

OTÁZKY DNEŠKA

Křestanský realismus
a dialektický materialismus

1 9 4 6

KNIHY DUCHOVNÍ ORIENTACE
EDICE AKORD V BRNĚ



OTÁZKY DNEŠKA

**Křesťanský realismus a dialektický
materialismus.**

Úvod

Na jaře 1946 uspořádal Moravan, spolek katolických akademiků v Brně, několik přednášek o námětu „Křesťanský realismus — dialektický materialismus“, jejichž znění zde otiskuje.

Účelem těchto přednášek bylo a zůstává objasnit věci, které bývají úmyslně zatemňovány. Marxističtí učitelé a spisovatelé velmi často na příklad rozdělují všechny světové názory do dvou táborů: materialistického a idealistického, při čemž názor křesťanský bez rozpaků řadí mezi názory idealistické a očekávají, že jim to neškolený posluchač nebo čtenář bude věřit. Bylo tedy zapotřebí poukázat na to, že se věci mají jinak, že jak názor materialistický tak názor idealistický jsou jen větve německého monismu, který si všechny věci abstraktně a naprosto nevěčně zjednodušuje a pokládá buď duchovní oblast za pouhý „odlesk hmoty“ (materialisté) nebo hmotnou oblast za pouhou „představu ducha“ (idealisté). Křesťanský názor, který odporuje materialismu, odporuje neméně také idealismu a dívá se na svět střízlivě a věčně: uznává ve světě jak jsoucno hmoty tak jsoucno ducha a nekomolí ani jedno ani druhé nějakou abstraktní formulkou.

Podobně bývá marxistickými učiteli definován materialismus jako názor, který uznává skutečné jsoucno vnějšího světa. I tato definice je záměrně kusá. Vyjadřuje totiž, čím se materialisté liší od svých pokrevných bratří idealistů, ale naprosto opomíjí, čím se liší od křesťanských realistů, kteří také uznávají — a to beze všech rozpaků — skutečnost poznávaného světa, ale všeho světa, hmotného i duchovního.

Byly tedy tyto přednášky podniknuty především proto, aby pomohly vyjasnit tyto omyly, a také ovšem proto, aby osvětlily některé podstatné a pro naše časy rozhodující rozdíly mezi materialismem a realismem. Proto jich také nevyčerpávají, nýbrž spíše se snaží podnítit zájem k dalšímu jejich studiu. Prosíme jak posluchače přednáškového kursu, kteří si tuto knížku koupí, tak nové čtenáře, aby ji takto přijali.

Útěk před metafysikou

Dominik Pecka

Útěk před metafysikou čili o dialektickém materialismu

*Nechceme, aby bylo vše přijímáno se
zavřenýma očima a aby vše bylo před-
mětem víry. Ať má každý svou hlavu
pevně na ramenou. Je třeba všechno od
základu znovu promyslit a všechno si
důkladně ověřit vlastním úsudkem.*

Lenin

Příznačnou vlastností moderního člověka je útěk před metafysikou. Metafysika v subjektivním smyslu je snaha poznat podstatu věcí. Běžný dnešní názor, že metafysika nás nespasí, má svůj protějšek: myšlenkové pohodlí nás také nespasí.

Útěk před metafysikou vysvětluje, proč náš poměr k některým zjevům je ryze citový. Tak i poměr k největší sociální, hospodářské a politické skutečnosti, která má jméno **k o m u n i s m u s**, je buď sympatie nebo strach.

Sympatie je vysvětlitelná četnými pravdami komunismu; je to především prvek záporný: kritika buržoasní a kapitalistické civilizace, kritika úpadkové neschopnosti křesťanů vytvořit spravedlivý sociální řád. Dále jsou to prvky kladné: uspořádání obecného blaha bez zřetele k neoprávněným a libo-

volným zájmům soukromým; zdůraznění pravdy vyslovené již svatým Pavlem: Kdo nepracuje, ať nejí (2 Thess. 3, 10.); snaha zabránit vykořisťování člověka člověkem, třídy třídou; učení, že politika má sloužit hospodářství a ne hospodářství politice; a konečně touha překonat národní egoismus, jenž je ustavičnou příčinou válek. Ty pravdy jsou ovšem většinou původu křesťanského.

Strach pak je vysvětlitelný odporem k ateismu, omezení osobní svobody, zrušení soukromého vlastnictví a revoluční povaze komunismu vůbec.

Odezíráme-li od citových vztahů, které jistě nejsou podstatné, a chceme-li vědět, co vlastně komunismus je, musíme zkoumat jeho ideový základ, který se nazývá marxismem nebo též dialektickým materialismem. Podkladem jest nám nauka Marxova a Engelsova, východiskem v hlavních bodech oficiální výklad marxismu v knize *Istoria vsjesojuznoj kommunističeskoj partii. Kratkij kurs. OGIZ, Gosudarstvennoje izdatelstvo političeskoj literaturi. Moskva 1945.*

K správnému pochopení marxistické nauky je třeba vyložit, co rozumějí marxisté 1. dialektikou a 2. materialismem.

1. Dialektika.

Dialektika je slovo řecké, jež původně značí rozhovor. A poněvadž v rozhovoru se rozvíjí a tříbí myšlenka, značí dialektika i metodu myšlení. U Platona značí dialektika postup od ideje méně obecné k obecnější. K zvláštnímu pojetí dialektiky dospěl Hegel. Podle jeho názoru vzniká poznání uvědoměním a skladem protikladů. Člověk prý po-

znává zjevy ne tak, že je srovnává se zjevy podobnými nebo stejnými, nýbrž tak, že je srovnává se zjevy opačnými — tak poznání tepla vzniká z poznání zimy a naopak. Poznání má tedy tři prvky: klad (thesis), protiklad (antithesis) a sklad (synthesis). Řeknu-li: „Voříšek je Voříšek,” nepoznávám nic. Řeknu-li však: „Voříšek je pes,” vzniká určité poznání a to proto, že v té větě jsou dva protiklady: Voříšek — pojem jedinečný, a pes — pojem obecný. Poznání se uskutečnilo v tomto případě skladem dvou protikladů: jedinečnosti a obecnosti.

Marx byl Heglův žák. Jeho poznávací nauka se však liší od Heglovy tím, že Marx vidí protikladnost prvně ne v duchu, nýbrž ve hmotné skutečnosti a to proto, že hmotné bytí jest mu věcí prvotní, kdežto myšlení věcí druhotnou. Tak postavil Marx Heglovu dialektiku na hlavu, či přesněji, z hlavy, na které stála, ji znovu postavil na nohy.

Také Engels se zabýval dialektikou a myšlení dialektické chápal jako protiklad myšlení statického. Rovněž Lenin studoval Hegla a snažil se utvořit z dialektiky materialistickou teorii poznání. Jeho dílo však zůstalo jen v poznámkách, jež byly souborně vydány s názvem *Filosofskije tradii*. (Moskva 1938.) Stalin pokládá dialektiku za duši marxismu a vykládá ji v osobité knížce *O dialektičeskoi istoričeskoi materializme*. (Moskva 1938.)

Čemu učí materialistická dialektika?

1. Příroda se neskládá ze zjevů navzájem odloučených a nezávislých. Příroda je celek, v němž jednotlivé členy navzájem souvisí, vzájemně se podmiňují a ovlivňují. Představíme-li si na příklad les, vidíme, že les závisí na podnebí, složení půdy, množství vodních srážek. Od lesa opět závisí život růz-

ných živočichů, obživa a druh zaměstnání určitého počtu lidí.

Z toho vyplývá první příkaz dialektiky, že není správné chápat zjev o s a m o c e n ě. K pravému poznání zjevu dospějeme, všímáme-li si i podmínek, za kterých vzniká a se utváří.

Vzájemná podmíněnost zjevů neplatí však jen ve vědách přírodních, nýbrž i v lidské společnosti. Způsob výroby a obživy, výrobní vztahy mezi lidmi, politické zřízení, mravy, věda, umění, náboženství tvoří nerozlučný celek. Chceme-li vědět, proč byla na světě v různých dobách různá zřízení společenská, nesmíme se domnívat, že vznikla náhodou nebo výmyslem nějakého panovníka. Podmínily je současné poměry hospodářské a sociální. I morálka je taková, jaká je společnost. Vznikla z poměrů a ne z příkazu nějakého božstva. Byla morálka zřízení otrockého, morálka feudální, morálka kapitalistická a je morálka socialistická. Také náboženství jest jen odleskem hmotného stavu lidstva. Pokud je ten stav neutěšený, má náboženství význam opojného prostředku, útěšného sebeklamu, případně se stává prostředkem, jehož se chápou vykořisťovatelé, aby udržovali lid v porobě a bezmoci. Náboženství je opium lidstva. (Výraz ten není Leninův. Bere jej z Marxova Příspěvku ke kritice Heglovy právní filosofie: „Náboženství je povzdechem utlačeného tvora, duší bezcitného světa, jako je duchem civilisace, z níž je vyloučen duch. Je opiem lidu.“) Náboženství se stane zbytečným a zmizí, jakmile budou vytvořeny podmínky hmotného blahobytu.

2. Základem přírodního dějství je pohyb a ustavičná změna. Vznik, rozvoj, chátření, stárnutí, zánik — to je zákon přírodního dění.

A poněvadž hmotné dění je zjevem prvotním a myšlení zjevem druhotným, znamená to, že i myšlení lidské je podrobena ustavičné změně. Není tudíž absolutní pravdy, není nepochybných jistot: pravda včerejška není pravdou dneška a pravda dneška není pravdou zítřka.

Zákon změny platí i v lidské společnosti. Každé společenské zřízení má svou dobu vzniku, rozkvětu a zániku. Zřízení otrocké ustoupilo zřízení feudálnímu, feudální kapitalistickému, kapitalistické ustoupí socialistickému.

3. Dialektika přináší i nové pojetí vývoje. Vývoj přírodní není jednoduchý pochod růstový. Vývoj se uskutečňuje od změn kvantitních k změnám kvalitním a to skokem. Na to se uvádí mnoho příkladů z fyziky, chemie a biologie. Znázorňuje to prostý fyzikální zjev: změna skupenství. Sníží-li se teplota vody pod bod mrazu, stačí malý otřes a voda se ihned mění v led. Bod mrazu je bod, kde změna kvantitní přechází ve změnu kvalitní a to náhle, ač okamžik před tím nebylo změnu pozorovat. Podobně je to v chemii. Stačí zvýšit počet atomů, aby vznikla kvalitně jiná materie. Platí to i v živé přírodě. Říše rostlinná i živočišná se vyvíjí od nejjednodušších útvarů a složitějším a dokonalejším. Nový druh však nevzniká v plynulé řadě přechodů, nýbrž opět skokem, náhle (mutace).

Dialektické pojetí vývoje platí i pro lidskou společnost. I tu změny kvantitní vedou k změnám kvality, to jest malé a sotva pozorovatelné změny v určitém společenském útvaru vedou náhle k útvaru vyššímu a zániku nižšího. Proto také přechod od zřízení kapitalistického k socialistickému se nemůže uskutečnit nepatrnými změnami, sociálními reformami, kompromisy, vyjednáváním, výchovou, záko-

nodárstvím, láskou a podobně, nýbrž jedině revolucí. Tak jako revoluční buržoasie zničila feudalismus revolucí, tak i sociální revoluce dá vznik vyšší formě lidské společnosti, to jest socialismu s politickou mocí proletariátu. Jakýkoliv reformismus a sociální evolucionismus je nesmysl: příkazem marxistické dialektiky jest jedině revoluce. (Istoria vsjesojuznoj kommunističeskoj partii. OGIZ, Moskva 1945, p. 105.)

4. Vývoj není nic jiného než boj protikladů. Ten boj nelze zmírnit ani odklidit. Ve vědách přírodních je protikladnost zřejmá. Ve fyzice: klad — zápor, akce — reakce; v matematice: plus — minus, diferenciál — integrál; v biologii: assimilace — dissimilace. Protikladnost nelze brát jako vyrovnání a klid. Zatím co jeden pól roste, druhého ubývá, zatím co jeden mohutní, druhý odumírá. Nejvíce je to patrné u živých bytostí. V živém těle pozorujeme síly skladné i rozkladné, assimilaci i dissimilaci. Poměr obou sil se stále mění. V mladém těle jsou v převaze síly skladné, ve starém síly rozkladné. Nakonec nabývá dissimilace převahy nad assimilací a nastává smrt.

I v lidské společnosti jsou v činnosti síly protikladné. Jejich působení je sice složitější než v živém těle nebo v dějství číře fyzikálním. Bylo by dialektickou chybou přenášet fyzikální nebo biologické pojmy jen tak beze všeho do sociologie. Ale zhruba řečeno, jsou i ve společnosti síly skladné a rozkladné. Tak i v dnešní společnosti jsou dva protiklady: buržoasie a proletariát. To jsou protiklady, které se vzájemně vylučují, ale zároveň i podmiňují. Buržoasie nemůže zhubit proletariát, poněvadž by zrušila i sebe jako třídu, neboť by pak neměla koho vykořisťovat. Jinými slovy: buržoasie se nemůže vyrov-

nat s proletariátem v mezích kapitalistické společnosti — ale ani proletariát se nemůže vyrovnat s buržoasií v rámci dnešní společnosti: proto, zruší-li proletariát buržoasii, zničí i sebe jako třídu a vznikne socialistická společnost beztrždní.

Síla buržoasie se opírá o státní zřízení, vojsko, úřednictvo a policii. Ale na druhé straně roste i síla proletariátu, přibývá ho číselně, přibývá jeho uvědomělých členů, vzrůstá i počet neodrodilé proletářské inteligence. Dialektika vývoje je neúprosná a vede nevyhnutelně a do jisté míry mechanicky ke skoku, který se nazývá sociální revolucí.

Postupuje-li vývoj tak, že se vyhraňují protikladné síly, nesmí se vnitřní napětí a třídní boj v kapitalistické společnosti zakrývat nebo zmírňovat, nýbrž naopak přirostřovat a prohlubovat, aby se urychlilo porušení protikladných sil revolucí. Směr je dán právě dialektikou: buržoasie (thesis) — proletariát (antithesis) — socialistická společnost (synthesis). Třídní boj není bezohlednost, barbarství a surovost, nýbrž přirozená a bezpodmínečná nezbytnost.



Dialektika Heglova, která vidí protiklady i tam, kde je pouhá různost, je zcela libovolný a umělý výmysl. Aby ji podepřel a ospravedlnil, vybájl si Hegel novou logiku, to jest logiku dynamickou, která prý na rozdíl od dosavadní logiky statické vidí pravdu ne v pouhém zjištění skutečnosti, nýbrž v samotném poznávacím procesu, který je podle jeho mínění protikladný. Ale taková logika, jsouc daleka vši skutečnosti, nemůže skutečnost vysvětlit. Neexistuje prostě. (Émilie Fiszer, *Unité et intelligibilité*. J. Vrin, Paris 1936, p. 194.)

Na první pohled je patrné, že marxistická dialektika si libuje v přenášení pojmů platných ve vědách přírodních do oblasti společenské, i když si uvědomuje, že dějství společenské je složitější než dějství fyzikální nebo biologické. Vychází prostě z předpokladu, že zákonitost světa je naprosto jednotná. Tak sice uspokojuje touhu po jednotném názoru na svět, ale za cenu zjednodušení toho, co je podstatou složitě. Vyšší vysvětluje z nižšího a dopouští se tak základní chyby proti zásadě dostatečného důvodu. Nižší je totiž obsaženo ve vyšším, ale nikoli obráceně. Tak živočich má kromě úkonů živočišných i úkony rostlinné, ale rostlina nemá úkonů živočišných. Podobně člověk má úkony živočišné, ale živočich nemá úkonů rozumových.

ad 1.

Je pravda, že přírodní zjevy se nešmějí chápat odloučeně: jejich podstata se stává zřejmou teprve, když je pozorujeme ve vzájemné souvislosti. Právě nejmladší odvětví přírodních věd, oekologie, zdůrazňuje vzájemnou podmíněnost živých bytostí v přírodě, jež tvoří takřka „domácnosti“, v nichž jeden člen závisí na druhém. A také je pravda, že člověk je částí přírodního celku. A proto ovšem i pro něho platí obecné zákony oekologické a ne beztrestně se jedná v lidském společenském životě proti základním pravdám oekologickým. „Proslulé odloučení věd přírodních od věd duchových zkalilo jen náš zrak pro skutečnost, že právě i naše duchové úkony jako projevy vyšší jednoty prostě neodrostly vazbám a zákonitostem ústrojného světa, a že teprve tehdy dosahují nejvyššího stupně, včleňují-li se do nich vědomě na základě poznání a pochopení.“ (E. Hennig.) Všeobecná, i člověka zabírající nauka o společenství musí budovat na obecných oekolo-

gických skutečnostech a zákonech. Musí vycházet od oněch společenství, která hrají největší a nejobecnější úlohu v přírodě, od biocoenos. Ojedinelé útvary společenské, jak se vyskytují na příklad ve „státech“ hmyzích, přicházejí v úvahu až v druhé řadě; považujeme-li je za „vyšší“, a tudíž za „důležitější“ než biocoenosy, pronášíme hodnotící úsudek s hlediska ryze lidské sociologie. Hmyzí státy jsou jen chabou obdobou států lidských; přenášeti principy hmyzích států na lidské poměry by bylo „termitní šílenství“. (Escherich.) Nesmí se tedy každý oekologický zákon bez úvahy a jen tak beze všeho přenášeti na lidský život společenský. Pozorujeme-li lidskou činnost s hlediska biologických základů, zapomínáme, že člověk jako bytost duchová, jako hodnotící subjekt a jako tvůrce přírody stojí nad přírodou. (Dr. August Thienemann, *Leben und Umwelt*. J. A. Barth, Leipzig 1941, p. 116-7.) A nejen to: příroda je sice jednotná, ale právě člověk tu jednotu ruší. Svět člověka není jednotný a člověk se tudíž jeví jako činitel nadpřírodní a nadústrojny a to proto, že jeho myšlení není jen myšlení zrcadlící skutečnost, nýbrž i myšlení skutečnost přetvořující, myšlení tvůrčí.

Domněnka, že sociální zřízení jest jen výsledkem určitých poměrů hospodářských, se zakládá na logické záměně pojmů podmínka a příčina. Podmínka není příčina. Podmínkou, a to hmotnou, aby vznikl obraz, je plátno, barvy, štětce. Ale příčinou obrazu je malíř, nikoliv ty hmotné podmínky. Ty samy by obraz nevytvořily nebýt tvůrčího ducha umělce.

Tvrzení, že filosofie, umění, morálka a náboženství jsou jen klamným a měnlivým doprovodem stále se měnícího dějství hospodářského a sociálního, neobstojí, jakmile uvážíme, že na příklad ve

filosofii přes všechny myšlenkové výkyvy lze zastopovat určitou stálost, úsilí a nadčasovou pravdu, již nazýváme *philosophia perennis*, nebo jakmile si uvědomíme, že logika Aristotelova, ač byla vytvořena před 2300 lety mužem, který ve své *Politice* pokládá zřízení otrocké za samozřejmé a nutné, platila i ve zřízení feudálním a platí i ve zřízení kapitalistickém a bude asi platit i ve zřízení socialistickém.

Morálka a náboženství nepochybně jsou podrobeny určitým změnám, ale základní principy náboženskomravní jsou u všech národů všech dob tytéž: jsoucnost vyšší bytosti, nesmrtelnost a svoboda duše, mravní ideály pravdy, dobra, spravedlnosti, úcta k rodičům, respekt k životu, majetku a cti bližního. A co nejvíce se vytýká náboženství, je právě jeho tradicionalismus, zvyková ustálenost, ztrnulost a nepokrokovost.

Nelze však popřít, že hospodářské a sociální podmínky mohou mít vliv na náboženský život. Vždyť náboženství musí dbát hmotných zájmů a potřeb lidských a křesťanství tak činilo od chvíle, kdy svatý Pavel psal Filemonovi, až do chvíle, kdy Pius XI. vydal encykliku *Quadragesimo anno*.

Nelze popřít, že náboženství se může stát prostředkem vykořisťování, jenže není věci na světě, která by se tím prostředkem stát nemohla. A bída světa není konečně jen v tom, že člověk vykořisťuje člověka. Největší vykořisťovatel je mravní zlo. Bída mravní plodí bídu hmotnou. A kromě nepořádků života hospodářského jsou na světě i jiná zla fysická a mravní: opuštěnost, siroba, zrada, nenávisť, nepřátelství, bolest, nemoc a smrt. A od těch běd

nás neosvobodí žádná filosofická nebo sociálně hospodářská nauka.

ad 2.

Učí-li dialektika, že myšlení je jen odrazem měnící se skutečnosti, a popírá-li možnost jistoty a nadčasové, neměnné pravdy, hlásí se tak k filosofickému relativismu a bojuje proti absolutnu. Jenže právě samo tvrzení, že vše je relativní, je tvrzení absolutní. Marxisté nejsou, jak známo, skeptikové ani kritikové, nýbrž tvrdí dogmatikové. Theoretickým zdrojem jejich dogmatismu je právě idealistická filosofie německá. To, co němečtí idealisté hlásali v teorii, usilují marxisté uskutečnit v praxi. Fichte učil, že svět je výtvor „já“, dílo subjektu. Marx a Engels žádají, aby subjekt skutečně vytvářel svět. Tím subjektem jest jim proletariát. Proto také marxismus se nikdy nemohl státi ryzím materialismem. Zůstal proniknut prvky idealistickými, zděděnými z německé filosofie.

Osudný přímo rozpor marxistické dialektiky je v tvrzení, že každá ideologie jest jen odrazem měnících se poměrů hospodářských a výrobních. A tu se vnučuje otázka, vznikla-li tím způsobem i ideologie marxistická? Pak-li ano, je třeba ji pokládat za odraz hospodářských poměrů evropských v polovině devatenáctého století (komunistický manifest sepsali Marx a Engels r. 1847). A přece nepokládají marxisté svou nauku za relativní, nýbrž za absolutní, věčně a neměnně platnou. Nikdy by Marx nepřipustil, že jeho učení je jako jiné učení pouhou „nadstavbou“ hospodářských vztahů. Jeho učení není „nadstavba“, klamný odraz hospodářských a výrobních poměrů, nýbrž pravda sama. A právě tím, že si připisuje absolutní pravdivost, dokazuje, že absolutní pravda je možná a že každá ideologie

není nutně jen klamným odrazem hospodářských poměrů.

ad 3.

a) Tvrzení, že vývoj se uskutečňuje náhlým přechodem od kvantity ke kvalitě, je sice možno ilustrovat příklady z fyziky, chemie a biologie; ale ta náhlost těch přechodů je v těch příkladech zdánlivá, poněvadž naše smysly jsou příliš hrubé, aby postihly pozvolnou a plynulou přípravu změny, která se pak jeví náhlou v okamžiku, kdy naše smysly jsou schopny ji pozorovat. Umocníme-li své pozorování nějakým přístrojem, třeba mikroskopem, nevidíme skok, nýbrž nenáhlý přechod. Teoreticky vzato, jest vývoj skokem ve světě též možný, ale jen zasahuje-li tvůrčí čin ducha. Samovolných skoků v přírodě není. *Natura non facit saltus*. Příroda nečiní skoků, učí Linné.

b) Marxisté nikde přesně neurčují, co rozumějí kvantitou a kvalitou. Různí-li se dvě věci kvantitou, znamená to, že podstatně jsou sice stejnorodé, ale liší se jen případkově, tedy barvou, velikostí, tvarem, vůní, chutí. Jinými slovy: rozdíl kvantitní jest jen rozdíl případkový, rozdíl kvalitní je podstatný.

Podle toho je třeba posoudit uvedené příklady.

Zmrzne-li voda, není to změna kvality, neboť led jest právě tak H_2O jako voda. Sloučeniny se od sebe liší počtem atomů, prvky zase počtem elektronů. To je zřejmě rozdíl jen kvantitní. Právě proto, jak učí moderní atomová fyzika, je možná přeměna prvků, poněvadž rozdíly prvků se ukázaly být jen rozdíly kvantitními, nikoli kvalitními. Kvantitu věcí měnit můžeme, kvalitu nikoliv. „Kvalita“ atomů je jediná: napětí mezi kladnou elektrinou protonů a zápornou elektrinou elektronů — toť ona Aristotelova *materia prima*, která podle počtu elektronů

se rozlišuje na různé prvky. Mutace, to jest neočekávaná a nevypočitatelná změna některé vlastnosti odrůdy rostlinné nebo živočišné, nepředstavuje změnu podstatnou, nýbrž jen změnu případkovou, na příklad, vyrosteli ze semen jetele červeného jetel bílý. To je rozdíl jen případkový, nikoli podstatný. Mutační teorie, jejímž původcem je H. de Vries, platí v mezích odrůdy, znamená uskutečnění jejich možností, ale nevysvětluje přechod z jedné odrůdy do druhé a nemůže tudíž býti brána za doklad vývoje skokem. (Hans Driesch, Philosophie des Organischen. Quelle & Meyer, Leipzig 1928, p. 203.)

c) Vývojem rozumí dialektika postup od útvaru nižšího k vyššímu, od nedokonalého k dokonalému. Proč je něco „nižší“ a „vyšší“, „dokonalé“ a „dokonalejší“, marxističtí dialektikové nikde nevysvětlují. Ten rozdíl však je toliko v našem myšlení a hodnocení, nikoli ve skutečnosti. Bájí-li, že vše živé se vyvinulo z prabuňky, znamená to, že prabuňka aspoň v možnosti obsahovala všechny dokonalosti, které mají bytosti z ní se vyvinuvší. Nikdo totiž nedává, čeho nemá. Prabuňka by tedy byla nedokonalejším myslitelným útvarem života a vše ostatní, i člověk, by byl výsledkem procesu degeneračního.

V přírodě není nic „nedokonalého“. Bakterie je svým způsobem právě tak dokonalá jako člověk. „Ani u nejjednodušších živočichů,“ praví Uexküll, „jsem nenašel stopy nedokonalosti. Pokud jsem mohl pozorovat, bylo staviva využito nejlepším možným způsobem. Každý živočich obýval své vlastní životní jeviště se všemi věcmi a spoluherci, kteří měli význam pro jeho život. Vlastnosti živočicha a vlastnosti jeho spoluherců všude bezpečně

souhlasily jako punkty a kontrapunkty mnohohlasového sboru." (Jacob v. Uexküll, Bedeutungsgesetze. J. A. Barth, Leipzig 1940, p. 51.)

d) Své pojetí vývoje přenášejí marxisté i na dějiny. Méně dokonalé zřízení ustupuje dokonalejšímu, a to podle měnících se hospodářských podmínek. Podle Dawsonova rozboru dějinného pokroku nejsou hmotní činitelé dějinného vývoje činiteli jedinými: „Kultura se utváří rozumovým nebo duchovním prvkem, který přesahuje meze plemených nebo zeměpisných podmínek. Náboženství a věda nehynou s kulturou, která je vytvořila. Přecházejí z národa na národ a působí jako tvůrčí síly na vznik nových kulturních útvarů. Jsou ve skutečnosti dvě hnutí v dějinách: jedno vychází z poměru individuálního národa k určitému zeměpisnému okolí, kdežto druhé je společné určitému počtu různých národů a vychází z duchovního a náboženského ovlivňování a synthesy. Pokus vysvětlovat dějiny jako výlučný výsledek jednoho nebo druhého z těch činitelů, je odsouzen k nezdaru. Jen když stejně přihlížíme k obojímu hnutí, můžeme rozumět dějinám lidského vývoje a vysvětlit existenci skutečného prvku souvislosti a integrace v dějinách, jenž jedině může ospravedlnit víru v lidský pokrok." (Christopher Dawson, Progress and religion. An historical enquiry. Sheed and Ward, London 1936, p. 46.)

e) Považují-li marxisté revoluci, tedy skok, za jedinou cestu k vyšším útvarům společenským a pohrdají-li socialismem ethickým a vývojovým, nelze nevidět, že jakékoliv mravní hledisko jest jim cizí. Revoluce zpravidla smete, co bylo špatné, ale dobré vytvořit nedovede. Podle jejich mínění je třeba uskutečňovat socialismus ne proto, že je to dobro,

nýbrž jen proto, že je to nevyhnutelný výsledek hospodářského vývoje.

Marx se sklání před nutností. Dobro, pravda, spravedlnost je to, co nám přinese nevyhnutelný vývoj. A přesto odsuzují marxisté sociální nespravedlnost a nenávidí zločinné vykořisťovatele. V teorii neznají rozdílu mezi dobrem a zlem. V praxi jsou krajní sociální moralisté. Nenávidí vykořisťovatele. Ale proč ta nenávisť, je-li vykořisťování jen určitý druh hospodářské činnosti, nezbytný a nevyhnutelný? S hlediska marxistického je těžko pochopit, jak může vykořisťování budit hněv. Statkáři vykořisťují nájemce, továrníci dělnictvo z nutnosti dané stavem a požadavky výroby. Jaký tu důvod k rozhořčení? Na jedné straně je kapitalistické zřízení hospodářskou nutností, třebaš dočasnou, na druhé však se pokládá za zlo a nespravedlnost. A dále tvrdí marxisté, že to zlo se nedá napravit nějakým dobrem, nýbrž jedině revolucí, to jest zásahem nenávisť, hněvu, pomsty a násilí. Zlo se podle nich nenapravuje dobrem, nýbrž opět jen zlem. A věří, že zhustí-li se temnoty, zazáří světlo.

ad 4.

Boj protikladů v kapitalistickém zřízení, jak jej viděl Marx, je skutečností. Běžné mínění, že je to jen socialistický výmysl, je neudržitelné. Je boj mezi buržoasií a proletariátem, třebaš buržoasní demokracie v teorii uznává rovnost lidí: chudák se může stát milionářem a milionář chudákem. Pravda je, že buržoasie ten boj tají nebo zakrývá, dovolávajíc se národního cítění, bezpečnosti státu, hodnot civilisace a kultury, svobody a bohužel i náboženství. Proletariát však vede ten boj otevřeně. Ač třídní boj se nevyskytoval v dějinách v té podobě, v jaké jej viděl Marx, je jisto, že třídy byly vždy.

Marx však dává třídě význam absolutní, takže nevidí člověka mimo třídu, nýbrž třídu mimo člověka. Nejzávažnějším objevem Marxovým je, že v kapitalistickém zřízení člověk není člověkem, nýbrž věcí, předmětem vykořisťování. To by znamenalo, že Marx by rád viděl člověka jako člověka, to jest jako tvůrčí osobnost. Pokládat člověka za věc a proměňovat jeho práci ve zboží je materialismus, ovšem materialismus kapitalistický. Dalo by se tudíž čekat, že proti tomuto materialismu kapitalistickému bude postaven nikoliv nějaký jiný materialismus, učící, že člověk jest jen částí hmoty, nýbrž personalismus, jakožto názor hájící důstojnost a osobnostní charakter člověka.

Podle materialistické dialektiky má se vytvořit socialistická společnost střetnutím buržoasie a proletariátu. Třídy, které existují, mají vytvořit společnost, která neexistuje, a to podle formule Heglovy: *S e i n — N i c h t s e i n — W e r d e n*.

Základní ideou dialektiky jest změna: svět nesmí být chápán jako souhrn ukončených dějů, nýbrž jako souhrn dějů, kde věci, zdánlivě stálé, právě tak jako jejich odrazy v mozku, idey, procházejí ustavičnou změnou vzniku a zániku. V knize o Feuerbachovi kritizuje Engels Hegla, od něhož on i Marx mají svou dialektiku, že nebyl dialektice věren a že zastavil ten proces a zakončil jakousi absolutní pravdou, jejíž vnější průmět viděl uskutečněn v oné „representativní monarchii, kterou Bedřich Vilém III. s takovou svéhlavostí marně sliboval svým poddaným, to jest v nepřímé, zmírněné a ztlumené nadvládě majetných tříd, přizpůsobené maloměšťáckým podmínkám Německa té doby”. (*Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang*

der deutschen Philosophie, 1884, p. 22.)

Touto kritikou Hegla vyslovil Engels rozsudek i nad naukou marxistickou, neboť je-li změna zákonem, jak to, že vývoj lidstva směřuje k neměnnému, beztrždnímu a bezprotikladnému stavu socialistické společnosti? Jak bude moci trvat společnost zbavená vší niterné protikladnosti, všech změn, ustavičného procesu vzniku a zániku, když pohyb je zákon, změna je zákon, protikladnost je zákon a revoluce je zákon?

2. M a t e r i a l i s m u s .

Slovo materialismus má v marxistickém myšlení několikový význam. 1. Především se mu dává smysl noetický: to znamená, že materiální svět se pokládá za poznatelný. 2. Dále se mu dává smysl obecně filosofický: to znamená, že jsoucno hmotné se pokládá za jediné jsoucno. 3. A konečně se mu dává smysl historický: to znamená, že materiální životní podmínky se pokládají za hlavní sílu ve vývoji lidské společnosti.

1. Materialismus ve smyslu noetickém se projevuje především ve smyslu záporném jako odpor proti noetickému idealismu a) subjektivnímu i b) objektivnímu. K subjektivnímu se řadí konscienacionalismus a solipsismus, k objektivnímu i immanentismus, empiriokriticismus a fenomenalismus.

Subjektivní idealismus ostře kritizuje Lenin ve spise *M a t e r i a l i z m i e m p i r i o k r i t i c i z m* (Moskva 1935) a to přímo na jeho původci Berkeleyovi. Berkeley a jiní idealisté tvrdí, že předměty, které kolem sebe vidíme, neexistují ve skutečnosti, nýbrž jen v mysli. Podle toho je myšlení

skutečnost prvotní, hmotné jsoucno skutečnost druhotná, vytvořená duchem.

Objektivní idealismus sice uznává existenci vnějších předmětů, ale tvrdí, že jsou závislé od našeho ducha. Plato učí, že zjevy kolem nás jsou jen napodobeniny svých pravzorů, které nazývá ideami. Vliv Platonův potrval i ve středověku, jak ukazují spory mezi realisty a nominalisty. Otcem moderní filosofie je Immanuel Kant. Kant uznává vnější předměty, ale tvrdí, že je nepoznáváme, jaké ve skutečnosti jsou, nýbrž jen tak, jak se nám jeví. Nepoznáváme podstatu věci, (Ding an sich — noumen), nýbrž jen zjev věci (fenomen). Kantovi žáci, Fichte, Schelling a Hegel prostě popírají jsoucno věci o sobě a vnější svět pokládají za výtvor ducha. Podle jejich učení vládne světem absolutní idea, absolutní duch, všeobecné Já, tedy neindividuální vědomí jako u subjektivních idealistů. Absolutní duch, který je naprosto dokonalý, vede i lidskou společnost do vyšších oblastí ideami pravdy, dobra a krásy.

Objektivní idealismus nepřipisuje hmotnému světu pohyb, změnu a zákonitost. Tyto vlastnosti hmotného světa jsou jen projevem vyšší duchovní síly, která stojí nad hmotným světem, světového ducha, světového rozumu, Boha.

Marxisté odmítají idealistickou noetiku jakéhokoli odstínu. Tvrdí, že ve světě, kde vládne absolutní duch, nemá člověk již co podnikat, nemůže ani poznat pravý stav věcí, nemá práva na sociální boj, neboť neví, zdali vykořisťovatelé jsou „Ding an sich“, tedy vskutku vykořisťovatelé. Idealismus odnímá vůli k činu, k politice, pokroku a revoluci.

Na otázku, je-li lidské poznání schopno věrně a pravdivě zachytit skutečnost, odpovídá marxistická

noetika kladně. Sudidlem správnosti je prakse. Teorie se nedokáže jen teorií, myšlenka jen myšlenkou nebo nějakým složitým logickým důkazem. Teoretický poznatek se ověřuje zkušeností, pokusem, osvědčením v praxi. Teoretické badání musí jít ruku v ruce s praxí, prací, hospodářstvím. V zájmu skutečného poznání a pravé vědy se musí zbourat přehrada mezi teorií a praxí, myšlenkou a činem.

Materialistická noetika se projevuje i ve smyslu kladném. Podává totiž metodu, jak se dívat na přírodu a společnost. Proto v SSSR se dnes zdůrazňuje noetický význam dialektiky, to jest nemluví se již o dialektice, nýbrž téměř výlučně o dialektické metodě všech věd a vši praktické činnosti.

O přepracování dialektiky na marxistickou noetiku usiloval Lenin, ač jeho dílo o dialektice, *F i l o s o f s k i j e t e t r a d i*, je jen torsem a ne dílem uceleným a dovršeným. Poměr marxistické noetiky k staré logice není dosud vyhraněn. Lenin sám o tom praví: „Logika je nauka o poznání. Je teorií poznání. Poznání je zobrazení přírody člověkem. To však není ani jednoduché, ani bezprostřední, ani ucelené zobrazení, naopak, je to proces abstrakcí, formulí, pojmů a zákonů, jež podmíněčně a přibližně zahrnují obecnou zákonitost věčně se pohybující a rozvíjející přírody. Dialektika, logika, teorie poznání je jedno a totéž.“ Z toho je patrné, že Lenin se nedopracoval konečného řešení té otázky, neboť spojil logiku, to jest teorii poznání s noetikou a k tomu všemu i s psychologii.

2. Po stránce filosofické prohlašuje materialismus marxistický, že stojí na stanovisku současných věd, zejména přírodních. Povaha přírody je hmotná. Jednotlivé přírodní skutečnosti jsou jen různé formy

více nebo méně organisované hmoty. Hmota není nehybná. Její pohyb je však vlastní a nevzniká působením nějaké vyšší síly.

Nerosty představují nejnižší tvar hmoty, který v pravěku byl jediný a výlučný. V době prahorní vznikla za vhodných podmínek hmota ústrojná, jejíž zjevy označujeme pojmem života. Živé tělo se skládá z organických sloučenin, z nichž jedna je nezbytná, totiž bílkovina. Kde není bílkovin, není života. Životní zjevy, jako přijímání potravy, dráždivost, pohyb a rozmnožování, mají svou vlastní zákonitost, kterou nelze srovnávat se zákonitostí hmoty neústrojné, neboť je vyšší a složitější.

Nejvyšší útvar hmoty představuje bílkovina mozková. Na ní, kromě vlastností neživé a živé hmoty, pozorujeme zvláštní zjevy, které nazýváme duševními. Tato hmota ve spojení s živým tělem je schopna si uvědomovat vnější předměty a zjišťovat jejich vzájemné vztahy. Tuto činnost nazýváme myšlením. Myšlení je zvláštní činnost mozkové hmoty, která je na ni bezpodmínečně vázána. Kde není mozku, není „duše“. Myšlení nelze oddělit od hmoty, která myslí.

Na otázku, co je prvotné, zda hmota nebo myšlení, odpovídá materialismus, že hmota. Myšlení a vše, co nazýváme duševnem, je druhotné. Jinými slovy: 1. není ducha bez hmoty. 2. není ducha substanciálního, to znamená, že není myslitelná existence duše od těla odloučené, ani existence Boha jako ducha čirého, 3. duch se vynořuje z hmoty, ale zůstává s ní sourodý.

Marxisté se velmi ohrazují proti obvinění, že jejich materialismus uplatňuje jen mechanicky zákony fyzikální, chemické a biologické v oblasti lidského poznání a že si jeho problematiku zjedno-

dušuje vulgárními schematy. Materialismus takový není dialektický, nýbrž mechanistický. Představitelem mechanistického materialismu je Bucharin, Timorjazev a jiní. Vytýká se jim, že snižují hmotu a odnímají jí pohyb a život. Mechanisté popírají vnitřní dynamiku hmoty a její projevy chtějí vysvětlit působením okolí. V oboru sociologickém připisuje ten směr rozhodující vliv „výrobním silám“, chápaným odloučeně od člověka. V oboru psychologie podporuje reflexologii vybudovanou Pavlovem a Bechtěrevem. Nauka o reflexech je nauka passivnosti, nepřátelská aktivismu. Materialismus dialektický neztotožňuje jevy fyzické a psychické po způsobu materialismu mechanistického. Zjevy psychické jsou vnitřním obsahem jevů fyziologických. Jednota jevů fyziologických a psychických neznamená jejich totožnost. Proto mechanistický materialismus zcela odbočuje od tak zvané generální linie sovětské filosofie.

Existuje však ještě závažnější blud, který zase v opačném směru se uchyluje od oné linie, to jest směr hlásaný Deborinem, Karevem a jinými. Deborin se sice pokládá za materialistu, ale z příliš horlivého odporu proti mechanistickému materialismu se nakonec přiklání k idealismu Heglovu. Deborinovi a jeho druhům se vytýká, že odlučují filosofii od politiky, třídního boje a že jejich dialektika je příliš abstraktní a akademická a málo revoluční. Starají se málo o sociální pokrok, zajímají se jen o logiku.

A tak se zdá, že lze generální linii sovětské filosofie určit jako střed mezi materialismem mechanistickým, v němž mizí dialektika, a materialismem „idealistickým“, v němž mizí materialismus.

3. Za teoretický základ marxismu jako hnutí sociálního se pokládá historický materialismus, který znamená rozšíření závěrů dialektického materialismu na vývoj lidské společnosti, čili na historii. Dialektický materialismus učí, že stav společnosti, to jest politické názory, politické zřízení, kultura jsou závislé na hmotných podmínkách společnosti. Těmito podmínkami se míní: 1. zeměpisné prostředí, 2. stav obyvatelstva, 3. způsob výroby životních prostředků. První dvě podmínky samy nevysvětlují plně vývoj společnosti, ač jsou podmínkami závažnými, nýbrž teprve podmínka třetí. Způsob výroby je hlavní příčinou, proč idey, teorie a státní zřízení byly jiné ve společnosti otrokářské, jiné ve společnosti feudální a jiné ve společnosti kapitalistické.

A poněvadž hmotné životní podmínky jsou hlavním činitelem a silou ve vývoji lidské společnosti, musí se vycházet z přísného vědeckého rozboru těch podmínek a hlavně z reálné nevyhnutelnosti jejich vývoje, a ne z vidin sociálních reformátorů a spasilů, ani z abstraktních zásad „rozumu“.

Vývoj lidské společnosti je podle historického materialismu postupný a směřuje k vyšším útvarům. Probíhá asi takto: způsob výroby se neustále zdokonaluje a vytváří nové sociální vztahy. Tyto vztahy se však nemění současně se způsobem výroby. Z nesouhlasu, který takto vzniká mezi výrobou a sociálním řádem, se rodí nové revoluční teorie, nové politické názory, jež usilují odklidit překážky sociálního pokroku.

Tak i nynější kapitalistický řád již nevyhovuje zdokonalené výrobě, ohrožuje její základ, to jest výrobní síly lidské, a proto musí ustoupit zodpovědnějšímu sociálně-hospodářskému řádu — socialismu. Záměnou sociálně-hospodářského řádu se

mění i vše ostatní: morálka, politické názory, umění, věda a náboženství vždy závisí na stavu výrobních sil a jim odpovídajících výrobních vztahů mezi lidmi.

I když podle historického materialismu tak zvaná sociální nadstavba, to jest politické názory, věda a umění, vzniká na základě určitého poměru výrobních sil a prostředků, přesto tím není řečeno, že tyto věci nemají žádný význam v dějinách společnosti. Historický materialismus se v základě liší od materialismu hospodářského. Hospodářský materialismus učí, že teoretická sociální nadstavba je bez důležitosti, kdežto historický materialismus hlásá, že sociální a politická zřízení, idey, mohou mít i zvratný vliv na materiální životní podmínky, ať už ve smyslu kladném nebo záporném.

ad 1.

Ve svém odporu proti idealistické noetice mají marxisté pravdu. Právem odmítají idealismus, který chápe člověka jen jako ideu, pojem. Ale tento postoj není nijak objevitelský. Prvenství v boji proti přemrštěnému spiritualismu náleží křesťanství. Málokdo dnes ví, že křesťanství jakožto nauka o Slovu vtěleném vedlo staletý a urputný boj proti gnostickému spiritualismu a různým neoplatonským heresím, jež připisovaly duši Bohu a tělo d'áblu. Totéž křesťanství dnes bojuje proti materialismu, jenž vidí člověka jen jako inteligentní nadzvíře. Křesťanství totiž vidí člověka reálně jako bytost duchově tělesnou, v níž prvenství má duch. A vidí jej celého. To se může podle Maritaina nazývat integrálním humanismem.

Vnější svět je reálný a není výtvorem poznávajícího subjektu, jak učí němečtí idealisté. Bojují-li marxisté proti idealismu, nejsou proto materialisty,

nýbrž jen realisty. Jinak i svatý Tomáš Akvinský by musil být pokládán za materialistu, poněvadž uznával prvenství jsoucná a nikdy by nesouhlasil s tvrzením, že vědomí určuje bytí. Marxisté však užívají pojmu materialismus místo pojmu realismus, považující za dokázané předem, že není jiné skutečnosti kromě skutečnosti hmotné. Ztotožňují prostě b y t í a h m o t u . Rčení, že vědomí je určováno bytím, znamená u nich, že vědomí jest jen následný zjev, odraz hmotného světa.

Marxistický realismus je realismus, avšak není to realismus kritický. Naše poznání musí být kritické, to znamená, že z úkonů poznávacích musí být vyloučeny všechny subjektivní prvky, které se jinak mísí do každého poznání lidského. Subjektivismus marxistické nauky o poznání je hlavně v tom, že marxisté popírají realitu duchovou, ač pro to nemají důkazů. Tím je také vysvětlitelno, že v noetice, která je zkušebním kamenem každé filosofie, nedospěli k jasnosti ztotožňující dialektiku, noetiku, logiku a psychologii, což konečně nemůže udivovat, věří-li, že vše duchové jest jen zrcadlením jednoho a téhož dění hmotného.

ad 2.

Marxistický materialismus prohlašuje, že stojí na stanovisku přírodních věd. Je tedy třeba se tázati, jaké je stanovisko dnešních věd přírodních.

a) Stanovisko fyziky.

Veliké pokroky, za něž vděčí fyzika na jedné straně Lorentzovi, Poincarému, Einsteinovi, na druhé pak Planckovi, de Brogliemu, Diracovi a Heisenbergovi, obnovují a podněcují ve fyzice smysl pro ontologické tajemství v hmotném světě. Významné svědectví toho nalézáme ve filosofických zájmech Weylových, Jeansových a Eddingtonových.

Ve své přednášce na Cornell University r. 1934 prohlásil Eddington, že „vědec má mystičtější názor na vnější svět než měl v minulém století a že si není jist, chápe-li matematik tento náš svět lépe než básník a mystik”.

Moderní fyzika nepovažuje dějství přírodní za dějství řízené nezměnitelnými zákony. Přírodní „zákon” je vlastně krajní zevšeobecnění výsledků získaných pozorováním určité řady případů. Zákonost je pouhá pravděpodobnost. „Zákony” jsou jen dodatečně sestavené statistiky a jejich údaje jsou platné jen v určitých mezích — jak v sázce, zda to totiž vyjde. Proto se moderní věda odpoutává od schematické jednotvárnosti. Chesterton to znázorňuje příkladem: „Dejme tomu, že by nějaká matematická bytost s měsíce vypočítávala lidské tělo; ihned by na něm spatřila jako podstatnou věc to, že je dvojité. Člověk jsou dva člověkové: člověk napravo, přesně se podobající člověku nalevo. Když by pozorovala, že je ruka napravo a ruka nalevo, postoupila by dál a pořád by nacházela na obou stranách též počet prstů na nohou i na rukou, dvě oči, dvě uši, dvě nozder, ba i dvě laloky mozkových. Konečně by to přijala za zákon a potom, nacházejíc srdce na jedné straně, dovozovala by, že je srdce i na druhé straně. A právě tehdy, když by nejvíce cítila svou správnost, mýlila by se.” (G. K. Chesterton, *O r t h o d o x i e*. Dobré dílo sv. 50. Stará Říše 1918, p. 129-30.)

Nová fyzika se rozchází s mechanikou Newtonovou, jež byla rozšířena na všechny vědy přírodní a svým determinismem dala základ k představě, že svět je veliký stroj, který byl jednou uveden v chod a pohybuje se podle nevyhnutelných zákonů. Tak připouštěla materialismus všeho druhu, ba i krátko-

zraké popírání svobodné vůle, jakož i samé existence duševna. „Tento materialismus, který chce všechno, i duševno, převést na pohyb hmotných částic, se již nemůže odvolávat na fysiku.” (Ernst Zimmer, *Umsturz im Weltbild der Physik*. Knorr & Hirth, Mnichov 1938, p. 262.)

Je marxistům známo toto stanovisko moderní fyziky? Teorie elektronová, kvantová i teorie relativity jsou věci jim známé. Ale odmítají je, poněvadž podle těch teorií se hmota jeví čímsi duchovním, je plna intimního života, je v ní myšlenka, logos, svoboda. A zdá se jim, že hmota se rozplývá v nic. Proto prohlašují, že tyto teorie jsou buržoasní a reakcionářské a proti moderní fyzice stavějí fyziku proletářskou. A poněvadž proletariát nemá fyziku a Marx ani Engels nic neobjevili v oboru fyziky, nezbyvá jim než držeti se překonané klasické mechaniky devatenáctého století, která prý je dialektická.

b) Stanovisko biologie.

Život je schopnost udržeti vlastní a svézákonný způsob výstavby a činnosti ve vhodném prostředí. Novodobá biologie se člení na tři směry: mechanismus, holismus a vitalismus. Mechanisté tvrdí, že složité lze odvoditi z jednoduchého. Holisté učí, to popírají a učí, že jednoduché lze odvodit ze složitého. Vitalisté pak učí, že oba druhy odvozování jsou nemožné, poněvadž se pohybují v mezích funkcí fysikochemických.

Podle názoru vitalistů nelze dokonale vysvětlit život jen jako výslednici pochodů mechanických a chemických, tedy ryze hmotných, nýbrž je třeba uznati existenci síly, již se dávají různá jména: řídící síla, životní síla, životní mohutnost, životní rozmach, entelechie nebo duše. Nejznámější za-

stánci toho názoru jsou Henri Bergson se svým vitálním elánem a Hans Driesch se svou entelechií. Nejnověji se dostalo vitalismu autoritativního potvrzení r. 1933 při shromáždění British Association v předsednickém proslovu Zoologické sekce, když dr. James Gray, vynikající cambridgeský zoolog, prohlásil, že není možno vysvětliti biologická fakta mechanisticky a že k vlastnostem živé hmoty náleží působení tajemné síly, totiž entelechie. Entelechie znamená doslova to, co v sobě má svůj cíl: *t e l o s* — cíl, *e c h e i n* — míti. Podle výkladu Drieschova není entelechie ani energie, ani síla, ani intensita, ani konstanta, jeví se však jako příčinný činitel nadhmotný, nadmechanický, nadchemický a psychoidní.

Proti číře materialistickému vysvětlování života stojí hlavně tyto skutečnosti: Každá živá bytost vzniká z buňky. Ta buňka obsahuje tu bytost v možnosti. Chemické látky počáteční buňky nejsou ovšem přesně tytéž u všech živých bytostí, ale jsou to vždy látky velmi podobné (bílkoviny) a k nim se během vývoje připojují jiné takové živné substance (dusičné, tukové, škrobové, cukerné, nerostné). A přece z jedné takové buňky vznikne dub nebo fialka, hmyz nebo člověk. Jak vysvětlíme podobnost užitých látek a rozdíl ve výsledcích jinak, než předpokládáme-li, že v bytostech živých nepůsobí pouze síly fyzické a chemické? Kdyby v živé bytosti vládly jen síly fysikochemické, znenáhla by se všechna její látka nahrazovala látkou její potravy a ta bytost by se musila ve své podstatě státi hmotnou funkcí chleba, vajec, mléka, hovězího masa, jež pojídá. Ale naopak je známo, že když pes, kočka a dítě se živí týmž kravským mlékem, stává se to mléko v prvním případě psem, v druhém kočkou a v třetím člověkem.

c) Stanovisko psychologie.

Marxisté se ohrazují proti nařčení, že by v duchu vulgárního materialismu snižovali myšlení na úroveň obyčejných fyziologických pochodů anebo považovali myšlení za fysikochemickou činnost mozku, což prý by byla dialektická chyba. Zdůrazňují také, že zákonitost duševních jevů je vyšší než zákonitost pochodů fyziologických. Učí prý jen, že myšlení je druhotné a nevyhnutelně vázané na hmotu mozkovou.

Není tedy třeba uvádět proti nim skutečnosti, které jsou vyvrácením vulgárního či mechanistického materialismu. Stačí ukázat, že jsou v rozporu s vědou, pokud se týká vázanosti myšlení na mozek.

Rozborem pathologických poruch, zvláště afasií, jež nejlépe vyzvedají vztah stavu vědomého k stavu mozkovému, dokázal Henri Bergson (*Matière et mémoire*, 12. vyd., Paříž 1914, kap. 2. a 3.), že domněnka o rovnomoci stavu mozkového a stavu duševního je neudržitelná. Podle toho rozboru jest rozeznávati paměť tělesnou, kterou máme společnou se zvířaty, čili paměť opětuující, od paměti čisté, prosté vztahu k hmotné skutečnosti, čili paměti představující. Z důkazů Bergsonových vyplývá, že mícha je sice skladištěm hotově připravených složitých akcí a že mozek je sice sídlem paměti opětuující, ale nikdy nemůže být sídlem paměti představující, paměti skutečné, která náleží do vyšší oblasti vědomí a dovede, jsouc najednou hotova, v jediném okamžiku přehlédnouti celé naše dějiny a připravití nás k rozhodnému činu. Není tedy mozek skladištěm našich představ a je nemožno, aby se v něm uchovávaly všechny fyziologické stopy celé naší minulosti.

Paměť nelze vysvětlovat jako řadu stop, vepisů či engramů do mozku prostě proto, že by ty stopy musily být v mozku přesně umístěny. Ale jak se zjistilo studiem poruch mozkových, není tomu tak. „Ať už bychom to vepsání stop do mozku chápali jakkoliv,” praví Driesch, je jisto, že nauka o engramech si představuje „stopu” jako útvar hmotný a tudíž útvar lokalisovaný. Neboť všechny hmotné útvary jsou lokalisovány, jsou „zde” a ne „tam”. Avšak zkušenosti, které máme právě s poruchami vzpomínání a znovupoznávání v jejich spojitosti s poruchami mozku, ukazují, že o specifické lokalisaci stop nemůže být řeči.” (Hans Driesch. *Alltagsrätsel des Seelenlebens*. Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart-Berlin 1938, p. 76.)

d) Stanovisko filosofie.

Marxisté popírají duchovost a nesmrtelnost duše a existenci Boží. Co prvního se týká, je třeba především říci, co se rozumí duchovostí duše. Rozumí se jí vnitřní či subjektivní nezávislost na hmotě. Vnitřně a subjektivně na hmotě nezávislá je podstata, která svou bytnost nemá z hmoty a která ani svou jsoucností na hmotě nezávisí. Taková podstata může však býti na hmotě závislá zevně a objektivně, pokud totiž ke své činnosti potřebuje hmotných ústrojů. Duchovost takové podstaty je ovšem nedokonalá: dokonalá však by byla, kdyby ve všech svých činnostech byla na hmotě nezávislá. Duše lidská není dokonale duchová: ve své podstatě a ve své existenci je sice na hmotě zcela nezávislá, ale ne ve všech svých činnostech. Že duše je podstata duchová, soudíme z jejích činností. Jaká činnost, taková bytnost. Duše lidská vnímá sice v čase a prostoru, ale přesto je schopna odezíratí od těch

určení, pronikat k jádru jevů a poznávati podstatu věcí. Dokonce je schopna vytvářeti pojmy a skupiny pojmů od konkrétních podmínek zcela odloučených, na příklad pojmy metafysické, jako: příčina, pravda, dobro. Toho však by duše schopna nebyla, kdyby veškero naše myšlení bylo jen pochodem hmotným, protože hmota je vždy jen jednotlivá, konkrétní a její úkony jsou vázány na prostor a čas. Duše lidská poznává sebe samu. Může i sám úkon svého poznání učinit předmětem poznání dalšího. Může i svou reflexi učinit předmětem reflexe. Reflexe však se nevyskytuje v řádu čirě hmotném, poněvadž hmota nikdy nepůsobí na sebe samu. Žádný hmotný princip nemůže směřovat k předmětům nehmotným. Ale vůle lidská je zaměřena k předmětům řád hmotný přesahujícím, k pravdě, spravedlnosti, dobru a krásnu. Vůle lidská je schopna ovládat hmotné tělo, podříditi si tělesné žádosti, je schopna pro vyšší cíle potlačit nejen některou touhu tělesnou, nýbrž i veškery obětováním života tělesného.

Co nesmrtelnosti duše se týká, upozorňuje Jacques Chevalier, že to není „utvořený pojem, nýbrž původní předmětná idea: není to něco člověkem vymyšleného, výrobek nebo vynález lidského ducha, nýbrž skutečnost, kterou duch poznává; přirozený a základní lidský pocit života není příčinou, nýbrž účinem a znamením té skutečnosti.” (*La vie morale et l'a-u-de là*. E. Flammarion. Paris 1938, p. 173.)

Ovšem, je-li nesmrtelnost duše idea původní a předmětná, je jistě způsobilá, aby byla podrobena kontrole zkušenosti. Zkušenost je jediným zdrojem lidského poznání: ovšem pro zkoumání duše má zkušenost význam jen tehdy, když se její pojem neomezuje jen na jevy smyslové, kolikostní a

měřitelné, nýbrž když se rozšíří také na jevy řádu psychologického, mravního a náboženského, jež nás uvádějí do oblasti skutečností duchovních, k nimž se empirická věda nezná, ale k jejichž prahu nás nutně vede. Běžná zkušenost o duši, jakožto podstatě na hmotě vnitřně nezávislé, nedostatečnost fyziologických výkladů paměti a myšlení už samy nás vedou k závěru, že trvání duše po smrti je možné a že otázka nesmrtnosti duše je plna smyslu a že je neodbytná. Ale kromě této běžné zkušenosti máme ještě zkušenost intuice mystické, jejíž zdroj je sice nadpřirozený, ale jež nesmí být opomíjena. Je pro nás poučením aspoň v tom smyslu, že otázka nesmrtnosti nesmí být kladena a řešena s hlediska naturalistického, nýbrž především s hlediska duchovního. A základem toho řešení je skutečnost, že duše člověka je naplněna touhou po věčnu. Zánik duše by odporoval Boží moudrosti a svatosti: a byl by i nespravedlností. Z toho je ovšem zřejmo, že důkazy nesmrtnosti duše mají plnou sílu jen tehdy, když se uznává jsoucnost Boží.

Marxisté, ač pokládají hmotu za jedinou skutečnost, nic nevědí o jejím původu a předpokládají, že je věčná. Hmota věčná není, jak ukazuje moderní termodynamika naukou o entropii. V nejširším významu se entropií rozumí desorganisace soustavy. Je známo, že mechanickým pohybem vzniká teplo a teplem zase pohyb. Energie tepelná může však přecházeti v energii jinou, na příklad hybnou, jen pokud jsou rozdíly v teplotě těles. To znamená, že nikdy se všechno teplo neproměňuje v pohyb. Výměna sil děje se tak, že celkem přibývá tepla na úkor jiných forem energie. Teplo pak pohybem způsobené se z velké části rozptyluje. A onen přechod

veškeré energie v jeden trvalý stav tepelný, který už nepůsobí pohybu, se nazývá entropií v užším významu. Nastane tudíž zcela jistě doba, kdy všechna energie hybná se rozptýlí do prostoru světového a tak nastane teplota -273°C (tak zvaná absolutní teplota.)

A to ukazuje především, že hmotný svět není věčný. Kdyby věčný byl, znamenalo by to, že entropie jest v platnosti již dobu nekonečně dlouhou. Kdyby se však energie rozptylovala dobu nekonečně dlouhou, již by musila dávno být rozptýlena nadobro. Jelikož dosud není, musíme si myslit v minulosti určitý okamžik, kdy entropie vešla v platnost, to jest okamžik, kdy hmotný svět vznikl. Hmotný svět tedy není věčný. A není-li věčný, musí mít původce, poněvadž samo sebou nic nevzniká. Existuje tedy Bůh. Tento důkaz Boží jsoucnosti pokládá Masaryk kromě důkazu z účelnosti za předsvědčivý. (Karel Čapek, *Hovory s T. G. Masarykem*. Fr. Borový a Čin, Praha 1937, p. 223.)

Ideové rozpory mezi marxistickými filosofi jsou jen dokladem, že dialektický materialismus se nedovede definovat. Buďto se vzpírá idealismu a upadá do mechanismu, nebo se brání proti vulgárnímu pojetí mechanistickému a upadá do idealismu. S hlediska filosofické kritiky je dialektický materialismus *contradictio in adiecto*. Buďto je to materialismus a pak to není dialektika — anebo je to dialektika a pak to není materialismus.

ad 3.

Nauka historického materialismu obsahuje jen částkovou pravdu, totiž, že dějinný vývoj lidstva je *p o d m í n ě n* hmotnými poměry. Avšak tvrzení, že způsob výroby životních prostředků je hlavním a

téměř jediným činitelem ve vývoji ideí, státních zřízení, vědy, umění a náboženství, je nesprávné. Dějiny přinášejí mnoho dokladů, že určité idey měly vliv na vývoj hospodářství, výroby a společenského zřízení. Tak zřízení otrokářské nebylo povaleno revolucí, nýbrž rozšířením křesťanského učení o synovství Božím a důstojnosti člověka vykoupeného krví Kristovou. Podnětem křížových výprav byla idea náboženská, totiž idea vysvobození Svaté země z moci nevěřících: a právě tyto výpravy byly počátkem obchodních styků s Východem a obchodního i výrobního rozmachu měšťanstva benátského a janovského. Max Weber ukázal, že nauka kalvínská o predestinaci je základem moderního kapitalismu. (*Wirtschaft und Gesellschaft* 1922; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* 1920-21.) Je-suitská činnost misijní se zakládá na rozjímání Ignácově o dvou praporech — a z té činnosti vzniklo beztrždní a kolchozní zřízení redukcí paraguayských. Revoluce francouzská, jež rozdrtila zřízení feudální, byla připravena učením Rousseauovým a ideami encyklopedistů.

Co se týče revoluce ruské, nevznikla z boje proti zřízení kapitalistickému, jehož v Rusku nikdy nebylo, nýbrž z boje proti zřízení feudálnímu, jež se v Rusku udrželo i v novověku.

Právě tyto dějinné skutečnosti nutí marxisty, aby připustili tak zvaný zvratný vliv ideí na materiální životní podmínky. Je však záhadou, jak idey, které jsou jen měnivým zrcadlením hmotných a výrobních vztahů, mohou zvratně ovlivňovat hmotné podmínky, z nichž vznikly. To příliš připomíná povídačku o baronu Prášilovi, který se i s koněm dostal z bahna tím, že táhl za vlastní cop.

Sociální nauka marxistická je zaměřena k realizaci beztřídní socialistické společnosti, v níž nebude ani vykořisťovatelů ani vykořisťovaných. Její filosofický základ, ač plný rozporů, má být oporou víry v lepší budoucnost lidstva. A po té stránce je marxismus náhražkou víry náboženské s mocným rysem messiášským, jehož jádrem je přesvědčení o vyvolenosti proletářské třídy, která není poskvřena „dědičným hříchem“ lidstva, totiž vykořisťováním. Marx byl israelita a v jeho podvědomí žila myšlenka messiášská. I když ztratil náboženskou víru svého národa, přece v hloubi své bytosti zůstal jeho synem. Věřil v království Boží na zemi, uskutečnitelné však bez Boha. Náležel k těm, kteří neuznali Krista za Messiáše, poněvadž očekávali, že Messiáš založí říši pozemskou — avšak jeho království nebylo z tohoto světa. Marxův Messiáš přijde v síle a s mečem a jeho království bude království tohoto světa. Toho Messiáše našel Marx v proletariátu — a ten odklidí třídní boj, ba potlačí třídy vůbec, sjednotí lidstvo a učiní je šťastným.

Dialektický materialismus se jeví jen jako myšlenková podstavba této víry a jako dogmatické zdůvodnění a ospravedlnění sociální revoluce. A ta sama podstavba je v jádře jen víra. Věří se, že hmota je věčná, že živé vlastní silou vzniklo z neživého, že duševní činnost je nutně vázána na mozek, že po smrti nic není — a konečně, věří se, že není Boha.

Za kritérium pravdy pokládají marxisté praxi. Bezděčně se tak hlásí k typicky kapitalistické filosofii amerického pragmatismu, jenž pokládá za pravdivé, co prospívá. Mohou se zajisté odvolávat na hospodářské, průmyslové, politické i válečné svoje úspěchy a pokládat je za potvrzení svých teorií.

Ale těchže úspěchů současně s nimi dosáhli i kapitalisté a přece nikoho nenapadne považovat je za potvrzení teorií kapitalistických.

Je jednostranné vidět pokrok jen v oblasti techniky a hospodářské výstavby. Pokrok pravý je v tom, jsme-li dnes mravně lepší, než jsme byli včera. Nepůjde-li s pokrokem technickým ruku v ruce i pokrok mravní, spějeme do propasti zkázy. Marxisté se domnívají, že bude-li lepší společenské zřízení, bude lepší i člověk. My však si myslíme, že bude-li lepší člověk, bude lepší i společenské zřízení.

Otázka lepšího člověka je otázka výchovy. Zajímáme-li se, jaká je výchova v socialistické společnosti, dovídáme se, že podle programu z r. 1919 bylo jejím cílem vychovat pokolení, které by bylo způsobilé definitivně ustavit komunismus. Ale poněvadž to určení jest jen formální, uznává se nyní, že nestačí, a usiluje se o formulaci, která by měla pedagogický obsah i formu. Nová formulace zní: sovětská škola vychovává všestranně rozvinutou osobnost. Tato formulace připomíná sice různé soustavy výchovy individuální, ale příbuznost její se staršími směry jest jen slovní, nikoli obsahová. Výchova všestranně rozvitě osobnosti značí jednotu výchovy rozumové, mravní, estetické, fysické a polytechnické. Výchova polytechnická se zdůrazňuje proti monoteknické výchově kapitalistické pěstící jen specialisty, kteří jsou schopnými obsluhovači strojů, ale v poslední době tato stránka ustupuje do pozadí. Ve výchově mravní se klade důraz na kázeň. Za hlavní znaky komunistické mravnosti se pokládá internacionalismus, kladný poměr k práci, ateismus, sovětský patriotismus, bolševická vůle a to vše jako protiklad mravnosti buržoasní. (Ondrej Pavlík, Vývin sovietského školstva a pe-

d a g o g i k y. Slovenská akademia vied a umení, Bratislava 1945, p. 173-7, 189-98.)

A to zajisté jest jen teorie, která se musí potvrdit praxí. Svět očekává nového člověka. Ne nadčlověka, ani podčlověka, nýbrž člověka. Ale není jiného člověka než je člověk stvořený k obrazu Božímu.

**Křesťanský realismus, přírodní věda
a dialektický materialismus.**

Artur Pavelka

Křesťanský realismus, přírodní věda a dialektický materialismus

S l o v a n s k ý z á v a z e k.

První, o čem skoro netřeba ujišťovati, co však je tak mimořádně hluboké a tak nade všechny pochybnosti, je naše nerozborná láska ke každé duši slovanské. A je to především naše víra, která skrze hlas unionistického Velehradu každého z nás zavazuje, aby nám byl stejně blízký Polák jako Rus, Ukrajinec jako Srb, Bulhar jako Chorvat, v každém z nich vidíme, pozorujeme a hodnotíme nesmrtelnou duši, která prahne po pravdě a po štěstí. Za Tebe, duše slovanská, vystupovaly naše modlitby po desítiletí do dnešního dne k nebesům, za Tebe budou vystupovati i v další budoucnosti. Za Tebe se modlí a obětuje celá rodina křesťanská. Zejména pak Ty, duše ruská, snad ani nevíš, jak po celou válku hlasy všech věřících orodovaly za Rusko, pro Russia.

S v ě t o v ý n á z o r.

Všechny naděje, které připínáme k obrodě a vzkříšení slovanského souručenství, jsou podmíněny smyslem celého slovanského vzkříšení. Čeho mají býti Slované nositeli? Čeho mají býti Slované hlasateli? Bez myšlenky hluboké, obrodné nebude vítězného Slovanstva. Bez myšlenky universální nebude jednotného Slovanstva. Co přinášíš do vínku

své obrody, duše slovanská, co přinášíš Ty, bratře největší, Ty duše ruská?

Soudíme-li podle velikána ruských myslitelů Solovjeva, tají duše ruská v sobě křesťanský světový názor jako hluboko zapuštěný poklad. A jest i naším přesvědčením, že křesťanství by v celém Slovanstvu způsobilo obrodu tak organickou, že by byly vytvořeny všechny předpoklady pro veliký jeho historický úkol. Křesťanství sjednocuje. Křesťanství nezná rozdílu ve vnitřní hodnotě mezi chudým a bohatým, ani mezi vzdělaným a nevzdělaným, jeho kriteriem je ušlechtilost duše a její poctivá a upřímná snaha. Křesťanství miluje každého, i nepřítele křesťanství zdokonaluje. Křesťanství zavazuje. Křesťanský realismus jest filosofie, budující na poznání přírody a postupující od hmotného bytí objektivního až k nehmotnému bytí objektivnímu, k samotnému pojmu Boha. Křesťanská víra totiž studnice Boha samotného, Boha vedoucího, Boha přitahujícího, Boha milujícího a Boha spravedlivého. A křesťanský realismus s křesťanskou vírou tvoří dohromady světový názor věřící duše slovanské.

Nezdá se Ti, duše ruská, že jsi ochuzena a stěsnána nezdravě do úzkých kolejí, vyznáváš-li ústy svého nejvýznačnějšího představitele, že Tvým světovým názorem je dialektický materialismus a že tento dialektický materialismus je světovým názorem marxisticko-leninské strany? Má snad býti nauka Marxova a Leninova Tvým náboženstvím? Mnozí pokládají dialektický materialismus za pouhou filosofickou soustavu. Tvoji představitelé však tento omyl odkrývají a vyznávají, že dialektický materialismus jest světovým názorem. Pak ale je třeba, aby podal vše, co duše lidská potřebuje. Ze-

jména pak je třeba, aby světový názor podal vše, co duše slovanská, ta jemná a citlivá, ta obětavá a horlivá, ta hluboká a niterná duše slovanská potřebuje. Vždyť je třeba rozvinouti celou stupnici mohutností slovanských vlastností duševních, aby svět byl obohacen novými rysy, kterých dosavadní páni světa postrádali. Není Ti pouhá politická strana a její učení trochu málo?

Je možné, že ani netušíš, že existuje převeliké bohatství slovanské dosud nepovšimnuté. Netušíš, kolik strun, toho času ladem ležících by dovedlo rozezvučet v Tvé duši křesťanský světový názor. Žádnému problému Tebou řešenému se křesťanská duše nevyhýbá, naopak horlivě se účastní práce, užívajíc rukou jemnějších, ducha trpělivějšího a pojetí širšího než jest omezená a plochá základna stranicko-politická. Okus, duše slovanská, hloubky i šíře koncepce křesťanské a sama na sobě zakusíš, který je Tvůj světový názor, který je přirozený světový názor pro duši slovanskou.

Charakteristické problémy dialektického materialismu.

Dialektický materialismus klade (Tobě, duše slovanská), několik problémů, jejichž objektivní a vědecké řešení nejen nabízí, nýbrž i podává křesťanský realismus se svojí střízlivou stavbou, založenou na smyslových vjemech, se svojí syntesou vědy a víry a se svojí osvědčenou životní praxí. Všimněme si jen stručně těch problémů, které vypočítává Stalin ve své formulaci dialektického materialismu. Pro svoji potřebu používám textu *Materialismus a empirokriticismus*, uveřejněného v 2. vydání jako přídavek ke knize V. I. Lenina ná-

kladem Družstva přátel umění a knihy v Praze v roce 1945. V této knize je Stalinova stať otištěna na str. 308—324. Jest to podle mých vědomostí nejnovější koncepce dialektického materialismu, vytvořená činitelem k tomu jistě nad všechny ostatní kompetentním.

Nejde ovšem o koncepci ve smyslu nějaké uzavřené soustavy, jakou jsme zvyklí požadovati nejen od soustavy filosofické, nýbrž i od soustav věd přírodních. To zřejmě nebylo ani úmyslem autorovým. Jde spíše o vytyčení charakteristických znaků v hutném podání se stručnou vysvětlivkou, odkazující k myšlenkám Marxovým a Engelsovým. Spis činí ne tak dojem vyčerpávajícího vědeckého pojednání, jako spíše dojem jasného vyznání, jehož jednotlivé body přesně rozdělené schematicky na a), b), c), d) v dialektické části a na a), b), c) v materialistické části jsou vyslovenými směrnici pro každého, kdo vyznává dialektický materialismus a kdo podle něho chce také jednati. Charakteristiku dialektičnosti lze shrnouti v tyto věty:

- a) přírodu je třeba zkoumati jako jediný celek;
- b) přírodu je třeba zkoumati jako stav nepřetržité změny a pohybu;
- c) v přírodě dochází nakupením nepozorovatelných kvantitativních změn k náhlému kvalitativnímu skoku;
- d) přírodním jevům jsou vlastní vnitřní rozpory, tvořící náplň procesu vývoje, který končí kvalitativním zvratem.

Charakteristiku materialističnosti lze pak shrnout v tyto věty:

- a) svět se vyvíjí podle zákonů pohybu hmoty a naprosto nepotřebuje světového ducha;
- b) hmota je objektivní realitou prvotní, kdežto

myšlení, jako produkt mozku, je realitou druhotní odvozenou;

- c) ve světě není nepoznatelných věcí, jsou jen věci ještě nepoznané, které budou objeveny a poznány úsilím vědy a praxe.

Tváří v tvář těmto charakteristickým znakům omezíme se na otázku: co říká o těchto problémech křesťanský realismus? Nebudeme proto rozvíjet veškeré bohatství skryté v našem světovém názoru a naznačíme z něho pouze to, co tvoří protějšek uvedených znaků materialistických.

P ř í r o d a t ě ž í š t ě m .

Již z uvedeného přehledu charakteristických znaků je zřejmé, že příroda tvoří těžiště světového názoru dialektického materialismu. Potvrzuje to také Stalin, jehož slova budeme v dalším uváděti prostě v uvozovkách. Po první větě prohlašující dialektický materialismus za světový názor marxisticko-leninské strany, pokračuje: „Tento světový názor se nazývá dialektickým materialismem proto, že jeho způsob nazírání na přírodní jevy, jeho metoda zkoumání přírodních jevů je dialektická, a jeho vysvětlení přírodních jevů, jeho pojetí přírodních jevů, jeho theorie je materialistická.”

Dialektickému materialismu jde tedy o zvláštní metodu zkoumání a o zvláštní způsob vysvětlení jevů. Kdyby již neexistovala přírodní věda se skvělými úspěchy svědčícími o vhodnosti její metody, bylo by lze říci, že dialektický materialismus chce vytvořit přírodní vědu. Přírodní věda sama o sobě se nikdy neodhodlá k přijetí jiných method, pokud by nebyly pro ni vhodné a pokud by nebyly plodnější než metody dosavadní. O nejnovějších me-

thodách přírodovědeckých pracujících s pojmem možností a s pojmem pravděpodobnosti se ovšem v citovaném spise nikde nedovídáme. Znamená to snad, že dialektický materialismus bude od svých stoupenců žádati zcela určitou metodu, pokud oni jako materialisté budou pěstovati některý obor přírodních věd? To by bylo stanovisko, které by svědčilo o neznalosti tvorby přírodovědecké. Jediné možné východisko pro aplikaci nějakých zvláštních metod dialektických by bylo, kdyby se dialektik pokusil o tvorbu přírodovědeckou a kdyby pak ukázal, že svoji dialektickou methodou je úspěšnější než jeho druh pracující s methodou jinou. Pokud takový důkaz nebude podán, nebude přírodní věda ve svých představitelích nikdy ochotná uznati nějakou metodu jako apriorní požadavek, poněvadž k tomu nebude míti důvodů.

Vede-li dialektika k požadavku zvláštní metody, pak materialismus vede ke speciálnímu výkladu, ke speciální theorii. Pokud by takový požadavek směřoval k určitým myšlenkovým pomůckám, jakými jsou různé modely a různá schemata, platí zde opět, že nelze apriori požadovati od přírodní vědy, aby přijala, co sama nevyzkoušela. Pokud by tento požadavek znamenal výklad přírody až za oblast přírodní vědy k podstatám a kořenům celé přírody, pak je to otázka širší, kterou řeší filosofie jako věda nejobecnější. A jak chce materialistická filosofie rozřešiti skutečnosti nehmotné? A kde je soustava filosofická, zachycující veškerou skutečnost v jednotném řádu bez výjimek a bez anomálií?

Zde skromně odpovídá křesťanský realismus: Příroda jest pro každého vidoucího otevřenou knihou. Čísti v této knize nás učí přírodní věda. Vedle přírodní vědy činí tak i vědy ostatní, poněvadž jed-

nají jiným způsobem také o přírodě, dějiny o minulé přírodě, psychologie o duši oživující člověka a psychologie zvířat v určité analogii i o duši ve zvířeti vystupující, sociologie o struktuře společnosti lidské a podobně vědy ostatní. Těmto vědám křesťanský realismus naslouchá a pokud jsou to dobré, objektivní vědy, poctivě tvořené, přijímá je jako vzácné poznatky, osvětluje je ze všech stran a buduje z nich a na nich vyšší syntésu, harmonii všech lidských poznatků v jednotný řád. V tomto jednotném řádu má vedle hmoty i duch své samostatné místo a to místo přednostní. Křesťanský realismus netvrdí, že hmota je odvozena z ducha, to tvrdil nedůsledný a nedomyšlený idealismus, dnes dávno opuštěný. Ale křesťanský realismus také nepřipouští druhou jednostrannost, podle které by duch byl pouhým výsledkem hmoty, jak to tvrdí materialismus. Jednostranným výkladem hmotným vnáší materialismus do obrazu světa nesouměrnost neudržitelnou, která ztrácí smysl pro druhý princip přírody, jímž jest u člověka duch, u věcí neživých zákon. Křesťanský realismus chápe, že stoupenec dialektického materialismu ve svém částečném pochopení přírody, v poznání jejího hmotného principu je šťasten ze svého poznání a nadšen, poněvadž něco správného zde tuší, poněvadž je ve stopách pravdy, má ovšem pouze záblesk její. Křesťanský realista chápe dialektického materialistu, poněvadž je to člověk, jenž soustavně si něco pořádá a ze svého pokroku se raduje. Ale jak by se slovanská duše teprve zaradovala, kdyby poznala, že existuje obraz světa mnohem hlubší a bohatší, jenž hmotu dobře chápe, ale nad to i duši a její výtvary, ano i nadlidského Tvůrce veškeré přírody.

Vycházejí tedy oba světové názory z přírody. Nehledíme-li pak k tomu, že mají odlišné názory na metody vedoucí k poznání přírody, zhušťuje se rozdíl ve vysvětlení jevů v tuto antitesu: kdežto dialektický materialista chápe částečně přírodu s hlediska hmotného a nechápavě konstatuje existenci jiného světového názoru, chápe naproti tomu křesťanský realista celý svět v jeho bohaté rozmanitosti plynoucí ze souhry ducha i hmoty a chápe dokonce i samotný dialektický materialismus jako hledisko jednostranné a kusé.

Metafysika a její opak.

Teprve to, co Aristoteles uvedl meta ta fysika, tedy až za fysikou, teprve metafysika uzavírá poznatky o přírodě v ucelený obraz. Metafysika, kterou Aristoteles sám nazývá moudrostí, jest podle jeho klasické definice věda, jež vykládá první příčiny a počátky. Bez moudrosti metafysické nedospěli bychom k prvním příčinám, ani k prvním principům ducha a hmoty.

Uvážíme-li tento základní význam metafysiky v rámci souhrnu vědeckých disciplin, pak jsme na rozpacích, co souditi o tvrzení dialektického materialismu, když praví, že „ve svém základu je dialektika přímým opakem metafysiky“. Chce tím snad říci o sobě, že jest opakem moudrosti? Nebo chce o sobě říci, že se zříká vysvětlení posledních příčin v přírodě? Vždyť právě tento eminentně metafysický požadavek po vysvětlení přírody vznáší před očima jako svoji vlastní podstatu.

Patrně si dialektický materialismus představuje něco jiného pod metafysikou než je klasické pojetí aristotelské. Rozhodně však trvá na svém požadav-

ku vysvětlení přírody podle posledních příčin a také tuto poslední příčinu vykládá jako hmotu. Jest tedy dialektický materialismus v klasickém smyslu aristotelském metafysikou, ovšem metafysikou neuvědomělou a proto kusou a jednostrannou.

Křesťanský realismus buduje vědomě na aristotelské metafysice jakožto vědě o prvních příčinách a vyvozuje z ní všechny potřebné důsledky. Křesťanský realismus chápe nutnost metafysiky, chápe také, že dialektický materialismus nemůže metafysice uniknouti a dokazuje tak opět, že chápe dialektický materialismus lépe než on sebe sama.

Přírodní jev a jeho okolí.

Jako člověk není sám na světě, jako zvíře nežije jako jednotlivec, nýbrž v určitých celcích, jako rostliny vytvářejí ve své mnohosti ráz určitého místa, jako louky nebo pole, jako stromy vytvářejí les a jeho charakteristickou symbiosu rostlin a zvířat, tak ani minerály nejsou izolovány v přírodě, ani molekuly, ba ani atomy, všeho je mnoho, všeho jsou záplavy. Vzájemné prolínání těchto životních i strukturních celků v přírodě jest pro vědu mnohdy velmi tvrdým oříškem a celý svůj um a vynalézavost musí badatel vynaložit, aby dospěl analýs těchto složitých souvislostí k jednotnému obrazu a zákonu, podle kterého se to vše točí a hemží.

Neříká proto dialektický materialismus nic nového, když jako svůj první rys dialektický uvádí zřetel ke vzájemné souvislosti přírodních jevů: „V protikladu k metafysice zkoumá dialektika přírodu ne jako náhodný shluk věcí a jevů, navzájem odloučených, navzájem izolovaných a na sobě nezávislých, nýbrž jako souvislý, jednotný celek, kde věci a jevy

jsou vzájemně organicky spjaty, jsou na sobě závislé a vzájemně se podmiňují.”

„Proto dialektická metoda soudí, že ani jeden jev v přírodě nemůže být pochopen, je-li brán izolovaně, mimo souvislost s okolními jevy, neboť kterýkoliv jev v kterékoliv oblasti přírody může býti zvrácen ad absurdum, je-li zkoumán mimo souvislost s okolními podmínkami, odloučeně od nich, a naopak, kterýkoliv jev může býti pochopen a zdůvodněn, je-li zkoumán v nerozlučné souvislosti s okolními jevy, ve své podmíněnosti jevy okolními.”

Není dosti jasné, která metafysika si vytýká za úkol studovati přírodu jako náhodný shluk věcí a jevů, navzájem odloučených, navzájem izolovaných a na sobě nezávislých. Vždyť by to byl pravý opak obecného poznání, ke kterému každá metafysika spěje. A vázanost vzájemných procesů přírodních jest tak dobře známá a všeobecně uznávána, že snad nemůže býti předmětem diskuse. A tak bychom skoro ani nevystihli důvod, proč tento rys dialektický jest takto stylisován.

Jediný důvod jest snad formulace „podmíněnost jevy okolními”. Má zde patrně býti vyslovena zásada, že v přírodě lze všechno vysvětliti vzájemnou souvislostí, vázaností procesů. A je-li pak ještě přízvuk na slůvku „kterýkoliv”, které se opakuje v souvislosti „kterýkoliv jev v kterékoliv oblasti přírody”, pak to patrně znamená, že neexistuje proces v přírodě, který by nebyl beze zbytku vysvětlitelný zdola. Zde je patrně již narážka na později vyslovenou nemožnost zásahu principu nehmotného na hmotu, duše na hmotu, Tvůrce na hmotu. Má-li dialektický materialismus toto na mysli, pak by ovšem musel připojiti ostřejší pojem podmíněnosti, na př. „výlučná podmíněnost okolními jevy”. To ovšem ne-

činí. Jelikož však jinak celá formulace zůstává nejasná, zůstaňme při tomto zaostřeném výkladu. Jsou-li jevy výlučně podmíněné okolím, pak jsou si navzájem okolím a první zjev vysvětluje druhý a druhý zjev vysvětluje první. Cihla vysvětluje cihlu a 10 cihel vysvětluje deset cihel, ale ani tisíc cihel nevysvětluje dům, že pak dům je na př. v lese izolovaným zjevem, je zřejmé. Jak tento dům z okolního lesa vysvětliti bez nadřazeného zásahu intelektuální činnosti lidské, zůstává nejasné.

Ostatně po stránce methodologie přírodních věd jest izolace jevu přírodního ideálem, kterého lze jen nesnadno docílit. Přírodověda se nevyhýbá izolaci, naopak ji experimentálně realisuje jako „jednoduchý případ.“ Teprve z materiálu získaného na izolovaných jevech přikročuje theorie k syntetickému pohledu na větší množství jevů, na větší celek. K tomu, aby zde vynikla jednota nějakého celku, aby se množství jevů lišilo od pouhého náhodného shluku, k tomu je nutně ve vědě třeba vyšší myšlenky, tedy něčeho, co není v okolních jevech. Je třeba nějakého principu, který je mimo jednotliviny a který se uplatňuje až na určitém strukturním celku. Nemůže tedy přírodní věda, zejména pak theoretická fysika, souhlasiti s tím, že by každý jev byl výlučně podmíněn jevy okolními.

A činnost lidského tvora, nadaného individuální duší, jest typickým případem zásahu do přírody, nepodmíněné výlučně okolím. Člověk by jinak musel v lese bydleti ve stromech a jeskyních, člověk však les vykácí a vystaví osadu. Osada jest pak něco typicky odlišného od ostatní nedotknuté přírody. Osada jako každé dílo lidské jest typickým dokladem, že vedle podmíněnosti jevy okolními je také podmíněnost jevy nadřazenými, podmíněnost shora.

Zná-li dialektický materialismus jen podmíněnost jevů zdola, pak křesťanský realismus zná jak podmíněnost shora, tak podmíněnost zdola. Opakuje se nám poznatek o širší a hlubší koncepci křesťanského realismu i v chápání jevu a jeho okolí.

K l i d a p o h y b .

Klid a pohyb jsou podstatným znakem druhého rysu dialektiky podle této formulace: „V protikladu k metafysice zkoumá dialektika přírodu ne jako stav klidu a nepohyblivosti, ztrnulosti a neměnnosti, nýbrž jako stav nepřetržitého pohybu a změny, nepřetržité obnovy a vývoje, kdy stále něco vzniká a se vyvíjí, něco hyne a dožívá.”

„Proto dialektická metoda vyžaduje, aby jevy byly zkoumány nejen s hlediska jejich vzájemné souvislosti a podmíněnosti, nýbrž i s hlediska jejich pohybu, jejich změny a vývoje, s hlediska jejich zrodu a odumírání.”

Ani v tomto případě není uvedený protiklad zajímavý proto, že má býti charakteristikou metafysiky, jest však především zajímavým sám a sobě. Jest to protiklad klidu a pohybu. S hlediska přírodovědeckého nelze si na jedné straně poraditi se samotným pohybem, na druhé straně je bezvýznamný stálý klid. Klid je v přírodovědě zajímavý jako rovnovážný stav působících sil a jako takový jest nezbytný pro vystižení přírodní zákonitosti. Na druhé straně jest pohyb sám o sobě také jen definovaný, mohu-li stanoviti jeho počátek, kdy ještě není, tedy jak říkáme pohyb nulový čili klid a jeho stav konečný, jeho zakončení, které jest opět dáno klidem. Tak fysika klid a pohyb rozlišuje, ale nestaví je nějak nepřátelsky proti sobě. Není tedy uvedený

protiklad pohybu a klidu pro přírodní vědu přijatelný, pro přírodu nejde při pohybu a klidu o protiklad, nýbrž o dva navzájem se doplňující pojmy.

Přírodověda zná ovšem jiný protiklad, o kterém dialektický materialismus v této souvislosti nemluví, který však úzce souvisí s proměnlivostí všech procesů a změn v přírodě. Jest to protiklad prvků proměnných a prvků konstantních. Přírodní věda ví dobře, že největší potíže jsou se zachycením neustálých a téměř nespočetných změn. Současně však přírodní věda ví, že k zachycení těchto neustálých změn, tohoto stálého vzníkání a zanikání je bezpodmínečně třeba stálých prvků. Celá badatelská práce fyziky, abychom uvedli jen jeden výsek, se dnes téměř výhradně soustřeďuje na zjišťování změn v atomovém jádře. Kdyby fyzika zde nevystihla konstantní částčky, pevných neměnných vlastností, nikdy by si neporadila se složitostí experimentálních jevů. Existence elektronu, protonu, neutronu, positronu a podobných částic znamená pro fyziku existenci ostrovů klidu, na které ve svých pokusech i ve svých úvahách může plně spolehnouti. Týž význam mají konstantní struktury atomů, jichž jsou na světě takové počty, že výraz bilion bilionů je směšně malým číslem, ač je dávno nepředstavitelným množstvím i pro mozek matematický. A toto moře částic vykazuje pouhých 92 základních struktur a přibližně pětinasobné množství jemných obměn. Tato jednoduchá stavebnice konstant pevných je kostrou stability celého vesmíru. Tak si přírodní věda střeží své prvky konstantní, aby mohla pochopiti rej věčného pohybu v přírodě. I přírodní věda se zde jeví všestrannější než jednostranný požadavek dialektického materialismu, soustřeďují-

cího svoji pozornost k proměnám a změnám na úkor prvků konstantních.

A křesťanský realismus? Má-li vůbec nějaká filosofická soustava a nať to nějaká metafysická soustava pochopení pro pohyb, pak jest to soustava aristotelsko-tomistická vybudovaná na principu aktu a potence. Ústředním bodem pochopení přírody jest pro křesťanský realismus skutečně pohyb. Pohyb sám však má začátek a konec a tím je zakončen v něčem konstantním. Nejprve musím míc zvednouti do výše, abych jej mohl upustit a on se dal do pohybu směrem k zemi. Nejprve musí býti reálná možnost pro pohyb k zemi, pak může nastati pohyb. Jest tedy pohyb přechod od reálné možnosti k uskutečnění nějakého konečného stavu. A všechen pohyb a všechnu změnu vysvětluje aristotelský realismus přechodem od stavu možnosti do stavu uskutečnění. Jsou-li pro stavbu připraveny všechny plány a všechen materiál, jsou splněny reálné možnosti stavby. Stavba může začíti. Stavba, to je změna, to je pohyb. Proto stavba trvá tak dlouho, až se uskuteční cíl pohybu, jímž je hotový dům. Tak jest pohyb vymezen svým východiskem reálnou možností a svým cílem, který znamená ukončení pohybu. Problémem přírodní vědy jest pak vystižení oněch mezníků pohybu, reálných možností pohybu, které fysika nazývá potentiální energií, potenciálem a pak druhého mezníku, jímž jest cíl nebo ukončení pohybu. Těmito mezníky zvládne fysika a shodně též každá jiná přírodovědecká disciplína pohyb úplně v souladu s aristotelským pojetím pohybu.

Ani v tomto případě není třeba zvláště ukázati na širší postřeh aristotelské filosofie, která se nevyhýbá prvkům konstantním a přece jen nebo právě

tím vystihuje pohyb v takové obecnosti, že uvedená definice pohybu jakožto přechodu od možnosti reálné k uskutečnění může aplikovati i na oblast myšlení a na oblast duchovní vůbec. Volání dialektického materialismu po vystižení přírody jako stavu nepřetržitého pohybu a změny, nepřetržitě obnovy a stálého vývoje, kdy stále něco vzniká a se vyvíjí, něco hyne a dožívá, toto volání zní našemu uchu jako důrazné volání po aristotelském chápání pohybu z principu možnosti a uskutečnění.

K v a n t i t a a k v a l i t a .

K nejhlubším postřehům aristotelské filosofie patří rozčlenění veškeré skutečnosti smyslům přístupné na kategorie, z nichž vynikají vedle času a místa, činnosti a trpnosti zejména kvantita a kvalita. Obě tyto kategorie zobrazují v oblasti smyslové, co v oblasti metafysické tak jadrně vystihuje tvar a látka, tento dvoupólový princip vytvářející veškerou hmotnou skutečnost přírody. Kvantita má se totiž ke kvalitě jako se má látka ke tvaru. Zobrazuje tedy poměr kvantity a kvality v méně dokonalém provedení poměr metafysických pojmů tvaru a látky. Oba pojmy kvantity a kvality jsou zrcadlem metafysiky v oblasti smyslové.

Sotva může dialektický materialismus míti na mysli metafysiku křesťanského realismu, když další rys dialektičnosti zakládá na větě, vytýkající metafysice nedostatek pochopení vzájemného poměru kvantity a kvality slovy: „V protikladu k metafysice dialektika zkoumá proces vývoje nikoliv jako prostý proces růstu, při kterém kvantitativní změny nevedou k změnám kvalitativním, nýbrž jako takový vývoj, který přechází od nepatrných a skrytých

kvantitativních změn k změnám zjevným, k změnám základním, k změnám kvalitativním, kdy ke kvalitativním změnám dochází nikoli ponenáhlu, nýbrž rychle, náhle, ve formě přeskočků z jednoho stavu do druhého, nikoliv náhodně, nýbrž zákonitě, kdy k nim dochází v důsledku nakupení nepozorovatelných a postupných kvantitativních změn."

Tento pověstný kvalitativní skok, rychlý, náhlý musel ještě do nedávna ve fyzice se vyjímati jako nepřirozený požadavek. Fyzika totiž vysvětlovala do nedávna všechno postupnými kvantitativními změnami. A vzpomínám si živě svého prvního seznámení s náhle uskutečněným tvarem kvalitativním, jak mi jej podával aristotelský tomismus. Bránil jsem se s hlediska fyzikálního, že tomu ve fyzice tak není, jak to aristotelský realismus učí, ale nedostatečnost jiného výkladu byla dostatečným důvodem, abych se blíže seznámil s touto svéráznou naukou o poměru kvality a kvantity a abych ji na konec pochopil. Ale pravý jásot mnou prochvěl, když se objevila kvantová teorie. Ona byla nejpádnejším potvrzením tisícileté pravdy aristotelsko-tomistické, že kvalita se uskutečňuje náhle na podkladě pozvolné změny kvantitativní. Přijde totiž každý z obou způsobů změny na své, náhlý i pozvolný. Pozvolná jest změna kvantity jakožto podkladu a náhlá jest změna kvality jakožto principu nadřazeného principu kvantity. Až potud by se zdálo, že jásá křesťanský realismus nad náhlým uskutečněním kvality právě tak jako dialektický materialismus. Zde však je skryt velký rozdíl.

Vynořuje se zde opět onen rozdíl v pohledu: Dialektický materialismus chápe změny kvantitativní ze zdola, aristotelský realismus naopak shora. Pro dialektický materialismus jest kvalitativní změna,

ta náhlá změna, výsledkem pozvolných změn kvantitativních. Kvalitativní změnu přijímá jako zkušenost, podobně jak tomu bylo v klasické fyzice, ale právě v tomto dědictví klasické fyziky zůstává vězeti. Neboť kvalitativní změna jest jím vysvětlena pozvolnými změnami kvantitativními, dosáhnuvšími „kritického bodu“. To jest ovšem s hlediska filosofického skoro popřením kvality jako kategorie, vždyť se stává pouhým zvláštním případem kvantity. Naděje, že by se touto cestou kvality dostal dialektický materialismus ze zajetí pouhé kvantity, se takto opět rozplývá. Dialektický materialismus v podstatě kvantitu neopouští a jest v tom s hlediska aristotelského realismu důsledný, neboť kvantita jest příbuzná s metafysickou látkou, nebo jak zde zhruba říkáme, s hmotou, a jak jsme již poznali, jest dialektický materialismus metafysikou hmoty.

Vedlo by zde příliš daleko, kdybychom chtěli rozvinouti celé bohatství kvantitativně-kvalitativních vztahů v procesech přírodních, byla by to celá přírodní filosofie a nikoliv stručná charakteristika v několika větách. Spokojíme se tím, že ukážeme na nejasnost formulace „zvrát kvantity v kvalitu“. Uvažme zkapalnění plynu: to je vázáno na kritický bod, tedy na určitou teplotu při určitém tlaku. Jen za těchto kvantitativních podmínek může plyn přejíti v kapalinu. Která kvantita se zde zvrátila v kvalitu? Vždyť kvantita molekul, jejich množství, zůstává zachováno. Energie tepelná zůstává také zachována. Která kvantita se tedy má zvrátiti? A kvalita? Jedna kvalita, totiž struktura plynu, se zvrací, chceme-li již tak hovořiti, v jinou kvalitu, totiž ve strukturu kapaliny. Vystřídá tedy nanejvýše jedna kvalita druhou, poněvadž bez kvality vůbec nic v přírodě není a kvantita při tom zůstává

jako podklad kvality, poněvadž bez kvantity také v přírodě nic není. Zvrat v kvalitě by ještě dával jakýsi smysl, ale zvrat v kvalitu nedává jasný smysl. Výraz „zvratu kvantity v kvalitu“ si u dialektického materialismu můžeme vysvětliti jedině tím, že pomocí pouhé kvantity jakožto jediného činitele chce zdola vystihnout, že se něco stalo, co zvrátí argumentaci pouhé kvantity a co nutí uznati aspoň jako nevysvětlitelný fakt, něco jiného, co podle jiných filosofických koncepcí má jméno kvalita. Ve slově „zvratu“ jakožto pojmu, který by měl vystihnouti povahu přírodních procesů, doznává dialektický materialismus svoji nedostatečnost, ze které si pomáhá násilným řešením „zvratu v nelogičnost“, čímž dokumentuje svoji nepřirozenost. Z tohoto domněle přírodního znaku „zvratu v nepřirozenost“ odvozuje dialektický materialismus všechny své další argumentace o násilných zvratech, které pak ze svého nedostatečného hlediska vydává za přirozené, které však s hlediska aristotelského realismu jsou vysloveně nepřirozené.

A nyní ještě slůvko o té náhlosti, prudkosti změny. Jsou zjevy přírodní, kde změna nastává na pohled prudce, jsou však také změny kvalitativní, které nastávají velmi pozvolna. Uvažujme jen na jedné straně explozi, jakožto chemický proces a vzrůst stromu ze semene jako biologický proces. Tvrdí-li aristotelský realismus, že kvalitativní struktura je uskutečněna náhle, říká to v tom smyslu, že lze udati takový okamžik, kdy lze prohlásiti, že struktura je definitivně a úplně uskutečněna. Jest to jaksi závěrečný okamžik změny, která sama o sobě může trvati velmi dlouho, což se řídí podle povahy změny. Dialektický materialismus zde vidí pouze ty změny, které krátký okamžik trvají a proto

hovoří o skoku. Nehledě k tomu, že krátkost a náhlost jsou pojmy relativní a snesou nejrůznější náplň absolutní, zanedbává materialismus změny, pro jejichž trvání by i při největší benevolenci relativistické těžko zdůvodnil „náhlost a prudkost“. Stačí si připomenouti, že změny mlhovin měnících svoji strukturu je třeba počítati na miliony let a snad na časové délky mnohem a mnohem větší. Pro realismus jsou to pozvolné změny pozvolna se rýsující a v každé fázi sledovatelné a až spirála některé z mimogalaktických soustav se zhustí, řekne realismus, že struktura je hotova. Materialismus by tuto milion let trvající změnu musil nazvati skokem nebo ji ignorovati.

Za těchto okolností není zrovna přesvědčivý citát z Engelse, podle kterého „v přírodě konec konců se všechno děje dialekticky a nikoliv metafysicky“.

Umírněný realismus aristotelský vysvětluje ovšem bytí samo ještě dokonaleji, vedle fysického vysvětlení kategoriemi kvantity a kvality a ostatními podává metafysické vysvětlení tvarem a látkou. Tvar a látka jsou principy smyslům nepřístupné, ale v rámci důsledné soustavy všech kategorií nutné. Spojení tvaru a látky v každém objektu přírody jest naším smyslům přístupné ve spojení kvality a kvantity. Je to výklad složitější než dialektika, tak složitý jako příroda sama, jejichž posledních příčin se člověk přece jen na konec dopídí kaceřovanou metafysikou.

V ě c p ř í r o d n í a j e j í v z n í k .

Chceme-li se něco dověděti o posledních příčinách věcí a o jejich vzniku, nezbyvá nám, než obrátiti se na metafysiku. Ona jest vědou, vedoucí náš myšlen-

kový postup k posledním nezbytným principům, jejichž pomocí chápeme teprve smysl světa kolem sebe. Tomuto nezbytnému požadavku se nemůže vymknouti ani dialektický materialismus, třebaže se brání nařknutí z metafysiky. Jeho „boj protikladů“ má být takovým nejvyšším principem, vysvětlujícím podstatu věcí a procesu vzniku a jediné paradoxnost nebo spíše vnitřní rozpor tohoto principu v sobě má snad naznačiti, že takto pěstovaná metafysika ničí sama sebe. Svojí tendencí po proniknutí k posledním příčinám věcí vyznává dialektický materialismus svoji touhu a vnitřní potřebu metafysickou, řešení pak metafysické, které podává, je vědomě protismyslné. Vyslovuje to ve čtvrtém rysu dialektičnosti těmito slovy.

„V protikladu k metafysice vychází dialektika z toho, že přírodním věcem, přírodním jevům jsou vlastní vnitřní rozpory, neboť všechny mají svou zápornou a kladnou stránku, svou minulost a budoucnost, to své, co dožívá, a to své, co se vyvíjí, že boj těchto protikladů, boj mezi starým a novým, mezi tím, co odumírá, a tím, co se rodí, mezi tím, co dožívá a tím, co se vyvíjí, tvoří vnitřní náplň procesu vývoje, vnitřní náplň zvratu kvantitativních změn v změny kvalitativní.“

„Proto dialektická metoda soudí, že proces vývoje od nižšího k vyššímu probíhá nikoliv jako harmonické rozvíjení jevů, nýbrž jako vyjevování rozporů, které jsou vlastní věcem a jevům, jako „boj“ protikladných tendencí, působících na základě těchto rozporů.“

„Dialektika ve vlastním smyslu — praví Lenin — je zkoumání rozporu v samé podstatě věci.“

„Vývoj je boj protikladů.“

Je-li v podstatě každé věci rozpor jako poslední jeho příčina, pak je vlastně konec každé vědě, zejména ovšem dialektickému materialismu. Protiklad nutně brání, abych nějakou věc vůbec poznal. Dostanu-li na otázku po podstatě nějaké mi neznámé dosud přírodní věci odpověď, na př., že je to něco horkostudeného a při tom dlouhokrátkého a při tom v rychlém klidu a že to bude včera jinaké, pak nemám schopnosti si při tom něco představit. I když se dialektický materialismus takto konkrétně nevyjadřuje, přece jen Leninovým požadavkem rozporu v podstatě věci a příklady uvedenými, takto přesně o skutečnosti smýšlí. A požaduje-li dialektický materialismus všeobecnou platnost na všechny jevy v přírodě a společnosti, tedy i platnost na sebe sama, pak je i podstata dialektického materialismu vnitřní protiklad, takže cokoliv tvrdí, nutně také popírá a tomu říká každá věda: popření sebe sama. Kde neplatí, že A je A, nýbrž kde platí, že A je současně non-A, tam není možná ani logika, tím méně nějaká jiná věda.

Vyloučena je takto i přírodní věda, na kterou se dialektický materialismus tolik odvolává, vyloučena je historická věda, na kterou dialektický materialismus své poučky rád aplikuje. Vyloučeno je konečně pochopení jakéhokoliv vývoje vyvěrajícího z nějaké zákonitosti. Chaos by konečně vyloučen nebyl, ale ten nelze objektivně studovat, ten lze pouze konstatovat.

Ted' nám ale dialektický materialista namítne, že v úsudcích právě vyslovených musí býti nějaká chyba, neboť kdyby se to s dialektickým materialismem tak mělo, jak zde uvádíme, pak by již nemohl dávno existovat a jak vidět, existuje dále a dokonce se vyvíjí, jak o sobě tvrdí.

Přiznáváme, že naše dedukce byly založeny na jednom předpokladu, že totiž dialektický materialismus si činí nárok na myšlenkově ucelenou soustavu. V tomto případě náš úsudek platí. Náš úsudek ovšem neplatí, spokojí-li se dialektický materialismus s tím, že je myšlenkovým torsem. Jsou-li na př. uvedené čtyři rysy celou náplní dialektičnosti, pak nejen že v sobě tají rozpor, nýbrž jsou i jinak kusé, neboť neslyšíme nic o kategoriích času, místa, o činnosti, neslyšíme nic o kauzalitě, neslyšíme o finalitě. Vystačí snad světový názor dialektického materialismu bez nich?

Ale právě proto, že je dialektický materialismus kusý, nemusí býti v každém ohledu důsledný a proto se snadno vymkne logické kontrole vědecké, aniž by tím pro sebe získal na ceně.

Aristotelský realismus se snaží po tisíce let s největší pečlivostí vystihnouti metafysickou strukturu věcí v rámci logicky po každé stránce uzavřeného celku a dochází tak k principu tvaru a látky. Každá věc je vytvořena z něčeho, a to jest látka a je tvořena něčím, nějakým tvůrčím principem, který nazývá tvarem. Tím nemyslí tvar geometrický, nýbrž tvar jako podstatu, tedy řekněme tvar podstatný. U lidského díla jest to tvůrčí myšlenka vtělená do díla, dává mu smysl, dává mu funkci. Materiál díla jest pak látkou. U přírodních věcí jest látkou na př. energie a podstatným tvarem jest vnitřní princip pohybu, vyvolávající určitý druh kmitání a udržující stabilitu kmitavého pohybu. U živočichů jest to zvířecí duše nebo životní princip živočišný, u člověka jest to lidská duše. Tělo jest pak u člověka látkou. Rozvinouti mohutné předivo obecného principu tvaru a látky, znamenalo by ovšem vykonati přehlídku všech věcí živých a neživých v přírodě a pak bychom

teprve náležitě ocenili konstruktivní význam reálného pohledu na přírodu ústícího do nejvyšší vědy, do moudrosti metafysické, prosté, poněvadž jednotné.

B ů h .

Princip tvaru a látky je způsobilý, aby nám vysvětlil každý objekt v přírodě, jeho vznik a jeho zánik. Obecně jde u vzniku a zániku a u každé změny o nějaký druh pohybu. Jak jsme slyšeli, přechází reálná možnost v uskutečnění a tomuto procesu uskutečnění, tomuto procesu realizace říkáme pohyb. S hlediska filosofického jest nyní třeba uzavřít tuto soustavu posledním principem, posledním počátkem, ze kterého vyplývá samotný princip uskutečnění a možnosti. Filosofie hledá počátek, ze kterého plyne samotný nejvyšší zákon pohybu, nikoliv pohyb sám. Pohyb plyne z principu uskutečnění a možnosti, ale co je nadřazeno tomuto principu pohybu?

Odpověď není tak snadná, poněvadž onen první počátek nejvyššího principu uskutečnění a možnosti musí mít něco společného s tímto principem a přece mu nesmí podléhat. Před více než dvěma tisíciletími podal pohanský filosof beze světla víry vědecky zdůvodněnou odpověď na tuto otázku a křesťanská filosofie pronikla pak hlouběji do této závažné argumentace, do tohoto vykrystalisování nejvyššího pojmu filosofického: Nadřazeným počátkem principu uskutečnění a možnosti jest první hýbatel, kterého křesťanství nazývá Bohem. Bůh má to společné s principem uskutečnění a možnosti, že sám jest uskutečněním absolutním. To znamená, že na něm nelze nic dalšího uskutečňovat, v něm není

žádný pohyb a žádné zdokonalování, žádná změna, tím méně nějaký zvrat. Bůh ovšem na venek může býti činný a jest činný tak, že vytváří možnosti, které by spěly k němu, aby mu byly podobny, aby spěly k uskutečnění aspoň méně dokonalému, když on je uskutečnění dokonalé, aby spěly k jeho obrazu. V tomto smyslu je Bůh počátek a konec všech věcí.

V perspektivě Boha jako počátku nejvyššího principu uskutečnění a možnosti chápeme, proč svět mimo Boha je vytvořen dvojím polem možností a uskutečnění. Samotné uskutečnění ve věci by znamenalo hned Boha v každé věci, je tedy možnost nutným polem podřazenosti, méněvýznamnosti a omezenosti tvora proti Tvůrci. Proto se s tímto dvojpólovým principem setkáváme i v přírodě, která má všechny své věci znamenány tvarem a látkou, nikoliv samotným tvarem, který odpovídá uskutečnění, a nikoliv samotnou látkou, která odpovídá možnosti. Je tedy každá věc v přírodě svým tvarem nějak podobna Bohu, nějakým jeho obrazem, látkou se naproti tomu naprosto od něho liší. Proto Aristoteles na otázku, co z těchto dvou pólů tvaru a látky spíše přírodu vystihuje, odpovídá, že spíše je přírodou tvar, nikoliv látka, ta jaksi méně.

A o tuto látku, o tuto materii se opírá filosofický materialismus. Chápete, jak nutný je jeho odklon od Boha. Nejen že by dával přednost látce, už to by zdůvodňovalo vznik materialismu, ale on uznává vůbec jen látku jako princip přírody. Tím se dostává do protikladu ke každé filosofii, která uznává druhý princip tvarový. Takové filosofie materialisté pausálně nazývají idealismem. Správně je idealismus druhý extrém, který uznává pouze onen druhý pól tvarový a nezná se zase k látce, uznává jen uskutečnění a žádnou možnost. Zdá se, že dialektický

materialismus zná jenom tento extrém a proti němu bojuje. Je to historicky zdůvodněno tím, že z reakce na tento druh idealismu vznikl. Křesťanský realismus je dialektickému materialismu patrně nedostatečně známý, poněvadž speciálně proti němu, speciálně proti dvoupólovosti tvaru a látky se nevyslovuje.

Slyšme nyní první ze tří rysů, kterými se projevuje materialismus jako v ý k l a d přírody na rozdíl od dialektiky, která charakterisuje m e t o d y poznání přírody.

„V protikladu k idealismu, který svět pokládá za ztělesnění »absolutní ideje«, »světového ducha«, »vědomí«, vychází Marxův filosofický materialismus z toho, že svět je podle své přirozenosti m a t e r i á l n í, že mnohotvárné jevy ve světě jsou různé druhy pohybující se hmoty, že vzájemná souvislost a vzájemná podmíněnost jevů, zjišťované dialektickou metodou, jsou zákonitostmi vývoje pohybující se hmoty, že svět se vyvíjí podle zákonů pohybu hmoty a naprosto nepotřebuje »světového ducha«.

„Ostatně, materialistický světový názor — praví Engels — neznamena dále nic než prostě pojímat přírodu tak, jaká je, a nic cizího k ní nepřidávat (Engels: »Ludvík Feuerbach«).“

„Lenin zmiňuje se o materialistickém názoru antického filosofa Herakleita, podle kterého »svět, jediný ze všeho, nebyl stvořen nikým z bohů ani z lidí, nýbrž byl a jest a bude věčně živým ohněm, zákonitě se vzněcujícím a zákonitě uhasínajícím«, poznamenává: »Velmi dobré vysvětlení principů dialektického materialismu« (Lenin, Filosofické sešity).“

Po zásadních vývodech o pojetí Boha v křesťanském světovém názoru bud'tež k uvedeným citátům připojeny ještě tyto poznámky.

Formulace materialistická příliš zjednodušuje strukturu skutečnosti. Pojem „světového ducha“, jímž je zřejmě míněn Bůh, není přece totéž jako na př. podstatný tvar přírodní věci. Skládati věci a býti počátkem principů svět utvářejících je přece velký rozdíl. Vzájemná podmíněnost jevů jako poslední jejich výklad principiální má pak mimo jiné tento zásadní nedostatek: když nedovedu vysvětliti jev A, přiberu jevy další a pomocí jevu B a jevu C vysvětlím jev A. Na vysvětlení jevu B přiberu vysvětlení pomocí A a C a jev C vysvětlím pomocí A a B. Tím jsou všechny jevy tak vysvětleny, jako když tři neplavci v nebezpečí utonutí se chtějí zachránit. A zachraňuje B a C, B zachraňuje A a C, C konečně zachraňuje A a B. Zřejmě se utopí všichni, poněvadž jim chybí další princip, buď princip plavání nebo princip pevného spojení s něčím netonoucím, jímž může býti něco plovoucího nebo dno nebo břeh.

Engelsovu poznámku o pojímání přírody lze pro aristotelský realismus stylisovati shodně, ovšem s malým, ale důležitým přídavkem: aristotelský realismus neznamená dále nic než prostě pojímat přírodu tak, jaká je a nic cizího k ní nepřidávat a nic vlastního jí neubírat.

A konečně ještě poznámku o Herakleitovi. Nauku tohoto přírodního filosofa již ve starověku hladce vyvrátil sám Aristoteles. Vytkl mu v podstatě totéž, co my dialektickému materialismu, že totiž se omezuje na jediný princip, přesněji na jednopólový princip, totiž na oheň. Oheň jako zásada, jako princip, nám dnes jistě nestačí a oheň jako

zjev ve své mnohotvárnosti, jako proces, jako pohyb, jako změna, není principem a sám principu ke svému vysvětlení potřebuje.

Jednostrannost materialismu a jeho nedostatečnost pro výklad přírody jsou tím tragičtější, že znemožňují stoupencům dialektického materialismu přístup k Bohu.

Příroda objektivní realitou.

Věci v přírodě jsou, a to nezávisle na nás čili objektivně. Jsou stromy, jsou rostliny, jsou zvířata, jsou lidé a jsem já. To všechno rozlišujeme a uznáváme, že to jest. Bytí reálné, objektivní věci v přírodě a bytí mé vlastní jest základem aristotelské filosofie. Kdyby se materialismus ve své thesi o objektivní realitě světa spokojil s tímto tvrzením, mohl by se s aristotelským realismem v této otázce shodnouti. Jest to totiž otázka, ve které jednostranní idealisté zašli vskutku do neudržitelného extrému subjektivity. Než formulace druhého rysu materialismu, jednající o objektivní realitě, je tak prostoupena opakováním rysu prvního, který hovoří o prvenství hmoty, že se kladný význam uznání objektivní reality úplně ztrácí:

„V protikladu k idealismu, který tvrdí, že reálně existuje jen naše vědomí, v našich vjemech, představách a pojmech, vychází marxistický filosofický materialismus z toho, že hmota, příroda a bytí jsou objektivní realitou, existující mimo vědomí a nezávisle na něm, že hmota je prvotní, jelikož je zdrojem počátků, představ a vědomí, kdežto vědomí je druhotné, odvozené, jelikož je odražením hmoty, odražením bytí, že myšlení je produktem hmoty, která dosáhla ve svém vývoji vysokého stupně

dokonalosti, totiž produktem mozku, mozek pak orgánem myšlení, že proto nemusíme odlučovati myšlení od hmoty, nechceme-li propadnouti hrubému omylu."

Jakkoliv je zde více řeči o prvenství hmoty než o objektivnosti reálného světa, vyplývá jako hlavní myšlenka, jako kostra celé formulace, že materialisté uznávají objektivní realitu, a to jedinou a jest jí hmota. Křesťanský realismus uznává také realitu hmoty, nikoliv ovšem jako jedinou. Kdyby nebylo nedokonalé rčení, že materialismus dialektický má s křesťanským realismem společný rys v tom, že oba uznávají objektivní realitu hmoty, pak by týmž právem platila druhá věta, vzhledem k idealistům, uznávajícím jako jediný princip ducha, a mohli bychom říci, že idealismus má s křesťanským realismem společný rys v tom, že oba uznávají objektivní realitu ducha. Správné jest ovšem tvrzení, že celým svým založením se tato tři rozličná hlediska od základu liší, neboť jak idealismus tak materialismus uznávají pouze jeden princip, nebo přesněji, jednopólový princip, kdežto aristotelský realism spojil realitu ducha i realitu hmoty v jediný rámec svého universálního principu dvoupólového, totiž tvaru a látky a ještě obecněji uskutečnění a možností. Jedině v tomto dvoupólovém nejvyšším principu realistickém, v principu tvaru a látky jest klíč k celému bohatství, jež v sobě skrývá příroda svojí objektivní realitou.

P o z n a t e l n o s t p ř í r o d y .

Korunou aristotelsko-tomistické filosofie jest její důmyslná stavba noetická, její výklad o tom, jak dochází k našemu poznávání vnějšího světa. Jest to

opět tvar podstatný, jenž se stává nositelem poznávacího procesu, a nikoliv látka, která je zájmu materialistickému tak blízká. Našimi smysly, zejména očima, přijímáme optický obraz věci v přírodě do sebe. Obraz, který na sítnici zachycují konečky nervů, se přenese do příslušného centra mozkového a tam může nastati dvojí situace: buď „nechápe“, co vidíme, hledíme na pozorovanou věc „nechápe“, nedovedeme ji poznati, poznávací proces nedovede proběhnouti do konce, do „pochození“ pozorované věci. Nebo nastane druhá situace a materiálu nervových vzruchů se uchopí tvar pozorované věci, tentýž tvar, který vytváří pozorovanou věc, vytváří v mém vědomí vnitřní obdobu vnějšího předmětu a já poznávám. Objasníme si to ještě na příkladu. Mám zde před sebou něco, co vidím, ale nevím, co to má býti. Nikdy jsem to ještě neviděl. Je to něco jako stojan, nohu stojanu lze všelijak nakrucovat, nahoře jakási síťovaná hruška. Vidím, ale nechápu. Podstatný tvar se dosud neuchopil tříště neuspořádaných vjemů smyslových. Teď mi někdo řekne: „To je mikrofón, do kterého budete mluvit.“ Jelikož jsem fysik a mikrofóny znám, hned „pochozím“. Byl to nezvyklý tvar a neměl jsem zkušenosti v různých technických provedeních, takže jsem nemohl postřehnout podstatný tvar, vládnoucí tomuto předmětu. Že teď chápu, co to je, znamená, že myšlenka mikrofónu, jeho princip, jeho provedení, jeho funkce, všechno to, co zahrnujeme do pojmu tvar podstatný, se ujalo vlády nad neuspořádanými smyslovými vjemy. Podstatný tvar mikrofónu si uspořádal v mém vědomí všechny vjemy logicky tak, že zapadají plně do tvůrčího principu, ze kterého se mikrofón zrodil a který jej ve funkci udržuje. Jenom tím, že tentýž tvůrčí a funkční princip, který

filosofie nazývá tvarem podstatným, ovládá předmět mimo mne a předmět mého vědomí, jenom tím, že týž princip tvaru vytváří mimo mne z materiálu hmotného předmět pozorovaný a v mém vědomí z materiálu smyslových vjemů vnitřní předmět mého poznání, jenom touto dvojí úlohou jednoho tvaru podstatného jest vnější předmět pozorovaný zvláštním, totiž nehmotným způsobem ve mně a já to vyjadřuji, že „poznávám“, že „chápu“. Stručně se pak vyjadřujeme, že naše poznání vnějšího světa vzniká přijetím poznaného předmětu skrze jeho podstatný tvar do našeho vědomí. Skrze tvar se s poznaným předmětem ztotožňujeme. Totožností tvaru v předmětu vnějším i ve mně jest zaručena objektivita mého poznání.

Dialektický materialismus reagoval při svém vzniku správně na jednostranný idealismus a subjektivismus kantiánský, který popírá možnost objektivního poznání a který hovoří o „věci o sobě“, jako o něčem zásadně našemu poznání nepřístupném, v terminologii aristotelovské bychom řekli, že se nedovede propracovati k totožnosti tvaru ve věci a ve vědomí. Proto prohlašuje nepoznatelnost objektivní přírody. A proti němu hájí materialismus energicky možnost objektivního poznání, ovšem ve své kusosti nepropracovává svoji thesi do podrobnosti, takže nám nedává uspokojivou odpověď. A v aristotelském smyslu ji ani dáti nemůže, poněvadž mu chybí pojem tvaru podstatného. Proto jest i formulace posledního rysu materialistického ve své snaze, stanoviti objektivitu poznání, blízka thesi křesťanského realismu, formulaci samu však opět zatěžuje tiché přesvědčení, že k nepoznatelným věcem patří všechno, co není bezprostředně hmotou.

„V protikladu k idealismu,” dovozuje třetí a poslední materialistický rys, „k idealismu, který popírá možnost poznání světa a jeho zákonitosti, nevěří v jistotu našich poznatků, neuznává objektivní pravdu a soudí, že svět je plný »věcí o sobě«, které nemohou býti nikdy vědou poznány — marxistický filosofický materialismus vychází z toho, že svět a jeho zákonitosti jsou plně poznatelné, že naše poznatky zákonů přírody, ověřené zkušeností, praxí, jsou poznatky hodnověrné, mající význam objektivních pravd, že ve světě není nepoznatelných věcí, nýbrž že jsou jen věci ještě nepoznané, které budou objeveny a poznány úsilím vědy a praxe.”

Hned k poslednímu tvrzení, že věci dosud nepoznané budou poznány vědou, je tvrzení aspoň pro přírodní vědu nezvyklé. Přírodní věda není tak sebevědomá a ve své strízlivosti rozlišuje nikoliv to, co dosud poznala a co teprve pozná, nýbrž třídí věci v přírodě na již poznané a na zásadně poznatelné. O tom, zda to pozná, se nevyslovuje. Striktní tvrzení dialektického materialismus ve své přírodovědecké nezvyklosti vzbudí snadno dojem někoho, kdo v neshodách volá přírodní vědu na pomoc pro these dosud plně nedoložené.

Velký nedostatek formulace materialistické jest ovšem v tom, že ničím nevysvětluje, jak poznáváme a čím se zaručuje poznatelnost objektivního světa přírody. Samotná these o poznatelnosti přírody zůstává bezvýznamná, není-li ničím doložena. Uvádí-li námi citovaný spis některé konkrétní příklady objektivního poznání jako poznávání chemických látek nebo sluneční soustavy a raduje-li se z pokroku příslušných úseků vědeckých, pak to dokazuje nanejvýše užitečnost these o poznatelnosti objektivní přírody, ale nedává to objektivní evidenci správ-

nosti, pravdivosti našeho poznání, jakou pozorujeme u noetiky aristotelsko-tomistické.

Tak končí i objektivně pravdivá these o poznatelnosti přírody jako izolované tvrzení zasazené do kusého díla dialektického materialismu.

O r i e n t a c e S l o v a n ů .

Uvážím-li, že jsou to právě Slované, kteří vstupují do dějin ve stínu světového názoru dialektického materialismu, pak je mi bolestné uvědomení, že kusá a nedomyšlená nauka chce býti jejich duchovní výzbrojí. Připadá mi to, jako by nepřátelé Slovanů měli největší zájem na tom, abychom my, zde na Východě, zůstali vězet v nepropracovaném a jednostranně podloženém světovém názoru. Ale nemusíme se obracet k nepřátelům Slovanstva, stačí pohlédnouti do vlastních řad, stačí pohlédnouti na sebe a musíme doznat, že máme u jednotlivých kmenů slovanských takový světový názor, jakého si kdo poctivým úsilím ducha vydobyl. A tu jsem přesvědčen, že tam, kde dosud je dialektický materialismus nejvyšší normou, se uplatní postupně názor propracovanější. Slované jsou střízliví realisté. Zejména Rusové podali v uplynulé válce vzácné doklady o svém střízlivém realismu. A střízlivý realista nemůže dlouho zůstat v zajetí nedomyšlených teorií. Jeho nejvyšším principem je zkušenost, jak se co osvědčí. Až pozná, že důsledky dialektického materialismu jsou málo únosné, bude hledati dále. Na nás, křesťanských soukmenovcích slovanských pak záleží, aby se ostatní Slované seznámili se světovým názorem umírněného realismu aristotelsko-tomistického, který je tak přiměřený slovanské střízlivosti a slovanské věčnosti.

Už nyní lze pozorovat, že praxe slovanských národů, kteří se ještě hlásí k dialektickému realismu, není důsledně dialektická a materialistická. Ba naopak, všude tam, kde se dopracovávají Rusové mimořádných úspěchů, a těch oborů není věru málo, všude tam pozorujeme nedogmatické, za to však střízlivé pronikání zásad realistických. Jest nyní naší povinností, abychom tyto snahy bedlivě sledovali a abychom je posilovali. Posilovati přerod Slovanstva od dialektického materialismu ke křesťanskému realismu vyžaduje trpělivosti a vytrvalosti. Především to vyžaduje práce na nás samotných. Vyžaduje to, abychom se sami seznamovali blíže a hlouběji s bohatou studnicí celého našeho křesťanského světového názoru. Každý jednotlivec ve svém oboru jest morálně zavázán, teoreticky i prakticky se postavit na půdu křesťanského světového názoru. Pro praxi to znamená ekonomickou, neumdlévající a obětavou práci, pro teorii to znamená prokvasiti vlastní myšlenkové koncepce kvasem aristotelsko-tomistické filosofie a bohovědy. Pro volbu objektu teoretických studií je třeba přihlížeti k potřebám dnešního Slovanstva. Znamená to zvýšenou pozornost pro otázky hospodářské a sociální, pro jejichž eminentně spravedlivé a křesťanské řešení má dnes slovanský Východ mnohem větší pochopení a mnohem méně vnitřních překážek než konservativní Západ. Celá záplava nově se rodících problémů slovanských, ať jsou povahy duchovní nebo materiální, ať jsou společenské nebo hospodářské, ať jsou mravní nebo právní, všechny zasluhují soustředěného našeho zájmu, našeho hodnocení křesťansko-realistického a našich konkrétních podnětů ze zralých úvah vzešlých.

Na tomto úrodném poli pracovních možností a pracovních povinností se zvedá dialektický materialismus jako mohutný vykřičník. I když jsme na něm objevili zásadní nedostatky nebo snad právě proto, že jsme na něm nedostatky zásadní objevili, stává se vykřičníkem ještě mohutnějším. A když jsme poznali jeho vědeckou neudržitelnost a právě proto, že jsme ji poznali, stává se vykřičník výkřikem volajícím k nám, abychom vydali nejlepší ze sebe těm, kteří se snaží poznávat a nemají stravy hodnotné. Nepochopí-li volání výstražné hned všichni, mohou a musí jej pochopiti aspoň nejhorlivější a nejobětavější z nás a zapálit ostatní: „Připravte cesty, aby orientace Slovanů, těchto střízlivých realistů Východu, si vytvořila duchovní dílo vlastní, specificky slovansky prohloubený realismus křesťanský!"

Tvář člověka

Dominik Pecka

Tvář člověka

Ústředním předmětem moderní filosofie je člověk. S Feuerbachem můžeme říci: „Bůh byl první naší myšlenkou, příroda druhou, člověk je poslední.“ Je sice pravda, že takové dějepisné rozčlenění je poněkud libovolné, poněvadž záhada člověka je prastará; ale také je pravda, že určitá doba otrásá člověkem v základech, vytrhuje ho z klidu a jistoty a nutí ho, aby se zamýšlel sám nad sebou. Jako nemoc vede k lékařství, tak krise člověka nutí k přemýšlení o člověku.

Lze namítnout, že člověk může žít, i když neví, co je člověk — podobně jako může dýchat a trávit, i když se nevyzná v anatomii a fyziologii a i když nemá ponětí o Pavlovových reflexech. Je jistě známkou dokonalého zdraví, neví-li člověk, že má plíce, srdce, žaludek. Ví-li to, to jest nutí-li ho choroba stále, aby myslel na některý svůj tělesný ústroj, je to známka poruchy.

Moderní člověk je obtížný sám sobě. Je mu nevolno z jeho člověčenství. Útěk před Bohem — to bylo vždy. Ale nová doba přináší víc: člověk prchá sám před sebou, to jest před svou duchovostí a před vším, co ho povyšuje nad zvíře. Místo aby vystupoval jako král tvorstva, říká živočichům: Co chcete? Jsem jeden z vás, i já náležím do zoologie jako odrůda *homo sapiens*.

Kdyby byl člověk bytostí číře přírodní, obešel by se bez vědění o sobě podobně jako zvíře. Přitažlivost domněnky o zvířecím původu člověka je právě v tom, že člověk chápaný jako pouhý živočich je tvor bez odpovědnosti, který se může bez starosti a bez výčitky svěřit zákonům přírodním. Duchovní situace moderního člověka je situace ztraceného syna, který záviděl veprům. Jenže člověk není a nikdy nemůže být na úrovni pouhého zvířete. Zapře-li své člověčenství, nestává se zvířetem, které byť sebe dravější, se konec konců spokojuje a uklidňuje se, je-li nasyceno. Dravec nepožívá malé a slabé živočichy proto, že by je nenáviděl, jimi pohrdal nebo je chtěl vyhubit: požívá je jen proto, že má hlad. Ale člověk nelidský hubí lidi z nenávisti, z vášně, zvrhlosti a hubí je lidsky, to jest záměrně, promyšleně, inteligentně, rafinovaně nebo i vědecky. Proto není rovnítka mezi pojmem zvířete a podčlověka.

Problém člověka lze chápat s dvojí strany. Buď jako problém převážně mravní — vzhledem k tomu, že člověk by se rád zbavil odpovědnosti — pak je myšlení o člověku určováno tím, co už se stalo nebo co se děje, čili hledá se ospravedlnění člověka. To by byla cesta k nějaké anthropodicei budující na zásadě, že na počátku byl čin. Anebo je to problém převážně ideový — vzhledem k tomu, že člověk chce jednat přiměřeně své bytnosti a z toho, jaký je, usuzovat, jaký být má. Základem toho postupu je zásada, že na počátku bylo slovo. A to je cesta ke skutečné anthropologii. Namítá-li se, že se tak jde od ideálního obrazu k reálnému a že je to jakýsi platonismus, je možno odpovědět, že je to také aristotelismus, poněvadž právě Aristoteles učí, že jádrem všeho živého a všech jeho částí je zaměření

k cíli, takže je správné usuzovat z povahy bytosti, jaký je její smysl a cíl. *Agere sequitur esse*. Bud' tím, čím jsi — platí i o člověku.

Moderní myšlení o člověku se jeví spíše jako anthropodicea než jako anthropologie. Ptáme-li se, co si moderní člověk myslí sám o sobě, lze říci zhruba, že chápe sám sebe bez vztahu k Bohu: stojí v přírodě mezi živými bytostmi jako jejich nejvyšší článek vývojový¹⁾. Je připoután k zemi a společnosti, odcizen myšlence něčeho trvalého a platného, odvrácen od jakékoliv dějinné tradice, oddán prchavým zájmům přítomnosti, s důvěřivým pohledem v budoucnost a to v lepší budoucnost, již doufá vytvořit vlastní silou a to hlavně prostředky technické a hospodářské organisace. Svou bytnost chápe výlučně biologicky: základem života jest mu

1) *Je třeba rozeznávat mezi naukou vývojovou jako přírodovědeckou hypotézou a naukou vývojovou jako filosofickým názorem. Jako přírodovědecká hypotéza platí tolik, kolik je schopna dokázat. Ve svém oboru je zcela svobodná, ale nesmí jej překračovat. Postupoval-li vývoj od prvoka k tvorů mnohobuněčnému, od láčkovců k obratlovcům, od ryby k suchozemskému obojživelníku, od primitivních čtvernožců k ssavcům, od ssavců k primátům, od opic k člověku, je třeba dokázat na základě srovnávací anatomie, srovnávací embryologie a palaeontologie, nejen že takový vývoj je možný nebo pravděpodobný, nýbrž že je skutečný a pravdivý. Evolucionisté tvrdí, že podle posledních výzkumů ubývá mezer v „rododokmenu“ člověka: přesto však jsou nuceni uměle doplňovat obraz předků člověka dedukcemi ze srovnávací anatomie a srovnávací embryologie. A to dokazuje, že vývojová nauka dosud nepřekročila mezi vědecké hypotézy, to jest nauky jen pravděpodobné. (Cf. Dr. Zdeněk Frankenberger, O původu člověka. Melantrich, Praha 1941, p. 134-6.) Doklady nejsou důkazy. Dr. N. Heribert-Nilsson zdůrazňuje, že experimentní badání nepotvrdilo automatického vývoje druhů. (Der Entwicklungsgedanke und die moderne Biologie. J. A. Barth, Leipzig 1941, p. 12.) Jako filosofický názor je*

bios, élan vital, životní rozmach se svými temnými a pudovými silami. Proto činnost praktická, manuální práce, sportovní výkonnost se hodnotí mnohem výše než činnost rozumová a teoretická. Moderní člověk nestojí nad životem, nýbrž v něm. Je unášen neosobním proudem přírodního dějství, tělesné žádosti, živelnosti a citu. Rozum se mu jeví jako „protivník duše“, to jest protivník „života“, poněvadž rozum je nástroj ducha, jenž žádá proti tělu.

Platonský mythos o duši vystihuje člověka jako vůz tažený dvěma koňmi, z nichž jeden je touha, druhý odvaha. Vozataj je rozum. V mythu moderního člověka je rozum zbaven svého vůdčího postavení a je snížen na brzdu. Vedení je v ruku života.

nauka vývojová buď atheistická nebo theistická. Ve své verzi atheistické připisuje celé přírodě, jak živé, tak neživé, schopnost vlastní silou se proměňovat z útvarů nižších ve vyšší, takže všechny zjevy přírodní lze vysvětlit slepým působením sil fysikochemických. Toto pojetí není právo zásadě dostatečného důvodu. Nevysvětluje se, jak živé vzniká z neživého, duševno z hmoty, podobně pokládá se za stejné. Theistická verze vývojové nauky připouští sice vývoj z nižších forem i vznik tělesného organismu lidského z předků živočišných, poněvadž původ z hlíny země není o nic vznešenější než původ z nějaké nižší formy živočišné, avšak původ života vůbec a vznik duše lidské zvláště vysvětluje výhradně zásahem tvůrce všemoci božské. (Hermann Muckermann, Die Religion und die Gegenwart. Fredebeul & Koenen, Essen 1935, p. 30-31.) S hlediska možnosti není vyloučeno, že tělo prvního člověka vzniklo z hmoty Bohem stvořené postupným vývojem, jelikož Bůh by byl stvořitelem člověka, i kdyby přímo stvořil jen duši a spojil ji s tělem vyvinuvším se z nižšího organismu, podobně jako se děje při reprodukci člověka plozením. Avšak s hlediska skutečnosti nerozhoduje o původu člověka pouhá možnost, nýbrž zkušenostní důkaz. V theistické verzi vývojové nauky zůstává zjevená pravda o stvoření člověka nedotčena.

S tím souvisí i pojmový zmatek v myšlení moderního člověka. Jsou-li rozum a logika mocnosti nepřátelské životu, není divu, že moderní filosofie a věda se hemží libovolnými výrazy užívanými bez ohledu na jejich dosavadní význam, takže má pravdu Rilke, když praví: „Bojím se slov člověka.“ Tak se říká Bůh — a míní se příroda, duch — a míní se společnost, prozřetelnost — a míní se osud, Duch svatý — a míní se podvědomí, duše — a míní se život, rozum — a míní se technická inteligence, láska — a míní se vášeň. Je to myšlení, které bychom mohli nejlépe označit jako monistické, poněvadž podle monismu je v základu všechno jedno a totéž a pak nezáleží na výrazech.

Obrazně by se mohlo říci, že moderní člověk se vidí jakoby na matnici fotografického přístroje: jako obraz zmenšený a převrácený. Zmenšený v tom smyslu, že se redukuje na pouhého živočicha. Převrácený v tom smyslu, že nižší, to jest tělesnost a pudovost (prvek biologický) vidí nahoře, rozum (prvek duchový) dole. Ale od obrazu na matnici se liší ten obraz tím, že nemá přesných obrysů. Je to jen nezřetelná a neharmonická skizza, bez osobního výrazu, bez ducha, bez zjasňující záře víry. Je to člověk nejen zmenšený a převrácený, nýbrž i znetvořený — tak, jak jej vidí a vyjadřuje moderní umění: rozbitý, neústrojný, netvárný, neladný, člověku nepodobný.

P ř i r o z e n ý o b r a z č l o v ě k a.

Člověka lze poznat jako člověka již podle vnějších znaků. Svědectvím o člověku je už jeho vzpřímená postava. Člověk nechodí po čtyřech. Ruce lidské nejsou ústroji pohybu, chůze nebo lezení, nýbrž

ústroji činnosti. Svou činností se jeví člověk jako výrobce, *h o m o f a b e r*. Jeho činnost výrobní však není ryze druhová, jako třeba činnost včel, nýbrž i individuální, osobní. A také to není činnost ryze pudová a stále stejná jako u zvířat, nýbrž činnost zdokonalující a vyvíjející se. Člověk jediný ze všech tvorů užívá nástrojů a ty nástroje si sám vyrábí. Příznačnou vlastností jeho činnosti, kterou nalézáme již u člověka pravěkého, je činnost umělecká. A tou činností se výrazně liší od zvířete. Zvíře může být krásné, může se půvabně pohybovat, může pěkně zpívat. Ale netvoří díla umělecká. Dosud žádné opici nenapadlo udělat portrét jiné zvláště krásné opice, ani mravencům nenapadlo postavit pomník nějakému slavnému mravenci. Již člověk jeskynní je *h o m o a r t i f e x*, umělec, a to umělec vyspělý, zdobící své nástroje, svůj příbytek, své tělo. Ať je to rytá kost jeskyně chaffaudské, kresba mamuta jeskyně combarellské, nebo kresba bisoní krávy v Altamire, nebo Venuše věstonická — všechny ty výtvořiny převyšují běžná přirovnání s dnešními primitivy, ať polárními nebo rovníkovými, i jakékoliv srovnání s tvorbou dětskou. Zvíře žije jen přírodou a v přírodě. Ale člověk jako tvůrčí umělec se staví nad přírodu a mimo přírodu, ba nad sebe samého.

Člověk jediný z živých tvorů má dar řeči. A řeč není jen prostředkem dorozumění při společné práci, je také výrazem myšlenky a citu. A nejen výrazem myšlenky je řeč, ale i základem poznání vůbec. Kdyby byl jen jediný člověk na světě, mohl by pokládat vnější svět za prelud. Teprve dohovorem s jiným člověkem se přesvědčuje, že jeho dojem vnějšího světa není jen subjektivní dojem, nýbrž vidění a poznání předmětné skutečnosti. Ba i po-

znání vlastního vnitřního života je možné jen na základě řeči, to jest vzájemného sdělení vnitřních zážitků. Že sen je jen zdání a doprovod spánku, jež třeba odlišovat od skutečnosti, bylo možno zjistit opět jen na základě dorozumění s jinými.

O původu řeči netřeba zvláště jednat, ač by to bylo zajímavé, kdyby to byl vědecký problém. Je divné, že vynikající vědci jako Herder a Jakob Grimm se otázkou původu řeči obírali jako otázkou vědeckou. Pokoušeli se totiž odvodit řeč z činnosti člověka — ale zapomněli, že řeč náleží prostě k přirozenosti člověka. Němá bytost není člověk. Řeč je tak stará jako člověk a proto otázka o původu řeči je otázka o původu člověka.²⁾

Člověk je bytost hovorová, dialogická, ač řeč není jen prostředkem dorozumívacím. Řeč je orgán myšlení a duševní práce vůbec. Řecké slovo logos to vyjadřuje nejlépe. Znamená totiž: 1. slovo, 2. smysl, 3. myšlenku. Myšlení není činnost předřečná. Řeč je prostě duševní podstata člověka. A nikoliv produkt, nýbrž předpoklad lidského života.

Všechny věci a bytosti na světě jsou individuální. I zvířata poznáváme individuálně, to jest podle rozdílů ve velikosti, barvě, chování a různých případ-

²⁾ *Nebyl sice učiněn pokus vychovávat děti bez styku s mluvícími osobami, ale podle určitých známek je pravděpodobné, že by si takové děti vytvořily vlastní řeč. Dánský jazykozpytec Jespersen dospívá k tomu názoru na základě studia nesčetných nářečí amerických. V Brasílii má často malá skupina lidí vlastní řeč, takže lze mluvit o řeči rodinné. Tyž badatel uvádí zajímavé případy novodobé. Tak případ dětí od vlastní matky opuštěných a vychovávaných němou ženou. Ty děti mluvily vlastní řečí, jiným lidem nesrozumitelnou. Později se sice naučily dánsky, ale mezi sebou se dorozumívaly dál svým způsobem. (Otto Jespersen, Language. London 1922, p. 169.)*

kových vlastností, které odlišujeme od vlastností podstatných, jež jsou druhové.

Ale tvář člověka nás zasvěcuje ihned do vnitřního života člověka. Každá tvář má život, jedinečný a nezcizitelný výraz. Výraz — to je projev duševního prvku v rysech tělesných. Již z pouhé kresby, ba i ze silhouetty vyčteme určité duševní vlastnosti. V tom je základ tak zvané fysiognomiky, která by se měla správněji nazývat charakterognomikou, poněvadž jejím cílem není poznání přirozenosti, jak naznačuje slovo *f y s i s*, nýbrž poznání povahy.

Člověk není pouhé individuum, není jen část přírody nebo část společnosti. Člověk je také osoba, je bytostí o sobě, bytostí samostatnou, s vlastním vnitřním životem a tudíž s vlastní tváří. Na otázku: Co je to? zní odpověď: Člověk. Ale na otázku: Kdo je to? zní odpověď: buď já nebo on — slovem, určitá osoba. Já jsem já — to je něco tajemného. Nikdo mne nemůže vypudit z mého já, ani nejhorší nepřítel. A nikdo mne nemůže nahradit, ani člověk nejušlechtilejší. Proto jak Augustin, tak Descartes staví vědomí sebe mimo jakoukoliv pochybnost. O všem mohu pochybovat, ale nemohu pochybovat o tom, že myslím, o tom, že já jsem já.

Být osobou znamená náležet sobě, nebýt částí ani majetkem jiné bytosti. Může člověk žít v otrockém řádu a může být koupen někým — ale vlastník otroka je pánem jen jeho psychofysické bytnosti a to jen na základě nepravého pojetí člověka jako dobytčete. Ale osoba náleží sobě, nemůže být vlastnictvím jiného člověka. Proto svatý František je vesel i v žaláři perugijském: „Mé tělo je uvězněno, ale duch můj je svoboden.“ Může žít člověk i v řádu feudálním a být nevolníkem, nebo v řádu kapitalistickém a být vykořisťován, ale jak pán, tak vy-

kořist'ovatel potřebuje jen jeho práci, ne člověka jako člověka, to jest jako osobu.³⁾

Osoba nemůže náležet nikomu, mé myšlení je mé a ne cizí, nikdo mne nemůže donutit, abych myslel jinak, než myslím, anebo si myslel něco jiného, než si myslím. Myšlením, tedy duchem, se člověk vymyká jakékoliv cizí moci.

Smysl osoby by byl rázem porušen, kdybych nebyl jen jeden a jen jednou, nýbrž dva a dvakrát (dvojnictví). Osoba nemůže být dvojí, ani trojí, ani vícera, nemůže se také rozdělit na dvě nebo na víc, nemůže nebýt. Tak zvané rozštěpení osobnosti, jak o něm mluví psychiatři, není rozdělení osobnosti samé, nýbrž porucha duševních funkcí osobnosti. Přesto i ty zjevy mají význam pro podstatu osobnosti. Hrůza s nimi spojená, úzkost z možnosti takového rozštěpení ukazují, že osoba není mimo nebezpečí: hrozí jí totiž degradace na pouhé individuum, ztráta nejvlastnější její hodnoty, neboť jádrem osoby je vnitřní jednota, vědomí sebe a vláda nad sebou.

Člověk je individuum i osoba. Jako individuum je částí přírody a to je jeho stránka kosmická. A jako individuum je také částí společnosti a to je jeho stránka sociální. Nebezpečí pro osobnost je v tom, že má být stlačena buď na pouhou část přírody nebo na pouhou část společnosti. Proto osobnost značí odpor proti neosobnímu světu vnějšímu, boj proti znásilnění přírodou a společností.

Blud kolektivismu je v tom, že chce osobnost redukovat na individuum. Celek je pak vše, osob-

³⁾ *Romano Guardini, Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. Werkbund-Verlag, Würzburg 1940, p. 94.*

nost nic. Sociologie je pak základem anthropologie, místo aby anthropologie byla základem sociologie.⁴⁾

Ale to neznamená, že by člověk byl jen uzavřenou a soběstačnou monadou. Člověk je bytost individuální i sociální: jeho já se rozvíjí jen ve společenství lidském. Solipsismus a egocentrismus, který uznává jen vlastní já, znamená popření osobnosti právě tak jako kolektivismus. Může totiž být kolektiv individuí, ale ne kolektiv osobností. Tak zvaná vyhraněná osobnost bývá člověk neschopný vyjít ze sebe. Pravá osobnost dovede najít osobnost i v bližním, vmyslit, vcítit a vžít se v jeho postavení — a toho není schopen egocentrik.

V ě d e c k ý o b r a z č l o v ě k a.

Člověk je bytost složitá a mnohostranná. Má stránku fysikochemickou, anatomickou, fysiologickou, psychickou, intelektuální, mravní, hospodářskou, sociální, uměleckou a náboženskou. Jinak vidí člověka chemik, jinak biolog, jinak psycholog, jinak pedagog. To jinak je dáno tím, že to jsou odborníci se zúženým zorem zájmovým i pojmovým. Je pochopitelné, že každý si všímá těch vlastností člověka, na které se hodí jeho operační pojmy, a že je v pokušení na základě poznané části vysvětlovat celek. Fysik bude snadno pokládat člověka za stroj, chemik za chemickou dílnu, biolog za živočicha, psycholog za čirého ducha. Avšak člověka nelze dělit na části. Pouhá znalost částí není znalost celku. Člověk, který by uměl naučný slovník nazpamět,

⁴⁾ *Nicolai Berdiaeff, Die menschliche Persönlichkeit und die überpersönlichen Werte. Bermann-Fischer, Wien 1937, p. 9.*

nebyl by proto vskutku vědoucím člověkem, nýbrž jen člověkem s úžasnou pamětí. Vědění je synthesisa, správné začlenění částí v celek. Pouhý součet částkového vědění není ještě poznání. Ostatně, lze sčítat poznatky, ale nelze sčítat hlediska, jež jsou často protichůdná. Ve vědě jsou totiž nejrůznější směry. Jinak vidí živou bytost mechanista, jinak holista, jinak vitalista.

V posledních letech se nahromadilo v knihovnách nesmírné množství studijních výsledků, jichž se dopracovali chemikové, anatomové, biologové, fyziologové, eugenikové, lékaři, behaviouristé, psychologové, vychovatelé, statistikové, sociologové, ekonomové a pastoralisté. Ale ty výsledky jsou rozptýleny. Není člověka, který by je znal všechny a dovedl vytvořit žádoucí synthesisu.

Jak ji vytvořit? Na základě kterého hlediska? Která lidská činnost je nejdůležitější? Který obor vědní má převzít vedení a odpovědnost za úhrnný obraz člověka? Carrel se domnívá, že vůdčí úloha by tu měla připadnout medicíně, která již tak má nejobsažnější znalost člověka, poněvadž zahrnuje anatomii, fyziologii, pathologii a psychologii, a že by stačilo, aby rozšířila svá hlediska, prohloubila studium vztahů mezi tělesem a duševnem a přidružila se k sociologii. A dále myslí, že tu synthesisu musí vytvořit jediný člověk: jako umělecké dílo nikdy není výtvozem nějakého komitě umělců, nýbrž umělce jediného, tak i ona nadvěda o člověku by musila být vytvořena jedincem. Podle jeho odhadu by ten úkol vyžadoval nejméně dvaceti pěti let usilovného studia.⁵⁾

⁵⁾ Alexis Carrel, *L'homme, cet inconnu*. Plon, Paris 1935, p. 345-6.

Ať už se dospěje k nadvědě o člověku nebo ne, je jisté, že je třeba mít na mysli rozdíl mezi vědami zjišťujícími a vědami vysvětlujícími. Vědy přírodní jsou vědy zjišťující a popisné. Věda přírodní zjišťuje, jaké jsou věci a bytosti, ale neříká, co jsou věci a bytosti. Skutečnosti vědecky zjištěné zahrnují sice v sobě podstatu věcí, ale neodhalují ji. Víme, že teplem se tělesa roztahují, že přežvýkavci mají rozštěpená kopyta -- to jsou zjištěné skutečnosti, které jsou známkou nějaké vnitřní souvislosti, ale jaká ta souvislost je, zůstává nám utajeno. Metodou empirickou lze zjistit, že věc je a co věc není, ale ne, co věc je.

Moderní fyzika netvrdí, že ví, co je vnitřní podstatou atomu. „Cosi dělá cosi” — tak charakterisuje Eddington atomové dějství. Fyzik se ovšem snaží proniknout tajemství hmoty, ale právě povaha jeho vědy mu to nedovoluje: vyjadřuje tedy podstatu hmoty podle toho, co se dá na hmotě měřit a vážit a co se dá vyjádřit matematickým vzorcem. Ale to poznání jest jen matematický opis skutečnosti, matematický symbol.

Podobně je to v biologii. Život se nedá chápat jen jako výsledek sil fysikochemických. Živá bytost se vyznačuje zaměřeností k celosti, vcílností a samostatností. Ono plus, jímž se liší od bytostí neživých, je opět cosi neznámého a tajemného. Spíše se dá říci, co to není, než co to je. Není to ani intensita, ani síla, ani energie, ani konstanta, jeví se však přesto jako činitel příčinný povahy psychoidní. Vitalisté jej nazývají entelecheia. To však neznamená, že jej znají. Vyjadřují jej symbolicky. Proto nemá smyslu říkat, že entelecheia nic nevysvětluje, a nahrazovat ji třeba zcela nenázornou teorií, podle níž je život prostě čtvrtý rozměr hmoty. (Herčík).

Ovšem že entelecheia nic nevysvětluje, poněvadž je to symbol projevů a vztahů živé bytosti smysly vnímatelných. Symbol toho, co bylo zjištěno. Totéž platí o experimentní psychologii: lze složitou a důmyslnou technikou měřit stupeň inteligence, reflexy, duševní výkonnost, paměť, pozornost, úsudek, nadání a jiné složky duševního života; lze soudit na povahu člověka z písma a výrazových pohybů; lze typisovat lidi na základě pokusného vyšetřování (Jaensch) nebo na základě psychopathologie (Kretschmer) — ale to vše je jen svědectví o jednotlivých složkách duševního života a různých útvarech jeho, ale nikoli svědectví o duši. Výrazy: temperament, typ, charakter jsou opět jen symboly zjištěné skutečnosti, která je jinak ve své podstatě nepoznána. Podle názoru Drieschova je pojem „duše“ s hlediska vědeckého pozorování „právě tak logickou konstrukcí jako pojem „příroda“; oba pojmy jsou zařazovací pojmy vytvořené na základě bezprostředních zážitků. Podkladem pojmu duše je souhrn všech zážitků jakožto zážitků, podkladem pojmu příroda jsou jen některé zážitky a to ne jako zážitky bezprostřední, nýbrž jako něco, co se zároveň jeví v prostoru jako cosi samostatného.“⁶⁾

Zjišťující vědy, pokud se obírají člověkem, nepronikají k jeho podstatě. „Člověk“ je opět jen symbol, za nímž se skrývá Carrelův tvor neznámý. Jinými slovy: empirické vědy nám nepodávají obraz člověka v jeho podstatě.

Avšak je pravda, že zjišťující vědy mají do určité míry ráz vysvětlující, poněvadž jinak by to nebyly vědy. Ale tím právě směřují k vědám vysvětlujícím

⁶⁾ *Hans Driesch, Alltagsrätsel des Seelenlebens. Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart-Berlin 1938, p. 62.*

a jsou k nim takřka přitahovány. Nutně se tedy racionalisují a nabývají tak rázu deduktivního: doklad toho máme ve filosofických sklonech a zájmech vynikajících současných vědců. Jde-li o člověka, nestačí zjistit, že je takový či onaký. Chceme vědět, proč je takový a onaký. Odpověď popisná musí být doplněna odpovědí vysvětlující. Jinými slovy: od symbolu, který je pouhým náhradním znamením, chceme dospět k obecnému pojmu — ovšem k pojmu, který má základ ve zjištěné skutečnosti.

„Biolog a psycholog,” tak vykládá Maritain, „jsou už svým předmětem osudově vedeni k tomu, aby si dávali otázky metafenomenální a na ně mohou odpovídat svými pojmy, svými vlastními rozbory a získati v nejpříznivějších případech řešení oklikami a to vymezením neznámých činitelů, řešení, jež napodobují řešení filosofická a jich se dotýkají: tak poznal Driesch, že vývoj zárodku závisí od činitele E, který je neprostorový a který udržuje typ, nebo že počínání zvířat také závisí na činiteli neprostorovém, který působí, že vnější popudy jsou individualisovány a že živočišný stroj se právě jeho činností obohacuje — na činiteli, jež opatrně nazývá psychoidním. Ale teprve užitím nástrojů filosofických mohou vědci úměrně a uspokojivě rozřešit problémy nadzkušenostní, k nimž právě zkušenost je přivádí.”⁷⁾ Věda tedy vede k metafysice.

Je známo, že vědci postupují i opačně: věda pracuje přece s hypothesami. Co je hypothesis jiného, než postup eidetický: *D e j m e t o m u , ž e .* Řekne se předem a bez důkazů, že věc je taková a taková

⁷⁾ Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir. Desclée - de Brouwer, Paris 1935, p. 130.*

a pátrá se, zdali zkušenost to potvrdí. Hypothesa je jakési lešení, jehož se užívá k stavbě. Zůstane-li stát, co bylo vybudováno, může se lešení zbourat. Eidetická metafysika má význam takového lešení. A to znamená, že indukce a dedukce se musí vzájemně doplňovat.

První krok je zkušenost. Ale má-li se proniknout k podstatě věcí, je třeba kroku druhého: a ten není možný bez metafysiky. Co je „člověk“, se musí určovat především na základě reálných věd anthropologických. Ale ty poznatky zcelit a propracovat v jednotný obraz je možno jen v onom bodě, kde *μωρφή* (jev) a *εἶδος* (pojem) se setkávají. Filosofická anthropologie vychází sice z vědecké empirie, ale ucelený obraz člověka může býti vytvořen jen pomocí metafysiky a to už proto, že empirický obraz člověka se tvoří pozorováním člověka konkrétního, kdežto filosof chce znát člověka vůbec.

F i l o s o f i c k ý o b r a z č l o v ě k a .

Člověk přesahuje měřítka a kategorie fyzikálně-matematické. Kterákoliv buňka jeho epithelu je tajemnější než sluneční soustava. Avšak člověk přesahuje i měřítka a kategorie chápání ryze biologického. Silou svého rozumu, mohutností své vůle, svou uměleckou a technickou tvořivostí, bezmezným oddáním vyšším cílům a statečností náleží člověk nesporně do řádu nadpřirodního.

Výše a hloubka lidské duše nemůže být změřena z perspektivy biologické, ba ani ne z perspektivy psychologické, poněvadž nestačí chápat duši lidskou jen jako předmět vědeckého zkoumání, nýbrž jako jsoucno svého druhu, jako jsoucno duchové. Jako není možno vysvětlit život jen jako pochod fysiko-

chemický, tak není možno vysvětlit duši lidskou jen jako skutečnost biologickou a psychologickou.

Novodobý filosofický obraz člověka vzniká z odporu proti strohému oddělení duše a těla, jež je základem myšlení Descartova. Descartes učí, že náleží k podstatě duše, aby byla spojena s tělem, nýbrž že k její podstatě náleží jen možnost spojití se s tělem. Duše jest mu *res cogitans*, tělo *res extensa*, spojené jen nahodile. Ve snaze překonat tento krajní a příkrý dualismus vznikly monistické teorie, jež usilují vysvětlit duševno jako činnost hmoty — a to je monismus materialistický, anebo vysvětlit hmotu jako projev duševna — a to je monismus spiritualistický.

Základní chyba těch pokusů je dvojí:

1. Požadavek jednoty se zakládá na nesprávném pojmu jednoty. Něco jiného je sourodost a něco jiného je jednota. Jednota je možná i v různosti, v útvaru, synthese. Jednota není nutně sourodost a dokonce ne totožnost, jednota nevylučuje nesourodost.

2. Podvojnost čili dualismus neznamena nutně protiklad nebo rozluky. Kromě strohé, přísně rozlukového dualismu je myslitelný i dualismus synthetický. Dvě podstaty, ač jedna náleží do řádu duchového, druhá do řádu hmotného, mohou vytvářet jednu tělesně duchovou přirozenost.

Je nesporné, že člověk náleží do různých vrstev bytí. Jeho tělo je vybudováno z látek nerostných. Náleží tedy člověk v určitém smyslu do říše nerostné. Tělo lidské je tělo živé, které vykonává funkce vegetativní, přijímá a tráví živné látky, vyměšuje a dýchá. Náleží tedy člověk v určitém smyslu i do říše rostlinné. Člověk má tělo smyslové, schopné růstu, pohybu a množení. Náleží tedy v

určitým smyslu do říše živočišné. Ale svými duchovými projevy, představující paměť, tvůrčím myšlením, svobodnou vůlí převyšuje člověk řád živočišný. Náleží tedy i do říše duchové. Jest jaksi souhrnem, zkratkou a obrazem všech vrstev bytí, je mikrokosmos, svět v malém, čili jak svatý Tomáš říká, je *q u o d a m m o d o o m n i a*. Avšak do žádné z těch vrstev bytí nenáleží výhradně: není ani nerostem, ani rostlinou, ani živočichem, ani čirým duchem.

Výsledky, k nimž dospěli moderní biologové, zejména Uexküll a Petersen, odhalují rozdíl mezi člověkem a zvířetem co nejostřeji. Zvíře je specialisováno. Všechny jeho ústroje a smysly jsou přizpůsobeny určitému „osvětí“ (Umwelt) a určitému způsobu života. Člověk však je tvor nespecialisovaný. Může svých ústrojů a smyslů užívat nejruznějším způsobem a žít může také nejruznějším způsobem. Jeho pohyby se vyznačují nepředstavitelně velkým množstvím možností a nevyčerpatelným bohatstvím kombinačním. Zvíře se pohybuje ve svém „osvětí“ asi tak, jako člověk ve svém bytě — má tam vše, čeho potřebuje a také to snadno nalézá. Člověk však není přizpůsoben určitému „osvětí“ a je otevřen světu, jinými slovy, nežije v „osvětí“, nýbrž ve světě. Člověk se rodí nepřizpůsoben světu, ale se schopností přizpůsobiti si svět. Proto také se neřídí „pudy“, poněvadž „pudy“ nejsou nic jiného než pouta, jež váží živočicha k určitému „osvětí“. Člověk se řídí rozumem, to jest dává si úkoly a to stále nové úkoly, jichž řešení znamená i jeho pokrok.⁸⁾

⁸⁾ Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Junker und Dannhaupt, Berlin 1940, p. 400.

Specifický rozdíl, kterým se člověk liší od živočicha, je rozum. Člověk je živočich rozumný, *animal rationale*. Člověk má vědomí sebe, má schopnost reflexe o vlastní reflexi, schopnost poznávat podstatu věcí, tvořit obecné pojmy, schopnost a snahu najít pravdu, smysl a hodnotu a touhu uskutečňovat hodnoty. Má svobodnou vůli, to jest možnost volby mezi činností a nečinností, mezi činností takovou a jinakou, mezi činností mravně dobrou a mravně špatnou. V jeho nitru stále zní výzva k dobru, ba víc, výzva k lepšímu. Člověk si uvědomuje správnost a nesprávnost svých činů, jsa obdařen mravním svědomím. Vyznačuje se studem, jenž v podstatě není ničím jiným než vědomím vlastní nedokonalosti. Je stále otevřen novým a novým možnostem, takže nikdy není spokojen sám se sebou.

Člověk je živočich, ale živočich rozumný. Je syntésí těla a rozumné duše, která je jediným principem jak vegetativně-animálního, tak rozumového života lidského. Rozumová duše je entelechií těla, jeho řídícím a útvárným principem. Duše lidská není dokonale duchová. Ve své podstatě a ve své existenci je sice zcela nezávislá na hmotě, ale ne ve svých činnostech. Sama o sobě je podstatou neúplnou: to znamená, že své dokonalosti nabývá teprve ve spojení s tělem.

Duše a tělo vytvářejí podstatnou jednotu lidské přirozenosti. Je to jednota podstatná, nikoliv náhodná nebo případková. Spojujíc se s tělem tvoří duše přirozenost, jež není ani duch, ani tělo, nýbrž člověk. Není to smísení, nýbrž spojení. Jednota duše a těla je jednota přirozená a osobní: jedna a táž

osoba lidská se rodí, roste, vidí, slyší, myslí, chce, trpí, umírá. Jedné a téže osobě se připisují jak úkony těla, tak úkony duše.

Správná nauka o člověku není ani monistická, ale také ne striktně dualistická. Monismus, ať už spiritualistický nebo materialistický, nevysvětluje vliv duše na tělo, ať je to sugesce, ovládání nebo askese jakéhokoliv druhu. Novější badání o vztahu duše a těla potvrzuje názor o osobní jednotě duše a těla v člověku a moderní lékařství mu vděčí za své nejlepší poznatky a úspěchy.

Tělesně-smyslová stránka lidské přirozenosti se nesmí odlučovat od stránky duchové ani v řádu činnosti. Základem poznání rozumového je vnímání smyslové. Nic není v rozumu, co dříve nebylo ve smyslech. Smyslové žádosti či vášně jsou životní síly, jejichž potlačení by znamenalo zkomolení a znetvoření člověka. Vášně samy o sobě nejsou ani dobré ani zlé. Jsou-li podrobeny rozumu, jsou dobré. Uplatňují-li se proti rozumu, jsou zlé. Mravní dobro se neuskutečňuje pouhou vůlí, nýbrž i vášní, ovšem vášní zušlechtěnou a k správnému cíli zaměřenou. A od zla se odvrací nejen vůlí, ale i smutkem, bázní a hněvem.

Vůdčí místo má v životě lidském rozum. Právě jako bytost rozumná je člověk schopen poznat svůj cíl a rozhodnout se pro něj. Avšak přirozené cíle, které si člověk klade, jsou omezené a konečné. Člověka neuspokojuje ani bohatství, ani smyslná rozkoš, ani věda, ani umění, ani sláva, ani moc. Žízeň jeho srdce je neukojitelná: „Oko se dosyta nenahledí, ucho se doplna nenaslouchá.” (Kaz. 1, 8.)

V mezích konečnosti se jeví člověku život jako marnost nebo jako hra.⁹⁾

A pocitu marnosti se člověk nemůže zbavit, nepovznese-li svou mysl k cíli nejvyššímu a poslednímu. Je bytostí smrtelnou, je *a n i m a l m o r t a l e*, jeho bytí po stránce tělesné není nic jiného než umírání — a umírání je konec a nenaplnění bezmezné touhy po bezmezném štěstí. Člověk je bytost, která nestačí sama sobě, je nebytost, poněvadž nemá bytí v sobě, ze sebe a od sebe.

T h e o l o g i c k ý o b r a z č l o v ě k a.

V novější době opět vystupuje do popředí myšlenka člověkostřednosti světa a astronomové nepokládají za pravděpodobné, že by v prostoru světovém nám známém žily duchově-tělesné bytosti nám podobné. Člověk stojí ve středu světa i ve smyslu prostorovém: je velikánem proti bakterii a atomu, nepatrným červem proti vesmíru. Tak ho vidí Pascal: *gloire et le rebut de l'uni-*

⁹⁾ Ze začarovaného kruhu hry se může člověk vyprostit, jen když vzhledne k Nejvyššímu. Logickým promyšlením věci to daleko nepřivede. Obsáhne-li lidská myšlenka všechny poklady ducha a zváží-li všechny své možnosti, nalézá na dně každého vážného úsudku pozůstatek nejistoty. Každý rozhodující výrok se jeví vlastnímu vědomí jako nedokonalý. V onom bodě, kde úsudek začíná kolísat, podlehně pocit naprosté vážnosti. Na místo starého rčení: „Vše je marnost“ se tlačí snad poněkud kladně znějící výrok: „Vše je hra.“ To se zdá laciným obrazným vyjádřením, pouhou bezmoci ducha; a přece je to moudrost, k níž dospěl Plato, když nazval člověka hračkou bohů. (J. Huizinga, *Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur*. Pantheon, Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam 1939, p. 343.)

vers — sláva i brak vesmíru. Neboť co je člověk v přírodě? táže se. A odpovídá: „Nic proti nekonečnu, všechno proti ničemu, střed mezi ničím a vším.” (Pensées, fr. 72.) To je proslulý pascalský protiklad velikosti a bídy lidské.¹⁰⁾

Vlastní velikost a vlastní bída člověka se zjevuje teprve v jeho poměru k Bohu. Člověk se podobá Bohu. Ale také se mu nepodobá. Podobá se mu asi tak, jako obrys kolibřího vajíčka se podobá elipse, v níž země obíhá kolem slunce. Je to podobnost, ale také nepodobnost. Člověk je obdoba Jsoucna — analogia entis. Jsoucno pravé, vlastní, nepodmíněné, jediné a skutečné je Bůh. Jsoucno lidské ve srovnání se Jsoucnem božským je spíše ne-jsoucno než Jsoucno, je to nic. (Tomáš, Quaest. de ver. q 2 a 3 ad 18.) To „nic” má svůj původ ve Jsoucnu a přesto, že pojmy Jsoucno a ne-jsoucno jsou pojmy protiřečné, přece vzhledem k jakési obdobě se Jsoucnem je člověk také Jsoucnem. (Secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. S. Th. q 4 a 3 corp.) A tak je člověk jakýmsi mostem a středem mezi Jsoucnem a nicotou.¹¹⁾

Na základě toho je možné dvojí pojetí člověka. Zdůrazňuje-li se platonsku (progresivně) podobnost člověka Bohu (ὁμοίωσις τῷ θεῷ) znamená to výzvu k hrdinskému idealismu. Zdůrazňuje-li se však po aristotelsku nepodobnost (χωρισμός) člověka s Bohem, znamená to cestu k tragickému rea-

¹⁰⁾ Ten protiklad znovu promýšlí Ewald Wasmuth pojednávaje o podmínkách a mezích poznání a jejich důsledcích pro theorie moderní fyziky. (Der Mensch in der Mitte. L. Schneider, Berlin 1936.)

¹¹⁾ Erich Przywara, Analogia entis. Metaphysik I. Kösel & Pustet, München 1932, p. 98-99.)

lismu. A v obojím se zjevuje tragická tvář člověka, jakožto bytosti toužící sjednotiti se s Bohem a bytosti vzdorující Bohu. Člověk je Tantalos i Prometheus.

Tu je nejlépe vidět, jak se snoubí filosofie s theologií. V Aristotelově tragickém realismu je filosofický nástin nauky o hříchu prvotném, kdežto v platonském idealismu je nástin nauky o vykoupení.

Písmo mluví o člověku stvořeném k obrazu a podobenství Božímu a ukazuje jeho slávu:

*Co je člověk, že si ho všímáš,
nebo smrtelník, že o něho pečuješ?
Bezmála andělu učinil jsi ho rovna,
slávou a ctí jsi ho korunoval,
ustanovil jsi ho nad díly rukou svých,
všecko jsi podřídil jeho nohám. (Ž. 8,5-8.)*

Ale ukazuje i jeho bēdnost: „Prach jsi a v prach se navrátíš.” (Gen. 3, 19.) Bezmála roven andělu — svou duší nesmrtelnou. Prach — svým tělem smrtelným, vzatým z hlíny země. Z hlíny země, to znamená, že hmotný svět v širším smyslu je tělem člověka, poněvadž ve svém tělesném životě je závislý na jeho plodech.

„Učiňme člověka k obrazu a podobenství svému.” (Gen. 1, 26.) Tak řekl Tvůrce, hodlaje stvořit člověka. Písmo nepraví, že do člověka byl vložen obraz Boží nebo že člověku byl obraz Boží dán, nýbrž praví, že člověk je obrazem Božím — a ještě přesněji, že celý člověk je obrazem Božím.

Obraz není jen podobnost. Obraz je hmotné, smyslové a názorné vyjádření podobnosti. Obraz nemůže být něco ryze duchového. Obraz je idea vtělená v hmotu. Je-li člověk obrazem Božím, znamená to, že celý člověk je obrazem Božím, tedy podle duše i podle těla. Tělo člověka není hmota jako

jiná hmota. Také není tělo člověka jako jiné tělo. Tělesnost člověka je zcela proniknuta duchem. Není to tělesnost zvířecí, nýbrž právě lidská tělesnost, která se specificky liší od tělesnosti pouze živočišné. Tělo lidské je tělo produchovělé, duší oživené a duší vyzařující. Tělo lidské není jen vnější šat duše, nýbrž „výtvár“ duše, která je podstatně oživuje a vnitřně utváří.

Tělo bez duše samo sebou a samo o sobě není ovšem obrazem Božím, poněvadž je pouhou hmotou.

Otcové předniecejší nazývají člověka plastickým, to jest tvárným a ústrojným obrazem Božím. Jako Bůh dává věcem stvořeným bytí a podstatný tvar, tak i duše je podstatným tvarem těla. A jako Bůh živým bytostem dává život, tak i duše dává tělu život vegetativní a animální. A jako věci stvořené jsou stopou a odleskem krásy Boží, tak i tělo je přirozeným projevem krásy a dokonalosti duše. A jako je Bůh konečným smyslem a cílem všeho stvořeného, tak i duše je vnitřním smyslem a cílem těla. Těch vlastností lidské duše nemá duch čirý. Poměr čirého ducha k hmotě jest jen vnější a neústrojný. A tak vzhledem k své oživující síle a svému poměru k hmotě je duše lidská plnějším obrazem Božím než anděl. Obraz Boží v těle zdůrazňují Otcové předniecejší, zejména Irenaeus, Justinus a Tertullianus, hlavně z toho důvodu, že mají co činiti s gnostiky, kteří tělo znehodnocovali a za něco Bohu odporujícího prohlašovali.

Platonisující Otcové období ponicejského vidí obraz Boží především v duši, v člověku vnitřním, v mysli, jež je schopna poznávati pravdu a rozeznávati dobro a zlo. Tak píše svatý Augustin: „Kde byl učiněn člověk k obrazu Božímu? V rozumu, v mysli, ve vnitřním člověku, v tom, že chápe pravdu,

rozpoznává spravedlnost, poznává, od koho byl učiněn a je schopen chváliti Stvořitele svého." (In epist. Joannis, cap. 4, tract. VIII.) Podobně: In Ps. 29, enarr. II., De civ. Dei XI, 1. Ovšem, řekne-li se duše, je míněn celý člověk, poněvadž bez duše je člověk jen prach. Tak praví svatý Ambrož: „Duše naše je k obrazu Božímu: v ní je celý člověk, poněvadž bez ní nejsi nic, jsi prach a v prach se navrátíš." (Hexaëmeron I, 6. c. 7.)

Jelikož tělo je obrazem Božím jen ve spojení s duší a jelikož je nebezpečí, že by tělo bylo pokládáno ne za smyslové podobenství bytosti duchové, nýbrž za podobenství stejnorodého a rovněž tělesného pravzoru, stalo se zvykem pokládat za obraz Boží v člověku jen to, co je v něm přímým odleskem bytosti božské, totiž duši. Ale je to jen zvyk. A konečně zvyk neodpovídající přesně slovům Písma. Nečteme tam: „Učiňme člověka, aby v něm byl náš obraz," nýbrž: „Učiňme člověka k obrazu a podobenství svému."

Gnostické vyvyšování duše a ponížování těla vedlo k přímému rozlučování duše a těla. Philo a po něm všichni neoplatonikové vidí člověka jako bytost ryze dvojitou. Před vtělením je duše monas. Spojí-li se s tělem, vzniká dyas. Tělo jako tělo je žalářem duše a zřídlem zla: kdo se narodí jako člověk, již je hříšníkem, poněvadž má tělo. Hřích není úkon svobodného ducha, nýbrž nezbytný úděl lidské přirozenosti. A proto má člověk podle Philona přinášeti Pánu oběti smírné již proto, že je člověkem. (De victimis, Mangey II, 249.)

Výraz „tělo hříchu" se ovšem vyskytuje i v Novém Zákoně (Řím. 8, 3 sq.) Tělo se staví v protivu k duchu: „Tělo žádá proti duchu, duch pak proti tělu." (Gal. 5, 17.) Avšak toto tělo hříchu, jak vy-

kládají Holsten a Lüdemann, není totožno s látkou těla jako takovou, sice jinak by každý člověk již svou přirozeností byl původcem hříchu. Hřích nepřišel na svět stvořením člověka, nýbrž neposlušností prvního člověka, jak vysvětluje svatý Pavel. (Řím. 5, 12.)

Člověk, jak jest, je člověk vzpoury. Podstatou té vzpoury je dědičný hřích. Člověk — ne-jsoucno, chce být Jsoucnem. „Budete jako bohové,” našeptává démon. Ne pouhou obdobou jsoucna, nýbrž jsoucnem svébytným chce být člověk. Ne-jsoucno proti Jsoucnu. Lež proti pravdě — tak to vystihuje svatý Augustin: „Hledej, co je člověku vlastní, a najdeš lež. Pravda je totiž od Boha, lež od tebe.” (S e r m. 32, 10.) Týž Učitel však vidí prvotní vinu v zorném úhlu Vykoupení, neboť vše je jeden život, „v němž prvotně a nezaměnitelně vše je současné, nejen to, co je nyní, nýbrž i to, co bylo a bude.” (D e T r i n. IV, 1, 3.) Kristus se ztotožnil s lidstvem hříšným a stal se pro nás proklatcem. Tělo je spojeno s hlavou a hlava s tělem. D e f o r m i t a s C h r i s t i t e f o r m a t. „Znetvoření Kristovo tělo utváří.” (S e r m. 27, 6, 6.)

Po stránce mravní se jeví v člověku síla vzestupná: člověk je zduchovnění těla. Ale jeví se v něm i síla sestupná: člověk je ztělesnění ducha. A proto se zdá, že člověk není bytostí naprosto jednotnou, nýbrž disharmonickou: tělo žádá proti duchu a duch žádá proti tělu, jsou proti sobě a každý brání vykonati, k čemu se člověk kloní z podnětu druhého. Tělo bojuje proti duchu smyslností, únavou, nemocí. Duch bojuje proti tělu neklidem, nenasytnou zvědavostí, pýchou, chtivostí a ctižádostí. Kdyby bylo možno, zmařilo by tělo ducha. A kdyby možno bylo, zmařil by duch tělo.

Avšak tato mravní rozeklanost člověka nesmí svádět k domněnce, že člověk je ontologicky rozštěpen: nikoliv — člověk je jednota duchově tělesná, bytost, která sice zasahuje do dvojí oblasti bytí, do oblasti duchové a hmotné, ale nenáleží do žádné z nich výhradně a cele. ¹²⁾ Spojení pak duše a těla v člověku jest chápati jako spojení přirozené a ústrojné, poněvadž duše je útvárným prvkem těla. A celý člověk jako duchově tělesná jednota je obrazem Božím. Duše je obrazem Božím, tělo pak nepřímě, pokud totiž tělo duší oživené je výrazem duše.

Každý pokus odklidit mravní protikladnost člověka, to jest protikladnost těla a ducha, je marný. Duchovost člověka je ustavičnou výzvou k boji ne sice proti přirozenosti jako takové, ale k boji proti tomu, co je v ní porušené. Nebojovat ten boj je ne-

¹²⁾ *Jako bytost duchově tělesná je člověk v určitém smyslu v paradoxním postavení. Je bytostí duchovou a je bytostí smyslovou. Ale duchovost a smyslovost nejsou spojeny nějakou spojkou „a“. Podstata té synthesy je spíše v tom, že smyslovost a rozum se vnitřně zcela prolínají a přetvářejí, i když při tom prvek vyšší a hodnotnější, totiž rozum, je v přísném smyslu prvkem rozhodujícím, dokonce i když je smyslovostí přemožen. Neboť se strany rozumu vniká i do smyslovosti rys nekonečna a tím ji zduchovňuje. A tak se dá vysvětlit, že duchovní neklid člověka, který ho podstatně odlišuje od zvířete, se projevuje současně v oblasti duchové i smyslové a uvádí člověka do protikladného napětí. To však má za následek, že člověk v nynějším stavu je v základu své bytosti bez domova. A v té bezdomnosti jeho dvojtěžištní existence spočívá jeho „insecuritas“. Člověku je souzeno, aby trvale žil v protikladném kolísání, poněvadž jeho bytost se kloní hned na jednu, hned na druhou stranu a rovnováhu nalézt nemůže. Člověka zabírá tělo i duch, bios i logos, a tak sice náleží do obojí oblasti, ale v žádné není opravdu doma. (Peter Wust, Ungewissheit u. Wagnis. Kösel-Pustet, München 1940, p. 39-40.)*

možné a nesmyslné. Jsou lidé somatičtí (tělesní), kteří žijí podle neovládnutých a nezušlechtěných vášní (naturalistické pojetí života), a jsou lidé pneumatičtí (duchovní), kteří v sebepřeceňující duchovosti se povyšují nad vše tělesné a přirozené (spiritualistické pojetí života). Dejme tomu, že se člověk odváží nedbati toho, co žádá *l o g o s* a vžítí se v bezmramné postavení zvířete. Jak to dopadne? Jistě pozná nejprve, jak nekonečně nenasytné jsou všechny ony přirozené pudy, které se u zvířete omezují samy sebou. Už zde tedy narazí na neuza-
vřenost své přirozenosti a marně bude usilovat o zvířecí soběstačnost; kromě toho však pozná velmi brzy, nejen že *b i o s* se bouří proti *l o g u*, nýbrž že i naopak *l o g o s* se snaží být protiváhou toho, co se nazývá *b i o s*. Po určitém období pudového ukojení se objeví příšera nudy, životní prázdnoty a naprostého zošklivení života. V tom stavu má člověk jen dvě východiska: a to buď přehnout do zdánlivé nicoty, nebo začít nový život podle toho, jak určuje *l o g o s*. Avšak i kdyby se člověku podařilo vylhat se nějak z té krajní volby mezi nihilismem a vírou v život věčný, občas se v jeho nitru hlásí touha po věčnosti. Určitý neklid v hlubinách podvědomí ho ruší v jeho křečovitě udržované pohodě nasycenosti a kdyby odposlouchal, co jeho nitro žádá, poznal by, že smyslná bezprostřednost zvířete je nám lidem odepřena. Podobně by prožil protikladné napětí přirozenosti lidské onen člověk, který by se chtěl nejtvrďší askesí oddat ryzímu spiritualismu. Rozumí se, že tím nemá být nic řečeno proti asketickému ideálu životnímu. Nelze popírat, že jsou výjimečná povolání, která za určitých okolností vyžadují, aby se člověk zcela odvrátil od světa. Ale je třeba říci, že právě lidé toho druhu prožívají

někdy tíhu přírody způsobem přímo úzkostným. Dějiny mystiky přinášejí množství dokladů o tom, dokladů nejen o vítězstvích, ale i o hrozných porážkách lidské přirozenosti.¹³⁾

K ř e s ť a n s k ý r e a l i s m u s — i n t e g r á l n í h u m a n i s m u s .

Podstata křesťanství je nové bytí, nový život v Ježíši Kristu. V Kristu se Bůh stává člověkem, aby v témž Kristu člověk mohl vystoupiti k Bohu. Křesťanství je Vtělení, to jest spojení přirozenosti božské a přirozenosti lidské v jednotě osoby Syna Božího. To spojení vyjadřuje *Sym b o l u m* athanasianské obrazně: „Jako rozumná duše a tělo jeden je člověk, tak Bůh a člověk jeden je Kristus.“ Osobní jednotu duše a těla v člověku je obrazem hypostatické jednoty přirozenosti božské a přirozenosti lidské v Kristu. Anthropologie je metaforickým nárysem christologie.

Z dějin dogmat víme, že křesťanská nauka o Kristu krystalisovala v bojích proti heretikům, kteří buď popírali božství Kristovo (ariáni, soci-niáni a moderní racionalisté), nebo popírali jeho člověčenství (doketi, apollinaristé). Poměru božství a člověčenství v Kristu se týká herese Nestoriová, podle níž byly v Kristu dvě osoby, božská i lidská, vzájemně spojené jen poutem mravním, a herese Eutychova, tak zvaný monofysitismus, podle něhož byla v Kristu jen jediná přirozenost a to božská, v níž prý přirozenost lidská se jaksi rozplynula.

Hlavní herese christologické tedy jsou:

1. popření božství Kristova (arianismus),

¹³⁾ *Peter Wust, Op. cit., p. 42-44.*

2. popření člověčenství Kristova (docketismus),
3. popření osobní jednoty v Kristu (nestorianismus),
4. popření dvojí přirozenosti v Kristu (monofysitismus).

Těmto heresím christologickým odpovídají herese anthropologické:

1. popření duchové duše v člověku (materialismus),
2. popření hmotného těla v člověku (platonismus),
3. popření osobní jednoty duše a těla v člověku (descartovský dualismus),
4. popření podvojnosti či lépe dvoupodstatnosti lidské přirozenosti (spiritualistický monismus).

V boji o pravdu christologickou se křesťanství stavělo jak proti spiritualistům, tak proti materialistům, a osvědčilo tak smysl pro celou skutečnost duchovní i tělesnou. Křesťanství není ani spiritualismus, ani materialismus, nýbrž realismus, který je práv celé skutečnosti, duchovní i tělesné.

Je pravda, že filosof si nesmí vypůjčovat poznatky v oboru theologie. Filosofie je poznání ve světle přirozeného rozumu. Ale filosof učiní dobře, srovnává-li své výsledky s naukami theologie, jež je vědeckou soustavou pravd zjevených. Shledá-li nesouhlas, je to připomínka, aby svůj postup přezkoumal, leč by svou duši upsal Averroovi a věřil, že něco jiného může být pravdou v theologii a něco jiného ve filosofii. Je-li anthropologie analogií christologie, znamená to, že jen křesťanský realismus propůjčuje filosofickému obrazu člověka pevné rysy, přesný výraz a správnou perspektivu.

Proti křesťanské anthropologii se namítá, že hledá smysl člověka mimo člověka, totiž v Bohu. Ta námitka platí především straně opačné, totiž těm, kteří hledají vysvětlení člověka ve zvířeti. A i když se chlubí, že hledají smysl člověka v člověku, zapomínají, že budují na něčem, o čem nevědí, odkud je a kam směřuje, neznajíce a nechtějící znát pravou podstatu člověka, totiž stvořenost, podmíněnost a závislost. Zabsolutňují tak člověka a činí jej bytostí svéprávnou, svrchovanou a nepodmíněnou, tedy bohem. A tím padělají jeho bytnost, zkreslují obraz člověka a upadají do irreálnosti.

K podstatě člověka náleží touha po Bohu jako Dobru nejvyšším. Člověk je tvor náboženský. Rouhá-li se někdo Bohu a popírá-li ho, nebojuje přece proti něčemu, co není. Co není, nemůže člověka zajímat ani rozčilovat. I ten, kdo Boha neuznává, zůstává tvorem náboženským v tom smyslu, že ctí nějakého boha náhradního, ať je to zlato, úspěch, smyslný požitek, milovaná bytost, něco, co je mu hodnotou. Jen ten by se mohl nazývat tvorem cele nenáboženským, cele bezbožným a neuctívajícím, kdo by mohl říci, že není hodnoty. Ale takového člověka není. Kdo chce vidět člověka reálně, nesmí nic vylučovat z jeho přirozenosti, tedy ani jeho stránku náboženskou ne. Lidství, humanismus, znamená poměr k Bohu. „Není-li Boha,” praví Dostojevskij, „není ani člověka”. Humanismus, který neuznává závislost člověka na Bohu, je irreálný a nehodný toho jména. Měl by se spíše nazývat hominismem, ne-li dokonce animalismem. Není jiného humanismu než je humanismus náboženský.¹⁴⁾

¹⁴⁾ Výraz *křesťanský humanismus*, jehož někdy užívali sami křesťané, je buď *pleonasmus* nebo *blud*. Buď je tím míněno, že existuje jiný humanismus než křesťanský — a to

Nic není těžšího než pochopit člověka v jeho výšce, hloubce a šíři, v jeho jednotě a podvojnosti. Bylo by největší chybou s lehkým srdcem pomíjet myšlenkovou práci minulých věků. Co si o člověku mysli Platón, Aristoteles, stoikové, Plotinos, Augustinus, Tomáš Akvinský, Pascal, Kierkegaard, je stále ještě nejlepším základem každé budoucí anthropologie.

Nejvyšším naším úkolem není poznávat svět, zakládat státy, vyrábět a prodávat, nýbrž obnovit člověka — neboť nižší bojuje proti vyššímu, tělo proti duchu. Tak učí dějiny, filosofie i theologie. To nižší v člověku může v trosky obrátit nejvyšší hodnoty kulturní, vyvolat hospodářské krise a katastrofy, války a revoluce mohou v zárodku udusit práci i život učenců. Opilý voják zabíjí Archimeda, francouzská revoluce stíná zakladatele moderní chemie. Bezsmyslovost se bouří proti smyslu, tupý dav proti geniovi, hrdinovi a světcům. Israel reptá proti Mojžíšovi a přibíjí Krista na kříž. Humanismus znamená boj. Boj, který nikdy nebude dobojován. Ve svém *Mystère de Jésus* vyslovil Pascal tu pravdu hluboce: „Ježíš bude v agonii až do skonání světa.“ A Augustin pokládá noc za nejprůzračnější výraz situace člověka. Člověk je rozedníván noci a to noci getsemanské. Ježíš se potí krví. Ale my nesmíme spát.

je s křesťanského hlediska nesmyslné a nepřípustné, když tomu výrazu rozumíme v plném jeho obsahu a rozsahu, anebo se ta dvě slova opakují. Křesťanská nauka o člověku je celostní pojetí člověka a výzva k povznesení celého člověka. A to se dá nejlépe vyjádřit s Maritainem jako humanismus integrální. (Daniel Rops, Ce qui meurt et ce qui naît. Plon, Paris 1937, p. 81.)

Humanismus a dějiny

Křesťanský názor na dějiny

Nebylo by nevhodné, kdybychom tuto úvahu nazvali „Od zbořených měst k světovým dějinám.” V dosahu lidského pokolení prošel svět dvěma pohromami, v nichž bylo utraceno tolik lidských životů, že snad se ani básníkům obdařeným největší fantasií o takových číslech nesnilo. Viděli jsme, jak celé národy jsou zachvacovány šílenstvím pýchy, jak se vojenské přehlídky stávají vrcholnými událostmi v státním životě a jak lidé milionům svých bližních upírají nejzákladnější lidská práva. Události jako by v posledních padesáti letech den ze dne zrychlovaly svůj krok. A jejich běh nejednou, zejména v osudném roce osmatřicátém, předstihl všechno naše nejlepší úsilí a zanechal nás zcela vzadu, vyčerpané a nechápající. Není divu, že za takových poměrů doléhá na lidské srdce neobvyklá tíseň. Každý z nás je si vědom toho, jak události probíhají takřka mimo nás a jak slabé jsou naše ruce, kterými se je snažíme zdržet nebo aspoň dát jim jiný směr. A ptáme se tím častěji a tím naléhavěji: jaký to má smysl, jaký smysl mají dějiny vůbec?

Ze základních otázek filosofických, které si kdy člověk položil, má tato otázka takřka ústřední význam. A kdybychom obrátili své uvažování opač-

ným směrem, skoro bychom mohli říci, že částečný smysl všeho toho překotného a nesmlouvavého rozvoje událostí kolem nás lze vidět právě v této připomínce: zamysli se, člověče, nad tím, v čem žiješ a čeho jsi účasten; pozastav se a přemýšlej aspoň trochu o smyslu těchto věcí. Říkává se sice, že za hluku zbraní mlčí musy. Ale jsou-li ostatní musy zastrašeny, jistě nemlčí musa filosofie.

Zeptejme se jí tedy na dějiny! A zeptejme se jí především na jejich tragiku, neboť ta na nás nejvíce doléhá. Jiné, klidnější doby mohly na dějiny pohlížet s jiných hledisek. Mohly se zabývat na příklad otázkou, co je vlastně v našich dějepisných knihách vzato ze skutečnosti a co z naší vlastní představitosti. Vzpomeňme si, jak se George Santayana zastavil nad osobou Napoleonovou a ptal se sám sebe: „Jaký byl skutečný Napoleon? Byl snad takový, jak by nám ho dovedl představit básník rázu Brownin-gova, nadaný viděním na dálku? Byl snad takový, jaký se po celý život projevoval ve svých známých nám výrocích? Či máme se snad podrobit požadavkům vědecké psychologie a připojit se ke svým poznatkům, abychom dosáhli plné skutečnosti, také podmínky, za jakých Napoleon žil, a zkoumat jejich vztah k jeho náhodným citům?“ Ale tyto otázky amerického myslitele nejsou pro nás dnes nějak zvláště závažné. Podobně si také nemůžeme dovolit omezit svůj vztah k dějinám na pouhé vzpomínky, na pouhý dosah své vlastní paměti a rodinné tradice, na časový kruh svých citů. Právě dnes je nám jasné, že bez porozumění celým dějinám je naše srdce jakoby spoutáno a že čím vyšší jsou naše záměry do budoucnosti, tím hlouběji se musíme ponořit do minulosti. Není pravého pokroku bez pochopení, jaký smysl má pokrok vůbec a tedy

zejména, jaký smysl má celá lidská minulost. Uvědomujeme si totiž, že dějiny jsou vlastně osobní záležitostí každého z nás, že nemůžeme růst, dokud si v nich nezískáme pevné základy.

Ale nejvíce ze všeho, jak jsem pravil, na nás doléhá tragika dějin. Tato tragika nespočívá v tom, že to nebo ono město bylo zničeno, nýbrž v tom, že když již jednou lidé poznali, jak marné je takové ničení, znovu se do něho pouštějí a znovu se čtyři příšerní jezdci z Apokalypsy rozjíždějí po okrsku země. Dějiny mohou být podobny křížové cestě, ale ještě spíše, jak praví Peter Wust, se podobají mnoha příběhům o ztraceném synu. Křížovou cestou se tu myslí dějiny jako celek, kdežto podobenstvími o ztraceném synu dějiny jako určité hromadění příběhů, ovšem nikoli příběhů stejných, nýbrž vždycky osobitých.

Sestoupíme-li nyní do minulosti a budeme-li zkoumat, abychom tak řekli, dějepis dějepisu, to jest, jakými způsoby se lidé dříve dívali na dějiny, setkáme se ve všech možných dobách s těmito dvěma náhledy na tragiku lidských událostí. Ale ne vždycky to byly a ne vždycky to jsou náhledy úplné, promýšlené až do důsledků. Člověk upadá do nových a nových omylů, ale hlavně dochází k novým a novým poznatkům, ba k úžasným výhledům a zase na ně zapomíná, zase je ztrácí třebas hned v nejbližším pokolení -- někdy částečně a někdy nadobro. A přece je nejednou, ba ve většině případů získal za cenu tolika utrpení.

Jak jenom je možno tuto tragickou, nejvlastnější stránku dějin pochopit?

Tušíme již, sotva si tuto otázku položíme, že jde vlastně o základní otázku filosofickou, o prvotní otázku po postavení člověka ve světě. Jde o ni nyní

a šlo o ni vždycky. Náзор na dějiny byl a je názorem na člověka — a naopak.

Proto také jedna část této myšlenky již svou vnitřní povahou vedla ke druhé — člověk k dějinám a dějiny ke člověku. A v nejdávnějších dobách, kam sahá lidská paměť, v dobách, kdy nebylo dělby práce a myšlení a kdy ještě každý člověk mohl podle svých schopností soustředit ve své mysli všechny lidské znalosti a všechnu moudrost, splývá filosofie s dějepisem a dějepis s filosofií — tak jako zase i s nimi i mezi sebou navzájem splývaly umění, věda o přírodě i činnost politická.

Pomineme-li ty vzdělanosti, které kdesi v šeru dávných věků ustrnuly a jejichž jádro je ostatně obsaženo v základních kamenech našeho vlastního pokroku, a obrátíme-li se k oběma těmto základním kamenům, totiž k vzdělanosti židovské a vzdělanosti řecké, zjistíme v jejich počátcích, pokud je vůbec známe, stejnou žhavou slitinu názorů dějepisných i filosofických, vědeckých, uměleckých i politických a ovšem také náboženských. Putování praotců národa israelského po zemích východního Středomoří bylo zároveň přemýšlením o smyslu života — a zejména o smyslu osobitého národního života — a zároveň ovšem i prohlašování určitých názorů náboženských, k jakým nemůže člověk dojít pouhým rozborem své pravidelné zkušenosti. A stejně tak výpravné básně nejstaršího údobí řeckého nebo jejich zlomky jsou zároveň uměleckým dílem, dějepisným líčením i náboženskou tradicí.

Teprve, když se tyto obě kultury rozvinuly v plné květy, dochází v nich k členění a rozlišování a z moudrosti zpola skryté ve slovních náznacích vyrůstá mnohem jasnější tkáň úsudků a úvah. I filosofie a dějepis byly odlišeny od sebe a zároveň

obráceny k sobě navzájem, aby jeden obor posuzoval druhý a pomáhal mu. Kniha Přísloví a Knihy Královské jsou ve Starém Zákoně zřetelným označením tohoto rozcestí. Podobně se v Řecku vyprávění o skutečných událostech odděluje od poesie a Hekataios Milétský sám sebe na rozdíl od básníků nazývá logografem. Ještě o málo později ustoupil výraz „logos“ výrazu „historia“, to jest badání, jímž Herodot pojmenoval souhrnně všechny své knihy.

Ale toto vyjasnění a odlišení neznamenal odcizení. Naopak právě jím byl dán nový popud k vzájemnému osvětlování a příležitost k tomu, aby se filosofie obírala dějepisem právě tak, jako si dějepis všímá jí samé — prostě, aby se projevila vzájemná přitažlivost obou těchto oborů. A tu, během posledních pěti století před počátkem křesťanského letopočtu, jsme svědky podivných nesnází a jistého ustrnutí — jak mezi Řeky, tak v Israeli — které není pro nás bez hlubokého významu. Význam této krise v prostředí dvou národů tkví především v současném jejím vzniku — současném přesto, že každý z těchto národů žil ze své vlastní, osobité tradice. Ale tkví také v tom, že se tu objevuje jakýsi prázor krise, která se v pozdějších dějinách evropské vzdělanosti bude znova a znova v obou svých podobách vracet a které ani naše dny nejsou ušetřeny.

Jaká je povaha tohoto ustrnutí? Je poněkud jiná u Židů než u Řeků. Kdybychom ji měli vyjádřit podobenstvím o rovnováze mezi dějepisem a filosofií, řekli bychom, že v Israeli se všechna závaží shrnula na stranu dějepisu. Přesvědčení o vyjímčnosti svých národních dějin a netrpěliví dlouhým čekáním na den, o kterém věřili, že bude pro ně i pro celý svět rozhodující, soustředili se Židé na dějiny svých

vlastních dnů a nejbližší budoucnosti. Neuvažovali již o dějinách jako obecném zjevu. Čekali jen na to, co se stane, co se stane snad zítra nebo možná již dnes. A očekávání takové rozhodující události odsunulo v jejich srdcích takřka všechnu obecnou moudrost, ba vyplnilo i ducha z litery jejich slavné tradice.

U Řeků dopadla zase závaží na stranu filosofie. Jestliže Herodot nazval svá vypravování — v podstatě vypravování dějepisná — „historiai“, použil Aristoteles pro jednu ze svých přírodovědeckých knih s menším klidem názvu „peri ta zóa historia“. Neboť „historia“ znamená badání a badáním v pravidelném kosmickém řádu se Řekům stal i dějepis. Staré mythy, kolem nichž se kdysi v řecké oblasti točilo všechno poznání, byly příliš jen mythy — v našem dnešním slova smyslu — aby s nimi řecká filosofie mohla počítat pro svůj vlastní užitek. A tak z řeckého dějepisu — i když ne docela v praxi, tedy zcela jistě v teorii — odpadalo pozvolna to, co je právě podstatou dějepisného poznání. Tragikou lidských osudů se zabývali jen básníci a filosofický názor na dějiny se zatím skláněl k myšlence, kterou později, již v čase římského imperia, vystihl Lucretius svým zasmušilým výrokem: „Sunt eadem omnia semper; všechno se stále opakuje.“ Kosmos řecké filosofie je kosmos věčného řádu, obnovujícího se v zákonitých kruzích. Záblesky prorockého vidění Platonova byly výjimkou i u něho samého. Celkové geometrické schema řecké moudrosti pohltilo i živé události lidského života. Věčně znova a znova se v Aristotelově pojetí světových dějin vracejí tytéž vzdělanosti. Tam, kde se ještě Herodot při narážce na nějakou tragedii zmínil o „žárlivosti bohů“, aby nějak odsunul úvahu, která se mu na-

bízela a kterou patrně pokládal za zbytečnou, tam později stoická moudrost zná již jen „osud“, a ten má tvář pravidelně kroužící nebeské sféry, na jejíž podobě nelze nic změnit.

Tak tedy vypadalo myšlení o dějinách v obou zdrojích naší vlastní vzdělanosti v době před počátkem křesťanské éry. Na jedné straně se úzkostlivě čekalo na výsledek dějin a nepřemýšlelo se o jejich obecném smyslu. Na druhé straně se považovalo za nejmoudřejší nic nečekat od zítřka a obecný význam dějin splýval pomalu s obecným významem celé přírody, pokud ho může lidská abstrakce zachytit a vyjádřit.

A do takového myšlenkového stavu vpadlo křesťanství. Křesťanství, které kromě určitého poselství náboženského — o němž tu nepotřebujeme zatím hovořit — přinášelo i nový názor na svět a postavení člověka v něm, novou filosofii. Filosofie, která se pochopitelně plně opřela nejen o tradiční moudrost židovskou, nýbrž zejména v dílech evangelisty Jana a apoštola Pavla — o moudrost řeckou a její bohaté pojmosloví. A touto dějinnou událostí — totiž vznikem křesťanství — i touto novou filosofií se otvírá zcela nový názor na dějiny. Jakým způsobem?

Význačný polský dějepisec starověké vzdělanosti, Thadeusz Zieliński, přednesl na mezinárodním sjezdu dějepisců, který se roku 1928 konal v Oslu, zajímavou úvahu o zásadním rozdílu mezi člověkem antickým a člověkem moderním. V antice si lidé podle jeho názoru nejvíce vážili rozumu a povaha antického člověka je tedy v podstatě intelektuální. Dnes si více ceníme vůle a povaha moderního člověka je tedy v podstatě voluntární. Zieliński se pro tuto základní formulaci dovolává dvou příkladů. V prvním porovnává Euripida s Shakespearem nebo

lépe řečeno hovory Faidřiny s monology Hamletovými. U Faidry je zdravý rozum sváděn na scestí nemocnou vůlí; u Hamleta je zdravá vůle zdržována nemocným rozumem. V druhém příkladu porovnává Zieliňski pojetí odvahy u Thukydidy a v Platonově dialogu „Lachés“ s pojetím téže ctnosti ve „Vojně a míru“ od Lva Nikolajeviče Tolstého. U Řeků pramení odvaha z rozumu a její podstatou je myšlenka; u Tolstého — v jeho popisu obléhání Sevastopolu — plyne odvaha z jediné základní podmínky: jen na to nemyslit.

Nevím, jsou-li tato podobenství Zieliňského zcela přiléhavá. Zdá se mi, že co se Shakespeara a Tolstého týče, nevystihují zcela skutečnost. Hamlet si rozumově není o nic méně vědom sama sebe než Faidra. A Tolstého vojáci mluví spíše o technice odvážného činu než o jeho pravém zdůvodnění. Novému věku rozum a intelektuální činnost nechybí. Ale v zásadě má Zieliňski velkou pravdu: rozšířením křesťanství počínajíc — tedy nikoliv pouze ve stoletích nejnovějších — nabyla vůle rozhodujícího významu v životě evropského člověka a pak i v životě všech lidí, kteří přijali evangelium.

V životě křesťana nerozhoduje to, zda žije v bohatství či v nouzi, ani to, co poznává nebo nepoznává; rozhoduje však to, jaký je jeho volný poměr k bytí i poznání, zda a kdy je naplněn láskou či strachem, radostí či nenávistí, souhlasem či odmítnutím. Ba křesťané jsou si natolik vědomi pomíječnosti svého bytí a nedostatečnosti poznání, že život sám má pro ně menší cenu než projev lásky — odtud řady mučedníků — a že rozumový výklad přichází mnohdy až za projevem souhlasu — odtud Augustinovo: „Nehledal bys mne, kdybys mne již nebyl našel,” Anselmova „víra hledající rozum“ a

Pascalovo „srdce, které má přednější důvody než rozmyslné uvažování.“

To ovšem nikterak neznamena, že by rozum nějak ustoupil do pozadí. Slouží člověku dál svým poznáním, ruku v ruce s bytím i chtěním. Každý křesťanský myslitel by bez rozpaku podepsal thesi Tomáše Aquinského, že lze chtít jen to, co je poznáváno, tedy rozumem chápáno. Ale jistě dokonale ustoupilo všechno zneužívání rozumu, všechna záliba v pouhých slovech, která zase mohou plodit jen pouhá slova.

Émile Bréhier vystihl to v mistrovské zkratce svých „Dějin filosofie“ takto: „Řecká moudrost poskytuje v podstatě objektivní představu věcí, obraz vesmíru, který je objektem pro ducha jej pozorujícího. A v tomto objektu je jakýmsi způsobem obsažen i subjekt, stává se v dokonalém poznání, jak říká Aristoteles, totožným s předmětem, který poznává. A v moudrosti stoické nemá dokonce podmět jiné autonomie než úplné přilnutí k svému předmětu. Naproti tomu křesťanství zná podměty opravdu autonomní, nezávislé na vesmíru předmětů, podměty, jejichž činnost se nevyčerpává myšlením o vesmíru, nýbrž které žijí vlastním životem, životem citu a lásky, kterých nelze vystihnout názvoslovím objektivního představování.“

Takovým základním stanoviskem je však určována i veškerá lidská činnost a tedy i dějiny. Základní nauka o svobodné vůli mění postoj každého jednotlivce k životu a tím i průběh staletí. Nejen v Shakespearových a Tolstého úvahách o vůli, nýbrž na příklad i ve vědě o přírodě jeví se tato hluboká změna. Což neznala antika v některých přírodovědeckých oblastech dokonce víc než známe my? Což nepřišel Heron na podstatu parního stroje a což

nebyli ve starověku jiní mužové, kterým neušla leckterá možnost techniky? Středověk a novověk musily těchto poznatků těžko znova nabývat. A přece, jaký tu rozdíl v použití? Jak málo znamenalo všechno vědění antického člověka pro jeho každodenní život a jak dokonale naproti tomu změnilo středověké a novodobé vědění tvářnost země a jakou vzrůstající rychlostí ji mění zejména dnes. Příslušník každé civilisace, která je v podstatě křesťanská — a v podstatě křesťanský je dnes již s menšími odstíny celý vzdělaný svět, i včetně těch zemí, které vyznávají marxismus, neboť marxismus, jak vidíme, by nebyl bez křesťanství možný — příslušník každé takové civilisace je především člověk toužícího srdce. Jeho vůle však může mířit všeliskam. může se vybit v naprosto sobeckém podnikání právě tak jako v lásce charitativní, může se radovat a může nenávidět. Ale vždycky se žene za nějakým cílem, který by starověký člověk obyčejně pokládal za nemoudrou marnost a který by leckterý orientálec ještě dnes označil za pošetilost.

Ano, taková je podstata křesťanského pohledu na svět. Ti antičtí lidé, kteří pozorovali, jak se evangelium šíří po celém jejich známém světě, najednou nedovedli pochopit toto jeho základní zaměření, kterým se pouhé žití proměňovalo v účast na dějinách. U filosofa a přírodovědce Celsa — abychom uvedli aspoň jeden příklad — u onoho Celsa, proti jehož útokům se bránil křesťanský apologeta Origenes, nebyla to ani tak nenávisť proti křesťanství, která mu napovídala do pera jeho kritické věty, jako spíše užaslý zármutek nad tím, jak jenom mohou být křesťané tak málo intelektuální a filosofičtí, že uctívají Boha, který pozbyl své odvěké nehybnosti a dokonce zasáhl do historie lidstva. Vždyť

vrcholná řecká myšlenka zjistila, že pochopitelné je vlastně jen to, co může být zachyceno abstrakcí nebo aspoň alegorií; a jelikož Boha křesťanů nelze vysvětlovat alegoricky, nelze ho tedy vlastně vůbec pochopit.

Všimněme si dobře tohoto Celsova myšlenkového postupu! Antická a zejména řecká filosofie vyšla od pravidelnosti přírodního světa a pro ni si vytvořila určité názvosloví. Tušila ovšem přitom a nikdy docela nepopřela, že vedle přírodní zákonitosti — která je beztoho jen zákonitostí velkých celků, tedy zákonitostí statickou — je tu ještě jiná oblast. Ale tuto oblast ponechávala dramatickým hrám a mythologii a onomu Hádu, kde vládne věčné ticho. Mluvit bylo podle Řeků možno — pokud šlo o věci moudrosti — jen abstraktním názvoslovím; a co do tohoto názvosloví nezapadalo, nebylo vůbec pochopitelné.

Křesťanství, které ještě před tradicí řeckou mělo za sebou tradici židovskou s jejím právě opačným pochopením pro důležitost dějin, mělo všechny předpoklady pro to, aby bylo spíše ochotno ponechat i zatím přírodní pravidelnosti stranou a soustředit se na smysl života lidského. A nadto tu ovšem byla ona událost, která dala křesťanství vůbec vzniknout, ono krátké, ale všechny dějiny přecházející drama, které apoštol shrnuje větou počínající slovy: „Tak Bůh miloval svět...“

Jednu základní věc je si však nutno uvědomit právě na tomto místě, abychom byli právi i těm, kdo křesťanství nechápali a kdo je snad nepochopili ani dnes. Co je, zeptejte se sami sebe, u kořene onoho antického, řeckého stanoviska? Zamysleme se jen trochu nad řeckou moudrostí, od jejích ionských začátků a od Pythagorova nadšení pro čísla

a jejich harmonii, studujme ji jen trochu a co shledáme? Že také ji vedla od prvopočátku láska a nadšení. Že také ji řídilo vlastně volní vytržení, uchvácené kosmem a jeho bezedným, tajemným souladem. I řecký myslitel byl především člověk nadšený, i když svou lásku zakrýval ukázněností — a zakrýval ji disciplinou patrně právě proto, že kázeň a řád byly věci, kterých si nejvíce všímal v přírodě a které nejvíce miloval.

Jestliže však taková neúplná láska — láska k pouhé přírodě hmotných věcí — byla možná před křesťanstvím, co ji mohlo z lidského srdce vyloučit v dobách pozdějších? Lidská vůle, právě proto, že je svobodná, nedá si poroučet, a upře-li svou touhu v jedno místo, bývá ochotna věnovat tomuto svému částečnému zaujetí celý svůj život. Tak docházelo v dějinách znova a znova k srážkám, hodným umělce většího než Aichylos a většího než Shakespeare. Lidé, kteří milovali přírodu, nechápali často, že je možno milovat také něco jiného. A kde je cit, najdou se obvykle i slova. Proto vznikaly filosofie, hájící svrchovanost přírody — i když ji v rozpravě s křesťanstvím musily hájit uměle postavenými a bezobsažnými slovy, jak vidíme na příklad v poslední době na marxismu, který také vznikl z takové velké, ale částečné lásky.

Mezi první srážky tohoto druhu nepatří jen Origenova obhajoba proti Celsovi, nýbrž také pronikání tak zvané gnose do středu křesťanských obcí. Gnostikové nejen že popírali dějinou povahu lidského života, nýbrž vyznávali také neustálý návrat všech věcí; a ve všem dění, ba dokonce i v Kristu samém viděli jen symbol kosmického procesu. A kdybychom přeskočili mnoho století, mohli bychom si v knize Emanuela Rádlů „Západ a Východ“ přečíst

velmi zajímavý úryvek, kde si český filosof právě v nehybném, s přírodním řádem trpně spokojeném orientálním prostředí vzpomíná na starou námitku osvícenců proti křesťanskému pojmání Boha: Je-li Bůh všemohoucí a zároveň dobrý, proč trpí na světě zlo? Jak orientálním myslitelům, tak osvícencům a nakonec patrně i Emanuelu Rádlovi zůstala tato otázka nezodpověděna proto, že zapomněli na lásku, na tvůrčí a naprosto svobodnou lásku jako na něco neskonale cennějšího než to nejlepší a nejsouladnější, ale nehybné uspořádání vesmíru.

Zde tedy, vzpomínajíce na vstup křesťanství do dějin a na bleskový úsvit, jakým byla tehdy ozářena celá problematika lidské tvůrčí činnosti, ocitáme se ve středu úkolu, který jsme si položili. Otázka, na kterou je teď třeba zevrubněji odpovědět, zní: jaký je vlastní obsah křesťanského nazírání na dějiny a jaké jsou a kam vedou cesty, které z tohoto nazírání odbočily? V této otázce je obsažena i naše dnešní nesnáz.

Dnes, po devatenácti stoletích, za která křesťanství dokonale prosáklo celou naši vzdělanost, nemusíme již ani pro jeho názory o dějinách chodit přímo do Písma nebo do církevních otců. Názory ty staly se takřka obecným majetkem. Co jiného než křesťanský názor vyslovuje na příklad francouzský biolog Lecomte de Noüy, jehož kniha „L'homme devant la science," vyšla za poslední války ve Spojených státech, čeká ještě na naši bedlivější pozornost? Vzdělanost čistě technická, dovozuje, byla by jen vzdělaností poloviční, vzdělaností vyspělejšího hmyzu; nejkrásnější není na člověku to, že se naučil létat nebo že vynalezl teorii relativity, nýbrž to, že tisíce lidí mají ponětí o tom, co je to povinnost, čest, věrnost nebo víra, a to ponětí tak mocné a hluboké,

že jsou hotovi pro ně zemřít nebo podstoupit mučednictví.

Čili, jinými slovy, je veliký rozdíl mezi přírodním řádem a lidskými dějinami. Za prvé jsou člověku přisuzovány stále nové a nové způsoby bytí. I ti živočichové, jejichž způsob života je nejsložitější, žijí dnes stejně jako před tisíci lety a vybočí jen pod tlakem okolností, aby se při první příležitosti vrátili zpět do starých kolejí, neboť získané vlastnosti lze u nich udržet jen prodloužením násilného tlaku z vnějšího okolí. Člověk však jinak staví, počítá a zpívá, i když se v jeho hmotném okolí nic nemění. Za druhé se jeho poznání zásadně liší od vzájemných vztahů mezi druhými složkami kosmu. Člověk chápe smysl věcí, abychom tak řekli, pro tento smysl samotný. Pokud jsou přírodní činitelé spíati jeden s druhým, má to svou účelnost, která zase zapadá do přírodního řádu. Opice dovede užít kamene, aby rozbila ořech, a z nutnosti se naučí ještě i ledasčemu jinému; amoeba se dovede pohybovat směrem svého pudu; ale všechny tyto přírodní druhy jednají právě jen tak, aby naplnily své přírodní bytí. I když dravec sní druhé zvíře, možno říci, že celý růst této oběti byl docela účelný — totiž proto, aby se dravci dostalo potřebné stravy. Člověk však vynalézá věci, kterých sám v přírodním slova smyslu nepotřebuje, ba které i podkopávají jeho zdraví a ubíjejí ho. A nadto je bere s sebou někam, odkud není návratu; k čemu byly přírodě ony vynálezy nebo básně, jejichž původci je nosili v mysli až do své smrti? A za třetí je tu lidská vůle, něco naprosto jiného než přírodní pud. Ať v soutěži náklonností kteréhokoli přírodního organismu zvítězí v tom kterém případě ten nebo onen instinkt, vždy se tak děje za účelem zachování určitého řádu, jehož

pravidelnost možno vždycky za určité údobí zjistit. Ale život žádného z nás a nikoho z těch, kdo zemřeli dříve, není a nebyl článkem nějakého cyklu, nýbrž vždy byl a je uzavřen sám v sobě, veden svou osobitou láskou a zaměřen kamsi do neznáma.

Všechna přírodní dění je možno postihnout abstrakcí, jen člověka ne. Z toho vyplývá první závěr křesťanského názoru, že dějiny mají svůj zvláštní smysl pro každého z nás. Nejen to, co jsme sami prožili a ještě prožijeme, nýbrž i to, co víme z minulosti celého lidstva, má smysl především pro nás, je to předmětem naší osobité vůle, naší lásky.

Ale hned vedle tohoto úsudku se naskytá závěr druhý: jestliže každý člověk dochází k vlastním osobitým poznatkům a jestliže události a myšlenky se přiházejí a rozvíjejí v rozličných dobách a stále s jiným obsahem a v různých seskupeních, pak musí mít dějiny i v celku jakýsi smysl.

O obou těchto závěrech říká křesťanská myšlenka, která docela realisticky vždycky doznává své meze a nikdy je nepřekročuje zbytečnými slovy, že jsou tajemné. Již apoštol Pavel mluví o „tajemství času“ a jeden každý z nás může sledovat kolem sebe, jakými suknicemi nesešívanými, podivnými a nepochopitelnými bývají životy našich bližních. A dějiny vůbec? Mohou skončit zítra a mohou skončit až někdy v daleké budoucnosti. Kdybychom na příklad doslova požadovali naplnění evangelických zásad v lidské společnosti, musili bychom si uvědomit, jak říká Maritain, že ještě dnes žijeme teprve v prehistorii. Ale kdo ví, zda dějiny mají takový smysl naplnění v čase?

Až sem dostoupila křesťanská myšlenka, pokud je to myšlenka filosofická, myšlenka světového názoru. Křesťanství je ovšem právě tak anebo ještě

více myšlenkou náboženskou. A jako náboženství nám nabízí dvě odpovědi na obě ony filosofické otázky, o nichž jsme právě mluvili. Jednak říká, že život každého z nás musí projít určitým, třebas časově nepravidelně rozvrženým utrpením a být namířen k dokonalosti našeho Tvůrce. A jednak říká, že středem dějin je život Kristův a jeho smrt a konečně i život církve, kterou založil. To jsou ovšem, opakuji, myšlenky náboženské, nikoli filosofické, a souhlas s nimi není již jen souhlasem rozumu, nýbrž také přitakáním víry. Ale proč se o nich zmiňuji, když vlastně do naší filosofické úvahy nepatří? Poněvadž z nich — a zejména z první z obou — vyprýštila jiná idea, antice naprosto neznámá, totiž idea lidského pokroku. Tam, kde se mluví o naplnění zákona skrze Krista a tam, kde se evangelia začínají nazývat Novým zákonem na rozdíl od Starého zákona, tam začíná myšlenka pokroku, bez které by dnes nemohl žít žádný novinář. Je to myšlenka čistě náboženská, která předpokládá absolutní cíl každého lidského života, celých světových dějin i absolutní jejich smysl — tedy takový cíl a takový smysl, jaký nám podává křesťanství ve svých myšlenkách náboženských — a bez nich nemá vůbec žádného významu.

Jasným rozvinutím křesťanské myšlenky se však, jak jsme již naznačili, lidstvo nespokojilo. Bylo to konečně jenom nejlepším potvrzením oné zásady, že dějinnou zkušeností musí především projít každý sám pro sebe — a také každé údobí samo pro sebe.

Nejpodivnější však je, že na této další cestě lidských dějin, v tom podivném roji masek a křížení úloh, kde, jak říká Maritain, špatné a neužitečné věci jsou často konány lidmi, kteří třímají prapory pravdy, kdežto naopak věci spravedlivé a dobré jsou

vykonávány protivníky pravdy — v tomto podivuhodném divadle největší podmět k myšlení o dějinách nedaly ty zásady, které křesťanství vneslo do filosofie, nýbrž právě ona myšlenka pokroku, která vyplynula z náboženských zásad evangelia. A další paradox: čím méně byla která doba náboženská, čím méně žila v křesťanském duchu, tím více se této ideje přichytávala. Středověcí kronikáři, žijící v křesťanské pokoře, skromně zapisovali na své pergameny jeden příběh za druhým, aniž by nějak zdůrazňovali přednosti svého vlastního pokolení. I český dějepisec sedmnáctého věku, Bohuslav Balbín, díval se takto střízlivě na průběh dějin svého národa. Ale kdekoli se myšlení od křesťanské mravní náplně odchýlilo, všude se objevovaly myšlenky o zvláštní dokonalosti přítomné doby a ještě větší dokonalosti časů budoucích: osvícenský názor na dějiny, počínající Voltairem, velebicím imperiaлистický absolutismus Ludvíka XIV. jako zlatý věk, je pro to klasickým příkladem. A přece právě tito lidé bývali obyčejně hned příštím pokolením shledáni velmi nedokonalými již prostě proto, že vlastně své současnosti ani neznali. Hilaire Belloc vypráví žertem v knížce „Land and Water” o prorockém omylu jakéhosi císařského úředníka v řeckém Byzantiu. Onen muž, všechno již napřed započítal do svých plánů, jak se říká v nářečí diktátorů naší doby. Věděl o náboženské rozmršlosti mezi Východem a Západem, o nebezpečí barbarských nájezdů na Gallii a na Britanii, o situaci v Africe a ve Španělsku a tak dále; mohl prostě prohlásiti, že má všechny možnosti budoucího vývoje v malíčku; „a v té chvíli,” končí Belloc, „kdesi daleko v arabské vesničce bylo Mohamedovi právě osm let.”

Jedním z prvních novověkých myslitelů, který začal v tomto pokrokovém smyslu mluvit o lidském poznání a domníval se, že má všechny možnosti vývoje v malíčku, byl Francis Bacon, anglický badatel z konce XVI. věku. Ve svém spisu „De dignitate et augmentis scientiarum” rozvrhl lidské poznatky na tři základní skupiny: na historii jako vědu paměti, poesii jako vědu představivosti a filosofii jako vědu rozumu. A při tom historii samotnou rozdělil na historii neživé hmoty, historii zvířat a historii umění, kterými člověk mění běh přírody. Nevidí tedy žádného rozporu mezi přírodou a dějinami. Vidí však aspoň, že dějiny tu jsou, a poněvadž se přidrží hesla, že „příroda všemu vládne”, zahrnuje jednoduše dějiny do přírody a dospívá k názoru, že je vlastním zájmem přírody, aby ji lidé stále více a více ovládali svými poznatky. Proč je to jejím zájmem, zda příroda jako celek vůbec může mít něco, co bychom mohli nazvat „zájmem”, a zejména, jaký smysl má takové hromadění poznatků pro každého jednotlivého člověka, na to ovšem Bacon již neodpovídá. Ale všimněme si zejména jednoho: jestliže Bacon říká, že člověk má přírodu stále více a více poznávat a tím více ovládat, není to v jeho ústech jen pouhá odpověď současníkům, kteří právě tehdy byli uchváteni novými, ani zdaleka netušenými objevy zámořských plavců a hvězdářů. Je to ještě něco jiného. Je to převedení křesťanské myšlenky o pokroku na nové pole.

Ale na jaké pole? Křesťan rozuměl a rozumí pod pojmem lidského pokroku osobní zdokonalení, které je životní cestou každého z nás a pro které nám jsou také nabízeny všechny poznatky uplynulých věků. Kdežto zde, u Bacona, se mluví o jakémsi obecném zlepšování vědění, o kupě poznatků, která

poroste od pokolení k pokolení. Marně ovšem, jak jsme již řekli, bychom se ptali Francise Bacona, jaký má takové hromadění smysl pro každého z nás. Bacon miloval přírodu, ale filosofem nebyl.

Myšlenka, kterou razil, se však zřejmě zamlouvala jeho době a zamlouvala se ještě více stoletím následujícím. Žili ovšem i tehdy geniové křesťanské myšlenky, kteří vysoko třímali prapor rozdílu mezi „zákonem věcí“ a „zákonem člověka“, i když při tom milovali přírodu neméně než Boha. Žil a tvořil velký matematik Blaise Pascal, jehož hlavní, bohužel ani nezapočaté dílo, k němuž shromažďoval své proslulé myšlenky a náčrty, mělo být dílem filosoficko-dějepisným. A byli ovšem také ještě jiní myslitelé, jako Gian Battista Vico, kteří v této věci kulhali na obě strany.

Nakonec však myšlenka — či spíše básnická představa — že příroda i dějiny jsou jediným velikým pokrokem, vyrazila a získala si nepřehledné davy ctitelů. V ucelené podobě ji nejdříve vyjádřil r. 1764 Iselin ve spise „Sur l'histoire de l'humanité“ a brzy po té také Condorcet v „Tableau du progrès de l'esprit humaine“. Pýcha, s kterou již o něco starší Voltaire hleděl na minulé věky, došla tu zdokonalení, které ovšem v úplném rozporu s opravdovým, věcným poznáním přírody vůbec nehledělo na skutečnosti zjištěné ve vesmíru, nýbrž postavilo si obraz dějin docela podle touhy srdce svého, jako nepřetržitě stoupající řadu myšlenek a událostí vedoucích k lepšímu a lepšímu životu. Od počátku ovšem tito lidé nikdy nedefinovali, co je to lepší život. Po této stránce byli jejich následovníci zřejmě odkázáni jen na jakési zbytky křesťanského uvědomení a hodnocení.

Tímto podivným spojením křesťanského mravního ideálu s lidskou pýchou dostal se do evropského myšlení nový prvek, okolo něhož se pak otáčelo celé devatenácté století. Otáčelo se kolem něho tím spíše, že se k němu postupně připojili skoro všichni ti, kteří měli nějaký vřelejší poměr k přírodě. Upouštějíce nadobro od někdejší řecké myšlenky nehybného, naprosto pravidelného vesmíru, začali i přírodní dění připodobňovat myšlence pokroku. Vedení se tu ujali Němci. Prvnímu z nich, Herderovi, se příroda mění v jakési kolísání a kroužení kolem dokonalého typu každého jednotlivého druhu. Od kamene ke krystalu, od krystalu ke kovům, od kovů k organismům a pak dále k rostlinám, živočichům a konečně u člověka od primitivnější civilizace k složitějším postupuje toto vytváření, o němž Herder neříká, jak a v jakém typu skončí — nemáme-li ovšem za jeho odpověď na tuto otázku pokládat tvrzení, že vzdělanost jeho vlastní doby je již civilisací lidí takových, jakými sami chtějí být.

Herderem se již dostáváme do 19. století, které, ohlédneme-li se dnes na ně zpět, působí na nás dojmem dokonalého zmatku. Jistě ovšem nikoli zmatku neplodného a bez určité krásy. Ale přece jen zmatku. Postavy badatelů a myslitelů, kteří znova a velmi jasně vytyčují zásady křesťanského názoru na dějiny — jmenujme jen z první části století Angličana Newmana a Rusa Čaadajeva nebo z konce století Francouze Laberthonniera — tyto postavy jsou jakoby osamocené ve víru, který hlučí kolem nich. A je to věk rozpolcenosti, kterou můžeme na příklad výborně sledovat v tak blízkém nám díle Jana Nerudy: jak se asi vyjasnilo básníkovu srdce, když z marného tápání, vyjádřeného v „Kosmických písních“, mohlo se znova obrátiti

ke skutečným lidským příběhům „Balad a romancí“. Ale málo kdo měl v oné době odvalu Nerudovu. Málo kdo měl odvahu přiznat si, že dějiny jsou především dějinami každého z nás. Většina názorů na dějiny, mezi našimi dědy a pradědy tak vychválených, byla spíše útekem před dějinami. Vždyť, jak říká kdesi Sigrid Undsetová, kolik tu bylo v 19. století dějepisců a jak malý vliv na své čtenáře a posluchače vlastně zaznamenali. A nezbylo nám snad právě po tomto divném věku ono nelidské nabádání, které ještě dnes tolikrát slyšíme v politických řečech: přizpůsobte se celku, jděte s dobou, dělejte to, co vám čas přikazuje?

Jako onen Bellocův byzantský Řek bylo si minulé století jisto svým pyšným pohledem zpět. Tvářilo se jako člověk, který již má skoro celé dílo za sebou a je si docela jist tím, co se mu může ještě v práci přihodit. A přece právě v tom se nejvíc zklamalo. Kde je dnes jeho nádherná soustava mechanistického vysvětlování ve fyzice? A stejně se můžeme zeptat: čím nám vlastně pomohlo svým vysvětlováním dějin? Ničím. Tato odpověď, smutná, ale pravdivá, platí dnes stejně o Bergsonově učení o životním elánu — které svým jádrem vězí docela v nazírání devatenáctého století — jako o Marxově historickém materialismu. Postoj, který dnes můžeme k těmto a snad ještě i k jiným názorům zaujmouti, nevyplývá snad z nějaké potřeby vyrovnat se s názory, které tu snad ještě nebyly a které by nás udivily svou novostí, jako spíše z rozpaků nad učením, které jen opakuje prastarou a k tomu ještě neúplnou moudrost a požaduje na nás mnohem více víry a nadšení než na nás kdy žádalo a žádá křesťanství. My jsme jistě ochotni věřit a jít za něčím s láskou — vždyť taková jest již pravá povaha člo-

věka — ale fides quaerit intellectum, víra hledá zdůvodnění. A poslyšme jen, jaké zdůvodnění nám tito vědečtí vykladači dějin nabízejí.

Je ovšem značný rozdíl mezi manifestem, který Marx vydal roku 1848 a knihami o „Hmotě a paměti“ a o „Tvořivém vývoji“, které Bergson vytiskl v letech 1896 a 1907. Ale v názoru na dějiny je tu tolik podobného, že ani mezera padesáti let ani různost v celkovém zaměření filosofickém toho nezastrou.

Především je tu velmi podobným způsobem zkomolena stará křesťanská myšlenka pokroku. V této věci bylo devatenácté století vůbec proniknuto stejným duchem. Co v křesťanském názoru znamená povinnost a úkol, to zde znamená jistotu.

Křesťan považuje pokrok za osobní ideál, k němuž se stále, ze všech sil musí probíjet. Marxista nebo bergsonovec jej naproti tomu považují za jistotu, kterou je možno se vychloubat, ba dokonce za železnou nutnost. Zejména po stránce psychologické jsou tyto cesty devatenáctého věku velmi zajímavé. Jak vlastně dospěl přírodovědec Charles Darwin, který dokonale roztáhl pojem dějin a pokroku na celou přírodu, ke své teorii? Napadlo ho, že člověk je pozdější než prvok proto, že je složitější a tedy i dokonalejší, či měl nejdříve na mysli časovou řadu a pak teprve do ní dosazoval jednotlivé tvory? Rozhodně u mnoha jeho následovníků a vykladačů rozhodovala především pýcha: je-li člověk pozdější než amoeba, dovozovali, musí být také vyšší — nikoli pouze složitější, nýbrž opravdu vyšší, pokročilejší. U Nietzscheho jsou věci ještě mnohem zřetelnější: po člověku přijde dokonce nadčlověk, který všechno ovládne s železnou nutností. U Bergsona zase již trochu jistoty zmizelo: životní elán, o kterém říká,

že se zatím nejlépe uplatnil u člověka, je podle jeho názoru přece jen podnik dobrodružný a nelze nic bezpečného říci o tom, jak to s ním vlastně skončí. Ale co by nás nejvíce zajímalo, totiž konečný smysl našeho díla, o tom se tu nikde nic nedovídáme. Zajiště jsme se o něm nedozvěděli mnoho ani v křesťanství — pokud jsme se spokojili jen jeho filosofickými poznatky a nepřisvědčili jsme k jeho nauce náboženské — ale křesťanský názor nám aspoň stručně a jasně řekl, že vlastní smysl každého našeho života i životního díla musí být osobitý a vyplývat jen z nich samých. Teď však osobnost a její dílo neznamenaají nic a jsou zakryty jakýmsi podivným mythem o dějinách jako věčném pokroku: lidé z časů Ludvíka XV. a jejich činy tu byly jen proto, aby mohli přijít lidé z francouzské revoluce a jejich činy. Ale byl na příklad celý smysl života Františka Palackého v tom, aby po něm mohl přijít Rieger a druzí, a smysl životního díla těchto lidí zase v tom, aby po nich . . . a tak dále a dále a kam až? Anebo stavěl Eiffel opravdu svou železnou věž, aby na ni později mohla být vysílačka? Takové vysvětlování je snad jakýmsi vysvětlováním v přírodní vědě. Je možno říci, že míza stoupá kmenem stromu, aby listy mohly pučet. Ale co nám říká tvrzení, že jeden člověk kráčí utrpením života proto, aby jiný jím mohl kráčet po něm?

A když do tohoto „vědeckého“ vysvětlování zabředneme dále, náš údiv ještě vzroste. Jednou slyšíme, že ke všemu jednání nás vedou pudy a ty že jsou vlastně podvědomou pamětí, která nás nutí, abychom sami od sebe prováděli to, co naši předkové dělali již od nepaměti. Ale napsal snad tímto způsobem Smetana „Dalibora“? Nebo jestliže všechno je jen rozvitím životního elánu, který proniká z or-

ganismu, chce snad někdo tvrdit, že myšlenka integrálního počtu byla již skryta v některém genu pravěkých prvoků? Jindy zase se nám říká — abych citoval význačného italského marxistu Antonia Labriolu — že všechny dějiny nejsou nic jiného než zápas mezi rozličnými zájmy a právo je jen autoritativním vyjádřením těch zájmů, které zvítězily. Proč tedy lidé vtělovali a vtělují do zákonů omezení své vlastní rozpínavosti? Snad z nezdravé přecitlivělosti? Nebo byla-li i tato citlivost jejich vrozeným zájmem, jaký má smysl, k čemu vede a proč pro ni máme trpět? A opět jindy, zejména při výkladech o přírodní praehistorii lidstva, ozve se nám vzpomínka na křesťanskou nauku o vůli, ale tentokrát je to vůle nikoli svobodná, nýbrž nutná a přitom mnohem zázračnější než kterákoli vůle světcova opěvovaná v nějaké legendě. Tak na příklad nás tato nauka poučí, že ptáci se vyvinuli z nižších živočichů tím, že stále usilovali o to, aby mohli létat. Podivuhodné, řekneme si, ale zdali pak též některý nižší živočich dostal oči, protože se mu zachtělo vidět, nebo žaludek, protože se mu hrozně chtělo jíst?

Aby se tyto nesnáze odklidily a zejména aby se zamezila otázka, proč jeden člověk má vědomě trpět jen proto, aby na jeho místo přišel někdo jiný nebo dokonce nějaké budoucí pokolení, o němž ani nikdy nic neuslyší, vynalezlo si 19. století něco, co se nejčastěji nazývá špatnou dialektikou a co je a zůstane patrně největší jeho ostudou. Pojem „dialektika“ je ovšem pojem starý a bývalo ho užíváno i ve smyslu docela věcném. Bývalo jím označováno hledání přesnějších a spolehlivějších výrazů pro nové nebo dosud nepřesně vyjádřené poznatky. Ale bývalo a je jím posud označováno také libovolné na-

kládání se slovy, které člověku jen zastiňuje výhled. Osudy dialektiky byly vůbec velmi rozmanité. Kdysi v Řecku obrátili k ní sofisté, a zejména Sokrates, zvláštní pozornost. Ale již tenkrát se jí jedni zabývali s nedůvěrou — na příklad Zenon Elejský — jiní s nadšením — na příklad Platon, pro něhož jsou obecné pojmy vlastně jedinými skutečnostmi, kdežto bytí jednotlivých věcí ustupuje do pozadí — a jiní zase s mírou i vážností — zejména Aristoteles, který přihlíží jak ke skutečnosti jednotlivin, tak i k možné přesnosti obecných pojmů. Podobně ve středověku byli myslitelé, kterým opravdu záleželo na největší možné přesnosti slov, ale vedle nich také úpadkoví scholastici, kteří chtěli pravdu jenom „vyvíjet ze slov“.

A takovým úpadkovým dialektikům propadl i 19. věk. Příroda s velkým počátečním písmenem, Weltgeist, Svoboda, Lidstvo, Harmonie, Životní elán nebo prostě Život, Zákon přírody nebo Nutnost, to jsou všechno dialektická slova, která měla uspokojit člověka, když se ptal, proč a nač má pracovat o jakémsi obecném pokroku, jehož konců nikdo nedovede dohlédnout ani si jich představit. Jednou se mu na příklad řeklo, že je třeba pracovat, aby člověk byl stále svobodnější a svobodnější; ale marně by se takto poučený nositel pokroku ptal, od čeho ode všeho je třeba lidi osvobodit, zda snad také od možnosti, aby se mezi nimi nevyskytovali lidé špatní a sobečtí — neboť přítomnost takových lidí nelze vyloučit ani ve státě dokonale marxistickém, a jestliže takoví budou vždycky mezi námi, kdy vlastně budeme dokonale prosti nebezpečí? Jindy se tvrdilo, že cílem pokroku je dokonalý soulad všeho možného — ale co stárnutí, umírání a pomíjení času vůbec, kteréžto věci naprosto nejsou

souladné, lze snad i je vyloučit z přírody, když jsou vlastně její podstatou? A opět jindy se mluvilo o „lidstvu“ jako o jakémsi pomyslném celku nebo dokonce o světovém duchu — ale co jsou taková slova platná člověku, který nemá jiného vědomí než svého vlastního a vždycky a všude nachází jen druhá osobitá vědomí a nikde žádné vědomí kosmické?

Poměrně nejupřímnější byli a jsou ještě ti dialektici, kteří mluví o zákonu přírody nebo nutnosti, které se člověk ve svém jednání musí bezpodmínečně podřídít. Ti aspoň neženou karavanu našeho života za preludem nějaké naprosté svobody nebo harmonie. Ale jejich hesla jsou nicméně stejně bez podstaty. Věnujme jim trochu pozornosti.

U nich už dějiny splynuly dokonale s přírodou. Stalo se to ovšem zase jen pomocí prázdných slov — to jest špatné dialektiky. Špatní dialektici si totiž řekli, že na otázku, jak může mysl poznávat hmotu, lze odpovědět jen dvěma způsoby: buď pouze mysl je skutečná a hmota je jen jejím preludem nebo přídavkem anebo je pouze hmota skutečná a mysl je jakýmsi jejím samočinným odleskem. Podle těchto dvou odpovědí se rozdělili na idealisty (spiritualisty) a materialisty — na rozdíl od křesťanů, kteří nikdy nebyli ani jedno ani druhé. Ale obě ony odpovědi jsou stejně zbytečné a stejně nesmyslné. Všechny pojmy, kterých je v otázce použito, „mysl“, „hmota“ i „poznání“, znamenají předměty, které lze definovat jen s použitím slůvka „něco“ jako nejbližšího nadřazeného pojmu. A převádět tedy jeden z nich na druhý, říkat, že hmota není nic jiného než představa ducha nebo že duch není nic jiného než odraz hmoty, je stejně zbytečná a prázdná hra se slovy. Zbytečná proto, že i kdybychom uznali buď

odpověď idealistovu nebo odpověď materialistovu, vždycky bychom i nadále musili užívat zvláštních pojmů pro hmotu i pro ducha. A prázdná proto, že i nové pojmy, kterých je užito v obou odpovědích, totiž „představa“ a „odraz“, znamenají vlastně všechno a nic a nijak nám nepomáhají.

Ale tito lidé monistických sklonů, zejména materialisté, se příliš nestarali o to, že svým počínáním nijak nezjednoduší skutečnost. Stačilo jim, že mohli zjednodušit své teorie a zahrnout prostě lidské dějiny do dění přírodního — a na toto přírodní dění se ovšem stále ještě dívají pod zorným úhlem zkolené myšlenky o pokroku: celá příroda se vyvíjí a v určitých druzích, zejména v člověku, pokračuje neustále k lepšímu. Už zde ovšem musí každého, kdo se nad touto podivnou teorií zamyslí, napadnout jedna námitka: proč je vlastně tak nutné pokládat člověka s jeho zákonitým — jak materialisté říkají — společenským vývojem za vrchol přírodního vývoje? Což nejsou a nebyly na příklad včely už dávno mnohem dokonaleji organisovány? Což není jejich společnost bezvadně účelná, bez mezer a zbytečných ztrát? Proč by tedy nemohly být včely pokládány za vrchol přírodního vývoje? Zdá se, že v této otázce rozhodla i u Karla Marxe jakási nezdravá sentimentalita — či snad domýšlivost?

Dejme tomu však, že příroda opravdu dospěla v člověku k vrcholu svého vlastního vývoje. Proč však jeho život neuspořádala určitým způsobem — jak tomu je u jiných živočišných druhů — a proč jej nechává probíhat tím, co nazýváme dějinami?

Pojmu dějin se materialisté nemohli vyhnout — stejně jako se zase idealisté nemohli vyhnout pojmu přírodního řádu. Aby však dodrželi svou teorii, jali se obsáhle vysvětlovat — podle svého obvyklého

receptu: to a to není nic jiného než ono a ono — že dějiny nejsou nic jiného než nutný výsledek určité přírodní zákonitosti. Naplnili takovým „vysvětlováním“ stovky, ba tisíce knih. A je to četba, to dlužno přiznat, nejednou velmi zábavná. Srdečně možno pro obveselení čtenáře doporučit na příklad pojednání Friedricha Engelse o „podílu práce na polidštění opice“ (Einteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen). Dočteme se tam, jak si opice odvykaly používat rukou při pohybu na zemi a nabývaly stále přímější chůze, jak jejich ruce začaly pracovat, a poněvadž pracovaly víc a více, také se začaly měnit, takže se staly nejen orgánem práce, nýbrž i jejím produktem; a jak konečně zdokonalování práce sblížilo jednotlivé opice a vzbudilo u nich potřebu součinnosti. „Krátkce,” praví Engels, „tvořící se lidé došli až tam, že si měli navzájem co říci; potřeba si vytvořila orgán a nevyvinutý hrtan opice se pomalu, ale jistě přetvařoval a ústa se učila vyslovovat jednu hlásku za druhou.” To ovšem je docela pěkné a není snad žádného důvodu, proč by to stejně nemohlo být řečeno i v Písmu Starého zákona: stvoření člověka z hlíny trvalo snad několik údobí a takové pocvičování opice, která se měla stát člověkem, mohlo být jedním z těchto údobí. Ale starozákonní kniha Genese je důslednější než Engels. Podle ní to Stvořitel všechno dělal proto, aby z jeho rukou vzešel člověk schopný lásky, člověk svobodné vůle. Proč se však — chceme-li se přidržet Engelse — v přírodě stalo, že některé opice, na rozdíl od jiných, byly okolnostmi přinuceny chodit a pracovat rukama? A proč se stalo, že tyto opice, došly až tam, že si měly navzájem co říci? K čemu to bylo dobré a jaký to má smysl?

Na tuto pravou a nejpodstatnější otázku znají všichni marxisté jen jednu odpověď: poněvadž je to tak nutné. Nejen při výkladu o počátku lidských dějin, nýbrž také při všech rozličných výkladech o jejich průběhu — kde se podle Marxova předpisu jedna dějinná událost vysvětluje druhou: vývoj výrobních sil určuje podmínky výroby a tyto zase rozvoj lidských znalostí, které objevují nové výrobní síly — všude je jen jeden důvod: nutnost. Na otázku, proč se výrobní síly v přírodě rozvíjejí, odpovídá marxista jedinou větou: je to nutné, je to konečný a rozhodný fakt.

Jenže tato odpověď vůbec není odpovědí. Na otázku, proč stoupá míza do větví stromů, také neodpovídám: protože stoupá do větví. Říci, že člověk v přírodě prochází dějinami proto, že musí projít dějinami, nebo proto, aby prošel dějinami, je čiré opakování otázky, nikoli odpověď. Víme ovšem, že devatenácté století přineslo takových povedených odpovědí dost a dost. Francouzský dějepisec Hippolyte Taine vykládal, že o všem rozhoduje v dějinách prostředí, v němž ten nebo onen člověk žije; Gobineau, Houston Chamberlain a jejich poslední papoušek Alfred Rosenberg tvrdili, že o všem rozhoduje rasa; a podle Karla Marxe tedy o všem rozhodují výrobní síly. Nuže, všechny tyto tak zvané odpovědi jsou především nesmyslné z tohoto důvodu, že vlastně hovoří o něčem, na co podle jejich uzávěru nemá vůbec smyslu se ptát. Prostředí, rasa i výrobní možnosti jsou věci, které jsou nám dány zvenčí, věci, jak říká Marx, naprosto nutného a nevyhnutelného řádu. Jsem-li však článkem nějakého nevyhnutelného řádu, má snad smysl o tomto řádu uvažovat? Četl jsem nedávno v předmluvě jakési marxistické knížky tuto jedinečnou větu: „Aby-

chom byli věrni sami sobě, musíme si ujasnit, že jsme pouhými články přírodního řádu." To je opravdu asi tak, jako kdyby někdo řekl: „Aby strom mohl dodávat mízu svým listům, musí si ujasnit, že musí dodávat mízu svým listům." A co kdyby si to, pro pána krále, neujasnil? Přestal by ji snad dodávat? Co kdyby se světu přihodilo to neštěstí a všichni marxisti by vymřeli, takže by nás neměl kdo uvědomit, že jsme články přírodního řádu? Přestali bychom jimi snad být? Jistě že podle jejich vlastního učení nepřestali, poněvadž je to řád nutný a nevyhnutelný. Ale jestli bychom jimi nepřestali být, ani kdybychom si to nevyjasnili, nač si to tedy vyjasňovat?

Vidíme tedy, že konečný závěr historického materialismu je ten, že historický materialismus sám nemá žádného smyslu. K jinému závěru se také nemohlo dojít, poněvadž v této myšlenkové škole byl od počátku velmi osudný rozpor. Od počátku tu byly velmi osudné omyly. Jak často najdeme na příklad v marxistických knihách naprosto lživé tvrzení, že křesťanství je idealistické. Zatím však křesťanství vždycky budovalo a buduje na filosofickém realismu a vždycky jak v materialismu tak i v idealismu (spiritualismu) vidělo jen přeludné a zbytečné slovní hříčky. A jak často — a v tom je právě nejosudnější omyl — najdeme u marxistů tvrzení, že člověk nepotřebuje metafysiky. Ba dokonce se tam najednou můžeme dočíst, že metafysika je opakem dialektiky, poněvadž metafysika prý zahrnuje to, co věda ještě neprobádala, kdežto dialektika mluví o věcech známých. To je ovšem buď vědomá lež nebo naprostá neznalost filosofických pojmů. Metafysikou nikdy, ani u Aristotela, nebylo nazýváno něco, co věda ještě neprobádala — to je prostě věcí vědy a nikdo jí této

úlohy neodnímá. Metafysika znamenala však u všech velkých myslitelů nauku o smyslu, o významu všeho toho, co poznáváme. Právě na základě rozhodujícího zjištění, že člověk nejedná pouze pudově, nýbrž, že svůj vztah k poznávaným předmětům vyjadřuje pojmy a že v každém z těchto předmětů vidí určitý rozumný význam, který se snaží vystihnout pojmy — na tomto základě byla vybudována nauka o smyslu poznanych věcí, kterou žáci Aristotelovi nazvali metafysikou proto, že v pořadí jeho knih přicházela za knihami o fysice, meta ta fysika. Nejen tedy, že dialektika — správná dialektika — není opakem metafysiky, nýbrž dialektika není bez metafysiky vůbec ani možná: nelze přece hovořit o věcech, jimž nepřiznáváme žádného smyslu. A stejně nelze hovořiti o dějinách, neuznáváme-li, že by dějiny byly něčím jiným než přírodním řádem, neúprosným a nevyhnutelným. O takovém řádu by bylo lze rozumně nanejvýš jen mlčet, poněvadž kdyby námi opravdu vládl, byly by všechny řeči zbytečné.

Naše vlastní, s marxismem a s veškerou špatnou dialektikou 19. století nesouhlasící stanovisko není ovšem určeno tímto nesouhlasem; to je pro nás věc naprosto druhotná, s kterou se musíme vyrovnat jen proto, abychom pomohli svým bližním k názoru hlubšímu a rozumějšímu. My vycházíme z dějin jako skutečnosti a béřeme je realisticky, to znamená takové, jaké skutečně jsou. Nesnažíme se je vtěsnat do žádných předem stanovených teorií. Když na příklad čteme u Marxova stoupence Antonia Labrioly (*La conception matérialiste de l'histoire*, Paris 1928), že američtí domorodci nedosáhli vyšší vzdělanosti, poněvadž ve své vlasti neměli poživatin kromě kukuřice a neměli zvířat, která by byla

možno ochočit, kromě lam, nemůžeme nevzpomenout, že v Americe byl hrách a brambory, kterých v Evropě nebylo, a byla tam ohromná stáda hovězího dobytka — a žádného Indiána je nenapadlo krotit; tedy ne podmínky, nýbrž lidský podnět tam chyběl. A takových příkladů, kde marxistické — nebo jindy zase rasistické — komolení dějin se sráží s věčným pohledem člověka nepředpojatého, mohli bychom uvést celé strany. Ale i kdyby takovéto vysvětlování nebylo chybné, i kdyby nějaký geniální materialistický dějepisec dokázal, že vynálezci dospěli ke svým objevům jen proto, že je k tomu přiměly sociální podmínky jejich života, že skladatelé psali opery jen proto, že se přejedli nebo nenajedli koláčů, a že světci umírali pro náboženskou myšlenku jen proto, že trpěli žaludečními vředy — stále by to ještě nebyla žádná odpověď na naši hlavní a vlastní otázku. Vždyť i jiní živočichové než člověk se často octnou v těžkých životních podmínkách — a nenapadne je řešit problém kuželo-seček, nebo se přejedí a jindy zase mají hlad a přece nesloží ani přede hry, anebo trpí nejrůznějšími chorobami — a ještě žádný z nich nezačal stavět chrám nebo kapli.

Otázka tedy není, za jakých průvodních, hmotných zjevů dochází k těm nebo oněm vynálezům, uměleckým dílům nebo náboženským myšlenkám, nýbrž proč k nim vůbec dochází, proč se zase z tohoto světa ztrácejí a jaký mají pro nás smysl.

A na tuto otázku odpovídá křesťanský, věčný názor na svět takto:

Dějiny nejsou nějakou stoupající čarou, která běží z nekonečna do nekonečna ani nějakým stálým zlepšováním všech možných podmínek našeho života. A tím méně jsou dějiny stoupající čarou, která

nenadálým zlomem marxistické revoluce dosáhne jakési dokonalosti. Chceme-li pochopit dějiny, nesmíme si zastrít oči před skutečností, že dějiny jsou dramatem a to dramatem dvojnásobným: jednak dramatem každého z nás a jednak dramatem celého lidstva.

Především dramatem každého z nás, dramatem uzavřeným začátkem a koncem našeho vlastního a rozumného vědomí. Uvnitř těchto hranic, v časovém rozmezí několika desítek let, prochází člověk jistou dávkou zkušeností a utrpení. Tyto zkušenosti a tato utrpení mají jistě nějaký smysl. Ale tento smysl nemůže být mimo člověka, v nějakých jiných generacích nebo v nějakém obecném prázdném termínu. Musí být v člověku samém. Proto jsou dějiny podle křesťanského názoru permanentní, stálou revolucí. Nikoli revolucí jednorázovou, marxistickou, která by od jediného krvavého převratu čekala, že na světě pak již nebude špatných lidí, nýbrž stále probíhající revolucí každého z nás — našim mravním zdokonalováním. A to je také pravý smysl pokroku: pokrok může být jen pokrokem mravním a mravní pokrok jen pokrokem jednotlivce. Jakýkoli jiný pokrok je nezjistitelný.

A za druhé je tu ovšem drama celých lidských dějin. I ty vidíme před sebou jako uzavřený celek. Jestliže podle názorů dnešních fyziků hmota jednou skončí — a tedy jednou patrně také začala — tím spíše skončí dějiny. Jejich průběh se jistě vyznamenává hromaděním poznatků, úmyslů a činů. Ale toto hromadění především není pravidelné — jednou ho přibývá a jindy se zase myšlenky a činy ztrácejí se svými nositeli — a za druhé, což je zvlášť třeba zdůraznit, není to jen hromadění kladů, nýbrž také záporů. Nikoli jen hodnoty, nýbrž také karikatury

hodnot přicházely a stále přicházejí na svět. Je tedy zcela pošetilé převádět na celkové dějiny lidstva myšlenku o pokroku jedince: jestliže ji uplatňujeme ve vztahu k svým mladším vrstevníkům a k příštím pokolením, zase tím můžeme myslet jen na jejich vlastní pokrok jako jednotlivých osobností.

Takové jsou věcné a střízlivé odpovědi křesťanského názoru na svět. Jistě to nejsou odpovědi úplné. Je třeba ještě jít o krok dále a přisvědčit křesťanskému názoru náboženskému, abychom se dověděli, že účelem naší životní zkušenosti je poskytnout nám možnost, aby v našich srdcích mohla vzniknout láska, která by nemohla vzniknout žádným nadiktováním ani nutným řádem, nýbrž jen naprostou svobodnou možností volby mezi absolutním kladem a absolutním zápořem. Proto jsme lidmi a ne články nějakého přírodního řetězu. A poněvadž každá osobnost je jiná a každá láska je jiná, proto žijeme v dějinách, velkém dramatu věků. I toto drama — poněvadž je to věc časová a tedy dočasná — bude mít svůj konec. Je též dost pravděpodobné, že tento konec se již přiblížil. Tak aspoň usuzuje ruský myslitel Vladimír S. Solovjev ze skutečnosti, že dnes již nejsou komoleny a karikovány pouze jednotlivé hodnoty, nýbrž i dějiny jako celek: ona nauka o dějinách jako nekonečném celkovém pokroku, o které jsme hovořili, je totiž nejubožejší karikaturou skutečných dějin, jakou si je možno představit.

Ale i kdyby konec dějin byl sebe bližší, pro nás to neznamená složit ruce v klín a přestat osvědčovat svou lásku, přestat pracovat. Právě naopak: kdybychom uznali onu zkarikovanou nauku o dějinách jako nutném, nekonečném pokroku, znamenalo by to oddat se fatalismu, poněvadž co musí být, to bude

i bez nás. My však svou dějinnou úlohu vidíme ve svém vlastním pokroku, ve své vlastní, osobní práci a ta nezávisí na žádné budoucnosti. Jistě je to názor nejen filosofický, nýbrž i náboženský. Ale v každém případě je to názor ze všech nejstřízlivější a nejrozumnější.

Humanismus a společnost

Bohdan Chudoba:

Křesťanský pohled na společnost.

Jestliže se i v jiných věcech křesťanský realismus liší od dialektického materialismu tím, že staví na skutečnosti -- a právě proto se nazývá realismem -- a nikoli na nějakém snu nebo pouhé představě, platí to tím více v nauce o společnosti. Křesťanský názor o ní je názor humanistický v pravém slova smyslu: počítá totiž se všemi známkami lidského postavení ve světě. Názor marxistický naproti tomu opomíjí některé z nich a místo nich staví pouhou snovou představu člověka a společností, jaké nejsou a jaké za dané skutečnosti také nikdy nebudou.

Ze základního křesťanského názoru na každého člověka — i na toho nejnepatrnějšího — jako na osobnost vyplývá požadavek, aby každému členu lidské společnosti bylo dovoleno své osobité vlastnosti plně rozvinout. Na první místo mezi nimi klade ovšem křesťan pozorování sebe, světa i Boha, čirou kontemplaci, která jediná je pravým a konečným účelem vezdejšího života. Ale tuto kontemplaci, i když jsme si vědomi její naprosté přednosti, nemůžeme odloučit od ostatních známek lidského života. Nemůžeme ji odloučit od lidského úsilí tvůrčího ani od práce, kterou se člověk živí a šatí. Teoreticky možno tvůrčí činnost stavět nad běžnou prací a kontemplaci zase nad tvůrčí činností a uvědomovat

si tak jakési nadřazení hodnot. Prakticky však všechna tato úsilí jsou snahami téhož člověka.

Ale i takové prosté zamýšlení nad tím, která z našich činností je konečným účelem našeho života a která jen cestou nebo prostředkem, má velký význam pro uspořádání naší společnosti. Vyplývá nám z něho příkaz poskytnout každému člověku všechny nižší předpoklady, aby mohl dosáhnout účelu nejvyššího, t. j. poskytnout mu práci, aby mohl být živ, a uspořádat věci tak, aby svou prací mohl vytvářet co nejvíce hodnot. Starozákonní rozsuděk o dobývání chleba v potu tváře chápe křesťanství sice jako podmínku trestnou, ale i přitom pouze jako podmínku, která neruší ani kontempace ani tvůrčího úsilí v lidské činnosti. A jestliže tyto dvě podstatné známky našeho života nejsou a nemají být rušeny, je také dlužno mít je na zřeteli všude tam, kde se již uplatňují.

Na příklad: jestliže podnikatel vytvoří závod a zaměstná v něm dělníky, je nutno mít při dělbě zisku na zřeteli nejen výkon dělníků a obchodnický (distribuční) výkon podnikatelův, nýbrž také tvůrčí úsilí podnikatelovo, totiž to, že myšlenku závodu pojal a uskutečnil, po případě stále ještě uskutečňuje. Marxisté naproti tomu uznávají jen dělníkův nárok, který vyplývá z jeho práce, a rozdíl mezi součtem podnikem vyplácených platů a mezd a celkovým ziskem za vyrobené zboží nazývají nadhodnotou, kterou si podle jejich názoru podnikatel neprávem přisvojuje.



Karel Marx, k němuž se dialektičtí materialisté hlásí jako ke svému prvnímu učiteli, studoval jistě podrobně soukromo-kapitalistické hospodářství své

doby, ale právě pro málo věčný pohled na svět, na kterém stavěl, dospěl k závěrům, které nejsou lidské a nemohou tedy ani být vodítkem v politické činnosti. Z podrobného studia současných poměrů vyplynul na příklad Marxovi poznatek o jisté zákonitosti v hromadění kapitálu. Čím složitější je výrobní pochod, dovozuje Marx, tím menší bývá počet těch, kdo ovládají jeho výrobní prostředky. Kdyby však byl Marx tento velmi správný poznatek náležitě a věcně zhodnotil, byl by musil dospět k názoru, že nepomůže nahrazovat soukromé podnikání podnikáním státním, poněvadž malý počet osob ovládajících hospodářsky všechno možné se tím nezmění, a byl by se musil dát k sociální nápravě jinými cestami.

Ale ani u Marxe ani u jeho žáků nerozhodovalo a nerozhoduje věčné patření na člověka a na svět, nýbrž pouhý sen o společnosti, v níž nebude soukromého majetku a tedy ani vykořisťování jednoho druhým, ba ani státu a jeho zákonů. „Jakmile nastane svoboda, nebude státu,” říká věrný Marxův žák Lenin.

S tímto fantastickým viděním před očima určují marxisté své politické a hospodářské cesty. Aby dosáhli splnění svého snu, rozhodli se, že celý svět podrobí nejdříve diktatuře, velmi ostré a nesmlouvané diktatuře svých přívrženců. Tato diktatura nemůže ovšem uskutečňovat ono pravidlo, které podle marxistických představ bude platit až v hotové již utopii, totiž „Od každého podle jeho schopností a každému podle jeho potřeb.” Drží se spíše obvyklého pravidla „Od každého podle jeho schopností a každému podle jeho výkonu” — ovšem s tím značným rozdílem proti demokracii, že jak ony schopnosti,

tak zejména výkon každého člověka určují právě diktátoři, to jest několik málo lidí rozhodujících ve státě.



Určuje-li jeden člověk schopnosti druhého člověka nebo posuzuje-li jeho výkon, velmi snadno mu může ukřivdit nebo aspoň omezit jeho tvůrčí svobodu. Z toho důvodu hájí křesťanský politický názor zásadu, že co nejvíce lidí má být schopno určovat samo svou cestu, že co nejméně lidí má být zaměstnáváno druhými lidmi a také zaměstnanci, že mají vstupovat do zaměstnaneckého poměru na základě svobodné smlouvy — nikoli tedy z nedostatku jiného zaměstnání ani z přinucení státní mocí, i kdyby tato moc přitom sebe více slibovala, že se dokonale postará o jejich hmotné blaho.

A právě proto také, poněvadž křesťané vědí, že z lidí se na tomto světě nikdy nestanou nadlidé, nýbrž že všichni lidé budou vždycky přístupni náklonnostem ke zlému, je jejich zásadou, že vždycky bude třeba starat se o záruku, aby se jednotlivci nekřivdilo ani jednotlivci druhými ani množstvím a jeho diktátory. A tuto záruku vidí křesťané v právním řádu. Proto také počítají s tím, že vždycky tu bude nějaké státní zřízení; ne snad proto, že by stát považovali za účel sám pro sebe, nýbrž proto, že za nezbytnou podmínku lidského pospolitého života pokládají právní řád a právní řád nemůže žít bez výkonných orgánů, to jest bez státní moci.

Proto se křesťanští moralisté i státníci shodují s Aristotelem, který rozeznával tři státní formy přípustné, poněvadž podporují vybudování právního řádu, a tři nepřípustné, poněvadž mu odporují.

Tři státní formy přípustné jsou : monarchie, aristokracie a demokracie (Aristoteles ovšem nazýval tuto poslední formu jménem „politia“). Tři státní formy nepřípustné jsou: tyranie, oligarchie a vláda davu (pro tuto užíval Aristoteles výrazu „demokracie“).

Kdykoli šlo o státní formu přípustnou, t. j. takovou, ve které bylo možno uskutečňovat právní řád, snažili se ji křesťané naplnit svými mravními směrnicemi. Tak se rozvinul ideový boj, který nikdy neutuchl, poněvadž jednak křesťanství stále žije, ale jednak také lidé stále odcházejí a přicházejí, takže nikdy se nelze zastavit a tvrdit, že cíle je již dosaženo. Ani ty doby, o nichž se obyčejně v dějepisných knihách mluví jako o údobích náboženské převahy, nelze jednoduše označit za doby, v nichž by křesťanské politické ideály byly splněny. Ba právě v těchto dobách vyvstávalo pravidelně nebezpečí, že podstata křesťanské politické myšlenky bude přikryta nějakým vnějším zřízením, které sice zachová křesťanské formy, ale ztratí pravý myšlenkový obsah křesťanství. Tak kolem roku 500 musilo křesťanství bojovat, aby nesplynulo s císařstvím, kolem roku 1.000, aby nebylo rozbito vznikajícími národnostmi, kolem roku 1.500 aby nepodlehlo absolutismu panovníků a v dvacátém století, aby uchránilo svou i lidskou svobodu před všemocným státem.

Přítom každý z těch povrchních, ale většinou velmi silných proudů, které byly křesťanství nebezpečny, přebíral některou jeho méně podstatnou stránku za svou a chtěl tím obyčejně dokázat, že křesťanství jako samostatný myšlenkový směr svůj úkol již vykonalo a je nadále zbytečné. V pátém století by římsští úředníci byli rádi viděli, kdyby

křesťané považovali všechny stávající věci za dobré již proto, že se jim dostalo plné právní svobody římských občanů. V desátém století by byla kmenová knížata ráda považovala organizaci křesťanských obcí za vnitřní věc svých držav a na mnoha místech by byla také uvítala, kdyby se křesťanská mravouka přizpůsobila staré mravnosti kmenové. V patnáctém století šla moc vzrůstajícího absolutismu tak daleko, že z inkvisice — což byla původně obrana proti myšlenkám podvracejícím základní lidská práva (na rodinu, majetek, vzdělání a pod.) — udělala královskou policii, střežící nedotknutelnost panovníků. A v dvacátém století jsou fašisté ochotni uznat Vatikán za samostatný stát a marxisté, kteří ve svých začátcích bývali strozí atheisté, prohlašují, že jen oni dovedou zabezpečit kostely a důchody kněžstva, obojí ovšem jen potud, pokud jim křesťané dovolí, aby si s veřejným životem dělali, co se jim zlíbí.



V každé společnosti a v každém údobí, kde to bylo a je možné, uplatňovalo a uplatňuje křesťanství své mravní nazírání na věci sociální. Nikomu přitom nepředstírá, že změní svět a zbaví následující lidská pokolení všeho sobectví; o pravdu a spravedlnost je nutno bojovat dnes a bude o ni nutno zápasit také zítra.

I v minulosti byla údobí, kdy se křesťanská věc dařila více, a údobí, kdy se dařila méně. Soudný pozorovatel se při posuzování těchto údobí nesmí dát zmást formulí tak libovolnou, jako je na příklad marxistické stavění každé následující epochy nad epochu předchozí. Ve skutečnosti bylo na příklad údobí feudalismu sociálně mnohem výše než údobí

soukromého kapitalismu, poněvadž za feudálního zřízení dostávali lidé majetek do opravdového soukromého držení, kdežto za zřízení soukromo-kapitalistického o něj přicházeli.

Především je však záhodno vědět aspoň v základních rysech jasně, čeho chce křesťanství dosáhnout dnes a jak se tím liší od nauky marxistické.

Na prvním místě tu jde o nejvhodnější státní formu a za tu dnes křesťané považují demokracii (Aristotelovu „politii“). Demokracie je jim tedy účelem a nikoli pouze přechodným prostředkem jako marxistům, kteří jsou ochotni udržovat ji jen potud — a také jen v určitém diktátorském uzpůsobení — pokud nebude možno zrušit stát vůbec. Ale za hlavní známku demokracie křesťané nepovažují dotazování občanstva po vůli v té či oné věci; to je pro ně teprve známka druhotná, poněvadž nezapomínají, že hlasováním vznikla i moc nacistická a že hlasováním se udržují při moci i jiné nežádoucí režimy. Hlavní věcí je pro ně základní idea, která svobodný rozvoj každého jednotlivého člověka klade v politice nade vše jiné. Proto také křesťané posud nemohou pokládat za správnou demokracii na příklad demokracii severoamerickou, která tam, ve Spojených státech, bývá nejednou definována jako „vláda veřejným míněním“.

S pověrou o veřejném mínění se totiž křesťanství potýká již delší dobu. Už od počátku novověku ruku v ruce se zakaleným názorem na člověka a jeho dějiny jde také zakalený názor na lidské politické zřízení. Vyskytují se sice v té době také lidé více přející svobodě jako Locke nebo Hume, ale hlavní cesta tehdejšího politického myšlení vede od Hobbesova absolutního vládce k stejně tyranské Rousseauově „obecné vůli“ — bohužel ani někteří křes-

ťanští kněží jako Bossuet nezůstali touto podivnou náklonností k politickému násilí nedotčeni. Jakmile člověk přestal být pro tyto myslitele samostatnou, přírodnímu řádu se vymykající osobností — a na to i Bossuet zapomínal — bylo docela důsledné, aby i jeho politický život byl podřízen buď neomezené vůli jednotlivce — buď absolutismus nebo anarchie, jak hlásal Hobbes — nebo aspoň nějakému davovému pudu, jemuž se musí každý bez milosti podrobit, jak to pro tak zvanou „obecnou vůli“ žádá Rousseau. Bossuetův král aspoň zodpovídal Bohu a tím se poněkud blížil vladaři, jakého ve smyslu Aristotelově žádal kdysi sv. Tomáš Akvinský, vladaři podrobenému přirozenému i božskému právu. Rousseauova obecná vůle rozhoduje naproti tomu s konečnou platností a její pochody lze nanejvýš jen vědecky zjišťovat, nikoli však opravovat. A jakmile Rousseau připouští, že lid sice dobro vždycky chce, ale ne vždy je chápe, hlásá tím vlastně potřebu tyranie a diktatury, potřebu oněch pseudo-geniů, kteří prý chápou, čeho si žádá doba!

Nikoli tedy veřejné mínění, nýbrž promyšlený názor o poslání a svobodném rozvoji každé lidské osobnosti — nauka o nesmrtelnosti lidské duše, jak to bohoslovecky vyjádřil Masaryk — je nejpodstatnějším základem demokracie. A je tedy podle křesťanského názoru i ve věcech sociálních nutno se stoupit až do těchto hloubek.



Kdybychom přemýšleli o stopách divokých časů, jejichž nejvyšší vlna právě minula, a ptali se, která z nich nás poznamenala nejvíce, dospěli bychom patrně k názoru, že to bylo sobectví a zatvrzelost

jednoho k druhému. Ty se zmocňovaly skoro každého — snad ani ne tak samotným strádáním jako délkou útrap. Válka byla totiž pro nejednoho jen pokračováním — ovšem nesmírně vystupňovaným — nesnází mírových: bídy a nesvobody ve volbě povolání, které již samy o sobě byly schopny proměnit počínání jednoho člověka vůči druhému v počínání vlčí.

Připomínám to proto, že v tomto zjevu, v nelidské tvrdosti našich vzájemných styků vidím důležitý bod, jehož se třeba chopit, aby se nám podařilo podle našich sil a možností rozvinout zamotané klubko potíží, jichž ani válečné rozhodnutí nevyhladilo: potíží sociálních, týkajících se majetku, práce a zaměstnání. Vztah člověka k člověku — tedy především člověka k Bohu — je v těchto spletitých úkolech ústřední osou i jádrem sporů.

Na pohled to ovšem zřejmé není. Hledám-li práci a chleba, hledám-li sociální spravedlnost, zdá se mi lhostejné, myslím-li si, že člověk je určen věčné slávě, kterou mu připravil jeho Tvůrce — jak věří křesťané — nebo jen čestnému a nikomu neubližujícímu prožití svých dnů — jak předpokládají druzí. Sociální spravedlnost může najít ten i onen, křesťan i nevěřící; takový je první dojem.

Ale to je právě jen první dojem. Sociální spravedlnost snad opravdu nezávisí na tom, co si myslíme o posmrtném životě, ale jistě velmi závisí na tom, co si myslíme o úkolu člověka na této zemi, zda jej pokládáme za tvůrčí osobnost, která se vymyká pouhé přírodě, či naopak jenom za součást přírodního dění. Tím pak je určen také ideál sociální spravedlnosti. Gilbert Keith Chesterton, který dokázal bojovat v kapitalistické Anglii pro opravdovou sociální obnovu takřka osamocen, posuzoval jednou

neschopnost demagogických řečníků sáhnout na kořen majetkových a pracovních nesnází a shrnul své mínění ve větu velmi výraznou: »Tito lidé,« pravil, »neřekli obyčejnému člověku, jak byli povinni: „Nejste o nic horší než vévoda z Norfolku,“ nýbrž mu říkali: „Vévoda z Norfolku není o nic lepší než vy.“« I tato dvě hesla znamenají na pohled totéž. Ale co kdybychom je pochopili doslova? Vévoda z Norfolku byl tak bohatý, že si mohl takřka dělat, co chtěl; obyčejný dělník byl tak svázán okolnostmi, že mohl stěží živořit. Nuže, je či není v tom nějaký rozdíl, vystoupí-li dělník na úroveň vévodovu nebo sestoupí-li vévoda na úroveň dělníkovu?

Možná, že mne nebo Chestertona obviníte z pouhé hry se slovy. Nešlo přece, řeknete, o nic jiného než o vyrovnání: aby se jednomu nedostávalo příliš mnoho a druhému příliš málo. Ano, šlo a stále jde jen o takové vyrovnání. Ale je rozdíl v tom, na čí úrovni k takovému vyrovnání dojde: na dělníkově či na vévodově? Budou všichni svobodní či všichni otroci? Jistě ovšem nejde o svobodu v hýření. Země neskýtá tolik obživy, aby všichni mohli žít v neslýchaném přepychu. Že však jde o svobodu, že jde o to, aby člověk pracující byl vyveden ze svého ponížení, a nikoli o to, aby ti, kdo posud žili ve výsadách, do tohoto ponížení zapadli, je právě základní kámen křesťanské sociální nauky. A to je také smysl Chestertonovy výtky; má-li být cesta k sociální nápravě jasná, musí být stále zřejmé, že nejde o vyrovnání jakékoli, nýbrž o vyrovnání osvobozující.

Jinými slovy: sociální nápravou musí být dosaženo svobodnějšího života pro všechny — i pro ty, jimž to posud bylo odpíráno. Pro všechny; tedy pro

každého zvlášť; ale pro každého do té míry, aby byli svobodni všichni. Zde právě vysvitne, co jsem myslel počátečním upozorněním, že nejvíce záleží na vztahu člověka k člověku. Svoboda, které si křesťanský názor žádá, je svoboda každého z nás samostatného a zároveň svoboda všech. Není to snad požadavek sám o sobě zřejmý? Není. Všimněme si, že také názory křesťanství nepřátelské mluví o svobodě. Ale jak? Ve smyslu, jak hned uvidíme, značně odlišném. Na jedné straně se pojmem »svoboda« zaměňuje s pojmem »volnost«. Jde tu o takovou svobodu jednoho člověka, která se vůbec neohlíží na svobodu množství. Kapitalistický podnikatel, který spolýká deset podniků svých sousedů a otevře si třeba tisíc poboček, obsluhovaných deseti tisíci špatně placených zaměstnanců, je podle tohoto názoru podnikatelem úspěšným a zasluhuje jako »průkopník hospodářské svobody a lepšího života« jen chválu. Továrník, který rozšíří svůj podnik na pět různých oborů a ve všech zjednoduší výrobu na běžícím pásu do té míry, že dělník vykonává již jen nelidský, zoufale jednotvárný pohyb dokonalého stroje, je v kapitalistickém tisku oslavován jako člověk, který »osvobodil výrobu z neúspornosti«. A na člověka, který má mnoho peněz a ovládl jimi co nejvíce podniků, o jejichž výrobních pochodech nemá ani ponětí, se pohlíží jako na kapitána lodi, která pluje k lepší životní úrovni.

Ani opačné, marxistické myšlení není o nic lepší.

Mluví o tom, jak třeba »osvobodit třídu pracujících«, ale nikde tu nevidět osvobození člověka. Jde tu o takovou svobodu množství, která se vůbec neohlíží na svobodu člověka. Všechny výrobní prostředky mají být podle přívrženců tohoto názoru postátněny. Výrobce by nemohl být podnikatelem,

nýbrž vždy jen státním zřízencem a mohl by ze svých nápadů uskutečnit jen to, co dovolí státní úřady. Vynikající osobní schopnosti a podnikavost by byly odkázány na schválení nadřízených úřadů, to jest značně omezeny.

Ani tak ani onak se tedy nedospívá k takové svobodě, jaké by si bylo přát. Podle liberalistického mínění by se všichni měli stát nevázanými podnikateli, kteří by jeden druhého utloukali, aby se nedostal tam co oni. Podle marxistického mínění by se všichni měli stát svázanými zřízenci, kteří by jeden druhého střežili, aby se nedostal dál než oni.

Základní omyl je však oběma těmito názorům společný. Je to kusé nazírání na věc: buď se myslí na jediného člověka a nikoli na celek, anebo se myslí na celek a zapomíná se na člověka.



A přece člověk může hodnotně žít jen ve společnosti druhých a naopak lidská společnost nemůže existovat bez jedinců uplatňujících své osobité schopnosti. Člověka od společnosti ani společnost od člověka nelze odtrhovat. Tuto pravdu vyjádřil již antický myslitel Aristoteles, hovoře o člověku jako o tvorů politickém. A vyjádřilo ji ještě důrazněji křesťanství svou naukou o tak zv. »společenství«; latinsky zní tento výraz »communio« a rozumí se jím nejužší vzájemný vztah mezi různými osobnostmi, vztah, který nestírá ani nejmenší z osobitých vlastností účastníků, nýbrž je právě vzájemným stykem zdokonaluje a pozvedá.

Člověk bez společnosti je člověk bez dějin. To znamená, že každý jeho krok je jednak nesmírně ztížen a jednak vyšinut z cesty. Uvědoměme si na

okamžik, co všechno se v našem denním životě opírá o zkušenost našich rodičů a lidí již dříve zemřelých, a pocítíme váhu dějin. Váhu, která sice nejednou zatěžkává naše bedra, ale která mnohem častěji vyvažuje naše nesnáze a brání osamocení, aby nás nestrhlo do hlubin nicoty. Není ani zapotřebí, abychom si připamatovávali, co všechno znamenají dějiny — a zejména jejich vrcholné body — pro křesťana. Stačí, pohlédneme-li na ně se stanoviska obecně lidského. A dějiny nejsou jen minulost, nýbrž i přítomnost. Stále se rodí, stále žijí. Naše každodenní společenství s přítomnými lidmi je jejich posledním slovem. Kdo tohoto společenství nedbá, tomu se ovšem i jeho bližní mohou stát pouhým nástrojem. Kdo tohoto společenství nedbá, mění se v cosi zvířecího, v zotročovatele druhých.

Ale naproti tomu též společnost, která nedbá člověka, není už společností, nýbrž čímsi nestvůrným. Viděli jsme sami nedávno u svých sousedů takový případ: Ne člověk, ale »Volk«! znělo heslo, v jehož znamení byl znetvořen celý národ, přestává být národem a stává se pouhou »Gefolgschaft«. A nebylo to nic jiného než květ hmotářského učení, které chce na člověku setřít všechno osobité a dospět k lidstvu jako jedině, kolektivní osobnosti. Jen zmatením pojmů lze ovšem zplodit takovou myšlenku. Osobností může být právě jen osobnost, to jest člověk s kladnými i zápornými vlastnostmi, s celou svou osobitostí. Společnost se tak málo, ba ještě neskonale méně může stát osobností, jak les stromem nebo roj včelou — a tato přirovnání nevystihují přitom ještě to, co člověka nejvíce činí osobností, totiž jeho schopnost tvůrčí, která je v každou dějinnou dobu a u každého jiná. Ba naopak, lidská společnost, jejíž členové by měli přestat být osob-

nostmi, přestala by sama být společností a stala by se davem, to jest shlukem nemocných lidí, kteří již nedovedou samostatně žít, poznávat a chtít.

Naše svoboda může tedy růst jen v rovnováze jedince a společnosti. Jedinec, zejména hospodářsky silný jedinec, nesmí zneužívat svých bližních. A společnost, zejména hospodářská společnost, nesmí zneužívat jedinců. Tedy ani vykořisťování člověka člověkem ani vykořisťování člověka státem nebo stranou. Jen v opravdovém společenství, v sdílném styku s druhým může člověk zlepšovat své postavení a dospívat ke svobodě.



Pravidlo o rovnováze mezi člověkem a společností je třeba obrátit především na lidský vztah vůči věcem, na mínění o majetku. Kapitalisté soukromí jsou toho názoru, že člověk má vůči věcem takové právo, jaké vůči nim dovede uplatnit: co si dokáže vzít, to mu bude patřit. Marxisté, čili kapitalisté státní, jsou naopak té zásady, že jednotlivec nemá žádného práva na věci, kterého by mu nepropůjčila celá společnost: jen pokud stát dovolí, může si člověk něco vzít do správy. Jinými slovy: jedni vidí jen držení věcí, druhí jen správu věcí. Naproti tomu křesťanská nauka, vyjádřena týmiž pojmy, zní: člověk drží věci, aby je spravoval.

Především je skutečně drží. Říkáme, že právo na majetek je právo přirozené. Kdyby člověk neměl přirozeného práva vzít něco a najíst se, zahynul by hlady, i kdyby byl docela sám v bohaté přírodě; to je výklad přirozeného práva přístupný snad i těm nejméně chápavým. Je tedy odjakživa dáno právo držby, opravdové, nepopíratelné právo, kterého ani společnost nemůže zrušit.

Ale právě tak člověk věci právem nadržuje jakkoliv, nýbrž proto, aby je spravoval. Nemáme práva shromažďovat si jmění jen proto, abychom si je shromažďovali, nýbrž proto a pouze do té míry, abychom z něho byli rozumně živi. Každá držba má svůj účel, daný postavením člověka ve světě, tedy především postavením člověka ve společnosti, takže možno říci, že co se užívání týče, nemá člověk věci jako své vlastní, nýbrž jako patřící všem lidem.

Není ovšem záhodno — třeba hned podotknout — tyto dvě stránky směřovat, zejména ne tak, aby jedna zatlačovala druhou. Povinnost správného užívání neustupuje před právem držby a naopak právo držby nepadá ještě samo sebou tam, kde nebyla dodržena povinnost správného užívání. Obě tyto stránky téže věci jsou složkami společenského řádu. A ten může být upravován a zdokonalován teprve zákrokem řádné společenské autority, to jest především státní, zákony vyhlášující moci — a nikoli libovůlí jednotlivce.

Kam taková úprava jít nemůže, je jasné. Nemůže směřovat proti tomu, co je dáno řádem přirozeným. To by byla úprava zvrhlá. Kdyby na příklad stát povolil, aby si jedinec se svým majetkem kdykoli dělal, co se mu zachce, nebo kdyby jindy stát zakázal, že nic se nesmí držet v opravdovém vlastnictví, neznamenaloby to obojí rozmnožení lidské svobody, nýbrž její ztrátu.

Nás však spíše zajímá, kam zákonná úprava sociálních úkolů jít může a má. Vytkněme si tuto cestu v zásadních směrnicích. Především si uvědomíme, že držba věcí zajišťuje člověku nejen svobodu tělesnou, chráníc ho před hladem a nedostatkem přístřeší, nýbrž také svobodu duchovní, dovolujíc mu, aby se samostatněji rozhodoval, a zejména

mu umožňujíc rozvinutí osobitých schopností, které závislost na druhých omezuje a potlačuje. Kdyby každý mohl mít tolik majetku, aby z něho vyživil sebe i svou rodinu, byly by vlastně všechny sociální nesnáze rozřešeny. Ale takový ideální stav zůstal již hudbou minulosti. Při dnešní hustotě obyvatelstva není možno dát každému vlastní, soběstačnou državu, ani kdyby se pro to získaly všechny obydlitelné krajiny a zapřáhly všechny výrobní pochody. Nezbyvá, než slevit v majetkových požadavcích na tolik, kolik naše doba unese, a chopit se majetkového společenství.



Tento výraz nám hned připomene pojem »communio«, který jsme výše označili za jádro křesťanského sociálního názoru. Křesťanství skutečně vidělo vždy v majetkovém společenství důležitou hospodářskou cestu. Apoštol Pavel mu byl velmi blízký; svatý Benedikt jej na sklonku křesťanského starověku uskutečnil v mnišské řeholi; velký myslitel třináctého věku, svatý Tomáš Akvinský, razil v jeho duchu zásadu, že spravovat máme své věci tak, jako by patřily všem lidem; mučedník renesanční doby, svatý Tomáš More, napsal k jeho chvále svou proslulou „Utopii“; a jezuitský řád v jeho směrnicích založil velkou jihoamerickou osadu Paraguay.

Jako každý velký ideál má však i tento svá nebezpečí. Někteří jeho zastánci nepostřehli, že je to ideál, který nastupuje teprve tam, kde nelze dosáhnout soběstačného a spravedlivého soukromého vlastnictví. Myšlenka společné držby slevuje sice z ideálu soběstačné držby soukromé, ale slevovat

v něčem neznamená škrtat to. Také společná držba musí zůstat držbou. Tuto základní podmínku opominuli zejména ti, kdo myšlenku společenství obrátili na ruby; u nich už neznamená společnou držbu, nýbrž společné postrádání držby.

Majetek totiž může být společný, ale musí zůstat majetkem, musí tu jít o skutečnou držbu. Když na příklad dělník v ohromném podniku, kde je zároveň s ním zaměstnáno několik tisíc různých pracovníků, dostane právo volit zároveň s druhými hlavní správu podniku, stane se tím opravdu spolumajitelem? Rozhodně nikoli — i kdyby mu to namlouval celý svět. Jen osobně může člověk opravdu něco mít. Musí mít možnost spravovat a zdokonalovat své věci vlastní vynalézavostí a vlastníma rukama, nikoli jen hlasováním a přenášením pravomoci. Jakmile osobní správa není možná, ať už pro množství držení statků nebo pro množství spolumajitelů, majetek nabývá nezdravé povahy a přestává být skutečnou držbou. To můžeme zjistit na nejednom místě kolem nás, kde revoluční závodní výbory jsou voleny celkově: vždy jen jeden pro celý obrovský podnik, takže volitelé namnoze ani neznají většiny volených. A ještě horší je to ovšem tam, kde závodní rada není volena, nýbrž diktována nějakým celostátním ústředím.

Jestliže však dnešní hospodářská revoluce má vysvobodit člověka z otroctví, nemůže vymítat čerta ďáblem a nahrazovat hromadění majetku v rukou jednotlivců hromaděním majetku v rukou jediného výboru, nebo dokonce státu. Zdravá společná držba musí vycházet ze správného pojetí majetku. Dělník musí být majitelem své půdy, své dílny a svých nástrojů skutečně, ne jen na papíře. Dnes jsme konečně dospěli takových možností, že můžeme hle-

děť vstříc brzkému uskutečnění těchto ideálů. Je pouze třeba uvědomiti si, že závodní výbor je výrazem skutečného pracovního i majetkového společenství a že tedy má býti volen pro každé oddělení podniku, jehož zaměstnanci se ještě znají navzájem a znají práci jeden druhého. Teprve z těchto závodních výborů může být delegáty ustaven hlavní výbor pro celý velký podnik nebo kombinát. Ale vlastní výbory musí býti výrazem opravdového pracovního společenství. Jeho členové musí znát všechny pracovní i obchodní podmínky dílny a na základě těchto znalostí a svých zkušeností vést práci v ní. To je základní požadavek sociální spravedlnosti ve smyslu rozhodujících projevů křesťanských i ve smyslu české revoluce. Podaří-li se jej uskutečnit, vzejde z toho obecný kulturní prospěch. Člověk svobodnější hospodářsky má lepší předpoklady k vzestupu duchovnímu. A křesťanstvo samo, jestliže přiloží k tomuto dílu pomocnou ruku, zacelí nejednu ránu na vlastním těle a prospěje i náboženskému vrcholu kultury.

Vždyť konečně tato cesta umožní i přirozené pokračování v rozvoji velkých průmyslových podniků, z nichž se již pro hmotnou povahu věcí — na příklad pro různé zpracování těžé suroviny — vyvinuly kombináty, sdružující v sobě továrny různých výrobních odvětví. Postátněním jsou nebo byly by tyto kombináty roztrženy mezi státní správy různých průmyslových odborů a jejich přirozená součinnost je nebo byla by tak mařena. Dostanou-li se však tyto podniky do rukou zaměstnanců, kteří v nich pracují, je možno přirozenou cestou od spodu vytvořit delegaci z jednotlivých závodních výborů také výbor celého kombinátu, který by zajistil součinnost v něm a tedy i celkový jeho prospěch. Přirozený požadavek hos-

podářský jde tu ruku v ruce s přirozeným požadavkem sociálním.



I revoluční postup, vycházející z lidu, potřebuje ovšem určitých předpokladů se strany moci zákonodárné. Zákonodárný činitel, to jest stát, musí se především zasadit o to, aby byl co nejvíce rodinám zajištěn takový majetek, který by je stačil uživit. Tohoto cíle lze dosáhnout třemi cestami: 1. zákonitým omezením soukromé držby, 2. zajištěním laciné energie a 3. usměrněním peněžního trhu.

Osou první cesty je zákonité ustanovení, aby žádný soukromý majetek nebyl větší než jeho majetník s rodinou — po případě s osobně ovladatelným počtem zaměstnanců — stačí osobně obhospodařovat. Tak se zabrání zrůdnému hromadění a majetek se spravedlivě rozdělí.

Osou druhé cesty je znárodnění každé výroby energie. Žádnou takovou výrobu nemůže již dnes spravovat jednotlivec a tak zvané společnosti jsou jen rouškou kapitalistických rejdů. Lacinou energií, zejména lacinou elektřinou, umožní se i množství takových drobných podniků, které se dříve nevyplácely a stávaly se kořistí kapitalistických velkopodnikatelů.

Osou třetí cesty je zajištění dostatečného státního vlivu ve všech zdrojích peněžního kapitálu, aby ho nebylo užíváno jen tam, kde kyne největší zisk, nýbrž naopak tam, kde je ho sociálně nejvíce zapotřebí.

Úlohou státu však potom není řídit hospodářský chod společných podniků. Úlohou státu vůbec nemá být nic takového, co mohou zastat celky nižší nebo

dokonce i jednotlivci. Všeobecně jest se co nejvíce varovat takového státního zasahování do chodu věcí, které nelze vyjádřit zákonem.

Pravou organizaci hospodářství ve velkém nelze vytvořit diktátem — ani ne diktátem úřednickým — nýbrž jen cestou »zespodu«, součinností závodních výborů z podniků téhož výrobního odvětví. Takovým způsobem se ustaví národní rada odboru. A z jednotlivých odborů vzniká ústřední rada, která by měla být pravým hospodářským sněmem a také výsostným organisátorem hospodářského života v národě. Celé toto vedení národního hospodářství může být podle křesťanských názorů vybudováno — a to znova zdůrazňuji — jenom z lidu, nikdy ne shora, státním nařízením. Právě v této věci byl zásadní rozdíl mezi fašistickými korporacemi v Itálii, zřízenými shora, a stavovským hospodářstvím, vybudovaným zdola, jak jej navrhovaly papežské encykliky. Zemřelý papež Pius XI. několikrát ostře odmítl fašistické korporace jako nekřesťanské a také u nás křesťanští sociologové — zejména jesuité -- rázně odmítli reakční návrhy české skupiny, která zaměřovala křesťanský návrh stavovského zřízení s fašistickým korporativismem.

Ale tak jako společnost musí ustanovit majetkové meze, rozdělit přírodní energii a dohlédnout na hospodaření s financemi, tak také musí chránit malé společné podniky — ať již jde o selská hospodářství neb o výrobu průmyslovou — tím, že zaručí jejich trvání. To jest: stanoví jejich základní výbavu — vedle budov jde u selských hospodářství zejména o pole a u jiných podniků o stroje — a tu prohlásí za nezczitelnou. Stát, země, obec nebo též družstva mohou a mají navrhovat nové podniky a poskytovat jim základní kapitál, ale musí je vždy svěřit do

držby společenstva, které v nich pracuje. Členové společenstva zůstanou tak majiteli svého podniku, ale nebudou jej moci použít jako hypotéky, ani jej nebudou moci prodat. Pochopitelně i k tomuto zásahu bude společnost přikračovat jen v těch odvětvích, kde to bude potřebné.

K požadavku malých výrobních skupin nás ostatně nevede jen úsilí o zachování přirozené povahy majetku. Je tu ještě také druhá stránka názoru na užívání majetku, stránka lidského uspokojení z vykonaného díla. A tu třeba také dobře uvážít.

Ti, kdo pokládají člověka za pouhou část přírodního dění, podlehlí vesměs přeludu, který je vlastně jádrem smýšlení kapitalistického — a v tom vychází také najevo, jak málo byla jejich oprava skutečnou opravou. Neviděli totiž v práci nic jiného než tělesný, po případě nervově-tělesný výkon. Někteří si dokonce cenili výrobku jen podle toho, kolik práce naň bylo vynaloženo. Zapomněli patrně, že také o nesmyslu lze pracovat celý život.

Křesťanská mravouka tento názor vždy zamítala. Není přece, jak to vtipně shrnuje francouzský sociolog Daniel Rops, úkolem člověka jen vyrábět a spotřebovávat, aby se více vyrábělo. Něco takového by ani neodpovídalo naší přirozené povaze. Počet a hmotný rozsah díla byl a je věcí druhotnou. Hlavní je jakost díla, jeho osobitost, novost a pronikavost. Jen úspěch po těchto stránkách člověka uspokojí — a to nejenom vynálezce nebo umělce, nýbrž každého řemeslníka. Jen taková práce je hodna člověka, která mu umožňuje upravovat celé dílo podle vlastního osobitého nadání. Touto zásadou se řídily, jak upozorňuje Yves Simon, všechny velké civilisace minulých věků: Indie, Čína, Řecko, islam i křesťanský středověk. Teprve údobí evropských dějin po-

čínající tak zvanou renesancí a reformací sklánělo se v těchto věcech níž a níže, až skončilo tím, že postavilo dělníka k běžícímu pásu, kde vykonává jen úkol dobrého stroje. A z takové práce nelze mít žádného uspokojení.

Ale dnes je možno zbavit se také tohoto nedostatku osnováním pracovních společenství, která vyrvou dělníka z rukou bezohledného podnikatele, ale také jej nevydají moci bezohledného státu. Od nich lze se nadít, že každému svému členu poskytnou plnou účast na celém díle a osvobodí jej i v tom smyslu, že z něho učiní pracovníka tvůrčího.

Jest ovšem dobře mít se na pozoru, aby ty politické směry, které nedbají jedince a mluví stále jen o společnosti, neučinily si z pracovních společenství cestu k státnímu otroctví. Výborným pracovním společenstvím jsou na příklad hospodářská družstva zemědělců se svými strojními stanicemi a jinými pomůckami. A přece i dnes slyšíme při jejich zakládání hlasy skrytých státních kapitalistů, že družstvo je jen přechodným hospodářským tvarem a že zestátnění je vyšší formou podnikání než forma družstevní. To je hospodářská reakce nejhoršího druhu.



Takové jsou tedy dvě základní možnosti, jak dospět nápravou ve věcech majetkových k větší svobodě člověka: tím, že se soukromá držba majetku upraví se zřetelem na potřeby celku, a tím, že se společná držba majetku upraví se zřetelem na potřeby lidské osobnosti.

Vždycky tu však vedle soukromých držitelů a vedle účastníků v pracovních společenstvech zbude

ještě třetí skupina, skupina zaměstnanců. Nebude to ovšem skupina velká — nebo aspoň naší snahou by mělo být, aby byla mnohem menší než kterákoli z obou druhých — ale přece jen bude vždy třetím základním kamenem hospodářského světa. A proto je nutno i jí se zvláště zabývat.

V minulých desítiletech, kdy se hodně — a často dost divoce a málo soudně přemýšlelo o hospodářské nápravě, pomíjely se nejednou největší nedostatky kapitalistické soustavy, jakým bylo na př. omezení tvůrčí schopnosti v člověku nebo zvrhlý názor na majetek, a za to se příliš mnoho a ne právě správně mluvilo o zjevech podružných, na příklad o hospodářské závislosti jednoho člověka na druhém. Nikdo ovšem nepopírá, že i tyto vztahy dorůstaly v kapitalistickém hospodářství zrůdných podob. Ale odpor proti stavu věcí zabíhal také na scestí. To se týče zejména odporu proti námezdnému vztahu jednoho člověka k druhému. Někteří sociologové a národohospodáři se dokonce domnívali, že se svět bude moci docela obejít bez zaměstnanců za mzdu. A všeobecně o práci za mzdu zavládlo takové mínění, že křesťanské autority musily důrazně upozorňovat, že v námezdném poměru samém o sobě není vůbec nic špatného.

Vždyť naopak v minulých dobách, kdy skoro každý měl soběstačný soukromý majetek, bývala práce za mzdu nejen údělem výpomocných dělníků, nýbrž ještě více údělem kněží, učitelů, lékařů a umělců, tedy lidí, na nichž nejvíce závisel kulturní pokrok. V držbě majetku se ovšem vždycky vidělo větší bezpečí. Proto se na př. školy a kostely zabezpečovaly pozemky. Ale bezpečí neznamená ještě svobodu. Žiji-li jen proto, abych se živil, pak mi ovšem může na majetkovém zabezpečení nejvíce

záležet; živím-li se však, abych žil a tvořil, pak mohu právě tak dobře, ba ještě lépe žít jako služebník než jako vlastník majetku, jen když je mi popráno svobodně a poctivě se věnovat svému dílu.

Jistě je zavrženíhodný námezdný vztah, v němž zaměstnanec vykonává to, co by měl vlastně vykonávat majitel statku nebo výroby. To je právě hospodářský poměr, který se dokonale kříží s pravidly o majetku a jeho správě, které jsme si svrchu vytkli. Drží-li majitel tak rozsáhlé statky, že jich nemůže sám obhospodařovat, pak má být jeho držba zákonitým ustanovením uvedena na pravou míru nebo převedena ve vlastnictví společné, a tím též odpadne najímání za mzdu.

Neméně zruďný je námezdný vztah, v němž zaměstnanec zastává jen úlohu stroje, bez vlastních podnětů a bez vlastního uspokojení z práce. Vykonávat osm hodin denně nebo ještě delší dobu stále jeden a týž úder kladivem nebo otočení kleštěmi rovná se otrocké službě na galejích, k níž bývali odsuzováni jen zločinci. I zde je na místě zákon, který by chránil mravnost práce proti takovým přečinům. Naprosto totiž není nutné, aby každá práce byla uspořádávána tímto nelidským způsobem, tak jako není nutné, aby se každá výroba dala v síních obrovských továren. Tak jako lze při dobré vůli rozdělit velkou většinu průmyslové výroby na výroby dílčí, které by spravovaly skupinové závodní výbory, tak lze také uspořádat úkony při výrobě takovým způsobem, aby každý dělník skutečně něco dohotovoval a nebyl jen živou součástí velkého stroje. A v těch odvětvích výroby, kde to není možné, je třeba zákonem obdařit dělníka výsadou zvlášť krátké pracovní doby, aby jeho těžká služba byla plně vyvážena volným časem, v němž by mohl žít

opravdu lidsky. Toto a nic jiného je také hlavním smyslem úsilí o zákonitou úpravu pracovní doby.

I když však vyloučíme námezdnou práci u běžícího pásu, je a zůstane v širokých hranicích lidské práce — ba i v užších hranicích výroby — dost úkonů, které musíme požadovat na lidech zvláště k tomu vychovaných nebo školených a ustanovených. Odměnou za takový úkon může být jen mzda. Naproti tomu ti, kdo tyto úkony zastávají a plně — jak je žádoucno — se jim věnují, nemohou při tom obhospodařovat žádný majetek, takže jsou živi právě jen ze mzdy. Vysvítá nám tedy dvojí a nesporné oprávnění práce za mzdu jako práce docela přirozené a zdravé.

Od poloviny minulého století se někteří zaměstnavatelé pokoušejí upravit námezdný vztah mezi zaměstnanci a sebou tím, že jim povolují účast na zisku. Není to krok neužitečný ani s hlediska čistě hospodářského a také s křesťanské strany se mu dostalo schválení. Bylo by však dobře vymezit v každém výrobním odvětví co nejpřesněji hranici, po kterou až sahá výpomoc — která nemusí být dočasná, nýbrž také trvalá — a za kterou již začíná opravdová účast na díle.

Zvláštní pozornosti si také vyžaduje výpomoc finanční. I ten, kdo podniku propůjčuje peníze, má plné právo požadovat za to mzdu. Ale tu je právě největší nebezpečí nekalého zisku, totiž takového zisku, který je diktován jen sobeckou chamtivostí a nikoli starostí o užitečnou výrobu. Proto, je-li kde znárodnění na místě, je to v podnicích peněžnických. Ovšem znárodněním — to třeba znova zdůraznit — nemyslíme postátnění, nýbrž účinný dohled především malých společenských zřízení, obcí, krajů, zemí a teprve v největších peněžnických podnicích dohled

státu. A úkolem tohoto dohledu je postarat se, aby kapitál byl poskytován tam, kde ho má společnost zapotřebí, a nikoli jen tam, kde kyne největší zisk.

Občas se také znova a znova vyskytá návrh, aby všechny mzdy byly placeny státem a lidé jimi podporováni aby vykonávali svou službu jako státní úředníci. Je to návrh stejně nepřirozený jako návrh na zestátnění všech výrobních prostředků. Kupit služby a úkoly není o nic zdravější než kupit majetek. A házet je na krk státu? Snad proto, aby se zamezilo přirozené odměňování dobře vykonané služby? Víme, že plat státních zaměstnanců se nerůzní podle toho, jak dobře vykonávají svou službu; teprve věk nebo naopak poklesk ve službě tu způsobuje rozdíl. A nadto si ten, kdo nějaký úkon požaduje, nemůže mezi úředníky vybírat — což je zase utvrzuje v malé podnětnosti. To jsou nevýhody tak značné, že nejen nedoporučují postátnit veřejné služby, nýbrž spíše dokazují, že by bylo záhodno vrátit soukromému podnikání ty, které už postátněny jsou. Jediným kladem postátnění by byla záruka, že se i člověku, který se náhodou octl v nouzi, dostane stejných služeb jako člověku majetnému. Ale této záruky lze nepoměrně snáze dosáhnout jiným způsobem, totiž pojištěním.



Když se v minulém století popisovalo pojištění jako vzájemné zabezpečení, zdůrazňovalo se spíše, že je to zabezpečení, než že je to zabezpečení vzájemné. A ještě podivnějším výplodem minulého století byl názor, že každá tak zvaná společenská vrstva má zabezpečovat sebe samu. Zámožní se pojišťovali u soukromých ústavů a chudáci měli být pojištěni

u svých vlastních sdružení, jejichž prémie byly směšně malé, i když na ně stát neustále doplácel. A ještě i tehdy, když už bylo zřejmé, jak brzy se tento stav věcí zřítí, měli na příklad v nemocenském pojištění úředníci své fondy, kdežto dělníci jen pokladny — a každý ví, jaký rozdíl vyjadřovaly tyto dva různé názvy: na jedné straně volná volba lékaře a poměrný dostatek léků, na druhé straně lékaři, kteří se již nemohli uchytit nikde jinde, a nouze o léčiva.

I zde je vhodné připomenout obě hesla o vévodovi z Norfolku. Nejde o to, aby se z fondů staly pokladny nebo aby pojišťovny vyplácely prémie na úrovni příspěvků podle někdejší gentské soustavy. Právě naopak: pojištění musí být všeobecné a povinné i pro lidi nejzabezpečenější, neboť právě ti je svými vyššími příspěvky učiní aktivním a opravdu účinným. Zase to ovšem neznamená, že by pojišťování mělo být postátněno. Postačí záznam o pojištění při evidenčních úradech a státní dozor na hospodaření s kapitálem, jenž se v pojišťovnách hromadí. A také ovšem bude záhodno zabývat se veřejně těmi odvětvími pojištění, která posud zůstávají v plenkách: pojištěním starobním a sirotčím.



Jak ve věcech pojišťovacích, tak ve všech ostatních sociálních úkolech jde, jak vidíme, o spor, jež jsme vytkli na počátku této stati: o to, jak se rozhodující činitelé budou dívat na člověka, zda jako na pouhou složku hospodářského života či jako na osobnost svého bližního. Hospodářská nauka i křesťanská mravouka jsou jistě obory samostatné svými účely i svými prameny a naukovými způsoby. V ži-

votě je však nelze oddělovat od sebe. A mravní zásada má mít vždycky přednost před hospodářským zájmem. To je jádro křesťanského názoru o majetku a sociálních úkolech. A je to také jediné možné východisko z našich potíží.

Revoluce má smysl jen tehdy, je-li rozumná. To je záhodno mít na mysli také při hospodářských počinech, před nimiž dnes stojíme. Základy hospodářské obnovy třeba soudně promyslit. Bylo by tragickým nedorozuměním, kdyby se dnes český člověk, jehož národní dějiny prosluly trvalou snahou o uplatnění křesťanské nauky v sociálním a hospodářském životě, ukázal jakýmkoli způsobem zpátečníkem.

Být zpátečníkem je na tomto hospodářském a sociálním poli možno dvojím způsobem: vědomě nebo zastřeně.

Myslím, že první způsob je pro nás méně nebezpečný z obou. Je-li kdo do míry pošetilý, že své místo vidí na straně kapitalistického hospodářského řádu, který statisíce myslí dělníků a zaměstnanců naplňoval jen rozhořčením a nenávistí a uzavíral je myšlenkám vyšším, jak by mohl o sobě tvrdit, že mu záleží na pokroku a blahu bližního? A jak by dokonce mohl tvrdit, že je stoupencem křesťanské nauky? Vždyť učení Kristovo vždycky mířilo proti sociálnímu útlaku. Křesťané sami mohli ovšem během století podlehnout nejednomu svodu a z příliš světské snahy o zabezpečení dopustit třeba i vzrůst poměrů sociálně zruďných. Ale ti, kdo během týchž dvaceti století usilovali znova a znova o to, aby pravdy zjevené Spasitelem byly zachovány ryzí, bojovali vždy proti takovým scestným úchylnkám. Bojovali proti nim zejména během posledních tří století. Zejména od chvíle, kdy Kalvín začal v úspěš-

ných kapitalistech vidět lidi předurčené k věčné spáse a v ztroskotancích tohoto světa lidi zavržené, bylo třeba stále připomínat slova Kristova — »Chudé vždycky budete mít s sebou« — jejichž smysl je jasný: vždy budiž vaše péče věnována utlačovaným a ponižovaným. A v minulých stopadesáti letech, kdy kapitalistické sobectví dostupovalo vrcholu, zvyšoval se i jejich hlas, třebas se mu od zaslepeného světa dostávalo málo sluchu. Od českých buditelů Sušila a Procházky a biskupů Rendu a Kettelera v čtyřicátých letech minulého století přes papeže Lva XIII. a kardinála Manninga až po české hierarchie Stojana a Kordače v dvacátých letech tohoto věku znělo stále znova odsouzení kapitalistů jako pohanů nové doby. Aby skutečný křesťan smýšlel jinak, je vyloučeno. Jen reakcionář, který křesťanství užívá jako roušky pro své sobectví, může postupovat opačně. Ale i takové počínání by brzy odkrylo svou pravou povahu. Proto je tento druh zpátečnictví niéně pravděpodobný.

Spíše jest se mít na pozoru před starými a zrůdnými myšlenkami, které oblékly nová roucha. Marxistický názor, že všechno hospodářské podnikání je třeba postátnit, patří mezi takové dokonalé podvody. Mluví o svobodě pracujícího a ve skutečnosti jen zaměňuje jednoho otrokáře druhým: soukromníka státem. Proti útlaku soukromému se pracující člověk ještě tu a tam mohl bránit; proti útlaku státnímu by již žádná zákonitá obrana nebyla možná. Ve státech liberalistických byly a jsou přes všechnu jejich zvrácenost ještě aspoň dovoleny stávky; ve státech totalitárních se však každý pokus o stávkou trestá smrtí a pracující člověk je vydán na milost a nemilost státnímu otrokářství. Nejsou tedy takové názory ničím jiným než vystup-

ňováním kapitalistického názoru na svět a na člověka, třebaš jejich zastánci mluvili a mluví neustále proti kapitalismu. Jde jen o vlka v rouše beránčím. A takové zpátečnictví je vždy horší než sobectví přímé a otevřené. Budeme-li však rozumně zkoumat cesty nastávajícího vývoje sociálního a hospodářského a řídit je zásadami, které usilují o spravedlivou rovnováhu mezi svobodou člověka a svobodou společnosti, nepodlehne ani takovému mámení.

OBSAH :

Úvod.

Dominik Pecka:

Útěk před metafysikou 9

Artur Pavelka:

Křesťanský realismus, přírodní věda
a dialektický materialismus 46

Dominik Pecka:

Tvář člověka 83

Bohdan Chudoba:

Humanismus a dějiny 117

Bohdan Chudoba:

Humanismus a společnost 155

**OTÁZKY DNEŠKA,
křesťanský realismus a dialektický
materialismus.**

Cyklus přednášek pořádaný na jaře r. 1946
„Moravanem“, spolkem katolických akade-
miků v Brně.

Edice Akordu, svazek třicátýšestý, vydal
Akord, akademické literární a umělecké
nakladatelství v Brně, jako sedmé číslo
řady Duchovní orientace, kterou řídí Do-
minik Pecka. Písmem „Century“ garmond
vytiskla knihtiskárna Štursa, Kraut a spol.
v Brně, L. P. 1946.

I. vydání v nákladu 3000 ex. Cena Kčs 45.—.