soudné ani dějepisné.

Tak Kurt Breysig při všem uznání dějepisné vyspělosti Rankovy a Treitschkovy nemůže jim zapomenout, že nedovedli shrnout jednotlivých užších výseků dějin. A v čem záleží, zeptáme se, takové shrnutí? Podle Breysiga v tom, že se lidské dějiny dělí na pět období, z nichž každé je ovládáno jednou ze čtyř *duchovních sil*; jenom v nejnovější době se všechny tyto síly smísily. Na tomto libovolném základě dospívá Breysig k vědeckému dějepisu; patrně tak dlouho vědeckému, pokud někdo jiný nerozdělí dějiny třeba na devět období a nevynalezne pro ně jednaosmdesát *duchovních sil*. Ale co je takový Breysig proti svému krajanu Ligettimu, který vykládá, že vzdělanost je nejvyšší tehdy, když kvete sochařství, a nejnižší, když vzrůstá malířství? A co je proti Italovi Niceforovi, který zaznamenává rozměry soch v Louvru, váží peníze a roztřídí manželství, takže se z Klio pod jeho perem stává musa *historiometrie*? A jaké zklamání nám uchystal Ernst Troeltsch, když rozvrhl zeměkouli na několik území, v nichž v každém byla podle něho vytvořena určitá soustava hodnot s jednou hodnotou ústřední. Takovou vedoucí hodnotou je prý v Indii rozjímavé náboženství, v Číně rodina, v Řecku umění, v Římě stát a právo a v evropském křesťanství náboženství vnitřní a nadpозemské. Kdo není právě zaujat, nemůže popřít libovolnosti takového počínání. Podobných hesel nebo skupin lze si přece vymyslet stovky.

Pokusů bylo mnoho: od francouzského myslitele šestnáctého věku Jeana Bodina až po Němce Ottokara Lorenze nebo Aloise Dempfa. Jedině

tři z nich si zasluhují pozornosti, poněvadž vznikly ze skutečné nouze o vodítko pro dělení dějin na užší oblasti, bez kterého se dějepisec neobejde. Za prvé to je snaha povýšit některý obor lidské vzdělanosti nad druhý a podle jeho stavu v tom kterém období z něho udělat jakéhosi jmenovatele té doby. Za druhé je to označování vzdělanosti celého pokolení jediným vzorcem. A za třetí jsou to pokusy o dějiny národní; ty se vyskytují ze všech tří druhů nejčastěji.

Kromě několika pokusů stanovit jmenovatelem různých údobí vzdělanost náboženskou — období tmářská a osvícenská —, vědeckou — období objevů a období zaostalá — a politickou — období feudalismu, absolutismu a parlamentarství —, bylo nejčastěji k takovému úkolu vybíráno umění. Obyčejně se volilo umění výtvarné; patrně proto, že samo není slovní a že tudíž o něm lze hodně vykládat. Říkalo se mu odraz společenských podmínek, vyjádření doby a ještě jinými krásnými jmény se nazývalo. Než tento nápad, který by pro jistá údobí ani nebyl tak špatný, má jednu nevýhodu, která jej takřka vylučuje. Skoro nikdy není totiž časové shody mezi vrcholnými obdobími různých oborů lidské činnosti. Doba velkého umění začíná třeba v letech, kdy období význačných myšlenek politických je již na vrcholu a pronikavé hnutí náboženské v úpadku. Kdo toho nedbá a chce prokázat výstižnost svého uměleckého nebo jiného označení stůj co stůj, dopouští se obyčejně násilí velmi málo soudného. Dobře o tom napsal Rowse: *Kdykoliv jednáme o vzájemném vztahu mezi různými obo-*

ry, z nichž se vzdělanost vytvářela, strojí nám obrazotvornost své úklady.

Podobně se to má s úsilím o jednotná označení jednotlivých pokolení; ale tu jsme na půdě poněkud pevnější. Výraz *pokolení* není prázdné slovo už proto, že se může vztahovat jen na jediný obor poznání. Takto pojímán je to úkaz docela zřejmý. Tisíce lidí vidělo před Divišem a Franklinem blesk, ale nikdo se nepokusil svést jej do země; a když se taková myšlenka vyskytla, vyskytla se zároveň ve dvou mozcích vzdálených na tisíce mil od sebe. Téměř zároveň se rodí básníci jako Puškin, Mácha a Shelley. V Čechách, ve Francii i v Anglii se takřka jedním dechem počíná sledovat národní uvědomení v dějinách — v díle Palackého, Micheletově i Macaulayově. A co bylo v politice úmyslem Mazziniho, bylo rovněž úmyslem Kościuszkovým. Těchto několik příkladů není snůškou náhod, nýbrž skutečností, s jakou se v dějinách setkáváme na mnoha místech. Ale háček je v tom, že takové myšlenkové pokolení zase není většinou skutečným pokolením, to jest není jednotné dobově. Jsou také pokolení, zabývající se velmi podobnými myšlenkami, jejichž členové jsou vzdáleni několik století od sebe: Vikingové a Kryštof Kolumbus v zámořské plavbě, staří Egypťané a naši současníci ve výrobě skla, japonští a evropští malíři impressionisté, jezuitský stát v Paraguay v osmnáctém století a Rusko naší doby, nauka o poznání Boha u sv. Anselma a u Descarta. A při tom všem ani nezáleží na tom, zda jeden věděl o druhém, poněvadž jak v myšlenkových pokoleních jedné doby,

tak v myšlenkových pokoleních velkého dobového rozpětí podobnost záležití vždycky jen v jakém-si poznatku základním, kolem něhož se kupí množství poznatků velmi odlišných. Kolumbus objevil Ameriku docela jinak než Vikingové a Mácha s Shelleyem se každý jinak básnicky vyrovnávali s týmiž záhadami života, které je mučily. Vtipně to vystihl G. M. Trevelyan, hovoře o politických událostech šestnáctého věku: *Tudorovci učinili spojencem nové královské vlády středověkou sněmovnu a podrobili středověkou církev světskému vedení. Rodiny Valois a Habsburg si naopak zvolily za spojence církev a podrobily si středověké sněmovny.* Vznikající absolutism je tu myšlenkou, která sjednocuje určité pokolení; ale různí členové tohoto pokolení ji proměňují ve vzdělanost cestami takřka protichůdnými. V umění se tomuto zjevu věnoval Vilém Pinder a došel k podobným závěrům: *Jednotnost úkolu jako pojítka celého pokolení nevylučuje napětí a rozporů velmi těžko překonatelných, nýbrž naopak je v sobě zahrnuje a dokonce si je vynucuje — znamená jen jednotnost úlohy, nikoliv jednotnost řešení.* A doklady, o které se opírá, — Goya a Carstens, Gauguin a Uhde, — jsou stejně průkazné jako příklad Trevelyanův. Nicméně pro svá dobová rozpětí jsou myšlenková pokolení dělitkem, kterého lze v dějepisu užít jen časem, kde se to zvláště hodí.

Největší výhody slibuje dělení dějin podle národů. Jazykové hranice zúží badatelův obzor, což je pro něho pohodlné, a obnovované poznatky jsou pak přístupnější i čtenáři, pokud je ovšem

téhož jazyka. Kromě toho se získává výhodná osa dějová a časová a dějiny národa, právě tak jako dějiny jednotlivce, jsou — jak ještě uvidíme — výrazným dějepisným svědectvím. Těchto kladných stránek nelze zapřít. Ale i jich bylo zneužito jednak k skreslování dějin obecných — jako by pokrok každého národa nezáležel také v poznání vzdělanosti národů jiných —, jednak k libovolným výkladům o jakýchsi národních posláních, jako by pronikavost myšlení v jistém oboru v minulosti předurčovala národ, aby se jí vyznamenal i v budoucnu. Zvláště tento poslední omyl došel v naší době velkého rozšíření, ale nepodlehli mu všichni. Z pokusů odporovat mu dlužno zejména zdůraznit knížku Josefa Pekaře o *Smyslu českých dějin*. Třebas byl Pekař sám stoupencem dobových tvárných zásad, to jest označování celých vzdělaností podle období uměleckých, dovedl v této knížce s jistotou rozhledu, v které se mu ani zdaleka nemohl vyrovnat nikdo z jeho českých vrstevníků, vyložit věci pro dějepisnou práci rozhodující.

Smysl dějin některého národa může být právě jen smysl jeho minulosti. — A smysl národní minulosti, někdy velmi výlučný, byl právě ku podivu nedoceněn týmž pokolením, které se tolik namluvilo a napsalo o smyslu dějin, překládaném nelogicky do budoucna. Jak se na příklad křivdilo a posud křivdí dějinám židovským, jejichž soustředěný, ale hluboký pokrok, tak nápadně se lišící na příklad od širokého, ale mělkého pokroku řeckého, je v knihách uměle ochuzován o svou jedinečnost a ještě uměleji připodobňován ději-

nám národů jiných — jen aby na něm nebylo nic výlučného, nic, co by mělo opravdový smysl! — Do budoucna lze mluvit jen o naší pokrokové vůli, nikoli o dějinách.

Myslím, že nepříjemnostem se všemi zacházkami, na které jsme právě upozornili, bude učiněn konec, jakmile se lidem zase vyjasní, že každý obor jejich činnosti je plně svéprávný a svobodný a nemá zapotřebí, aby byl znásilňován některým oborem jiným. Zvědečťování dějepisu je od počátku logickým nesmyslem právě tak jako nadvláda dějepisu nad uměním. Nemůže zplodit nic jiného než zmatek. Každá oblast našeho poznání je stejně důležitá, všechny se v lidském duchu sjednocují; komolit jednu druhou znamená komolit také myšlenkový závěr, světový názor, který z nich vyplývá. Vědomí této skutečnosti ulehčuje i dějepisnou práci: obory poznání jsou samy nejlepšími dělky, a jestliže ještě v jejich hranicích potřebujeme dělka časového, můžeme se řídit podle toho, jak kdy byla činnost ve zvoleném oboru pronikavá a kolem kterých základních poznatků se soustředila.

*

Kdesi na své nepohodlné cestě vysloužila si Klio přízvisko zaprášená. Dostala je patrně od někoho, kdo viděl, že prach zkoumaných listin a předmětů se obrazně přenáší i na výsledky dějepisné práce. A jsem přesvědčen, že to bylo právě v době největšího úsilí o vědecké zkomolení dějepisu.

Dějinné skutečnosti nejsou zdaleka všechny rovnocenné, jak je tomu na příklad ve vědě, kde

badateli běží o to, aby zachytil všechny složky podobných celků. V dějinách je mnoho činů, jež měly význam jen pro člověka, který je způsobil; a naproti tomu ty skutky, o které dějepisci především jde, bývají ojedinělé. Správně říká Haldane o činnosti vynikajících lidí, že *nikoli v pouhém časovém postupu jejich životů, ale v činech, na jejichž časovém dění skoro vůbec nezáleží, došlo pro ně i pro nás k vrcholným okamžikům, které se staly věčností*. Proto dějepisec musí vybírat, musí volit jen to, čeho potřebuje; všechno ostatní je pouze zbytečná přítěž, sklad prachu.

Nikde není zvrácenost tak zvaného vědeckého dějepisu zřejmější než v tom, jak se k tomuto zásadnímu poznatku otočil zády. Právě ve výběru je sláva dějepiscova: vytěžit z minulosti něco, o čem by bylo lze říci, že bychom bez toho byli ochuzeni. Klio neslouží minulosti, nýbrž přítomnosti. Dělat ze starého skladu sklad nový, stejně zaprášený a stejně bez výběru, na to stačí ruce neškolených písařů, na to není třeba dějepisců. A tvrdit, že se takové přenášení ze starého papíru na nový dělá nestranně, že si dějepisec *zjednává od svého předmětu odstup, který ho činí spravedlivějším*, to je lež a přetvářka. Každá hodnota má pro nás smysl jen v zorném úhlu našeho vlastního pokroku. Všechna ostatní oceňování nebo srovnávání jsou logickou chybou, obyčejnou kontradikcí, jak říká Weyr, *způsobenou tím, že poznávající subjekt mění své noetické stanovisko, aniž si toho je vědom*.

Náš vlastní pokrok není součtem minulosti, nýbrž jen naším vlastním poznáním. Jsme ovšem

obklopeni hotovými věcmi, připravenými prací jiných. Ať se obrátíme do kteréhokoliv oboru poznání, vždy se ocitáme v určitém prostředí, které se liší od prostředí téhož oboru v jiné zemi nebo v jiné době: to je vzdělanost. Kdyby byl pokrok ve vzdělanosti zahrnut tak jako rostlina v semeni, kdyby jeho růst souvisel s obdobími vzdělanosti tak, jak souvisí vzrůst osení se čtvrtým ročních časů, pak by bylo možno srovnáváním vzdělaností vytvořit vědu. Ale tak tomu není. Vzdělanost sice souvisí s pudovými potřebami a záleží v hmotném dění, ale je způsobena lidským poznáním, pokrokem, takže jenom její děje jsou někdy pravidelné, nikoliv její hodnoty. Z pokroku se stává vzdělanost tím, že člověk z logického poznatku dělá zákon, z vědeckých výsledků pravidlo nebo výrobek, z uměleckého nápadu dílo, z politického požadavku příkaz, z dějepisného šetření záznam a ze světového názoru zásadu. O vzdělanosti lze právem říci, že se její přítomný stav liší ode všech jejích ostatních stavů tím, že nezahrnuje stejné minulosti, čili že vzdělanost je každým krokem dějin jiná. Ale oč my sami usilujeme, není výsledkem vzdělanosti, nýbrž právě toliko naší činností, třebas to vždy budujeme v jejím prostředí — buď v kladném nebo v záporném poměru k ní.

Kdyby byl pokrok výsledkem vzdělanosti, nebylo by ani třeba dějepisu. Cibule, ze které vyrostla květina, zůstává významem cibulí; ale mnoha složkám vzdělanosti, i některým mravním zásadám, po čase již se nerozumí tak, jak jim rozuměli jejich původci. Pod stejnými slov-

nimi nebo obraznými znaky se již chápe něco jiného. Žádná vzdělanost netrvá, poněvadž nic hmotného netrvá; vzdělanost se jen děje. Proto jsou její vlastnosti zpravidla pro každého poznávajícího jiné. Černošský kmen, ovládaný čarodějem, nebo evropský stát, jehož osudy řídí majitelé akcí, užívají oba určitých politických příkazů jinak, než jak to zamýšleli původci těchto příkazů. Ale již proto, že jich vůbec užívají, lze je pokládat za vzdělané. V jisté době, kdy se dějepisci rádi obírali s domněnkou o vývoji člověka z nejvyspělejších druhů živočišných, byl ovšem tento poznatek vyjadřován velmi nesprávně. Vzdělanosti, které bez dějepisu upadly a jejichž účelnost byla během doby zastřena, byly nazvány jednoduchými a tvrdilo se, že se z nich vyvinuly vzdělanosti vyspělé. Při tom si osnovatelé těchto výkladů neuvědomili, že tak vlastně vývojové domněnky potírají. Když si totiž prohlédneme tak zvanou vývojovou řadu, kterou nám tu nabízel, shledáme, že tu za sebou postupují tři období: živočišný pud, vzdělanost plná zastřených významů a konečně vzdělanost vyspělá. Tedy účelnost, neúčelnost a zase účelnost. To by byl přece pochod, který by se úplně vymykal vývojovým pravidlům časoprostorové oblasti, zvláště když uvážíme, že tu šlo podle představ původců tohoto názoru o rozvoj jedněch a těchž pudových schopností.

Nikdo nepopírá, že vzdělanost sama o sobě znamená mnoho; čím jsou dějiny složitější, tím větší podíl na nich má. Tím více se hodnoty mění ve zvyk, ovšem stále za dozoru paměti nebo

— v širším slova smyslu — dějepisu, který zná jejich účelnost. Dělník, který obsluhuje stroj, nemůže vždycky znát jeho složení, člověk, který zná mravní zásadu, nemusí mít vždy na vědomí celý její účel a společnost, která vydrží obrázárnu, nechápe všech jejích krás. Ale bez dějepisu, jaké by to bylo bludiště! Mísa v ruce divochovně se stává ozdobou nebo penízem a zabíjení granáty se považuje za mravnější než zabíjení plyny. Badatelé jako Wilfrido Pareto, Graham Wallas a Mc Dougall zabývali se důkladně těmito usazeninami v lidské psyché a z jejich poznatků lze snadno vyčíst, jak málo by znamenala vzdělanost bez dějepisu. Byly ovšem doby, kdy se docházelo takřka k názoru, že vzdělanost člověka ani nepotřebuje. Tak dlouho prý se převážely předměty na oblých kladách, až se klády v prostředku obrousily a vznikla osa s koly na koncích čili vůz. Posměšek, kterým na to odpovídal G. K. Chesterton, — že totiž tak dlouho rachotily vozy po ulicích, až se z nich počaly ozývat výbušné motory a staly se z nich automobily, — mířil do živého. Bez lidského poznání je vzdělanost pouhým dějem: není obrazů, jsou jen obarvená plátna, není spravedlnosti, je jen ubíjející písmeno zákona. Je zřejmé, že pokrok není žádným důsledkem vzdělanosti; kdyby nebylo pokroku — a tedy i dějepisu — neměla by vzdělanost větší ceny než časoprostorové děje, z kterých se skládá.

Toho si tedy dějepisec musí být vědom, aby pochopil význam svého úkolu. Ničeho nesmí pomíjet, ale musí umět vybírat. A vybírat dovede

jen člověk, jehož vůle je upřena dopředu, nikoliv ten, jehož zrak spočívá líně na minulosti. Dějepis není vedle ostatních oborů poznání, nýbrž za nimi. Kdo nedovede chtít víc než to, co bylo, nedovede ani to, co bylo, odhadnout. Ohlížení je užitečné jen tehdy, chceme-li se přesvědčit o správnosti další cesty.

Ale jaká bída nás čeká, budeme-li hledat naplnění těchto zásad v dějepisných knihách, kterými jsme obklopeni. Pavědecké údobí skončilo v prázdném liberalismu, který o sobě říká: já jsem nestranný, já o nic neusiluji. Jaké to zásadní potření dějepisu! I když se v úvodě přizná, že kniha závisí na pisatelově světovém názoru, jádro knihy bývá žalostné. Čišívá z něho klamné úsilí o bezbarvost, které komolí nejen látku, nýbrž i myšlení dějepisce samého. A čím méně se v té knize třídí a vybírají hodnoty, tím více je tam prázdných slov, tím častěji se tam shledáváme s výrazy: *ušlechtilý, pokrokový, vlna, zášleh, náběh, rozpětí, stíny, obohacení*, s celým tím slovníkem, který by jinde prokázal platné služby, ale který tu posluchačům a čtenářům představuje pomalovanou záclonu, zakrývající jen dějepisovo tápání v prázdnotě. Pravda, lidem se to líbí; lidem se líbí, když se jednomu státníku řekne *kulhavý ďábel* a druhému *otylý měšťák*, ale které pozlátko se lidem nelíbí? Která laciná výzdoba se nezamlouvá našemu nevkusy, pokud nevybledne a nezčerná a pokud o ní pohrdavě neprohlásíme, že je zaprášená. Není však mužnější podívat se přímo a bez bázně, jak se věci mají? A říci více méně slovy? Pak se ovšem i dějepisec musí střet-

nout s nesnázemi, s kterými je bojovat logikovi, vědci, umělci, politikovi i bohoslovci, a zdaleka nemůže být nestranným, poněvadž nemůže být vševědoucím. Ale má vědomí, že dal do boje všechny své síly a že není ustrašeným mastičkářem, který lepí svá ozdobná slovíčka jedno k druhému a prohlašuje: já se nebiju za nikoho, jen za dějepis, který musí být spravedlivý a rozdávat své barevné nálepky padni komu padni.

Není snad příkladu, — kromě osudů slova *svoboda* v politice, — že by význam některého slova byl tak pokroucen, jak se to stalo výrazu *spravedlnost* v dějepise. Není spravedlnosti bez mravního úsilí a kde jinde je takové úsilí než v boji? Jenom komedii hraje člověk, který chce posuzovat minulé skutky druhých a při tom o sobě tvrdit, že je nestranný. Takové tvrzení bývá obyčejně jen pláštíkem, pod kterým náš soudce mění své zásady při každém novém závanu větru. Napíše knihu o ničemném mnohoobročnictví středověkých kněží a věnuje ji poslanci, který si na sčítání svých důchodů vydrží tři tajemníky. Velebí Lincolna, že ukončil hnusné otroctví, a nenapadne ho uvažovat, že v továrnách vítězného severu hynuli dělníci za podmínek daleko horších, než byla utrpení černochů na plantážích.

Dějepis je bojem právě tak, jako kterákoliv jiná lidská činnost. Zdvihl jsem hledi a za to se nemusím stydět; nechci dělat nic zaprášeného, nýbrž živý dějepis. Myslíte, že se tím dějepis pokazí? Nikoli, bude tím čistší, poněvadž to, co je naší vůle, bude dáno naší vůli, a co je minulosti, bude dáno minulosti. Za tak zvané nestrannosti

se to přičítalo minulosti obojí. Jen proto se na příklad dějepisci mohli přít, byl-li či nebyl možný v Čechách v r. 1420 náboženský smír. Především ovšem v dějepise nemá takový spor co dělat; dějepis se zabývá tím, co bylo, a nikoliv tím, co mohlo být. Ale jaký účel mělo zařazovat takový spor do minulosti, když jeden z badatelů mohl klidně říci: já si vážím národní jednoty víc než domyšleného světového názoru; a druhý mohl odvětit a také nakonec skutečně odvětil: mně je náboženská důslednost milejší než prázdný nacionalismus. A oba mohli podle těchto jasných zásad vynést svůj soud nad dějinnými událostmi, které by samy zůstaly vyjádřeny tak, jak byly poznány, beze všech *kdyby*. To byl ovšem případ dějepisců vysoké úrovně. Ale kolik takových sporů se odehrálo na úrovni mnohem nižší a prostředky zbabělými! Kolikrát se dokazovalo dějepisem, co se lidé ostýchali dokazovat úsudkem! A takový dějepis ovšem podle toho vypadal. Umělecké dílo nebylo pěkné, poněvadž se nám líbilo, nýbrž proto, že se líbilo té a té vynikající osobnosti; světový názor nebyl špatný, poněvadž jeho myšlenkové závěry nebyly správné, nýbrž proto, že mnoho jeho přívrženců žilo nemravně; česká šlechta nesvrhla Ferdinanda II., poněvadž chtěla jiného vládce, nýbrž proto, že prý ho nevolila dobrovolně; a v naší vlastní době se podle údajů některých lidí nebojovalo o československý stát proto, že ho bylo zapotřebí, nýbrž podle slovního obratu mně velmi nejasného, tak zvaného *historického práva*.

*

Z toho, co poznávám, určitá část je mně dána jako poznání dějepisné. A poněvadž všechna má činnost na tomto světě je bojem, je i dějepis bojem. Na poznání dějin budu dějepisný pokrok. Tak dějiny obohacují mou přítomnost, to jest mé poznání. Ale *budoucnost*? Ve výroku Komenského — jestliže vůbec vyjadřuje jeho vlastní názor — je už to značně nepravdivé, že se učíme *s minulosti*. Minulé jsou děje, ale nikoliv poznatky. *Všechny dějiny jsou přítomné*. A stejně nám dějepis nedává nejmenší záruky pro časoprostorovou budoucnost. Pro boj, který vedeme, je hmotné dění druhotným předmětem; hlavní jsou hodnoty samy, třebaš naše vůle vůči nim musí počítat s časoprostorem. *Dějepis je, podle slov Troeltschových, odevzdaná moudrost, která všude vyhledává a uctívá velikost, ale při tom se vzdává nezbadatelné a nevypočítatelné rozmanitosti lidského života*. A co označujeme v dějepise slovem *veliký*? Výsledky vůle, mravní činy, a to takové, o kterých říkáme, že mají dějinný význam. A dějinný význam, nemylme se, není vyjádření nějakého řádu, který by nezávisel na naší vůli. Dějinné povahy nemůžeme zbavit žádný lidský čin; ale pokládat jej za důležitý — k tomu nás nikdo nemůže donutit. Jen my sami, každý zvlášť, rozhodujeme, čeho ze své zkušenosti potřebujeme, — také ze zkušenosti v širším slova smyslu, kterou jsou dějiny. A to i tehdy, když nám běží o myšlenkový závěr. Dějepisné pozadí všech oborů poznání je zároveň jedním z úhelných kamenů našeho světového názoru. Běží-li nám tedy o to, abychom prohloubili

svůj světový názor, musíme se starat také o to, abychom prohloubili dějepis.

*

Podle Paula Valéryho *přitažlivost a zajímavost dějepisu záleží vlastně v tom, že vzrušuje lidského ducha*. Nevím, zdali jsem práv způsobu, jakým Valéry chápe slovo *vzrušovat*, — značí u něho patrně něco krasoumného, psychického — ale domnívám se, že by se mohlo užít téhož slova ve smyslu poněkud pravdivějším. Jednotlivé obory poznání lze odstupňovat — kromě logiky, jejíž zásady jsou jim společné, — podle jakéhosi vzruchu, který přinášejí do myšlenkového závěru, vzruchu tím silnějšího, čím více v nich běží o jedinečnost lidské činnosti. Věda je po této stránce pochopitelně dost mrtvá; politika příliš málo rozlišuje mezi jednotlivými osobnostmi a shrnuje své poznatky do obecných příkazů; umění dosahuje již daleko výše, ale jeho obzor je v tomto smyslu ještě omezen a závisí u každého díla na pronikavosti původcovy myšlenky; dějepis nezastíraje naprosté jedinečnosti každého člověka, může obsáhnout nekonečný obzor všech lidských duchů, kteří kdy byli na tomto světě činní.

Při vyjmenování této řady nelze pominout podobnosti dějepisu s uměním, která je tak nápadná, že jí nebylo lze zamlčet ani v době největšího zvědečtování dějepisu; právě tehdy bylo slyšet často mínění: není-li dějepis vědou, mohl by být uměním. Dějepis je ovšem právě jen dějepisem, ale nelze upřít jeho podobnosti s uměním — na rozdíl od naprosté nepodobnosti s vědou. Děje-

pisec, právě tak jako umělec, vyjadřuje lidskou činnost v její jedinečnosti, s těmi rozdíly ovšem, které jsme již vytkli. Jak jsou si tyto dva obory poznání blízko, lze vidět na jejich občasném zdánlivém splývání. Dějepisný román a umělecké podání dějpisu, to jsou příklady, na nichž na první pohled nemůžeme rozlišit hranic obou oborů. Ale román s dějepisným námětem, který by měl být zároveň dějepisem, a dějepis krásného písemnictví, v němž jsou dějepisné poznatky překročeny, to by byla díla nesourodá, v nichž by vždycky jedna z jejich stránek byla nějak zkomolena. A takové zkomolení by právě bylo znamením, že byly překročeny hranice, — vždy na škodu toho, kdo je překročil.

Spojitost dějepisného pohledu s poznáním kteréhokoliv oboru nemůže nám být důvodem k tomu, abychom dějepis považovali jen za dějinný výsek toho kterého oboru. Dějepis zajisté v sobě zahrnuje množství poznatků z jiných oborů, ale je především sám velkým svědectvím, poznáním svého druhu, které má svůj význačný podíl na budování světového názoru. Je svědectvím o dějinách, a to o všech dějinách. Není zvláštního rozdílu mezi životopisem nebo vzpomínkami a dějinami světa. Obojí svědčí o lidské činnosti. Nejméně lze poukazovat na to, že jsou psány — jak se říkávalo — s rozdílným odstupem. Názor jednoho člověka na jeho vlastní život je právě tak soukromým poznáním dějin jako výklad jiného člověka o událostech desíti nebo dvacíti století. Ať píše dějepisec o sobě nebo o lidech dávno zemřelých, vždy považuje něco za důleži-

tější a něco za méně důležité, vždy o něco zápasí. Proto není rozdílu mezi jednotlivými druhy dějepisů. Lze však rozlišovat jeho dvojí účel: dějepis jako obnovení poznatků a dějepis jako svědectví.

Říkám: svědectví, nikoli soud. Výběr a ocenění jsou nutné, když z dějin těžíme. Ale dějepis jako svědectví se zabývá událostmi, při kterých ty které myšlenky přišly na svět, tedy lidskými životy, a není v jeho moci, aby je soudil. Můžeme dát přednost myšlenkám, které měl někdo v stáří, před názory, kterých se zastával v mládí, může se nám též víc líbit stálost v názorech než nestálost, ale nejsme soudci těch, o jejichž pokroku píšeme. Dějepisci, kteří si zvykli zastírat nebo zamlčovat velkolepé tajemství dějepisů jako svědectví, udělali z něho snadno jakousi podívanou, v které před sebevědomým soudcem vystupovaly často i osoby pramálo dějinné. Několik činů některého člověka stačilo, aby se kreslila celá jeho povaha, takže se nakonec i zapomínalo, co jsme vlastně z jeho činnosti chtěli vybrat. Z dějepisů se tak stávalo špatné umění. Nebo se názor několika lidí připsal celé společnosti a nemluvalo se již o tvrzení pražských mistrů, nýbrž o stanovisku Prahy jako společnosti. Tak se ovšem dějepisný poznatek vyjadřoval velmi nesprávně; příliš snadno se přezíralo, že by bylo třeba mnohem důkladnějšího bádání a obsažnějších pramenů, aby bylo lze mluvit o smýšlení všech Pražanů.

Jednoho je především potřebí: střízlivosti. Ve starých učebnicích se pro dějepisné poznatky,

pro které nebylo dokladů listinných, užívalo názvu *praehistorie*. Bylo to opravdu zbytečné, poněvadž něco buď je dějinami nebo jimi není. Dnes by však bylo lépe uvědomit si, že ani dějepis sám zdaleka neovládá celých dějin. Nejsou to jen listiny, kterých se nám nedostává, nýbrž dějepisné poznatky vůbec. Výmysly nic nespravíme. Význam dějepisu vysvitne teprve ve strohé jednoduchosti. Vzdělanosti, které zachycuje, svědčí o lidském pokroku. A nač je pokrok, nač jsou dějiny? To je otázka, které se světový názor pod naléhavým svědectvím dějepisu nevyhne.

Otázka a tajemství.

La souffrance, c'est à nous! et il a fallu que Vous Vous fissiez un homme pour la connaître. Paul Claudel.

V rozpravách, které spolu vedli ještě před nějakým časem vědci a dějepisci o tom, zda dějepis je či není vědou, byl skryt hlubší smysl, než se snad má za to. Vědecké poznání se jim zdálo jistější než kterékoliv poznání jiné. Litovali, že takové jistoty není v dějepise; proto jim tolik záleželo na tom, aby jej také mohli prohlásit vědou. Vlastní život, vlastní práce, vlastní vůle, to je přece pro člověka nejdůležitější, v tom by měl mít jistý pohled a jistý krok dříve než v čem ostatním. Myslím dokonce, že ti lidé si byli v hloubi srdce vědomi, že „povýšení“ dějepisu na vědu by bylo povýšení slabé. Oč víc na mne doléhá otázka, proč tu jsem a k čemu je to všechno kolem mne, než otázka, jak vyřešit některou strojnickou nesnáz nebo vyplnit mezeru v pozorování určité pravidelnosti. Marně si to zastíráme všemi možnými denními starostmi. Lékař, který se sklání nad nemocným a přezkoumává

po druhé a po třetí svůj úsudek a namáhá se ze všech sil své mysli, bývá překvapen, jaká to byla hravá práce proti palčivému otazníku, který ho pronikne, když se mu nemocniční světnice s celým svým ovzduším naděje a zoufání znenadání objeví v jiném světle, ve světle otázky: proč a nač? Usmát se nad tím a říci, že to jsou zbytečné starosti, kterých nikdo nerozřeší a které je lépe si odpustit, to ještě neznamená, že takovým myšlenkám unikneme. Lidé, kteří se jim nejvíce vysmívají, doznávají obyčejně, že na ně také nejvíce doléhají.

Pamatuji si dobře několik takových rozprav o lidských dějinách s tak zvaného vědeckého stanoviska. Dnes již nejsou tak časté, ale před jistou dobou byly velmi oblíbeny. Leckdo by byl mohl tomu a tomu biologovi závidět radostné uspokojení, které mu zářilo z očí, když podle nějakého cizího časopisu — proč to nikdy nebylo podle výzkumů vlastních? — vykládal o novém vývojovém zákoně. Kousek lebeční kosti, který v obrazotvornosti anthropologově spojoval dějiny statisíců let, naplňoval ho zároveň vítězným klidem, jenž přesvědčoval posluchače víc než všechny důvody slovní. Ale hodinu nebo dvě později bývali tito lidé v svém soukromém životě docela jiní. Nebyla to však jen šedá pravidelnost, která je přepadla. Ta doléhává na každého umělce, když byl vypíal své síly k velkému dílu, na každého politika, když mu lidská zlost boří životní práci jako domečky z karet, na každého vědce, když svými výzkumy nedosáhne těch výsledků, jaké očekával, ba i na každého mystika,

který pohlédl dále, než lidské oko dovoluje; ale všichni tito lidé, jakkoliv zkrušení, mají vědomí, že jejich úsilí bylo vypíato ke skutečnému cíli, i když třeba ztroskotalo. Kdežto moji biologové a anthropologové bývali za chvíli po svých řečnických vítězstvích tak smutni jako dítě nad stavebnicí po chvilce radosti z dokončené stavby. Tak jako si děcko na konci hry uvědomuje, že to není opravdová věž, kterou postavilo, a pohybem ruky ji boří, byli patrně také tito vědci v nitru přesvědčeni, že všechny jejich vývody mají málo společného se skutečnými dějinami.

Jako by jim pravá odpověď neustále unikala. Odpovídali na spoustu otázek, ale na jedinou *otázku* neodpověděli.

Za starých dob, kdy se mluvilo poctivě česky a kdy ještě slovo *problém* neotrávilo všech studní jazyka, říkalo se takové otázce obyčejně *tajemství*. A to není ovšem slovo vědecké a nenalezne proto milosti před tváří světa, který všechny obory svého poznání zkomolil a jedině před vědou leží na břichu. Jeho obsah by ještě byl ochoten přijmout, ale jen s tou podmínkou — logicky nesmyslnou, — že jej bude moci převést na obyčejné otázky. *Na jedné straně je tento svět přesycen otázkami a na druhé straně je odhodlán nepostoupit tajemství ani kouska půdy,* říká Gabriel Marcel.

Zatvrzelost podobná Jakubovu boji s andělem. Tisíce vědeckých otázek mohu položit a také na ně odpovědět, ale na otázku, která patří jinam než do vědy, tím neodpovídám. Driesch to kdysi vyslovil docela případně: *I kdyby se zjistilo, že*

každý národ má určité dějinné poslání, byla by to pouhá skutečnost, něco tak málo významného pro myšlenkovou skladbu jako třeba zjištění atomové váhy sodíku. Odpovídám-li na vědeckou otázku, proč se na skle srážejí kapky vody, mohu v odpovědi uvést páru ve vzduchu a ještě jiné okolnosti, ale jedinou odpovědí, kterou mně věda může dát na otázku po příčině, je: náhoda. Nuže, náhoda a tajemství, dva pojmy, které Gabriel Marcel ztotožňuje, mohou mít skutečně též význam, když jde o dvojí odpověď, týkající se téhož předmětu: jednou se stanoviska vědy a po druhé se stanoviska světového názoru.

Jak už je údělem období, které nedovede zacházet s vlastním jazykem, klopýtá se právě o slovo *tajemství*. Může být tajemství vůbec odpovědí? Prohlašujeme-li něco za tajemství, říkáme tím přece, že to nedovedeme vysvětlit! Takové námitky padají odevšad. Víme, proč. Slova *tajemství* se užívalo a posud užívá také ve smyslu něčeho skrytého, co by za jiných okolností bylo lze jinak poznat. Ale tím není vystižen dosah, který toto slovo má ve světovém názoru. Tam se jím rozumí především to, čeho jsme sami nezpůsobili. Proto upozorňuje Gabriel Marcel, že *tajemství je vlastně vše, čemu říkáme pouhá náhoda*. A je snad náhoda popřením odpovědi? Proč má země vlastnost přitažlivosti? Náhodou. Je to odpověď či není? Je i není; záleží na tom, s jakého stanoviska tak odpovídám. Říkám-li jako vědec: *to je náhoda*, říkám tím: *nevím*. Říkám-li však se stanoviska myšlenkového závěru o něčem, že je to náhoda nebo tajemství, doznávám vlastně, že

o tom vím něco víc. To proto, že v prvním případě zjišťuji původ, kdežto v druhém mně jde o příčinu. Najdou se ovšem úzkostlivci, kteří slovu *tajemství* stále nedůvěřují. Proto čteme u Péguyho výčitku: *Což už někdy světlo odstranilo hloubku nebo hloubka světlo? To se děje toliko v knihách, slovnících a příručkách, nikoli však v přírodě nebo v té druhé přírodě, kterou je milost.*

*

Pro světový názor, pro závěr našeho myšlení, v kterém shrnujeme všechnu svou zkušenost, bývá dějinná skutečnost tajemstvím do stejné míry jako hmotná pravidelnost. Vznikl-li nějaký stát nebo bylo-li využito vlastností nějaké látky, stalo se tak i proto, že to někteří lidé chtěli. Ale proč ještě? Člověk není úplnou příčinou ani svých vlastních činů, poněvadž ke každému z nich musí využít časoprostorové pravidelnosti. Tohle *proč?* stejně jako ona slova *tajemství* nebo *náhoda* značí, že každý předmět poznání je důsledkem nějaké vůle a že v předmětech, které na naší vůli nezávisí nebo se jí dokonce protiví, poznáváme zároveň Tvůrce.

Jestliže tolikrát žádáme věčnost a nepodjatost myšlení v případech podružných, jestliže chceme, aby se nehovořilo o člověku zkomoleném, nýbrž o člověku celém, jestliže nepřipouštíme, aby některé obory poznání byly odstrkovány na úkor jiných, pak se nesmíme ani bát vyslovit tento konečný požadavek: nezalhávat, že poznání Boha je dáno každým jiným poznáním. Že se každý člověk neptá právě tím slovem *proč?*, kterého jsme my použili, že nevyjadřuje svého poznání

pravdivými výrazy, to všechno na této skutečnosti nic nemění. Nepoměr našich slovních schopností k našemu poznání a potíže, které jej provázejí právě v myšlenkovém závěru, chtěl patrně vyjádřit už apoštol Pavel, když slovo *gnónai* — *poznati* stavěl proti slovu *agapán* — *milovati*. *Jestliže se někdo domnívá, že něco zná, posud se nedověděl, jak je mu co třeba znát. Jestliže však někdo miluje Boha, je od něho poznáván. Gnónai* tu pro mne znamená poznání vyjádřené, kdežto *agapán* označuje poznání nezastřené hrubostí slov. To závěrečné poznávání od Boha je už další poznání, Tvůrcem poskytnuté, ale to zde pro nás není hlavní. Hlavní je tu zjištění, že myšlenkový závěr obvyklých lidských poznatků zahrnuje v sobě poznání Boha.

Je to snad tvrzení laciné nebo nepravdivé? Osměluji se tvrdit, že je naopak velmi důsledné. Kdyby nebylo příčiny, nebylo by ani smyslu; svět bez Boha není logicky vůbec možný. Kdybych neuznával za pravdivý pojem *Bůh*, nemohl bych ani uznat pravdivým pojem *já*, poněvadž i *já* má smysl jen jako následek příčiny. V pojmu *já* je obsažena vůle Tvůrcova jako příčina, tak jako je v pojmu *má stavba* obsažena jako druhotná příčina má vlastní vůle. Takové je poznání; logický úsudek nemůže než je potvrdit. Mýlil by se také, kdo by pokládal úsudek, zahrnující vůli lidskou a vůli Boží, za nějaké slovní podobenství, *analogii*. Ne proto, že lidské dílo má příčinu částečně v člověku, musí mít také svět příčinu v Bohu; to by byla věta naprosto neprůkazná. Ale proto, že smysl zahrnuje v sobě příčinnost, — předmět,

který je *takový*, nemůže být bez určení *být takovým*, poněvadž by prostě nebyl. A poněvadž si žádný z hmotných předmětů našeho poznání, — ani my sami, — neurčuje svého významu sám, je na bílé dni, že pojem Tvůrce, rozumíme-li jím příčinu světa mimo svět, je pravdivý.

V dějinách ovšem tento základní poznatek nebyl vyjadřován na každém kroku. A když k tomu došlo, byl vyjadřován mnoha různými způsoby. *Ten, který je před věky i na věky*, jmenovaný u Israelitů *el*, v Indii *brahma*, v Číně *tao*, v Polynésii *mana* a v Americe *wakan*, mohl být nazýván ještě množstvím jiných jmen, která vyjadřovala poznání více nebo méně pravdivě, ale vždycky byl poznán tam, kde se vůbec co poznávalo. Na jménech tolik nezáleží. Mnoho stran by nestačilo, kdybychom chtěli vypočítávat jen hlavní z těch, kterých se mu dostalo od velkých myslitelů, počínajíc Pythagorovým řídícím principem, *to perainon*, a končíc Bradleyovým *absolutnem*. Byli a jsou lidé, kteří svůj poznatek domyslili a vyjádřili jen u několika nápadných hmotných zjevů. Byli však také a jsou lidé, o kterých jeden z nejstarších písemných pramenů tvrdí, že *chodili s Bohem*. Jak krásný je to výraz pro domyslení velkého tajemství, zastíněný snad jen jinou větou téže knihy, která hovoří o Tvůrci *procházejícím se za večerního vánku*. To je takové poznání Boha ze světa, kterému se už neříká *gnónai*, nýbrž právě *agapán*.

Tuto rozmanitost, velkou, jako je vůbec rozmanitost osobností, lze v dějinách stopovat všude. Jako nebylo nikde nějakých vzorných začátků,

nebylo ani vzorných výsledků. V Egyptě nebo v Homérově Řecku domyslili si Boha jako plodnou sílu a počátek světa jako spojení Isidy a Osirise nebo nebes se zemí; v Indii dovedli postavit Tvůrce mimo čas a prostor; vzdělanosti polynéské, pokud jsou nám známy do minulosti, nedovedly dobře vyjádřit jednotu příčiny, která je nám dnes tak zřejmá z vědeckého zjištění jednoty vesmíru; Číňané na ní naopak důrazně trvali.

Běží-li nám samým o pravdivější, to jest jednotnější vyjádření a uvědomíme-li si, že v dějinách bylo ledacos zkomoleno, není divu, že bychom rádi znali také první, počátečné domyšlení tohoto základního poznatku. Ale nějakých jednotných kořenů kromě několika společných podání, která však byla různě vykládána, žádný dějepisec posud nenašel a sotva kdy najde. Clona, skrývající dávná staletí, je takřka neprůhledná. Pokusy proniknout jí bez pramenů, jen pouhými dohady, nejsou ovšem hodny soudného myšlení, zvláště když se docela neoprávněně přenášejí do minulosti názory dnešních tak zvaných jednoduchých vzdělaností odněkud z Afriky, které samy mohly před několika sty lety vypadat docela jinak.

Musíme však dějin užívat k srovnání, aby náš vlastní úsudek měl soudný základ. Půl tisíciletí před Kristem nenašel Budha souladu mezi vůlí Tvůrce a vůlí tvora a uděloval svým žákům nesmyslnou radu *chtít nic nechtít*; ale přes to přikazoval též účinnou lásku k bližnímu, což je chtění velmi výrazné. O třiadvacet století později se v Německu vyskytl mudrc, který slovy do té míry horlil pro hmotný svět jako příčinu sebe sama,

že doporučoval sebevraždu jako nejlepší věc na světě, — ale místo aby se zavraždil, žil dál a hlásal to ostatním. Řeční sofisté se soustředili na člověka a buď ho prohlásili *měrou všeho*, nebo se aspoň omezili na jeho vůli a hledali, jako Sokrates, její prospěch; není americký pragmatism jejich obdobou? A když se Aristoteles po stopách řeckých vědců odchýlil od věčnosti Sokratovy a vynesl znova nad oblaka, co odtamtud Sokrates podle slov Ciceronových snesl, totiž prohlásil Boha za jakýsi nehybný původ hmotné následnosti, *primum movens*, neopakovalo to po něm celé třinácté století, — pravý počátek renesančního úpadku — a nemusí se ještě dnes proti nesoudnosti takového výkladu ohrazovat i myslitelé tak protichůdní jako Einstein a Bergson? Čínský myslitel Laotsi postavil v téže době jako Budha do středu své myšlenkové skladby výraz *tao*, který lze překládat *cesta, způsob postupu, rozum*, ba i *slovo* ve významu řeckého *logos*; ale *tao* není jen lidský duch v plném svém významu, nýbrž je to zároveň příčina všech věcí, která byla podle mínění Laotsiova možná už před *demiurem*, bájeslovnou lidskou postavou, která z moci *tao* uspořádala hmotný svět. Básnické vidění Čiňanovo, které si mnoho neváží úsudků, poznává výsledek vůle *tao* v celém světě, ale poněvadž si dobře neuvědomuje, že vůle lidská a svět, řízený také vůlí, na sebe bolestně narážejí, nechává totéž *tao* platit pro člověka i pro vesmír, přiznává, že *neví, čím je to dítě*; — jako bychom slyšeli Whiteheadovu otázku: *co si vlastně myslíte slovem Bůh?*

Ale nesmíme hledat jen mezi těmi poznatky, které se vysloveně prohlašovaly za myšlenkové závěry. Všimněme si na příklad o něco starších soukmenovců Aristotelových, řeckých tragiků. I v jejich díle se myšlenka prodírá k velkému tajemství lidského života, a to daleko průbojněji než u velkého logika ze Stageiry. Srážka lidské vůle s hmotným během světa, s vůlí druhých lidí a dokonce i se zákonem, který je Řekům složkou světového řádu, ta je středem jejich pozornosti. To proto, že myšlení takového Aischyla bylo mnohem věcnější a důkladnější než myšlení Aristotelovo. Pokračovatel Sokratův chtěl dosáhnout závěru myšlenkové skladby, ale nevystihl ani mezi její vědecké složky. Naproti tomu Aischylos, pokládáný za pouhého umělce, byl ve skutečnosti duch tak mocný, že jeden jeho divadelní výjev pojal do sebe víc zkušenosti než množství učených rozprav Aristotelových. A kdybychom se nechtěli držet jen starověku, nenašli bychom obdobné případy v poměru Shakespearově k Baconovi nebo v Goethově vztahu ke Kantovi?

A ve chvíli, kdy si uvědomíme, že velké *proč?* bylo a zůstává vepsáno do všech oborů poznání a že se všechna pokolení snažila říci o tomto tajemství něco pravdivého, spočine náš zrak na dějinách jako rozhodující složce naší zkušenosti.

Vidíme, že s Bohem musíme počítat, že s ním počítali všichni, i ti, kdo podle upřímného přiznání scholastiků o něm zjišťovali spíše to, čím není, než to, čím je. I zjištění, čím předmět poznání není, je vyjádřením jeho logických vztahů. Řecké slovo *atheos* má vpravdě velmi omezený význam;

znamená člověka, který se nepřidrží zvykové úcty k Bohu. Myslet jím člověka Boha popírajícího, to by byl slovní nesmysl, právě jako *čtverhranný trojúhelník*. Říkáme sice: *není Boha*, ale v zápětí dodáváme: *je náhoda, plán přírody, hluboký pud, osud, souvislost života a kdo ví, co ještě*. Musíme prostě Boha pojmenovat, protože bez Něho nedovedeme udělat ani kroku. Ale nemůžeme zůstat lhostejní k používání všech těchto jmen bez rozdílu, právě proto, že jsme poznali rozličnost životní zkušenosti. Nemůžeme vzít jakýkoliv název z kteréhokoliv oboru, když máme vyjádřit co nejpravdivěji jméno příčiny celého našeho života, celého poznání.

Nemůžeme to udělat také proto, že světový názor zřejmě není nějakým přístavkem myšlenkové stavby, nýbrž svorníkem, bez kterého by se zřítila její klenba. Mezi souhrnem zkušenosti a vědou, uměním, politikou nebo dějepisem nejde o pouhé sousedství, nýbrž o vztahy daleko pronikavější. Před vůlí Tvůrcovou se má vlastní vůle, i kdybych ji mnohokrát zveličil, ztrácí v pozadí. A na to nesmíme při vyjádření své zkušenosti zapomínat. Řekli jsme na příklad v poznámkách o logice, že dobrým nazýváme předmět vůli vyhovující; ale čím vůlí? Uvědomujeme si tu, jak konečná stavba, kterou jsme z různých oborů vybudovali, zasahuje zpět do svých základů; bez svorníku by se i stěny zřítily. Setkáme se s výkonným politikem a slyšíme ho mluvit slovy Masarykovými: *Nejhlubší argument pro demokracii — víra v člověka, v jeho hodnotu, v jeho duchovost a nesmrtnou duši. — Víra je soud, přesvědčení, úsu-*

dek vůbec, říká Masaryk, a náboženství je nejen poznáváním, nýbrž hodnocením světa a života.

V tomto zpětném vztahu, kterým světový názor určuje výstavbu politického života, mohou zase politické a mravní příkazy zastávat stejnou úlohu v poměru k vědě nebo umění a být jim příležitostí k pokrokové činnosti. Proto nám musí záležet na tom, abychom náboženskou nauku vybudovali co nejpravdivěji. Jen mělký rozum mohl nazvat volným myšlením takové myšlení, které komolí náboženství; může to být naopak jen myšlení zakrnělé, bok klenby, která nesměřuje ke svorníku a hroutí se. Zastupuje-li výraz *věřiti* poznání náboženské, platí tu slova Písma: *Neuvěříte-li, neporozumíte.*

To porozumění se týká jak světového názoru samotného, tak dějin a ostatních oblastí zkušenosti. Je to jádro pokroku, na kterém není ovšem nic dokonaného. V době, kdy se úsudek považoval za druh poznání a kdy se předpokládalo, že se určením jednoho nebo několika logických vztahů dochází k novému poznatku, považovaly se mnohé myšlenkové pochody za dokonalé a mezi nimi i poznatky náboženské. Tak na příklad poznání Boha bylo lze podle tehdejších názorů dosáhnout jen několika vymezenými úsudkovými pochody. To byla ovšem mýlka. Poměr člověka k vyslovenému poznatku nikdy nebyl stále stejný; i když se v některých případech musíme spokojit slovním tvarem, kterým je něco vyjádřeno. I výměry náboženství zjeveného jsou každou osobností pronikány jinak a do různé hloubky — často nevyjadřitelné. Przywara kdesi vhodně dovozuje, že

moudrost, sofia, přísluší pouze Bohu, kdežto člověk zůstává při neuspokojené vůli, které říkáme láska k moudrosti, filosofia. Proto mně při hovoru o světovém názoru často přicházejí na mysl slova umělcova, označující cosi za důkaz jistě velmi pevný, ale také tak málo dostačující, že mě už dávno přesvědčil, aniž mi poskytl uspokojení.

Chceme-li tedy sami mluvit o Bohu, musíme stále znova vyjadřovat svou zkušenost a to především zkušenost dějinnou. Jaký je Bůh? Odkud a kam vedou dějiny? Není to vlastně táž otázka, totéž tajemství? Tvůrce je příčinou světa a svět, to jsou zřejmě především dějiny, kterým hmotné dění tvoří pouhou ohrubu. Proč bychom si to zalhávali? Je snad nějaké hrdinství v tom, že upřeme sobě samým právo být středem světa a zařadíme se do tak zvaného vývoje, ale jako vrchol tohoto vývoje? Výsledek je týž: střed nebo vrchol, jen s tím rozdílem, že v druhém případě musíme ještě počítat na víc s pomyslnou představou vývoje. Všechno dění, které poznáváme, je vždy v poměrném vztahu k nám samým a význam všech poznatků je vždy dán především vztahem k nám jako poznávajícím. Není třeba vystižení této skutečnosti přemrštovat učením, jaké se hlásalo delší dobu na školách, že totiž svět kolem nás také na nás závisí; to je logicky nesmyslné. Nelze však nic namítat, řekneme-li, že otázka po Příčině světa je pro nás především otázkou po Příčině dějin.

*

Dějiny jsou vyvrcholením světa. Lidstvo jako celek je úkazem tak jedinečným, že v důležitosti

pro nás převyšuje všechno své okolí. Ale abychom dovedli dějiny ocenit správně, dlužno mít na mysli jednu věc: člověk se neztrácí v dějinách, nýbrž dějiny v člověku. Vědecký poznatek je tu proto, aby nám posloužil, nežijeme tedy proto, abychom otročili úspěchům vědy. Obraz uspokojuje naše umělecké úsilí a ne nějaké pouhé jméno, jako je umění. Stát je pro občana a nikoliv občan pro stát. A tak i v souhrnu jsou dějiny pro člověka, ne člověk pro dějiny. I čas je pro člověka, poněvadž teprve dějinami nabývá své nejnápadnější vlastnosti. Nedovedeme si ani představit, nač by byl dobrý bez dějin.

Odpovědi jsou věčné, otázky čekají na svůj čas. Každý pokrok, každý poznatek má svou dobu, třebaš jeho dárce *vane, kudy chce*. Někdy nás hmotné souvislosti matou. Schrödinger na příklad potřeboval své čtenáře ujistit, že *poslední velké pokroky hvězdářské nebyly ani tak umožněny dokonalostí nástrojů jako spíše novou, nezávislou myšlenkou*. Ale co nástroje samy? Což se také na ně nepřišlo novými, nezávislými myšlenkami? A každý poznatek znamená nový boj pro naši vůli. Nic z toho, co skutečně patří k dějinám, nelze předpokládat, všechno je dáno teprve výsledkem zápasu. A je to náš zápas, naše budoucí vítězství nebo porážka.

Dějiny jsou bojem. V plném slova smyslu. Byly pokusy tuto skutečnost zalhat. Marx ji zkomolil na boj dvou společenských tříd, který prý v brzké budoucnosti zmlkne. Ale boj není částí dějin, nýbrž dějiny jsou totožné s bojem. Uvážili jsme i to, když jsme chtěli pojmenovat Boha?

Pěvec, který zemřel již včera, ale je stále ještě slyšen, napsal na první list jedné své knihy heslo, které tvrdí: Jestliže je třeba co napravovat, napravme nejdříve Boha. Proč, to dopovídají básně, které následují: země, která by mohla být rájem, stala se téměř peklem. Náš básník mohl ovšem usuzovat střízlivěji. Nejlepší myslitel jeho pokolení sám doznal o bolesti ve světě, že jí nerozumí, že jí nedovede vyložit, že pouze vidí, *že člověk a lidstvo mohou a mají nedokonalostem čelit*. Ale to básníkovi nestačilo. Chtěl vyjádřit něco jiného než tento přesný, ale prostý úsudek. Chtěl se ozvat proti starému a podle jeho mínění špatnému pojmenování Boha. Nejsi-li schopen vyplnit svůj úkol, napravíme tě. Jsi-li všemohoucí, proč trpíš bolest? A musíš-li ji trpět, nejsi všemohoucí! A když nestačila vlastní slova, aby vyjádřila zklamání a nespokojenost, bylo si ještě možno vypůjčit z nedozrálých vzdělaností východních a starověkých. Bylo možno opakovat a doplňovat svůdné řádky Omara Chayáma, jejichž vyčitavost byla FitzGeraldem v překladu ještě prohloubena:

*Ó Ty, jenž z hlíny člověku dal's tvar
a hadem do ráje jsi vnesl zmar,
nám hříchy odpusť, kterými se duch
náš černá — sám vem odpuštění dar!*

Bylo si možno vypůjčit, poněvadž celá ta nálada nebyla nic nového. Písmo ji už dovedlo vystihnout jednou větou: *Jsi-li Syn Boží, sestup s kříže*. Jsi-li to, čím bychom Tě rádi uznali, nač ta bolest? Proč bychom z tajemného náboženství nemohli udělat hnutí skutečně lidové? Proč zdů-

razňovat, že království, které chceme zřít mezi sebou, není z tohoto světa?

Lidem, kteří tyto výroky pronesli nebo kteří aspoň v jejich duchu usuzovali, bylo u srdce asi tak jako vojákům, kterým někdo odpírá možnost zvítězit. A my přece chceme zvítězit! Chceme se zbavit bolesti. Naše dílo, naše povinnosti jsou ovšem bolestné, toho nepopíráme. Ale neutíkáme-li od svých povinností, chceme se aspoň bít za to, aby příště žádných povinností nebylo, aby byl život radostný. Jestliže ne dnes, tedy zítra!

Zítra, zítra... den za dnem dorážejí vlny na břeh s tímž jednotvárným hukotem, bijíce do skal. Zítra, zítra... A vždy se zase svalí zpět. Pro každého z nás je ovšem práce úlevou, poněvadž toužíme po jejích výsledcích, a všechno, co se nám staví v cestu, je pro nás strastí. Ale co nás opravňuje, abychom toto zjištění přenášeli s člověka na společnost? Jak můžeme tvrdit, že i lidstvo dojde práci ulehčení? Především by bylo třeba srovnávat jedno pokolení s druhým — a to není možné. Jak by vlastně chtěl někdo sečíst radosti pěti lidí, natož tisíců a více? A jak by je chtěl srovnávat s radostmi druhých tisíců, když nelze srovnat ani dvě lidské zkušenosti mezi sebou? Všechny takové pokusy, i částečné, jsou nadmíru libovolné. Jeden mluví o zamezení nakažlivých nemocí a zapomíná na neštěstí mezi stroji. Jiný hovoří o zrušení otroctví a nemyslí na spoutání nemajetných boháčů. Nejméně soudné je domnívat se, že se umění dělí na směry proto, poněvadž jeden směr překonává druhý. Lester Ward se kdysi takovému rozlišování mezi pokro-

kem úspěšným a neúspěšným chtěl vyhnout a prohlásil, že pokrok je zvětšování celkového součtu radosti a bolesti. Kdo však dokáže, že u vrstevníků Napoleonových byl takový součet větší než u současníků Caesarových? Ani nejchytřejší sestavené věty nás přes tuto nesnás nepřenesou.

To *„zítra, zítra . . .“* je vlastně přetvářkou. *Nauka o pokroku*, jak říká T. S. Eliot, *neučiní nám budoucnosti skutečnější než přítomnost*. Nemůžeme se vyhnout zjištění, že bolest je základní složkou lidského poměru k okolnímu světu. Jak to řekl Platon slovy Sokratovými? *Člověk touží po dobru a zároveň s ním po nesmrtelnosti, když láska chce mít dobro trvale*. A trvání ve světě žádného není. Vše záleží v čase a prostoru, tedy v dění, které netrvá. I stárnutí a smrt jsou takovými zjevy. Jakým zítřkem je chceme smířit s lidským duchem? Tím, že jedno dění nahradíme druhým děním, jeden čas jiným? Což to není úmysl stejně pošetilý jako zásady Sidartá Gotamy, zvaného Budhou, jehož první *vsnešená pravda* je bolest, druhá vůle, kterou si bolest způsobujeme, a třetí konečně odstranění bolesti, záležející v tak řečeném odstranění veškeré vůle? Vždyť co jiného je potlačení vůle než zase vůle?

V tom je tedy onen velký omyl, zásadní nedorozumění. Bolest není něco vedlejšího, nýbrž podstatná vlastnost našeho postavení ve světě. Její zrušení by vyžadovalo, buď aby nebyl svět nebo abychom nebyli my. Proto strast nemůže z lidského života zmizet. Ale nemusíme jí už považovat za nevysvětlitelnou tragedii jako Řekové; ani za přechodný zjev, kterého je třeba se zbavit nebo

mu uniknout, jak radí Budha; ani za divný úkaz, který máme podle rady čínského myslitele Laotsi přemáhat moudrostí a odevzdaností. Bolest nemůže být přemáhána, musí být podstoupena.

Že je tomu tak, že strast je podstatnou známkou našeho života, Stvořitelem chtěnou, — poněvadž mimo Příčinu není následků, — bylo již domyšleno u spisovatele knihy Jobovy, u Ěsaiáše nebo Sirachovce nebo u původce knihy Moudrosti. Ale plného dosahu nabyt tento poznatek teprve onou úžasnou událostí, která rozmetla několik palestinských rybářů do všech končin známého světa.

Někomu se ovšem zdá nepohodlným chodit si pro ponaučení do Galileje, ale stejně nepohodlné může být chodit si pro ponaučení na některou vysokou školu. Při poctivém myšlení se ostatně brzy shledá, oč lépe byli poučeni galilejští rybáři než leckteří novodobí učitelé. V jejich obzoru byl lidský život celý, i s bolestí a z ní vyplývajícím bojem. Bůh může být jen takový, jenž jedná ve smyslu bolesti účelné, poněvadž bolest je zřejmě jedním z hlavních účelů tohoto života. A Ježíš tak jednal; *jeho zsinalostí jsme usdraveni*.

A poněvadž boj vůle je čelnou vlastností dějin, je pokrok stejně účelný jako bolest. *Podnikání je podstatné, totiž takové podnikání, které je hledáním nového zdokonalení*, říká Whitehead. A každé zdokonalení je podstoupením určité bolesti. Není divu, že ti, kdo si to zalhávali, nedovedli ani hodnotit pokroku a zejména vztah lidské činnosti k činnosti Boží. Někteří indoevropští myslitelé, zejména Peršan Zarathuštra, pak někteří

starokřesťanští odštěpenci a v naší době znova ti, kdo odsunuli těžisko pokroku s jedince do mlhavé budoucnosti, spojovali bolest s pomyslným zlem. Nedovedli zkrátka vyjádřit její vztah k Tvůrci. A přece smysl každého předmětu je toliko jeden a je tedy toliko jedna Příčina, z jejíž vůle je i bolest. Kdo si toho není vědom, nemluví o tvůrci, nýbrž o nějakém polotvůrci, který by ovšem musil být časový a nikoliv nadčasový, aby s ním byla možná součinnost.

Křesťanství, které pro tento myšlenkový úkol našlo slova dokonalá a které je i v tomto smyslu vrcholem dějin, netěšilo se ovšem vždycky z místa, které mu patřilo. Co chvíle bylo a je *pohoršením Židům a Řekům k posměchu*. A logika, lidská soudnost s ním. Soudnost nám na příklad přikazuje, abychom hleděli vytěžit z dějin to, co je nejdůležitější; a na kolik honů od této zásady jsou dějepisné knihy, kde na konec článku o budování římské říše bývá přilepeno upozornění, že v té době se narodil Ježíš. Slovní kejklřství! Je prý to událost příliš vyjimečná. Ano, ale právě proto je vrcholem dějin, které zahrnují pouze to, co je vyjimečné, co nespadá do hmotné pravidelnosti. Všechny ostatní světové názory dějiny podceňují, jen křesťanství je nazývá tajemstvím Božím, které bude dokonáno, až nebude více času.

Křesťanství od svého počátku nepochybovalo o vyjimečnosti dějin israelských. Křesťanství nikdy nepochybovalo o vyjimečnosti dějin každého jednotlivce a nevidělo v něm ani náběh k nirváně, ani statistickou jednotku, nýbrž něco jedinečného, co dobrý pastýř nemůže ztratit i ze stá-

da sebe většího. A co je nejdůležitější, teprve ve světle křesťanského světového názoru nabývají i dějiny jako celek plného dosažitelného smyslu.

Jinak je možno pohlížet na dějiny jako na vzpomínání vědců, umělců nebo politiků, jako na souhrn posavadní zkušenosti — takové zkušenosti, které možno vždycky zase znova dosáhnout. Ale bylo by takové pojetí úplné ve světě, kde není možná znova uskutečnit kterýkoliv minulý lidský život? Dějiny nejsou jen pozadím, dějiny jsou vlastním dramatem. Proto je pochopitelné, že pokolení, které jim křivdilo, postavilo se také vášnivě proti největšímu jejich kladu: náboženskému zjevení.

Tvrdím-li tedy jednoduše, že náboženství jako souhrn poznání buduje i na dějinách, nebyl bych skoro vůbec pochopen, kdyby při tom někdo myslil na dějiny zkomolené a ochuzené právě o to nejdějinnější. Co náboženství z dějin čerpá, je především zjevení, poněvadž jen pro zjevení jsou celé dějiny, tak jako pro poznání každého z nás je náš život.

*

Jak nepochopení dějin, tak nepochopení pokroku bylo zaviněno tím, že se nevyjadřoval správně vztah bolesti k pokroku. Není pravda, že pokrok musí bolest přemáhat, pokrok musí bolest postupovat.

Tato základní pravda se stále ještě namnoze komolí. Děje se tak ovšem dnes trochu jinak než v minulosti. Středověcí scholastici zaměňovali bolest za poměrné zlo a domnívali se, že ji několika chytrými slovy vyřadí ze svého obzoru. Člo-

věk dvacátého století se zase domnívá, že bolest odklidí lidskosti. Možná, že právě tuto nepravou naději, jaká je dnes oblíbena, měl na mysli apoštol Pavel, když razil větu dnešnímu člověku velmi těžko srozumitelnou: *A kdybych k výživě chudých rozdal všechno své jmění a lásky bych neměl, nic by mně to neprospělo.* Výživa chudých mě může na světě zdánlivě ukonejšit a hmotná lidskost není možná jen v křesťanství, ale také v marxismu; výživou chudých však jen vyplňuji časoprostorový děj, který, když pominul, považuji za vyřízený. Kdežto láska, to je vědomí, že žádné naplnění času a prostoru mně nepostačí. Láska je touha po trvání a po patření, které podle slov Dantových vystřídá touhu.

Vittorio Alfieri má kdesi řádky, jejichž kovový zvuk v sobě halí rozhodující poznatek:

*Mi trovan duro? Anch' io lo so: pensar li fo;
Taccia ho d'oscuro? Mi schiarirá poi libertà.
Shledávají mne tvrdým? Isem vskutku takový,
nutím je myslit;*

A zdám se snad temným? Svoboda mne vyjasní!

Není skutečně příbuznějších slov nad svobodu a lásku. Vyhovují-li svému chtění, mohu být při tom docela nesvobodný. Mohu žít chudě jen proto, poněvadž mně není příjemný pohled na jejich hladovění. Kdežto v činnosti z lásky je člověk svobodný. Ví, že bolest má svůj účel.

Proto jsou slova Alfieriho tak pronikavá. Svoboda, nutnost svobody je to, která objasňuje Tvůrce. Žijeme v dějinách a jsme svobodni. Z toho samotného již následuje, že nás Bůh chce mít svobodnými. Úplná svoboda není tedy zma-

tek — opak svobody, nýbrž svoboda Tvůrce. *Milovat znamená podnikat jen to, co vede výš.* Pro křesťana je cestou k svobodě modlitba, kterou si podle slov Pascalových uvědomuje *důstojnost příčinnosti*. Přes všechny své slovní tvary je modlitba především a jenom projevem svobodné vůle; ničím jiným ani nemůže být. Láska, první křesťanská ctnost, je rozhodnutí na prospěch volnosti, rozhodnutí vůle pro svobodu, vítězství vůle nad chtěním. Láska je znamením k boji a pochopením boje. Před sto lety říkali myslitelé: *Jestliže Bůh promluvil, proč svět není přesvědčen?* Nedomýšleli se toho, že lze odpovědět týmiž slovy. Právě proto, že Bůh *promluvil*, člověk není přesvědčen. Kdyby Bůh nebyl chtěl mluvit, mohl stvořit jen svět pravidelného dění, který je přesvědčen od počátku do konce, a nemusil tvořit člověka. Ale *slovo stalo se tělem a viděli jsme slávu jeho.*

*

Bolest nám tedy neodnímá naděje na vítězství. Je naopak zárukou, že nám pod jménem vítězství nebude podstrčeno něco, co je ve skutečnosti porážkou, pádem do léčky. A není také odkladem vítězství do budoucna, na neurčito. Odevzdává nám vítězný věnec hned, bez prodlení. Být vojákem, to už znamená zvítězit, poněvadž povstáním do zbraně zabíjíme v sobě otroka, který nemá svobody. A to je také jediné pravé vítězství, kterého tu lze dobýt, poněvadž může být trvalé.

Pokroková výchova je tedy výchovou k udatnosti. Ale to není výchova k laciné víře v laciná vítězství. Vzdělanost, jejíž výchovná pravidla

jsou skreslena, doplatí na to sama v nedlouhé době.

To se týká především výchovy vědecké. Zájem o hmotu zdaleka není využit zachováním našich tělesných sil, k němuž vlastně směřuje všechna věda, ani hrou, která se končí sama v sobě nebo v novém pohanství. Teprve v plném užití, *ultra cruorem*, je jeho vrchol.

Ale týká se to právě tak výchovy politické a umělecké.

Když byl Sokrates na odchodu z Peiraiea zastaven několika přáteli a pozván do domu Kefalova, pustil se tam se synem svého hostitele, Polemarchem, do hovoru o spravedlnosti. Jeden výrok tohoto rozhovoru bije do očí svou výrazností. Jsou to slova Polemarcha, který popisuje člověka spravedlivého jako spojence v boji, jako přítele, který nám prospívá a nepřítelům škodí. Zřejmě to byla slova prostomyslná, jakých denně opakujeme sta a sta. A Sokrates, logicky vždycky přesný, ulomil jim také hned hrot otázkou, zda snad v míru je spravedlivý člověk neprospěšný. Ale tím také, patrně nevědomky, svedl Polemarcha se správné cesty. V úvahách Sokratových nebo spíše Platonových je totiž předpokládán jakýsi rozdíl mezi lidskou činností v míru a ve válce. Ale takového rozdílu není a spravedlivého člověka stále ještě nelze určit lépe než jak to udělal Polemarchos. Ocenění spravedlivého závisí přece na mravnosti; a je v mravním myšlení nějaký mír? Jakého se v něm můžeme dočkat trvalého vítězství? Člověk spravedlivý, kdyby nám byl spojencem jen v míru, v mravní tišině,

ničím by nám neprospěl a nemohli bychom ho ani hodnotit. Musí nám být věrným spojencem v boji.

Národohospodářům se na příklad rozpory mezi potřebami jednotlivých lidí a neustálý společenský boj ztrácejí v přílivu a odlivu zlata a ve zdokonalení směnečného obchodu. Příliš mnoho knih se napíše o tom, záleží-li cena zboží v poptávce, která po něm je, či v práci, která na ně byla vynaložena, ale málo kdo si uvědomí, že spravedlnost ceny, o kterou tu vlastně jde, je dána především *poměrem mezi dvěma lidmi*, jak kdysi napsal Galieni.

Jen v pudech lze zjistit pravidelnost a pud není mravním hodnocením. Člověk krade především proto, aby něco měl, a mstí se proto, aby uspokojil vlastní nechuť. Odsouzení krádeže nebo msty nebo aspoň označení jich příslušnými pojmy vyplývá z hodnocení a to nepřísluší do oblasti časoprostorové pravidelnosti, do okruhu pozemského míru. Je pravda, že se i starší hodnocení, uvázne-li z něho v lidské paměti jen závěr a nikoliv návštěví, samo může stát pouhým zvykem. To je to, čemu Ulpian vhodně říkal *mlčelivý souhlas lidu od nepaměti zachovávaný ve starých zvycích* a co jiní méně vhodně nazývali přirozeným právem a co chtěli u různých národů srovnávat, aby prý dospěli k nějaké obecné spravedlnosti. Ale taková zkamenělá spravedlnost není už vlastně spravedlností; nemáme-li hodnotícího měřítko čili vlastní mravnosti, nic nám srovnávání nepomůže, a máme-li je, nač srovnávat?

Tak daleko šla snaha po zajištění laciných vítězství, že se všude v lidském životě hledala nějaká pravidelnost a nakonec bylo uzákonováno i to, co mělo být odstraněno. *Zločin je přirozený předně proto*, tvrdí Durkheim, *že by společnost, v které by se nevyskytoval, byla úplně nemožná*. A této pomatené nauce přisluhoval svého času i dějepis, dovozuje, že by na příklad nebylo došlo k husitskému nebo francouzskému převratu, kdyby předchozí společenské řády nebyly znatelně upadly. Což každý převrat nepřinesl ještě něco na víc než uvedení řádů do bývalých kolejí? Konec konců nezbyvá než hájit pokroku proti pokrokářům.

S žádným zákonem nelze být stále spokojen. *Každý zákon, jak říká Vinogradov, vzniká vzájemnými ústupky mezi úmyslem a stavem záležitostí*. A člověk vždycky dovedl pokrokově myslet. Jak klamný je názor Bergsonův, že *starověká spravedlnost byla necitelná a nerozpačitá jako bohové na Olympu a že potřeba rozšiřovat se, touha získávat přívržence, nadšení, pohyb, to vše že bylo původu židovsko-křesťanského*. Čím potom byly na příklad boje řeckých státníků nebo opravy bratří Gracchů?

Láska naplňuje spravedlnost a naplňovala ji všude, kde žila lidská myšlenka. Proto Gianbattista Vico ostře rozlišil *ius naturale prius* od *ius naturale posterius*, práva zvykového. *Ius naturale prius* je stoické *adiaforon*, slovy Aquinátovými, *přirozená náklonnost k patřičným skutkům, zapsaná do všech srdcí*, ale žádný pud, nýbrž závěr, k němuž snadno dospívá i jednodu-

ché myšlení. Je to úsilí, které projevilo lidské vědomí od svého prvopočátku, jak říká svatý Augustin. Nevystihla ho však škola Benthamova, která je takřka omezovala na pud sebezáchovy, a nevystihli ho ani Shaftesbury nebo Hutcheson, kteří se snažili je přikrýt přízviskem *krasoumný*, tedy stále přece jenom pudový. Jen myšlenka může pracovat s pojmy a jen uzavřená, dokonaná myšlenka může vědomě zavazovat. *Spojení lidí s Bohem je spojení lidí mezi sebou navzájem*, dovozuje veliký scholastik. A taková dokonaná myšlenka není nikdy konečná a tím méně jsou konečné úsudky z ní vyvozené. Plností zákona je láska, tedy nespokojenost, budování nových zákonů.

Proto se může *ius naturale prius* octnout v rozporu s právem zvykovým, s *ius naturale posterius*, které je *prius iure*. I v starověkém Řecku se rozeznávalo *fysei dikáion* a *nomó dikáion* a apoštol Pavel upozorňuje, že *není správné všechno, co je dovoleno*. Zvykové a psané právo může dokonale zkornatět a pak je ovšem oprávněn nejen výsměšek, že v něm přirozeného práva nelze najít, ale i stížnost, že v něm nelze najít spravedlnosti. K přirozenému právu i spravedlnosti se dochází jedině domyšlením světového názoru. Ale jakmile své mravní nebo právní přesvědčení vyjádříme určitou větou, musíme být připraveni na to, že i slova stárnou. Znamenali-li na příklad název *s Boží milosti* ve středověku panovníkovu pokoru před Prozřetelností, stal se z něho na počátku nové doby zákon, který naprosto nesoudně vyjadřoval panovníkovu touhu po moci. Tak

kornatí každé slovo a není divu, že se v lidech zvedala touha po zlatém věku, ať minulém nebo budoucím, který *zachovával právo z vlastní vůle, bez soudce a bez zákonů*.

Ale naproti tomu není ovšem zaručeno, že by nové mravní úsilí převyšovalo zvyky nebo zákony, které dosud platí. I v tom je jistá vlastnost dějin: pokrok nebývá vždy na straně odpůrců authority. Naopak, často jde s autoritou. Křesťanské přikázání: *miluj svého bližního* převrátilo na ruby starověký řád, kterému bylo otroctví něčím docela mravním. Ale převrátilo jej nějak trvale? První křesťanská století sice ztlumila jeho bezohlednost, ale nezrušila ho právně. A jakmile přestal přímý náboženský dozor na veřejný život, zavedli Evropané sami obchod s barevnými otroky v zámoří a doma ujařmili zemědělce. Když to polevilo, došlo zase k hospodářskému spoutání nemajetných, kterým se nakonec odpřelo i právo na práci. *Člověk nesmí být člověkoví nástrojem*, tak nějak by bylo lze vyjádřit tu složku uvedeného křesťanského pravidla, která stojí dnešní politiku značné a zatím také marné úsilí.

Marné proto, poněvadž není vedeno domyšleným světovým názorem. Žádná stavba, která nesměruje k pevnému svorníku, není pokrokem. Za tak zvané renesance, za největšího úpadku politické myšlenky, sestrojovali myslitelé státní soustavy s takovou oblibou, s jakou budují děti domky z hlíny. Dnes jeden skládá všechnu naději ve sněmovnu, druhý v soustředění moci v jedinou ruku a třetí zase v složitou soustavu,

v které jedna složka dohlédá na druhou. Ale zřídka kde běží o to, aby se v myšlenkových závěrech došlo co nejdál. Jedni přísahají na *laissez faire* nebo na Williama Jamese, který věří, že člověk se vždycky rozhodne pro to, co je správnější. To je strana, která by mohla přijmout za heslo *affectio et sententia*. Naproti tomu jiným je vše jen *auctoritas sapientis*: od jesuitů, kteří trvali na tom, že autorita je závazná, i když nemá pravdu, až po ruské slavjanofily, kteří se obraceli se vším na lidovou moudrost. Do této druhé skupiny patří i původci sborníku Justinianova, který měl shrnout ustanovení všem právním řádům společná, i jejich novodobí nástupci jako Holland nebo Austin, kteří rovněž hledají tak zvaná přirozená pravidla. A patří sem také *unius verbi laudatores*, kteří chtějí všechny mravní zásady vyvodit z rčení *neminem laede*, takže třeba příkaz některého náboženského vyznání nebo požadavek výchovy dětí, kterých z takového rčení vyvodit nelze, nespádají podle nich do mravnosti — ale kde se tu vzaly, toho nám ovšem také neřeknou.

Spravedlnosti nelze vystihnout žádnou krátkou větou. Nutno ji stále poznávat a proto i stále o ni bojovat. *Myslíte, že jsem přinesl na zem pokoj? Nikoliv, pravím vám, nýbrž rozdvojení.* Ať je naše mravní úsilí jakékoliv, musíme být připraveni na chvíli, kdy nezbude než poslechnout pobídky evangelia: *Prodej plášť svůj a kup meč!* Ve staroslovanštině znamenala *pravda* také tolik co *spravedlnost*; a skutečně: být spravedlivým znamená tolik, co dovést domyslit své poznatky

do důsledků. Ale lidská činnost, jaký to víchř, svištící dějinami rychlostí neskonale větší rychlosti světla! Kde jsme byli včera a kde jsme dnes! Kde jsem já a kde je ten a onen! Být stejně spravedliv? Vždyť to je totéž jako nepoznávat a nechtít o nic víc než včera. A být spravedlivějším člověk může jen tehdy, činí-li pokání, to jest vidí-li a chce-li dál, než byl posud. Dějiny jsou svědectvím, že každý z nás vidí dál a dál, poněvadž zkušenosti přibývá. Záleží však také na vůli, nesmí chybět láska. V jejím zorném úhlu je každá bývalá spravedlnost nespravedlností a proto ani zmnohanásobena nestačí na takovou radost, jako jediné pokání, jediná spravedlnost nová.

Člověk spravedlivý je náš přítel v boji. Je vojákem. Je jedním z nás. Ale je skutečně mezi námi? Vzpomínáme si, že málokterého slova užívá Písmo v tolika různých odstínech. Hned je spravedlivý hluboce podřizován spravedlivějšímu, který činí pokání, ale hned se zase ozývá oslovení, po kterém se všichni jeden po druhém vytrácejí: *Je-li z vás kdo bez viny...*

*

Snad již teď pochopíme velkou jednotu slov, která se nám dřív zdála tak vzdálena od sebe navzájem. *Spravedlnost, pokrok a boj* vyjadřují v nejpravdivějším pojetí totéž. A lze k nim přidat ještě jedno slovo, a to je *svoboda*. Ale tento výraz stihl ještě horší osud než slovo *bolest*: není odmítáno, ale jeho smysl je překrucován. Tak překrucován, že mu každý důmyslnější člověk přestává důvěřovat a pochybuje, neskrývá-li se

pod názvem *svoboda* ve skutečnosti otroctví. *Neboť přílišná svoboda, jak se podobá, převrací se v přílišné otroctví.* Platon, když tuto větu napsal, neměl právě nejpřesnější chvíli. Buď šlo opravdu o svobodu nebo šlo jen o otroctví. Ale při tom Platon aspoň uhodl, že se za širokými slovy obyčejně skrývá největší zmatek. A tak je tomu i dnes, kdy o politické svobodě mluví nejvíce ti, kdo popírají svobodu lidského ducha. Člověk je jím jen výsekem pravidelného hmotného dění; co tedy vlastně myslí svobodou politickou? Nezávislost čeho? A nezávislost na čem? Patrně jedné hmotné pravidelnosti na jiné hmotné pravidelnosti. Ale nač je taková výměna děje za děj? A jestliže je tato výměna sama pravidelností, v čem je tedy svoboda?

Jsme tu zřejmě svědky velmi nepoctivého zacházení s řečí. Jestliže je na příklad vítězství tak zvaného proletariátu nad kapitalisty nutným hmotným pochodem, jakým právem lze pro ně užívat názvu *osvobození*, který byl ražen světovým názorem zdůrazňujícím svobodu vůle? Právě tak se bez rozmyšlení užívá výrazů *vůle* i *pud* tam, kde soudně myslící člověk pečlivě rozlišuje mezi výrazem *chci jíst* a výrazem *chce se mi jíst*. Jaký to bludný kruh! A jaká chytrost! Popírám to, co říká druhý, a aby na mne nevyzrál, užívám jeho vlastních slov! Ale lež vyjde na jevo všude. Je na příklad zajímavé, že právě v těch dějinných úsecích, které se často označují za údobí svobody, bylo sestrojeno nejvíc politických ústav. Čím více se mluvilo o svobodě, tím horečnatěji se svíral veřejný život pravidly a zákony.

Vrcholnými příklady jsou pro to dějiny starověkých Athén nebo revoluční doba ve Francii. Čím víc se hovořilo o svobodě člověka, tím méně bylo k němu důvěry, — chyba lávky: nemluvílo se o svobodě člověka, nýbrž o svobodě vůbec a nikdo vlastně nevěděl, co se tím myslí.

Řekne se na příklad: je osvobozen národ. Ale co je na něm osvobozeno? Řeč? Řeč je děj a stojí to za to zaměňovat jistý děj druhým? Ano, ale jen tenkrát, když takovou řečí uskutečním něco, čeho jinou řečí uskutečnit nemohu. Na příklad umělecká díla a s nimi celou osobitou vzdělanost, odlišnou od vzdělaností jiných. Ale smlouvat v obchodě a pěstovat vědu, k tomu nepotřebuji osvobozovat národ.

Proto, že zdrojem kultury je člověk a nikoliv nějaké pomyslné prostředí, na příklad národ, není ani svoboda národa nějakým preludem, nýbrž umožněním, aby se plně využilo schopností každého jednotlivce. A mezi schopnosti patří i řeč.

Mezi schopnosti patří také osobité barvy právě tak jako slova nebo nápěvy. Ale i v umělecké oblasti lze dosáhnout svobody teprve uměním, nikoliv estetikou. Estetika není měřítkem, jak tomu chtěl Leontěv, — snad jen v úzkých mezích, srovnáváme-li způsoby uměleckého výrazu. Jakým preludem trpělo pokolení, které si říkalo, že renesance měla větší malíře než gotika, jen proto, že stavěla vyobrazené osoby na opravdovou půdu a napodobovala dokonale přírodu! Každý takový úsudek je vlastně omezením umění. Nikdy nebylo nouze o lidi, kteří by je byli

rádi omezili: pro jednoho mělo svými zvuky konejšit nervy, pro druhého zase sloužit jen zájmům politickým. Ale umění není jen tak úzký obor poznání jako třeba věda. Umění se vztahuje na plný lidský život, hmotný i duchovní, a na celé naše poznání.

*Obrasy odpovídala jsem bolesti světla ...
dech času zatajila jsem v sobě ...*

Prostor i čas, lidský duch i Bůh, děj i trvání, na to vše se vztahuje umění. Vůle pravěkého člověka z Fond de Gaume zobrazit si zvířata, která se večer popásala na dordogneských lukách, svědčí, že umění nikdy nebylo v lidském životě něčím vedlejším. Nikdy nebylo pouhou hříčkou, odpočinkem, zábavou; vždy bylo také potřebou bojovníkovou. Zachytit to, co čas běře, a zvláště to, co běře nejrychleji: pohyb, barvu, okamžik, zvuk. Tvořit v podobenství to, co si nelze opatřit jinak. Ba dosáhnout víc, než přináší příroda. Prožít znova, co nezbytnost odnesla, a prožít víc, než nezbytnost dává. To vše proto, že člověk ve svém životě neodpočívá, jako odpočívají ústrojí v tom životě, kterým se zabývají vědci. Mezi ním a životním děním je nepřátelství. Zato však předmětem jeho touhy je život jako věc trvalá, tak jak je myšlen svým Tvůrcem. A čím vzácnější je myšlenka, tím větší je umění, které ji zobrazí svým podobenstvím. Buď je tedy nutno říci, že předmětem umělcovým není jen to, co je krásné, nebo nutno dát slovu *krásný* jiný význam, který by již nezahrnoval pouze smyslovou příjemnost: je nutno je osvobodit. A chceme-li být umění právi, nesmíme za jeho

vrchol pokládat období, kdy dovedlo jen napodobit přírodu, — takovým časovým výsekem je renesance — a nesmíme křivdit těm údobím, kdy ve snaze o vystižení myšlenky byla zanedbávána zručnost. Nesmíme vidět v umělci jen řemeslníka, nýbrž především člověka. Oč výše než renesanční řemeslná dokonalost stojí mosaiky v ravennském San Vitale nebo zátiší Pabla Picassa. Průměrná myšlenka napodobuje, průbojná strhuje a zkřivuje.

*

Průbojná myšlenka strhuje a zkřivuje nejen látku, kterou ji chceme vyjádřit, ale také náš vlastní život v očích lidí pohodlných. *Kdo má charakter, jest vydán karikování. Jen úplná prostřednost před tím chrání,* říká Šalda. Ale v dějinách není na vybranou. Nelze zároveň tvořit i odpočívát. Nejčastěji se odpočívá tím, že se uzákonuje. Ale každé uzákonění je odmítnutím dalších poznání, každá pýcha je klamem nebo zradou. Toto pravidlo je neomylné. Kdybychom prohlásili dvacáté století za vrchol dějin a všechny předchozí lidské myšlenky za pověru, zradili bychom tím samy sebe. Kdybychom nechali jazyk, kterým mluví jen deset milionů lidí, na pospas osudu a přichytili se některého jazyka velkého, zase bychom tím jen zradili samy sebe. A naopak, kdybychom se drželi jen minulosti, byl by to právě takový klam, jako kdybychom se přidrželi jen holého rodného jazyka. Národ nabývá jen tehdy plného významu, znamená-li skutečně věčný ruch. Je-li národ pro hrdinný boj, má zajištěno vítězství, i kdyby prohrál; je-li

proti němu, prohraje, i kdyby zvítězil. Ne národy, ale pravda vítězí.

Tolik musíme vědět o vítězství, ke kterému jdeme. Nic není na světě tak jedinečného jako právě pokrok, dočasný i stálý vrchol dějin. V ničem není uložen a nikomu není cílem. Rovná se spravedlnosti, strasti, boji a slouží jen člověku. Člověku pokrokovému. Pokrokový člověk není otrok spjatý vlastními pouty, třebaš by se nazývaly vědou nebo jakkoliv jinak, ale člověk svobodný. Bojovník, o kterém se praví: *micat in vertice, zápolí ve vichřici*.



OBSAH

O DEJINACH A POKROKU	7
OSOBNOST JAKO ZDROJ ČINNOSTI	22
O ÚPLNOST LOGIKY	48
KLIO NA ROZCESTI	72
OTAZKA A TAJEMSTVÍ	106



Bohdan Chudoba
O DĚJINÁCH A POKROKU

Edice Akordu svazek osmnáctý, vydal Moravan, spolek katolických akademiků v Brně. - Písmem Mediaevalgarmond vytiskla tiskárna „Typos“

v Brně L. P. 1939