FRANTIŠEK PALACKÝ — Krásověda

Chceme-li nabýti jasné a důkladné známosti o kráse a umění, musíme začíti zpytováním duchovního člověka mocí a jejich zákonův. Neboť nejen této známosti, ale všeho, což do sebe víme, cítíme nebo chceme, základ poslední v *duchu* jest; a podle původního způsobu duchovní činnosti formuje se veškeren obor poznání našeho, vytvořují se všecka naše ponětí o pravdě, o kráse a dobru. Člověk zajisté nenese sám v sobě původně nijakého vědomí o předmětech; všecko takové vědomí jeho jest nabyté, a sice nabyté jakýmsi způsobem určitým, který založen jest v myslné moci původně především přezvědem. An to nejvyšší zákon lidského myšlení v sobě nese, aby vše, co jest, kromě *jestoty* své, mělo pořád i spůsob svého bytí, čili *formu* svou. Celýť tedy poznatelný svět odráží se v mysli naší jako v zrcadle; a od jakosti tohoto zrcadla závisí, v jaké podobě nám se předmětové ukazují. I jest tudíž potřebno znáti zákony ty, kteří spravují ducha našeho v jeho činnosti; potřebno zvláště filosofovi, kterýž, vyváděje vše z pramenů prvotních, usiluje zopětovati domyslně s plným povědomím soubor ten v poznání našem, ježto se tu již samopůvodně a nesvědomě stal, a tím spůsobem hledá nabýti pravdy i zřetelnosti . . .

Pojmeme-li *člověka* předkem myslně, jakožto zvláštní *jednotu*, obsaženou pod ponětím *veškerenstva*, pomysl ten povede nás pořád nutně ku položení něčeho dvojího. Nebo jestliže ponětí člověka i veškerenstva nejsou stejná, musejí být v každém z nich znakové zvláštní, dělící je od sebe vespolek; rozdílnost ta o sobě pojatá zakládá tedy myslnou nutnost protivostaviti sobě člověka i veškerenstvo. Ustavíme-li se pak ve ponětí člověka, jakožto tom, které uzavírá v sobě bezprostředně nás samy, čili samost naši, nutno nám bude státi naproti všemu tomu v ponětí veškerenstva, což *námi* není. Jestliže pak nazveme poloh ten v rozdvojení tom, který samost naši v sobě obsahuje, *podmětem*, onen pak samosti naší naproti stojící *předmětem*, patrno, že nám rozvod veškerenstva v *podnětnost* a *předmětnost*, čili v nás a ne nás, bezprostředně nutným bude. Rozvodem sice tímto nenabýváme ještě nižádné určité známosti jak o nás samých, tak ani o tom, co kromě nás jest; ba ani jestotnosti předmětův jím dovozovati nelze, ale on sám slouží ku prvotnému rozeznání mezi *duchem* naším a předmětenstvím, bez kteréhož rozeznání nelze vůbec nabýti zřetelné známosti filosofické.

Sám pak *duch lidský*, považený domyslně jakožto bytost zvláštní, jednotná i podmětná, stojící naproti veškerému oboru předmětenstva, dává nám pořád na ruku nutné polohy v bytosti své, kteří zakládají v něm první nutnou dvojitost. Jestliže zajisté duch náš, jakožto sám podmět, má svou zvláštní podstatnost, jestliže s předmětenstvem postaven jest v nějakém potahu, musí míti dvojí stránku, jednu, jíž sám v sobě se zakládá i zůstává, druhou, jíž vchází ve potah se světem předmětným; onu můžeme jmenovati *střední*, tyto *výstřední*. Obojí přináleží zárovnou nutností

k celku jeho, jakožto celku bytosti jestotné a činné: ale onano, ve které se samostatná bytnost jeho zakládá i začíná, prvotnější jest arci, nežli tato, ve které se odnáší ku předmětenstvu; onnu nazýváme v úkazu *citem*, tuto pak *myslí*. Že ale potah, ve kterém tato poslední ku předmětnosti státi může, dvojí jest, jelikož ona aneb předmětem určena bývá, aneb jej sama určívá. Tedy sama mysl musí mít dvojí původní působnost, *poznávací* totiž, kde předmětnost do sebe vnímá, a *snaživou*, kde ji ze sebe vyvíjí. Prvá jest působnost *rozumu*, druhá působnost *vůle*.

Nikoli však nezamýšlejmež rozličných *mocí* v duchu, z toho toliko důvodu, že znamenáme rozličné v něm *působnosti*. Jestota i moc ducha našeho jest vždy jen *jedna* i všude *tatáž*, buď že my cítíme, buď že volíme, nebo poznáváme. *Duch* sám jest jen *sama pouhá působící moc*, a sice ta jediná moc na světě, kterou my jestotně a jistotně, totiž bezprostředným vnitřním povědomím svým, poznáváme. Tedy ne trojice mocí, jako trojice působností; nebo v každé působnosti vždy jen jeden a tentýž jest *duch*, co působí. Toliko rozdílný jeho směr a poměr ku předmětenstvu činí, že jediná tato i nedílná moc oznamuje se nám v rozličných formách (citelnosti, poznávajicnosti a snaživosti). Tatáž zajisté nedílná moc duchovní, když se považuje jako sama v sobě působící, nazývá se *citem;* když ale považuje se jakožto působící do předmětenstva, nazývá se *vůlí;* a když se posléze považuje jakožto pojímající předmětenstvo do sebe, slove *rozumem*. Jestiť tedy duch člověka (což dobře pamatovati sluší), vlastně jen *samojediná jestotná* moc, a kdykoli my snad o *mocech* ducha svého mluviti budeme, tyto moci vždy vlastně za *formy* jmíny býti musejí, pode kterýmiž onna nedílná jestota duchovní vychází v úkaz.

Citelnost, poznávajicnost, snaživost

Má-li člověk vůbec býti bytostí podstatnou a osobnou, musí míti v samosti své něco bezvýminečného, původního, jednotného a bezměnného, což zakládá i předchází všecko jiné, a jakožto sám prvek, nedá se vyvésti z ničeho prvotnějšího a základnějšího. Pravda ta nutna jest ze zákonův myšlení vůbec, a stýká se výborně s bezprostředným naším vědomím. Bezprostředně zajisté povědomi jsme do sebe čehosi, což vznikajíc jako uvnitř u kořene veškeré bytnosti naší, jeví se jakožto prvopůvodní skutek ducha, jakožto ten středek, ze kteréhož naše působnosti všecky co paprsky vystřelují a v němž opět tratí se v jedno všecky. Toto pak nejvnitřnější a bezprostředné povědomí samosti své jmenujeme *citem*. K citu zajisté základně se vztahuje a z něho vyplývá všeliká působnost naše; neboť jen tím jest ona *naší* působností, že ji cítíme, ana vzniká bezprostředně v samosti naší. Cit jest tedy původiště a jako rodiště bytu našeho; on zakládá život náš veškeren, a proniká i prostupuje, smím-li tak říci, celou bytnost člověčí, jsa jednotitelem jestotným všech našich rozličných působností.

Jediné v citu, té nejvnitřnější svatyni bytnosti své, nachází člověk bezprostředně *jestotu* (das reale Sein). Dříve všelikého pomyslu oznamuje on nám již bytí naše, naši podstatu, samovolnost a osobnost; zakládaje zajisté život náš, hýbá samopůvodně vším, co člověk má do sebe. V něm tedy jest původní základné přesvědčení, nespoléhající na důvodech, alebrž předcházející všeliké rozumování; následovně jestota, jíž nelze ani se strhnouti, ani zapírati, anať jest samým kmenem bytu našeho. Mimo cit není pro nás jestoty, leč aneb jen tušená, z podobnosti k životu našemu, anebo domýšlená, po zákonech rozumu; všecky výstřední působnosti jsou formální, a k formám se vztahují. A poněvadž jestota formami několikerými uchopiti ani vyměřiti se nedá, tedyť i jestoty mimopodnětné, čili předmětné, jeliž jaká, jen citem docíliti se můžeme. I cítímeť skutečně nejen jestotu svou vlastní, ale i jestotu předmětenstva vůbec, a to sice prostředně, jelikož jevívá do jestoty naší své vlivy. Cit těchto předmětenstva vlivův jest jestotný a podmětný, pročež naň jen ukázati, nikoli pak jej důvody provésti nepotřebí. Toť zajisté každý pociťuje, že kromě bezprostředné samosti jeho, naléhá naň cosi odjinud, čehož ve vší své zvolnosti ani uchrániti, ani zbaviti se nemůže; pročež i vyznati musí, že jest v oboru veškerenstva jakýsi svět, nezaložený v samosti jeho, ale stojící s ní v potahu jestotném; i že jest mezi jestotou naší a předmětenstvem jakési jestotné vespolné působení, neprůvodné sice rozumu, ale docítitelné . . .

Jakož jedna jest samost duše, tak i jeden jest toliko cit samosti této. I nemůže tedy sám v sobě zrůzněn býti ve všeliké třídy, zvláště ana bytnost jeho sama zůstává rozumu nevystihlá. Jen rozličný potah samosti ku předmětům a k výstředním ducha činnostem, pochopný rozumu, poskytuje rozličnosti znakův k rozeznání citův v úkazu. Potah ten vůbec může býti dvojí; aneb zajisté podmětnost ve sporu s předmětenstvem přemáhá, aneb nic; tamtě vznikati *libosti*, zde *nelibosti*. V obzvláštnosti pak rozvrhuje se cit, jakožto základní jednotitel bytnosti lidské, v tělesný a duchovní pokudž proniká aneb tělo aneb ducha. Duchovní ale ještě buďto *příškumný* (cit pravdy), buď *příkonavý* (svědomí), buď *pokrásný* (krásocit) jest, jelikož aneb ve poznávajicnost, aneb ve snaživost přechází, aneb jímá všecky činnosti duchovní v živé zvolné jednotě. Jestiť i cit *náboženský*, kterýž béře pramen svůj ve potahu celé bytnosti naší k božství, čili k bezvýminečné příčině veškerenstva . . .

Poznávání jest pojímání předmětnosti spůsobem jistým do samosti naší; a působnost ta v duchu, která vybíhajíc z podmětnosti ku předmětům, pojímá tyto do sebe, myslně je spojuje i různí, a přiměřívá soustavu jejich myslnou předmětenstvu, zove se *poznávajicnost*. Co ji v pomyslu s citem pojí a ku předmětnosti víže, nazývá se *povědomostí;* bez povědomosti tedy není vůbec nižádného znání pro nás, anoť jen skrze ni do podmětu vcházeti může. Rozmanitost předmětenstva, vcházejíc do ducha, bytností by svou jej naplnila, i se sebou sestejnila, čili, což též jest, zničila by jej, kdyby v něm samém nebylo nějaké zásady, která by samočinně, podrobíc rozmanitost tuto jednotě své, vnášela jednotu myslnou do světa poznání našeho. Pročež nutno jest poznávajicnosti míti dvojí směr původní: jeden k rozličnostem, druhý k jednocení. Onen v úkazu, ačkoli ne tak v idei, prvotnější jest; tento ale, čině nás vlastníky celé soustavy známostí, zasluhuje ještě větší šetrnosti . . .

Pravitelské povolání rozumu, a tudíž přísná určitost ve všech jeho činech a účincích, jsou jeho známky, zároveň nutné ze samé bytnosti zásady rozumné ve člověku.

Kráſowěda,

čili

o kráſe a uměnj, knihy patery,

od

Frant. Palackého.*

Kniha prwnj.

Uwod. O kráſowědě.

1) Powſſechný ohled ducha w gednotě.

Chcemeli gaſné a důwodné známoſti o kráſe a uměnj nabyti, zpytowánjm duchownjch člowěka mocj a gegich zákonů začjti muſjme. Neboť negen této známoſti, ale wſſeho což do ſebe wjme, cjtjme nebo chceme, základ poſlednj w duchu geſt; a podlé půwodnjho způſobu duchownj půſobnoſti wyrážj ſe weſſkeren obor poznánj naſſeho, wytwořugj ſe wſſecka naſſe ponětj o prawdě, o kráſe a o dobru. Člowěk zagiſté půwodně nigakého wědomj o předmětech ſám w ſobě na ſwět nepřináſſj; wſſecko

*) Spiſowatel, požádán gſa mnohonáſobně o wydánj ſwé giž před lety ohlášſené kráſowědy (aeſthetiky) a newida w okoličnoſtech ſwých k tomu způſobu giného, umjnil wydáwati gi po čáſtkách w Časopiſu ſpolečnoſti wlaſtenſkého Muſeum w Čechách, gakožto příklad ſlohu filoſofického, u Čechů geſtě málo wzděla-ného. Potřebné wyſwětlenj českých názwů filoſofických poſkytá týž časopis w prwnjm ročnjm ſwém běhu, ſwazku druhém.

Neboť tato, jakožto jednota myslné moci, postavená naproti předmětnosti, nemůž bytnosti své uchrániti, aniž nade předměty vládnouti buď to skumně, buď i konavě, jestliže jich své jednotě nepodrobila. Vláda pak se jeví v řádu, a řád ve složení rozmanitosti v jednotu. Vláda však ta, vymíněná mocí duchovní vůbec, nemůž se státi leč prostředkem jistých potahův a poměrův, jimižto stálost a stejnost ducha z protiva předmětů vždy se zachovává; ti pak jsou formy a zákony, čili tak nazvané kategorie čistého rozumu. V těch nadevšecko potřebí dokonalé a přísné určitosti; neboť jen tímto spůsobem, poskytujíce zřetelnosti, mohou vésti ke známostem a k vědomí. A přitom, poněvadž poznávajicnost ve potahu podmětnosti a předmětnosti tuto do oné vnímá, a svět myslný sobě takto sama vystavuje, povinna jest činiti poznatky své předmětům mimo sebe co nejpřiměřenější, aby dojíti mohla svého oučelu, *pravdy*. Pročež vůbec, ať její působnost jest rozborná nebo souborná, ona nesmí v ní nikdy pokračovati volně, ale dlužna vždy co nejpřísnější určitosti šetřiti.

Jako ve poznávajicnosti předmětnost do podmětu pojímána, tak ve *snaživosti* opět zásada podmětná na předměty pronášína bývá. *Snaha* zajisté jest něco vystupujícího ze samé vnitřnosti naší, a nesoucího se k něčemu, což kromě nás jest, totiž ku předmětenstvu. Zde tedy poměr a zřízenost moci duchovní jsou opační proti poznávajicnosti: tam zajisté staví se předmět do ducha, zde vyvozuje se z něho. Že pak obě působnosti jsou jen výstřelkové jediné duchovní moci, patrné jest odtud, poněvadž v jestotě od sebe jsou nerozdílné. Ani bychom zajisté poznati ničeho nemohli, kdyby nás nevedla snaha k něčemu mimo podmětnost naši; aniž snažili bychom se, kdybychom nevěděli, že jest vůbec na světě cosi, ježto mimo nás má byt svůj . . .

Božnost, poslední oučel života lidského[2]

. . . Člověk sám jediný má takový do sebe život, že může nejen s povědomím a samovolně jednati, ale i samostatně a záměrně voliti. On zajisté sám jediný podrobuje veškeren obor samovolného působení a trpení svého jednotě myslné, totiž rozumu; on sám pokládá zákony stálé všemu konání svému za pravidlo a vnáší tím záměrnou spojitost do veškeré rozmanitosti života. Člověk tedy původní zásadou působení svého nezávisí ode předmětenstva. Ačkoli zmítá se tytýž vlnobitím zevnějšího světa, vkořeněn jsa polovicí bytu svého v půdě hmotné, předcež chová v sobě cosi zvláštního, nade všecky smyslné úkazy vznešeného a jim tudíž i panujícího. V nejvnitřnější svatyni bytu jeho svítí mu a zahřívá ho *jiskra božství*, původ jeho samostatné moci a působnosti. Jiskru tu buditi, zárodkův jejích šetřiti a svatá tajemnosti plná zjevení její skoumati jest povinnost člověka nejvyšší. Zjevení její jsou naše *idey*, zárodky její jsou naše *tužby* a *snahy*. Idey jsou nám ty obrazy svrchovanosti, ty oučely, ku kterýmžto usilují moci naše a kterýmiž se řídí co hvězdami na obloze nebeské. Ony odkazujíce a vedouce nás nad jednotlivou smyslnost k obsahu světa, k velebnému celku živobytí a určení národův, šlakují šlépěje božské v celé přírodě a ve všech člověčenstva dějech. *Idey* jsou, co nás teprv *člověky* činí . . .

Ale spůsob, jak se idey v životě jeví a kam ukazují, čili formální a pravitelská platnost, a potud i původ a oučel jejich, dají se rozumem vyskoumati. Povědomi jsme do sebe moci životní podmětné, postavené naproti veškerému oboru předmětnosti. Potah mezi podmětem a předmětností jest buď jestotný, buď formální, onen v citu, tento v mysli se zakládající, a oba znikající působením vůbec; následky jejich jsou tam libost neb nelibost, zde poznání a vytvařování předmětnosti. Moc ta životní, jíž samoláska, co zásada zachovací, původně vštípena jest, snaží se v ustavičném postupu o zmocnění a rozmnožení sebe z protiva předmětenstva; požaduje tedy vždy povšechnější a ouplnější jednoty poznatkův, vždy zvolnější a záměrnější vlády nad předměty. Jestota její sama veličí a šíří se, bývajíc vztažena na valnější obor mimo sebe. Zatím žádostiva jest i v sobě samé usobiti a ustáliti, a plností svobody, nezávislostí a bezvymínečností bytu svého ubezpečiti se. Činnost tedy její ať nijakých nemá mezí a překážek, požívání nijaké nedostatečnosti, trvání nižádného konce; chtění její každé ať jest tvorné, jestotné a samozákonné. Slovem, moc naše životní usiluje konečně — k *božnosti* . . .

Božnost, podle smyslu slova svého, jest jakoby *srodnost* a *podobnost bohu*, čili *účastenství přírody boží a obraz bytu božského* ve člověku.

Bůh, pokud člověku pochopen, jest jestota bezvýminečná; poznání jeho bezprostředné, neobmezené; vůle tvorná, všemohoucí; bůh-tě jestotný obsah a vzor svrchované dokonalosti v bytu, moci a blaženství. Usilujíce my tedy k *božnosti*, toužíme především po svrchované *svobodě*, ana jest bytná v jestotě bezvýminečné; po svobodě tedy netoliko záporné aneb nezávisnosti a samostatnosti, alebrž po *plnomocnosti*, čili svobodě, která vládne plností jestoty. Taťse vztahuje kořenně a základně k činnostem našim vesměs. Ve potahu bytosti své ku předmětům hledáme nejprv jestotného poznání, čili *pravdy* a *jistoty*, neobmezené ani místem, ani počtem, ani trváním; hledáme dále *dobra* svrchovaného, čili samozákonné určivosti a vlády ducha nade předmětenstvem; posléze hledáme *krásy*, čili bezvýminečné svrchovanosti úkazu ve zvolné jednotě bytu našeho. *Božnost* tedy, podlé věci znamenané, jest *obsah jestotný všech konečných oučelův života duchovního*.

Z toho vysvětlení již se viděti dává, že o božném člověku vlastně jen v *idei* mluveno býti může; ve skutečnosti ale jen *člověctví k božnosti usilující* poznati se dává. Nikdo zajisté v božnosti tak nedospěl, aby byl dosáhl všech oučelův života duchovního jestotně a nesl na sobě plný dokonalý obraz bytu božského. Jest zajisté božnost pro člověka cosi neskonalého, k čemuž my v neskonalém postupování se blížiti, ale nikdy dostihnouti nemůžeme, jsouce božské a zvířecí přírody zároveň oučastni, a tudíž ve svém postupování k božnosti člověctvím vůbec vázáni.

Nicméně ponětí toto není přeludem mysli snad výtržné. Ve vnitřnosti zajisté bytu svého svědomí jsme sobě jakési *snahy* bezvýminečné a neskonalé, již nižádný skutek sice nepostačí, ale všecky moci duchovní ochotně následují, jakožto původu každé ušlechtilé činnosti člověcké. Jest pak snaha tato jediná i prostá v bytnosti své, již proto, že neskonalá jest. A jakož jen jedna jestiť jestota citu našeho, jedna bezvýminečná v ní prociťující snaha, tak i jen jeden musí býti jistý bezvýminečný *oučel*

její. Tento poslední oučel musí býti cosi kladného a jestotného, ne záporného aniž formálního; neboť rodiště snahy, jestota citu, nemůže ani toužiti po samém toliko záporu aneb i po pouhé toliko formě, aniž touha ta její dá se uspokojiti cele samými toliko zápory čili nevěcnostmi a formami myslnými. Pročež oučel tento nesmí nazýván býti ani *neskonalostí*, ani *absolutností;* ponětí zajisté neskonalosti jest pouze záporné, absolutnosti pouze formální. Slovo *božnost* samojediné vyjadřuje ponětí jestoty předmětné bezvýminečné a neskonalé, představené životu člověčímu za konečný oučel.

Božnost tedy (právě jako *svatost*, jedna její stránka úkazná) není něco předmětného v tom smyslu, že by nezávisela od bytu člověckého; aniž jest oučelem nějakým mimo člověka postaveným. Ona sama v sobě nese oučel svůj, a bytuje cele v podmětnosti, jakožto jistý stav, čili jistá *doba života*, a to sice ta nejsvrchovanějším bezvýminečná. V ní se završují dokonale všecky poznané cítěné a tušené jestoty veškerého života člověckého; a *člověk božný* jmenuje se ten, ve kterém božská bytnost, mocnost a účinnost působí co nejpřesněji a nejživěji.

Toužení po pravdě, kráse a ctnosti v jestotném základu svém jest jen jedno a téže snažení k božnosti; a jen rozličný vztah a směr moci duchovní to činí, že idey ty určitými jmény slovou rozličně. Nutno tedy toužiti člověku po nich zákonem ne zevnějším, ale vnitřním; zákonem člověctví vůbec. Následovně veškerá rozmanitost života zevnějšího závisí od jednoty vnitřního života; člověk podrobuje předmětenstvo zákonům ducha svého, a vráží na onno vlastní ráz svůj, hledaje uskutečniti své idey. A snaha ta, jakkoli málo uspokojena bývá, neustává předce; nýbrž vždy znova počínajíc, zakládá běh jak jednotlivého živobytí, tak i veškerého dějinstva.

Onen ale spor snahy duchovní a popudův tělesných, kteříž poslední zvířecky se nesou po zmocnění tělesného života, ten spor podivný v jednom a témže podmětu, vynáší úkaz každodenní najevo, že valná člověčenstva částka zdá se živa býti beze všeho tušení božnosti, ana zásada tělesná u ní převládá ducha. Užitečná tedy netoliko, alebrž i potřebná musí býti lidem nauka, která by nejen budila svědomitost ideí, ale i učila i ulehčovala usilování po nich. Nauka tato jest filosofie.

O filosofii[3]

Filosofie jest nauka ideí, čili správa člověckého života k božnosti. Učíť ona nejen poznávati byt náš a jeho oučely, ale i spravovati živobytí jak člověka jednotlivého, tak i celých národův podle oučelův těchto. Máť tedy význam pro celý život náš, a tak tedy nejen pouze skumný, ale i konavý. Ona skoumá zákony, kterýmiž se řídí příroda podmětná i předmětná ve svém působení, sestupujíc k rozboru zevrubnému všech našich činností, vyšetřuje jich analogii s činnostmi zákonného veškerenstva, a hledá nejen vyvésti je zřejmě ze pramene jednoty, odkudž se původně vyskytují, ale i zaměřiti běh jejich k jednomu cíli jejich určení. První tedy částka ouřadu jejího jestiť arci poznání, a sice poznání rozumné, snažící se uvésti jednotu do veške-

renstva. Ale tím samým hledáť ona také skutkem vkořeniti jednotu do života našeho; nebo jen kde uvnitř svornost bydlí, může tolikéž i venku poznána býti . . .

Ne ledabylé pohrávání prázdnými ponětími jako ciframi, ne suché pýtvání se v mrtvých různých formách bez poznání ducha obživujícího, ne drzostné vyměřování všehomíra duchovního i tělesného malichernou oblíbených důmínek měrou, aniž pak jaké spupné násilí a rouhání se každému tajemství srdce, světa i náboženství, může filosofováním slouti. Zdaliž ten mudrcem jest, kdo postavě dobrolíbeznost nedorozumu svého na vrch veškerenstva, odbojuje vší vládě nad sebou, zakládá zákony světa směle na přeludech vlastní obraznosti, povinnosti pak a právo na záležitostech sobectví? Jen kdo duchem samostatným se vynesa nad obmezený obzor tělesnosti a sobnosti, umí právě po člověcku žíti; kdo zná sebe samého a rozumí běhu přírody i běhu národův; kdo živ jsa myslí v ideách, zná, co pravého, krásného a šlechetného jest, a duchem tímto, třebas i nezpozorovaný od jiných, obrací celé snaženství své k božnosti; toho važte sobě, tentě filosof.

Všeliká pocta budiž oněm náčelním myslitelům nové Europy, kteří o společné dorozumění sobě, co do forem mysli vůbec, snažně a zdárně usilovali. Avšak když oni veškerou filosofii jen rozumem, pro rozum a na rozumu, na zásadách přemyslných, anebo z jediného domyslu vyvedených, zakládati a dovršiti hledají, nemohu jim ovšem dáti za pravdu. Filosofie zajisté, jejížto počátek jest poznání sebe samého, a ježto nenalézá potřebné ve hlavních zásadách jistoty bezprostředné jinde kromě citu prvotního, nemůž také nikdy od života podmětného cele se odděliti, nikdy pouhým předmětem a skutkem pouhého domyslu se státi. Možná-li zajisté, aby všecka jistotná pravda mého bytu a vědomí záležela jen na jasnotě a shodě několika ponětí, jichžto bytnosti já krom toho, nejsou-li pouze libovolná, nikdy cele nevyměřím a nepochopuji? A k té svaté pravdě může-li mne dovésti samo mechanické srovnávání těch ponětí mezi sebou, a ne raději bezprostředné povědomí toho kmene, ze kteréhož se vyvíjejí? I zdaliž onino steří a opět steří okusové a bludové, o kterých dějepisy filosofie rozprávějí, nepoučili nás ještě dostatečně, že v říši přemyslu, ohražujícího se cele ve předmětech, věčné panovati mohou antinomie, pokudkoli urovnány nebudou prostředkováním něčehos jestotnějšího? Myť arci, co víme a rozeznáváme, jen rozumem víme a rozeznáváme, jelikož rozum nám jest nejvyšším pravidlem a správcem skutečného bytí našeho. Ale na rozumu samém nespoléhá veškerá jestota naše, a poznání založeno i obsaženo jest ještě něčím vyšším a povšechnějším, totiž bytováním. Na štěstí onen pravý smysl filosofie neztratil se ještě cele z obecného života; tu zajisté pode jménem jejím rozumíváme vždy ještě nauku vedoucí k moudrosti a ku poznání určení našeho. A tam právě odkazují nás idey; tam původně směřuje i učení filosofické . . .

FRANTIŠEK PALACKÝ — Krásověda — *Poznámky a komentáře*

František Palacký, Krásověda, čili o kráse a umění, knihy patery, v: Radost I, Praha 1871, str. 333—341, 343—344, 347—354.

1. Krásověda (dnes bychom řekli estetika) byla na začátku 19. století velice »módní« disciplínou. Její rámec byl do značné míry vyznačen idealismem Kantovy filozofie. Tak tomu bylo i u Palackého, ač usiloval o přiblížení k Platónovi. V některých směrech na něho působil Bacon, Shaftesbury aj. Také se Schillerem se kriticky vyrovnával. I když je Palackého koncepce v něčem poplatná dobovým koncepcím, po mnoha stránkách imponuje kritikou dosavadní estetiky. Pozoruhodná je Palackého myšlenka, že zákony krásy platí pro veškerý lidský život.

2. Idea božnosti má u Palackého základní význam. Sama filozofie je u něho »nauka ideí čili správa člověckého života k božnosti«. I věcně je božnost úhelným pojmem v jeho teoretickém a praktickém postoji ke světu. Je to zároveň pojem velmi mnohoznačný, jehož základní významové roviny je třeba vystopovat v souvislosti se starší českou tradicí (Hus).

3. Těchto několik vybraných stránek není jen ukázkou Palackého estetických, filozofických a náboženských názorů, ale i cenným dokladem při zkoumání počátků a vývoje novodobé české filozofické terminologie.