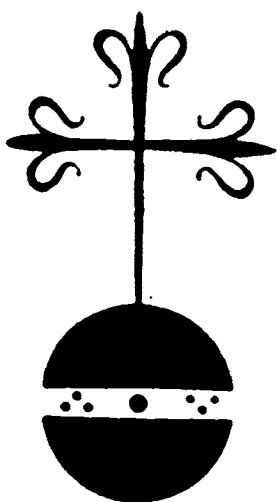


Vavřinec Vodička O. S. B.

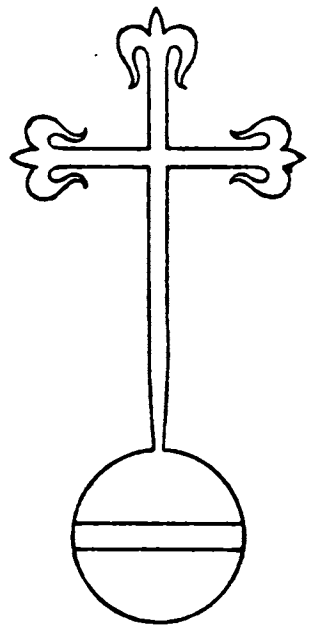
Chesterton

čili filosofie

zdravého rozumu



Vydal Řád v Praze



Chesterton, čili
filosofie zdravého rozumu



Vavřinec Vodička O. S. B.

Chesterton, čili

filosofie zdravého rozumu

Vydal Řád v Praze l. P. 1939.

Imprimi permittitur. – Ex Archisterio Břevnoviensi, in festo S. Venceslai A. D. 1938. Dr. Dominicus Prokop O. S. B., abbas.
Nihil obstat. – P. Dr. Constantinus Miklík C. SS. R., censor.
Imprimatur. – Prael. Dr. Theophilus Opatrný, vicarius generalis. Pragae, die 5. Novembris 1938. N. E. 1591.

Chesterton v českém zrcadle

Budiž mi dovoleno začítí tyto výklady o Chestertonovi něčím, co by podle přísného odborného pořádku patřilo vlastně až na konec — totiž obrazem, který se postupem času utvořil o Chestertonovi v české kulturní veřejnosti. Je toho potřebí proto, že tak bez dlouhého vysvětlování vynikne nejlépe vlastní důvod a povaha této knížky. A k sepsání knížky o tak celistvé a vyrovnané osobnosti a o díle tak oplývající silou zdravého rozumu je opravdu třeba míti nějaký zvláštní důvod. Čím nejasnější a rozplývavější a problematičtější je nějaká literární nebo filosofická osobnost, tím tlustší a početnější svazky lze o ní psát; proto může mít takový Dostojevskij se všemi zmatky svého ducha svou vlastní literaturu — a proto ji nemůže stejně dobře mít Chesterton. Nebo lépe řečeno lze si chestertonovskou literaturu myslit převážně jen jako literaturu protichestertonovskou. Všechno, co Chesterton kdy chtěl říci, bylo řečeno zřetelně, živě a silně, bez nejasností a bez zámlk, tak, že je obyčejně zcela zbytečno něco k tomu přidávat. Je tu možno jen dvojí: buď čtenář souhlasí a pak cítí, že mlčelivá nebo i vyjádřená pochvala je jediná možná odpověď; ale i vyjádřená chvála pak bude skoupá na slova, je-li upřímná. Anebo je možno nesouhlasit a cítit ať už z jakéhokoli podivného důvodu odpor; a ježto celé Chestertonovo dílo je jen mistrným rozvedením všech bohatých možností zdravého

rozumu, nezbyvá pak než stavět proti Chestertonově zdravému rozumu různé úchytky rozumu trpícího některou z četných chorob moderního myšlení. A právě tato druhá možnost byla prvním podnětem této knížky. Postupem času se totiž nashromačovalo v české literatuře tolik omylů, nesmyslů nebo špatných vtipů o Chestertonovi a jeho filosofii, že nebylo možno déle skrývati katastrofální nedostatek zdravého rozumu u českých dělníků ducha. Bylo nemožno si déle říkat, že každý přirozeně myslící člověk musí Chestertona chápat a mít z něho požitky, když se přece jasně ukazovalo, že většina kulturních lidí si u nás beztrestně zvykla pokládat za zdraví právě tu úchytku, kterou jejich rozum nejvíce trpěl; a bylo nesnadno doufat, že si český národ osvojí Chestertonovo duchovní dědictví, když bylo tak jasně vidět, že ty nejpřirozenější a nejzdravější myšlenky Chestertonovy jsou považovány za neblahé výstřednosti intelektuálního žonglérství. Ale to všechno ještě nebylo nic proti tomu, když jsme slyšeli Chestertona chválit za myšlenky, které bychom u něho ne našli a které by byly nejhorší urážkou jeho filosofie a jeho ducha.

Tak jsme na příklad mohli vidět, jak si Karel Čapek zredukoval Chestertona na formulku geniálního optimismu a poetické demokracie — což spojeno s čapkovským intelektem dalo plochou, rozumářsky omezenou a hrubou koncepci, která je dokonalou parodií na Chestertona. Vybrav si právě tak jen jeho zálibu v konkrétních, všedních věcech, vypustil Čapek z počtu jeho

paradoxní pojetí skutečnosti; byl ochoten přijmout Chestertona žurnalistu, ale opovrhl jeho filosofií. Nebo jsme mohli slyšet Karla Teigeho, jak pronáší s velikou vážností tyto nesmysly: „Nejde o to, že je spisovatelem katolickým, ale především, že je spisovatelem velmi moderním v nejlepším smyslu toho slova. Je proto moderním, že staré pravdy a křesťanské metody třináctého století(?), zásady scholastiky a tajemství mystiky stávají se v Chestertonových rukou podivuhodně svěží, mladé, výbojné a dovedou učarovat svojí výmluvností. Zdolají čtenáře mistrovskou kasuistikou. Namítnete, že nepřesvědčují snad správností argumentace. Za to (!) však okouzlují, unášejí a povzbuzují plností kouzla a bujarostí, již tyto tisícileté myšlenky, vyřčené Chestertonem, v jeho knihách nabývají.” (Viz článek Moudrost otce Paradoxu, Literární Rozhledy IX [1924] č. 3.) Tu tedy dělá Teige z Chestertona jakéhosi sofistického žongléra, který však je zároveň ku podivu i „biblickým duchem, chcete-li, protože se dotýká s radikální bezprostředností nejvýznačnějších problémů moderní doby, že má obsáhlé porozumění pro moderní život.” (Tamtéž.) Jak je to možno, že středověké názory jsou u Chestertona spojeny s krajní moderností, nebo že přece jen nabývají života, ačkoliv by podle teorie teigovské měly být dávno mrtvy, to Karla Teigeho zřejmě neznepokojovalo.

A nezajímalo to zřejmě také ani Ferdinanda Peroutku, ačkoliv věnoval Chestertonovi šedesátistránkovou studii v knize Ano a ne. Neboť i u něho najdeme na-

prosté opomíjení vlastního základu Chestertonova myšlení. Tak na příklad podle Peroutky přináší Chesterton počátek nové filosofie, ještě neuspořádané, ještě nesystematické, roztroušené, ještě se skrývající v beletrii, ale přece jen počátek nové filosofie." Bylo potřebí opravdu Ferdinanda Peroutky, aby bylo objeveno, že křesťanská filosofie je nesystematická a ještě se skrývající v beletrii. A přece je z citátů v jeho studii zřejmo, že četl *Orthodoxii*, v níž Chesterton hned v úvodu prohlašuje, že si „podržel své pravdy, ale objevil ne že to nejsou pravdy, ale že nejsou jeho". „Když jsem se domýšlel, že stojím samotný, byl jsem ve skutečnosti ve směšném postavení, jsa kryt veškerým křesťanstvem." (*Orthodoxie* 14.) Takových podivných nedorozumění najdeme u Peroutky mnoho. Jednou má pro něho Chestertonova filosofie ten smysl, aby se pěstovaly nervy, které reagují na život radostně (*Ano a ne* 214); jindy zase Chesterton patří do kapitoly obrody životních instinktů, která byla tak bojovně zahájena Nietzsche (!) (238), a jako vrchol Peroutkova uvažování se dovídáme s úžasem, že „víra v život, která činí člověka svým středem: to je případ Chestertonův". (244) — zatím co Chesterton sám takovou víru označuje za šílenství rozumu!

Pak už se ani neudivíme, když čteme u F. X. Šaldy, že Chesterton nevěří dost v myšlenku (srv. Šaldův zápisník r. IV), ačkoli víme, že Chesterton byl jedním z největších rytířů ideje. Ale jedno je po tolikerých dokladech nedorozumění zřejmo: že je třeba českému

duchu, aby vůbec pochopil, co je to zdravý rozum, má-li se naučit chápat Chestertona. A protože Chesterton je sám vždycky především učitelem zdravého rozumu, naskytovala se možnost spojit tyto dvě věci v jediném výkladu a vytvořit tak jakousi základní přípravu k užitečnému studiu Chestertonova díla zároveň se stanovením předpokladů zdravého myšlení.

O tento úkol se pokouší tato knížka. Nechce podati nic více než základní složky filosofie zdravého rozumu v té podobě, v níž je najdeme ve všech Chestertonových dílech, a v takovém rozsahu, v jakém je třeba si je osvojit, abychom dovedli najíti ve vši rozmanitosti Chestertonova díla jeho první osnovu. Neboť tolik aspoň je třeba uznati, abychom byli spravedliví ke stanovisku čtenářskému, že na mnoho duchů může to Chestertonovo bohatství a rozmanitost konkrétních pohledů a postřehů působit spíše odstrašivě, zejména jde-li o ducha, který trpí nedostatkem humoru a nemá smyslu pro myšlení v paradoxech. V takovém případě splní tyto výklady svůj účel, když přesvědčí čtenáře, že Chestertonova filosofie má svůj pevný základ a cíl a že v ní jde o něco více než o pouhé duchaplnictví.

Jednu věc ovšem pak bylo třeba vyloučiti, jestliže měla tato knížka odpovídati svému pojetí — a to byla jakákoli literárně historická metoda. Snad by mnoho lidí dalo přednost práci, v níž by se dověděli něco o vnějších okolnostech Chestertonova života a díla; to jsou však podřadnosti, jež jsou přílišným přepychem tam, kde ještě nebyly dobře vyloženy ani věci základní.

Filosofie pohádky

Začítí s výkladem prvních principů Chestertonovy filosofie znamená tolik jako vyjítí od první otázky filosofie vůbec, od otázky po první příčině a od obecné povahy jsoucna vůbec; ale už zde hned při prvním kroku poznáváme, jak velice se liší Chestertonův pohled na skutečnost od dnešní běžné filosofie — vskutku tak velice, že jeho ideje jsou přímým popřením metod, z nichž žila celá filosofie devatenáctého století. Prvním překvapením jeho filosofie je, že aby se dostala ke skutečnosti, vychází z pohádky; a druhým překvapením je, že popírá to, co bylo tak dlouho nejpyšnějším snem a nejdražším úsilím tolika filosofů — pokusy založit filosofii na nutnosti a absolutnosti některé logické kategorie jako prvního základu filosofie. Už zde, v tom, co lze plně nazvatí Chestertonovou filosofií pohádky, začíná boj, v jehož znamení stojí celé Chestertonovo dílo.

Co se týče základní tése této filosofie pohádky, nic nám pro její poznání neposlouží lépe než vlastní výklad Chestertonův:

„Jsou jisté sledy nebo vývoje (kdy věc následuje po věci), které jsou v pravém slova smyslu rozumné. V pravém slova smyslu jsou nutné. Takové jsou sledy matematické a číře logické. My v říši pohádek (kteří jsme nejrozumnější ze všech tvorů) připouštíme ten rozum a tu nutnost[. . .] Je-li Janek synem mlynářovým, je

mlynář otcem Jankovým. Chladný rozum to velí se svého strašného trůnu a my v pohádkové říši se podrobujeme[...] Ale když jsem vystrčil hlavu přes plot vil a jal se pozorovati svět přirozený, zpozoroval jsem něco neobyčejného. Zpozoroval jsem, že učení mužové s brýlemi mluví o skutečných věcech, jež se dějí – o svítání a smrti a o jiných – jako by ty by rozumny a nevyhnutelny. Mluvili, jako by zjev, že stromy plodí ovoce, byl zrovna tak nutný, jako že dva stromy a jeden strom jsou tři stromy. Ale není tomu tak[...] Nemůžete si *představit*, že by dvě a jedna nebyly tři. Ale snadno si představíte stromy, které nemají ovoce; představíte si je, jak na nich visí zlaté svícny nebo tygři pověšení za ocas... Zachovali jsme si vždy v svých pohádkách ten ostrý rozdíl mezi vědou myšlenkových vztahů, v níž jsou zákony, a vědou hmotných jevů, v níž není zákonů, nýbrž jen kouzelná opakování. Věříme v hmatatelné zázraky, ale ne v duchovní nemožnosti[...] Vědec říká: „Uřežte stopku a jablko spadne“, ale říká se to klidně, jako by jedna idea vedla opravdu k druhé. Čarodějnice v pohádce říká: „Zaduj na roh a lidožroutův zámek padne“, ale neříká to, jako by to bylo něco, čeho účinek zjevně vzchází z příčiny [...] Neláme si hlavu, až by si představila nezbytné myšlenkové spojení mezi rohem a padající věží. Ale vědečtí mužové si lámou hlavy, až si představí nutnou myšlenkovou spojitost mezi jablkem dostihujícím zemi. Mluvívají, jako by byli objevili netoliko řadu zázračných jevů, nýbrž pravdu spojující ty jevy. Mluví-

vají, jako by hmotná spojitost jevů je spojovala také filosoficky. Pociťují, že když jedna nepochopitelná věc vytrvale následuje za jinou, nepochopitelnou věcí, obě spolu dávají jaksi věc pochopitelnou. Dvě černých hádanek dává bílou odpověď.” (Orthodoxie 76/78)¹⁾

A ještě zřetelněji ukazuje tento rozdíl Chesterton na mylném pojetí zákona v moderní filosofii:

„Zákon v sobě skrývá podmínku, že známe povahu generalisace a provedení, a nikoli, že jsme postřehli některé účinky. Je-li zákon, aby kapsáři byli zavíráni, je v něm zahrnuta podmínka, že jest nějaká představitelná spojitost mezi ideou vězení a ideou vybírání kapes. A víme, jaká je to idea. Můžeme říci, proč odnímáme svobodu člověku, který si osobuje svobody. Ale nemůžeme říci, proč se vejce může proměnit v kuře, jako nemůžeme říci, proč se medvěd může proměnit v prince. Jako *ideje* jsou vejce a kuře od sebe dále než medvěd a princ, neboť žádné vejce nepřipomíná svou podobou ptáka, ale někteří princové připomínají svou podobou medvědy. Připustí-li se tedy, že se jisté transformace dějí, je podstatno, abychom na ně pohlíželi filosofickým způsobem pohádek, nikoli nefilosofickým způsobem vědy a přírodních zákonů. Když jsme tázáni, proč se vejce mění v ptáky nebo proč ovoce na podzim padá, jsme povinni odpovědět stejně, jako by odpověděla víla kmotřička, kdyby se jí Popelka ptala, proč se myši

¹⁾ Pokud není uvedeno jinak, jsou citáty z Chestertona brány z českých překladů.

proměnily v koně nebo proč s ní šaty o půlnoci spadly. Povinni jsme odpovědět, že je to kouzlo. Není to zákon, neboť nechápeme jeho obecné formule. Není to nutnost, neboť ačkoliv můžeme počítati, že se to skutečně děje, nemáme práva říkati, že je nutno, aby se to vždycky dalo.” (Orthodoxie 79/80.)

Je zde tedy podstatný rozdíl mezi všemi kausálními, funkčními a podobnými vztahy věcí a mezi samotnou kvalitou, podstatou věci, která není věcí nutně vyplývající z kvality nebo tvaru jiné věci, jako jí je vztah, nutně vyplývající z jiného vztahu. Můžeme říci, jak následek vyplývá z příčiny a jak jeden vztah je závislý na některém jiném vztahu; nemůžeme však říci, že stejně nutně jsou vztahy realizovány právě v určité podobě a nemůžeme mezi věcmi jakožto věcmi, v tom, co je činí určitou věcí odlišnou od jiných, najít stejný obecný řád nutnosti. Taková je základní tése filosofie pohádky — a lépe řečeno, je to něco více než tése — je to jedna ze základních skutečností, s níž se setkává duch na počátku myšlení — a právě na této první věci ztroskotalo tolik filosofí, takže poslední pokusy se vracejí stále znovu v různých podobách k této věci. Trvalou touhu většiny moderních filosofí bylo učiniti z některé věci úvnitř světa počátek a pramen všech věcí, to, co stojí nad světem jako jeho poslední příčina; něco takového bylo však možno zkoušet jen tak, že se pominula neredukovatelná skutečnost, že podstata každé věci, stejně jako podstata celku skutečnosti jsou prostě dány odněkud mimo svět, jsou kouzlem, to jest věcí, jejíž pů-

vod a povaha se nevysvětlují z ní samé ani z jiných věcí s ní sousedících. A opominutí takového závažného faktu nemohlo ovšem než podvracet v samých základech pracné budovy filosofických systémů.

Neboť z tohoto základního data zdravého rozumu vyplývají jiné důležité skutečnosti, rozhodující pro smysl filosofických závěrů. Jestliže věci ve své jedinečnosti i věci jako celek mají povahu danosti a nikoli nutnosti, předpokládají jako svůj první důvod svobodný akt, vycházející odněkud mimo jejich celek; nic třetího neexistuje. Buď nějaká věc vyplývá sama sebou nutně z nějakého principu, nebo byla *učiněna* svobodně podle nějaké vůle, stojící nad věcmi a převyšující všechny věci — což jinými slovy řečeno znamená, že skutečnost se chápe prvotně jakožto *stvořená*: „Vždycky jsem jaksi cítil, že skutečnosti jsou zázraky v tom smyslu, že jsou podivny; potom se mi ukázaly jako zázraky v tom smyslu, že jsou *úmyslny*. Myslím, že jsou nebo by mohly býti opakovanými úkony nějaké vůle. Zkrátka, vždy jsem věřil, že ve světě je skryto nějaké kouzelnictví; i pomyslel jsem si, že se v něm skrývá i kouzelník. A toto ukazoval jistý hluboký pocit, stále přítomný: že tento náš svět má nějaký účel; a je-li příběh, je i vypravěč příběhu.” (Orthodoxie 94.) A tak tedy jedinečnost světa znamená tolik jako stvořenost světa. Taková je první věta filosofie pohádky, a je to odpověď na základní otázku každé filosofie skutečnosti.

Ale z tohoto prvního poznání vyplývá ještě jiný

podivuhodný výsledek. Je-li svět svobodně učiněn a nikoli nutně vyplývající, pak je také zřejmo, že by mohl býti zrušen; a z tohoto vědomí vzniká pocit podmíněnosti světa. A i existence člověka ve světě podléhá této podmíněnosti; i sám sebe poznává člověk jako něco svobodného v obojím smyslu: jako svobodně učiněnou bytost svobodou obdařenou. Ve světě, závislém na transcendentní podmínce, má i všechno počínání člověka své transcendentní, to jest ne z něho samého vycházející podmínky, na nichž závisí pravost a řádnost jeho existence mezi věcmi; a i tato skutečnost má své velmi přesné vyjádření ve filosofii pohádky. „Podle pohádky všechna moc je ve slůvku ‚jestliže‘. Příznakem pohádkové mluvy bývá: „Můžeš přebývati v zlatém a safírovém paláci, *jestliže* nevyřkneš slovo ‚kráva‘ [...] V pohádce nepochopitelné štěstí tkívá na nepochopitelné podmínce. Skříňka se otevře, a všechny bědy vyletí. Zapomene se slovíčko, a města hynou [...] Tato princezna bydlí ve skleněném zámku; ona na skleněné hoře; tento vidí všechny věci v zrcadle; ti smějí všichni bydlet ve skleněných domech, nehodí-li kamenem. Jestliť tento jemný lesk skla všude vyjádřením skutečnosti, že štěstí je skvoucí, ale křehké jako látka, kterou přesnadno rozbije děvečka nebo kočka. A toto cítění z pohádek se zachytilo též ve mně a stalo se mým cítěním vůči celému světu. Cítil jsem a cítím, že život je skvoucí jako diamant, ale křehký jako sklo v okně; a když bylo nebe přirovnáno ke strašnému křišťálu, vzpomínám si, že mne zamrazilo. Zděsil jsem se, že

Bůh pustí kosmos a že bude na padrt[...]. Taková, zdálo se mi, jest radost člověkova, ať v pohádce nebo ve světě: že štěstí závisí na nečinění něčeho, co v každé chvíli můžeme učiniti a při čemž přechoasto není zřejmo, proč to nemáte činiti.” (Orthodoxie 84/87.)

A z tohoto poznání podmíněnosti a křehosti lidského štěstí, z té nutnosti poslouchati přísných příkazů člověku uložených, vyplývá zase vědomí, že člověk i jeho svět nesou znamení jakési porušenosti a nedokonalosti; svět se pak objevuje jako vzácné bohatství, jež však je pouhou troskou — je to „jakýsi neurčitý a nesmírný pocit, že všechno, co máme, jest jakýsi zbytek, zachráněný z prvopočáteční zkázy, jež dlužno schraňovati a uchovávat v posvátné úctě. Člověk zachránil svůj statek, jako Robinson zachránil své věci: zachránil je ze ztroskotání.” (Orthodoxie 101.)

Takové vidění světa nám tedy podává Chesterton jako základ své filosofie. Skutečnost jako něco jedinečného, jako *dílo*, nikoli jako mechanická nutnost; podstata věcí jako něco, co se nedá převést beze zbytku na mechanické vztahy racionální; bohatství světa a štěstí člověka jako troska prvotní nádhery, ohrožovaná stále porušením. Je jisto, že právě v tomto magic-kém vidění světa jest hledati zdroj podivuhodné Chestertonovy schopnosti viděti věci vždy v kouzelné novosti a kráse. Ale toho si všimneme zvláště, až se budeme zabývat Chestertonem básníkem. Zde je třeba jen ještě jednou zdůrazniti nesmírný význam, který

má toto vidění pro začátek vší filosofie. Není to výsledek úsilí spekulativního, nýbrž bezprostřední vidění skutečnosti jako celku, to, co zdravý rozum poznává v každé věci při prvním setkání; je to podle Chestertonových slov „přesvědčení přísně intelektuální, ale přesvědčení prvopočátečně intelektuální, jako jistota o sobě nebo o „dobru býti na živu““. (Orthodoxie 244.) A v tom je právě ten rozhodný význam Chestertonovy filosofie pohádky. Je to první krok, na jehož správnosti závisí všechno ostatní; a není bez významu, že filosof, vycházející z prosté moudrosti pohádek, učinil tento krok mnohem bezpečněji a úspěšněji než tolik jiných filosofů, vyzbrojených vším nalichvařeným bohatstvím věku vědy a přece se dosud potácejících v úzkostech a nejistotě kolem svého východiska.

Chesterton romantik

Chceme-li mluvit o Chestertonově romantismu nebo lépe romantice, neznamená to, že bychom ho mohli řadit k běžným typům moderního romantismu. Charakteristickým rysem moderního romantika je rozpolcenost, vznikající z touhy po pevném řádu a z nesnázi zakotvit v něm svou osobnost. U Chestertona však je třeba vrátit slovu romantika jeho původní význam a chápat ji jako gesto, které vychází ze zdůraznění svobody věcí a svobody života, ale také věrnosti univerzálnímu řádu věcí a života. A tato druhá věc je hlavním jádrem Chestertonova romantismu, který tak doplňuje jeho filosofii pohádky. Jestliže se v ní hledala odpověď na otázku, jak se chovají věci k člověku, odpovídá se teď na otázku, jak se chová člověk v řádu k věcem. A tato odpověď se shrnuje v jediném slově: věrnost. Jestliže na počátku člověk shledává, že tento svět není nutný a že je si možno představit jiný svět a jiné kombinace věcí, zde se objevuje a uznává nemožnost *býti* v jiném světě. Základním vyznáním Chestertonova romantismu je, že člověk je dán v tomto světě ještě dříve, než začne v něm jednat, že sám vyrůstá z tohoto světa a podléhá jistým jeho zákonům, a že tedy musí zachovávat světu jistou věrnost: „Člověk náleží k tomuto světu dříve, než se začne ptáti, je-li hezké k němu náležet. Bojoval za prapor a mnohokrát dobyl hrdinných vítězství za prapor dávno před tím,

než naň přísahal. Abychom mluvili stručně, co se zdá podstatnou věcí, jest, že byl věren dávno předtím, než v něm vznikl nějaký údiv.” (Orthodoxie 104.)

Člověk tedy náleží k světu a v tom smyslu je mu svět něčím blízkým; a přece je mu zároveň něčím neobyčejným, co nikdy nepozbude jakési nezvyklosti, poněvadž nikdy žádná věc nemůže prozraditi tajemství své podstaty. Tu se setkáváme s první paradoxní dvojicí idejí v Chestertonově filosofii, kterou Chesterton sám vyjadřuje formulací o „potřebě viděti svět jako kombinaci ideje úžasu a ideje radostného shledání.” Úžasem odpovídá člověk na jedinečnost věcí; pocitem radostné blízkosti odpovídá na skutečnost své danosti ve světě, pokud ji přijímá a zůstává jí věren. Ale tato věrnost, kterou skutečnost již svou pouhou existencí vyžaduje na člověku, není ničím trpným ani bezmocným. Není to pouhá resignace, neboť nemá nic společného se zoufalstvím a je naopak základem něčeho velmi kladného a silného — činné lásky. Neboť láska si žádá podle Chestertona rozdílnosti a odloučenosti milujících neméně než blízkosti, a bez rozdílnosti by ani nebylo možno milovati: „Potřebuji zbožňovati svět ne jako někdo miluje zrcadlo, poněvadž jest to jeho já, ale jako milujeme ženu, poněvadž ona jest úplně rozdílna. Když duše jsou odděleny, láska jest možna. Jsou-li duše sjednoceny, láska jest zřejmě nemožna[...] Láska si žádá osobnosti; proto si láska žádá rozdělení.” (Orthodoxie 214.) Tím se nepraví, že láska nesměřuje k jednotě, i když není pouhým splýváním citu; chce

se tím však rozhodně říci, že jednota lásky jest věcí živou a svobodnou a plnou činné síly a že jest věcí podstatnější než pouhý mechanický soulad stejných věcí. Věrnost, jaká přísluší v tomto pojetí lásce, je tak naprostá, že se nečiní závislou na našem mínění o dokonalosti nebo nedokonalosti věcí. „Podstatno není to, že tento svět je příliš smutný, abychom jej milovali, nebo příliš radostný, abychom jej nemilovali; podstatno jest, že když nějakou věc milujete, její radostnost jest důvodem, abyste ji milovali, a její smutnost důvodem, abyste ji milovali ještě více.” (Orthodoxie 205.) Taková naprostá láska zcela odpovídá kořenům lidské existence; jsme-li neodvolatelně dáni v tomto světě a jeho řádu, musíme mu být věrni a musíme bez výhrady milovati to, co jest jeho duší, jeho posláním, jeho smyslem. Nemáme práva rozdávat svou lásku věcem neskutečným, světům vysněným nebo upraveným podle našeho formátu; neboť všechnu krásu a štěstí najdeme jen skrze poslušnost toho řádu, který nám byl uložen. A jen z takové lásky také vyrůstala všechna velikost v historii. „Kdyby lidé milovali Pimlico, jako matky milují děti, bezděčně, protože jest jejich, bylo by Pimlico za dvě léta krásnější než Florencie. Někteří čtenáři řeknou, že je to čirá fantazie. Odpovím na to, že je to historie lidstva. To je příčinou, že města vyrostla. Nejdříve lidé vzdávali čest nějakému městečku a potom mu získali slávu. Lidé nemilovali Řím, protože byl veliký. Řím vzrostl ve veliký, protože jej lidé milovali.” (Orthodoxie 106/107.) Jen takto bezpodmínečně pojatá láska

může býti činitelem tvořivým a zdokonalujícím, neboť jestliže nezávisí na okamžitém stavu toho, co miluje, a jestliže jí není velikost toho, co miluje, věcí lhostejnou, může nejspíše ještě dáti věcem skutečnou velikost. „Před každým aktem kosmické reformy jsme povinni vykonati kosmickou přísahu věrnosti. Člověk jest povinen zajímati se o život, potom může býti nestranný ve svých úsudcích o něm. ‚Synu můj, daruj mi srdce své‘; srdce třeba upevniti na pravé věci; jakmile utkvíme pevně srdcem, máme volnou ruku.“ (Orthodoxie 112.) A tak tedy jest právě věrnost nejvytrvalejší a nejnepohnutější zároveň silou schopnou největších proměn. Proto si Chestertonův člověk žádá síly ne aby se se světem srovnal, nýbrž aby jej přemohl – v lásce. „Může jej tak nenáviděti, aby jej proměnil, a přece jej tak milovati, aby jej považoval za hodna změny? Může s úctou patřiti na jeho obrovské dobro a přece necítiti uspokojení? Může se zadívati na jeho ohromné zlo a přece necítiti zoufalství?“ – taková je podle Chestertona základní otázka člověkovy poměru ke světu.

A v tom je také jádro Chestertonova romantismu: věrnost, která jest revolučnější a činnější než jakákoli vzpoura; stálost, která je účastna těch nepohnutějších dobrodružství. Ale není to ještě poslední smysl tohoto romantismu. Když si uvědomíme pravý dosah té otázky, kterou klade Chesterton svému člověku, postřehneme, že se zde nevystačí jen s tím, co podává svět sám o sobě jako možné řešení. A zvláště ne tam, kde jde o celek světa. Jestliže celý svět je porušen, jsa jen zlom-

kem pradávnoho bohatství, kde najdeme ten pevný bod k zakotvení srdce, chceme-li naplnit a ospravedlnit tu prvotní věrnost, platící bytí vůbec? Právě zde nabývá Chestertonův romantismus nového smyslu, neboť zde již přechází ve vyhraněné křesťanské pojetí transcendentence světa. Takový pevný bod činné a obohacující věrnosti lze nalézt jen mimo svět, v transcendentní dokonalosti, z níž vše vyšlo na počátku a k níž se vše vrací. A pak je ovšem zřejmo, že takto milovati v plném smyslu může jen křesťan. Jen člověk žijící z víry může vykonati světovou revoluci lásky. Pro křesťana je vždy možna revoluce, neboť „on může v každém okamžení zasaditi ránu pro dokonalost, jaké neviděl nikdo od Adama“. A nejen to – jen křesťan může i umřítí světu, aniž popřel svět; nebo ještě v hlubším dosahu zřící se ho ne ve jménu nicoty, nýbrž ve jménu svrchované reality. Neboť křesťan ví bezpečně, že tento svět právě svou porušeností dosvědčuje existenci světa dokonalého, který je pravým lidským domovem; a proto se každé křesťanovo gesto vztahuje nejen k věcem tohoto světa, nýbrž i k světu Ráje. Proto také chápe křesťan nejlépe vlastní smysl všech lidských gest neklidu, dobrodružství a neustálých návratů. Člověk je revoluční a reformuje svět a opouští neustále svůj domov pro dobrodružství, poněvadž je pln neklidu po onom druhém domově, a i když to neví nebo se proti tomu vzpírá, nikdy nepřestanou být všechny jeho činy svědectvím Ráje. A člověk se zase neustále vrací k svému domovu a je mu věren a miluje jej, poněvadž je

prvním stupněm a poslední připomínkou jeho pravého domova – poněvadž „miluje a slouží jednomu místu, dosvědčuje tím proti všem věčnostem a vší sofistice, že Ráj je někde a ne všude, že je něco a ne všechno”. (Muž, který byl příliš živý 157.) Romantický neklid zde nabývá hlubšího smyslu ve světle nauky o Pádu. Je-li svět něčím porušeným, pak všechny ty kontrastní zážitky stálosti a neklidu nejsou ničím jiným než neustálou obranou a mementem proti strašné kletbě zevšednění a samozřejmosti, jimiž se svět snaží vnutit se člověku jako něco přirozeného a neporušeného a ztlumit poznání své porušenosti. Byla-li pak kdysi skutečně přítomna v tomto světě dokonalost, na niž si člověk vzpomíná skrze věci, může člověk usilovati již zde o její obnovení, s pomocí toho, co zbylo z prvotní nádhery. A je-li konečně svrchovaná dokonalost mimo tento svět, pak všechna láska a nenávisť k světu jest jen odrazným můstkem, z něhož se člověk vrhá do Absolutna, svého pravého domova, který je mu „přirozenější než on sám sobě”.

A tak bychom mohli shrnouti Chestertonův romantismus obecně v tu základní formuli, jakou zná křesťanské pojetí člověka: Člověk je tvor transcendentní. Transcendentní v tom smyslu, že hledá svůj střed, svou dokonalost, své naplnění mimo sebe a mimo svůj svět – proti všem ostatním naukám, jež hledají pod různými záminkami střed v člověku samém. Všechny ty nekřesťanské filosofie lze sjednotiti pod jedním antic- kým heslem, pojatým absolutně: Poznej sebe sama.

Ony jsou vskutku přesvědčeny, že člověk se může dokonale poznati sám ze sebe. Ve skutečnosti však člověk nemůže zcela poznati sám sebe, poněvadž není celý jen v sobě, jsa obrazem stvořeným k podobě mimo sebe, a poněvadž i to, co měl, kdysi ztratil svou vinou a musí si toho dobývati mimo sebe a mimo tento svět. Proto vyvrcholuje moudrost Chestertonova romantismu v podobenství člověka, který zapomněl své jméno, aniž ztratil paměť pro věci: „Ten člověk chodí po ulicích a vidí a oceňuje všechno; jenom si nemůže vzpomenout, kým jest. Nuže, každý jest člověkem z této povídky. Každý zapomněl, kým jest. Chápe snad vesmír, ale nechápe sebe; sám sobě jest více vzdálen než kterákoli hvězda. Milovati budeš Pána Boha svého; ale nebudeš znáti sám sebe. Všichni jsme pod toutéž duchovní pohromou: zapoměli jsme svých jmen. Všechno to, co nazýváme zdravým smyslem a racionalitou a praktičností a positivismem, znamená jen, že pro jisté mrtvé roviny svého života zapomínáme, že jsme zapomněli. Všechno, co nazýváme geniem a uměním a extasí, znamená toliko, že na jistou velebnou chvíli si vzpomínáme, že zapomínáme.” (Orthodoxie 82/83.) Tak je Chestertonův romantik obrácen celou svou duší k svému pravému domovu ve věčnosti, a věrnost tomuto světu a radost z věcí tohoto světa jsou pro něho tak důležitý jen proto, a jen potud, že ho přibližují k jeho domovu. Vycházeje ze sebe, nalézá nejprve věci; a čím více s nimi žije, tím jasněji se rozpomíná, že to nejsou věci nejvyšší.

Po tomto výkladu konečně můžeme jednou provždy zúčtovat s nejobecnějším mylným míněním o Chestertonovi – s míněním, jako by byl pouhým optimistou. Nesmyslnost tohoto mínění je zřejmá. Chesterton nemá nic společného s oním nervovým optimismem, jež označuje Peroutka jako „dravou chuť do života“, nebo „kladný poměr k životu“ – neboť tento druh optimismu je příliš prostoduchý, aby vystihl mnohotvárnou hloubku Chestertonova romantismu. Ale nemá nic společného ani s tím vyvinutějším filosofickým optimismem, jež možno definovat jako spojení tése o nejlepším z možných světů stesí přímočarého vývoje k složitějším a dokonalejším stupňům. V tomto optimismu je, řečeno s Chestertonem, obsaženo přesvědčení, že člověk se hodí do tohoto světa. Naproti tomu Chesterton tvrdí, že člověk se nehodí do tohoto světa, a z tohoto přesvědčení vyplývá všechna životní radost. Chestertonův člověk je vskutku „pesimistou vzhledem k světu a optimistou vzhledem k vesmíru“, neboť pro něho je svrchovaný cíl dán mimo svět a on se tedy může odřeknouti světa a získati tím mnohem více, kdežto optimista by se nemohl zříci světa, aniž by se octl před hrůzou nicoty. Pro křesťanského romantika jest na vrcholu naprostého odřeknutí svatost, plnost nového života, kdežto pro optimistu může býti vrcholem odříkání jen sebevražda. A zdá-li se někomu podivným uvádět ve spojení optimismus a sebevraždu, můžeme ho jen odkázat na optimistu Peroutku, který si sám vymyslel tento druh sebevraha optimistického – to jest

sebevraha ne z omrzelosti světem, nýbrž z přeceňování světa: člověka, který si cení některé věci tohoto světa tak, že bez ní nechce žít. „Jsou lidé,“ praví o těchto sebevrazech, „kteří byli tak okouzleni jednou z věcí života, že sám život pro ně před tím faktem vybledl. Jejich smrt pak není zkomolením všech věcí, nýbrž přepjatou oslavou věci jedné, té věci, za kterou dávají svůj život, nemohou-li ji mít. Nemůže býti větší přichylnosti k věci, než jaká je v tom, že bez ní nechceme býti.“ (Ano a ne 237.) Takové zmatení zdravého rozumu lze ovšem předpokládati u člověka, který se omezil jen na tento svět a musí tedy všechnu svou žízeň po absolutním – žízeň, která nikdy neumírá – obracet k věcem tohoto světa. Člověk, který pokládá tento svět za vrchol a harmonii s tímto světem za poslední štěstí, skončí patrně tím, že si zvolí nějakou věc, z níž učiní hodnotu naprostou; a ztráta takové věci se mu pak bude zdát něčím nenapravitelným do té míry, že se mu bude zdát život bez ní něčím marným. Ale pak bude přes to v žalostném omylu i podle svých vlastních uvažovacích schopností. Neboť i takový optimista by musil uznat se svatým Augustinem, že „všechny věci souborně vzaty jsou výtečnější než samy věci vyšší.“ (Vyznání 211.)

Proto je i taková sebevražda věcí špatnou a proto platí i zde to, co říká Chesterton ve své invektivě proti sebevraždě – že sebevražda je hříchem v naprostém smyslu, poněvadž odpírá účast v bytí.

Tajemství paradoxu

Chestertonova filosofie je, jak jsme již viděli, pravým opakem nějaké mechanické soustavy, rozvíjející se stále stejně směrem počátečního popudu. Uchopuje skutečnosti v jejich živé překvapující podobě, v jejich pohybu a napětí, třeba i v jejich střetnutí, a nikoli jen v jejich diskursivních relacích. Je tedy jen přirozeno, že i Chestertonova řeč se bude lišit od dnešní hantýrky rozumu, a že jeho ideje si budou vyžadovati vlastního výrazu. A tímto základním vyjadřovacím prostředkem je Chestertonovi paradox.

V tomto používání paradoxu je Chesterton mistrem a ono je jedním ze základních prvků originality jeho filosofického stylu. Právě tato věc však také bývá pro čtenáře Chestertonovy největším kamenem úrazu. Neboť mechanisace našeho myšlení pokročila už tak daleko, že pravá povaha paradoxu je věcí téměř neznámou a paradox bývá zřídka považován za něco více než za duchaplnou hru slova. Bude tedy nejprve třeba si v tom učiniti jasno.

Chesterton sám se dotýká povahy paradoxu v své knize o Shawovi: „Význam slova paradoxní by mohl býti opravdu spornou otázkou. V řečtině to ovšem znamená prostě něco, co je proti uznanému názoru; v tom smyslu je misionář, namítající proti jihomořským kanibalům, paradoxní. Ale v mnohem důležitějším světě, kde se slova používají a používáním mění, nezna-

mená paradox pouze toto; znamená při nejmenším něco, z čeho je rozpor nebo zdánlivá nedůslednost dosti jasná v užitých slovech, a nejčastěji to znamená myšlenku, vyjádřenou formou, jež je doslova protikladná. Tak na příklad výrok „kdo ztratí svůj život, nalezne jej“, je příkladem toho, co moderní lidé míní paradoxem. Kdyby nějaký učenec četl tuto knihu (což je nesmírně nepravděpodobné), mohl by se spokojit takovým vyjádřením, že moderní lidé omylem říkají paradoxon, zatím co by měli říkat oxymoron. Konečně se může v každém případě připustiti, že všeobecně míníme paradoxem jakýsi rozpor mezi tím, co je zdánlivě a co je skutečně pravda.” (Bernard Shaw 112/113.)

Z tohoto citátu je vidět, jak rozmanitý smysl možno nalézt v paradoxu. Nicméně není jasná definice obecné povahy paradoxu tak nesnadná, jak by se mohlo zdáti. Základem paradoxu je ovšem protiklad, nesouhlas mezi dvěma pojmy nebo nespojitost mezi dvěma věcmi; a však každý protiklad ještě není paradoxem. Nemělo by zajisté smyslu mluvit o paradoxu tam, kde není naprosto žádného vztahu, kde věci jsou spolu sdruženy jen náhodou nebo omylem. Tu jde o pouhou absurdnost nebo sofisma. O paradoxu má smysl mluvit jen tam, kde dvě věci v své rovině protikladné jsou přes to sdruženy něčím třetím, co dodává oběma nového významu takovým způsobem, že se tím mezi nimi objevuje skutečná spojitost, ovšem v jiné rovině než v té, v níž byly spolu sdruženy na počátku. Tu se objevuje paradox jako konkrétní projev významové plnosti a roz-

manitosti idejí, ale zároveň a především jako důkaz jejich *hierarchisující jednoty* v naprostém odporu k mechanickému pojetí ideje jako jednostranně určené značky, která nemá nic více než jedinou znakovou hodnotu a která je schopna vcházeti ve vztah s jinými takovými značkami jen podle principů mechanického sdružování. Paradox je možný jen proto, že ideje a věci nejsou izolovány, nýbrž že jsou spojeny bohatstvím vztahů s celou stavbou myšlenkového vesmíru, a že věci, které se nemohou setkat v rovině své vnější podoby, se setkávají v jiné skutečnosti, na níž jsou spoluúčastny v některé jiné rovině. Abychom užili Chestertonova příkladu, věta: „Kdo ztratí svou duši, získá ji“, jest v doslovném významu pouhým protimluvem; jestliže ji chápeme v rovině významu pro věčnost, jest její smysl zcela jasný, neboť v této rovině má oběť tělesného života zcela jinou hodnotu než v rovině tělesnosti.

Podobně je tomu u každého paradoxu. Jsou však v základě dvě formy, v nichž se uskutečňuje tento princip paradoxu. První z nich je paradox slovní nebo též oxymoron, v němž jde o ideu v základě prostou a bez rozporu, ale vyjádřenou zdánlivým slovním rozporem; druhá je paradox v užším smyslu, kde jde o protiklad obsažený už ve významových prvcích paradoxního výroku. Obě formy mají v Chestertonově filosofii základní význam a jejich výklad osvětluje tolik podivuhodných stránek Chestertonova ducha, že je třeba si jich blíže všimnout.

Paradox slovní je u Chestertona přirozenou aplikací

jeho filosofie pohádky, výsledkem toho počátečního prožívání nezrušitelného faktu stvořeného bytí, o němž jsme mluvili v první kapitole. Neboť Chestertonův člověk ví velmi dobře, že na všechny jeho vztahy k věcem působí neustále tíže porušenosti, která chce odvésti člověka od pravého poznání věcí a pravého chování ve světě. Neustále jsme pokoušeni, abychom zapomněli na pravou povahu věcí a na své místo v řádu věcí, neboť toto vědomí je naší poslední kotvou a počátkem každého odvratu. Neustále jsme pokoušeni, abychom pojímali věci jen v jejich vnější podobě a vnějších vztazích, ve všem tom, v čem nám jsou přístupny a nevzpírají se naší vládě, a abychom pomíjeli všechno to, co nám v nich dosvědčuje, že nad jejich podstatou vlády nemáme a že i my sami s nimi podléháme pravému Vládci. A toto pokušení je tak silné, že se neustále musíme zvláštními zbraněmi a zvláštním úsilím brániti, abychom aspoň nezapomněli, že zapomínáme, nedovedeme-li více. A oxymoron není u Chestertona nic jiného než takový prostředek, abychom poznávali věci v jejich jedinečnosti, v jejich „kouzlu“, abychom z nich dovedli stříst všechn prach naší ve zdejší práce a viděli je v novosti jejich stvoření; nebo abychom chápali nějakou myšlenku v její původnosti a bezprostřední síle. Proto nacházíme u něho neustále ideje zcela prosté vyjadřovány paradoxními slovy – nikoli z nějaké záliby v duchaplnosti nebo z úmyslu omračovat mysl, nýbrž proto, že Chesterton dobře cítí, že se právě ty nejprostší ideje staly v běžném po-

vědomí něčím otřelým a nevýrazným, co pravý význam věci spíše zastírá než vyjasňuje. A hlavní vzpruhou tohoto druhu paradoxu je prvek komický, to jest pohled, který zkresluje přirozené rozměry a tvary věci nebo ideje, ale při tom je ponechává na jejich původním místě a v jejich původní funkci, jako by rovnováha nebyla porušena. Neboť takový způsob, při němž se ruší všední, navyklý obraz našeho zraku, je nejlépe s to přiblížit člověka k onomu původnímu pohledu na skutečnost.

Jako typický příklad tohoto druhu paradoxu lze uvést třeba tento výrok: „Když chtějí býti mužové majestátní, působiví, na příklad soudci, kněží nebo králové, nosí sukně, dlouhé, vlečkové roucho ženské důstojnosti.” (Co je špatného ve světě 93.) To vypadá jako žert, a také to tak můžeme nazvat, ale jen v chestertonovském smyslu. Není to žert, míní-li se tím pouhé zlehčení nebo pouhá duchaplná hra slov; neboť toto komické spojení představ má prvotně zcela vážný účel – tím, že se zevní znak authority uvede v neočekávaný vztah s něčím, čemu se podobá, ale čím naprosto není, dosahuje se jeho zdůraznění. Někde na jiném místě říká Chesterton, že různost dvou věcí objevíme nejlépe tehdy, když je poznáme v jejich podobnosti, a to se velmi dobře osvědčuje právě na tomto příkladě.

Ale v jistém smyslu to můžeme nazvati žertem – žertem podle chestertonovské poetiky komičnosti, která je velmi důležitou součástí jeho filosofie, a která zase vychází velmi důsledně z filosofie pohádky jako ze

svého prvního základu. Je pozoruhodná už tím, že odporuje mnoha moderním pojetím komiky, směšnosti nebo smíchu – pojetím, jež nejsou dílem duchů mělkých. Jistě byl duchem geniálním Ernest Hello, pro něhož smích znamená, že se zastavujeme u povrchu věci (Člověk 50.), stejně jako Baudelaire, který chápe směšno jako „jedno z nejjasnějších znamení ďáblových“, jako zvrácený instinkt, který vznikl z pýchy, z pocitu vlastní povýšenosti. To jsou zřejmě pojetí, jež vycházejí ze skutečnosti komiky zvrhlé, z faktu, že v této době i smích jako tak mnoho dobrých věcí byl zkažen a znehodnocen. Chesterton se však nedává zmást všední podobou komiky a vrací se k jejímu původnímu zdroji, jež vidí v něčem naprosto odporujícím povýšenosti – to jest v pokoře. Komika pro něho záleží primárně v tom radostném úžasu, jež prožívá dítě objevující po první svět. Komické je v tomto prvotním smyslu všechno, co se objevuje *jen* v své izolované jedinečnosti a nenadálosti, co vstupuje do pohledu bez svých vztahů a bez bohatství všech svých významů, ba co v tomto prvním pohledu přímo kontrastuje se svým okolím. V tomto však není primárně nic porušeného. Je to naopak projev jakési přirozené pokory, neboť jen člověk, který se oprostil svých ostatních zájmů a svého osobního pojmání věcí, je s to spatřiti takto nějakou věc. „Psychologickým objevem je, že zatím co se myslilo, že nejplnější možná rozkoš jest rozšířiti se do nekonečna, pravda je, že nejplnější možná rozkoš je zúžit sebe na nulu. Pokora je něco, co

vždy obnovuje nebe i zemi.” (Heretikové 146.) Člověk se musí zmenšiti duchovně až k podobenství dítěte, má-li být schopen zachytit tuto zvláštní radost z věcí – radost z toho, že vidí věc jako něco nového, jako něco ne-svého – nikoli cizího, vzdáleného, nýbrž blízkého, a přece ještě neosvojeného, nezahrnutého do osobního majetku vědění. Dovede-li to však, dostává se mu v tom daru čistého a radostného smíchu, který uvádí člověka v harmonii s podstatou stvoření mnohem dokonaleji než pouhé vědění, poněvadž i věci samy byly stvořeny z radosti a radostí se zase přibližujeme k jejich Původu. V tom smyslu je smích pravé radosti vskutku vrcholem filosofie; a k takovému smíchu směřují všechny prostředky komiky, jichž Chesterton používá k obnovování svěží a nové tváře věcí. Je to pak komika po výtce věčná, bez subjektivního zabarvení posměšné povýšenosti, ale i bez sentimentality, jež tak často doprovází zejména humor. Neznamená to, že bychom u Chestertona nenašli jiných forem komiky; pokud jde o ironii a sarkasmus, vládne jimi Chesterton jako málokdo, ale charakteristické je, že nejsou nikdy provázeny smíchem. Když čteme jedovaté invektivy Swiftovy, zaslechneme v nich skrytý tón smíchu osobního uspokojení; u Chestertona jsou ironie a sarkasmus provázeny vždy naprostou vážností, poněvadž jsou ostrými zbraněmi, používanými v krvavém boji proti duchovním zvrácenostem a nikoli v pouhé hře. Čistý smích dětské radosti se ozývá jen tam, kde se objevují věci neporušené a nezkažené tak, jak vyšly z rukou Božích.

Jaký význam mají u Chestertona jeho hojně paradoxy takto komicky zahrocené, ukáže dobře ještě tento citát: „Člověka lze definovat jako zvíře vytvářející dogmata. Poněvadž vrství nauku na nauku a závěr na závěr, aby zbudoval nějaký strašný systém filosofický nebo náboženský, stává se v jediném oprávněném smyslu, pro který se ten výraz hodí, čím dále lidštějším. Když pouští nauku za naukou ve zjemnělém skepticizmu, když odmítá přimknout se k nějakému systému, když praví, že přerostl své definice, když ve své fantasmii zasedl jako Bůh, nedrže se žádné formy víry, ale jen rozjímavě pozoruje všechny, pak ponenáhu klesá zpět v mlhavost těkavých zvířat a nevědomost trávy. Stromy nemají dogmat. Řepa je neobyčejně snášlivá.“ (Heretikové 258.) Žert s dogmatickým zvířetem a snášlivou řepou by mohl urazit mysl moderního člověka s jeho jediným dogmatem snášlivosti; ale jen takové důrazné podkreslení ukazuje zároveň pronikavou jasnost principu, který byl zapomenut, i komickou absurdnost jeho popírání.

Nebo si vezměme následující příklad, za jehož náležité ocenění je nutno poděkovati také Ferdinandu Peroutkovi. Je to Chestertonova zdánlivě povrchní námitka proti Nietzscheovi, který hlásal nadčlověka a při tom se bál krávy. Peroutka proti tomu namítá, že právě nemocný člověk zná nejlépe podmínky zdraví a že slabý člověk dovede nejlépe ocenit sílu. „Co vlastně ví zdravý člověk o podmínkách zdraví? Nepotřebuje si dělat myšlenky o tom. Naivně přijímá dary ži-

vota, hrnoucí se do jeho otevřené náruče [...] Muž se zdravým žaludkem neřekne vám nic podstatného o rozdílu mezi škodlivou a prospěšnou stravou; může pohrdat takový tříděním, protože by případně dovedl ztrávit i oblázky. Ale muž s churavým žaludkem dovede vám celou hodinu vykládat své objevy o potravě. Je nemocnější, ale je chytřejší.” (Ano a ne 121/122.) Jenže chyba, kterou Peroutka nevidí, je v tom, že nemocný člověk snadno přecení podmínky zdraví a slaboch zveličí hodnotu síly. Člověk, který se bojí krávy, bude snadno vidět ideál síly v surovci; člověk, který nemá zdravý žaludek, bude vidět ideál zdraví v žaludku zásobovaném odměřenými kaloriemi podle jídelního receptu, což bude obojí pro člověka zdravého rozumu věcí nežádoucí a naprosto ne ideální. Nic není nezdravějšího než přemrštěný kult zdraví a síly; a právě tím trpěl Nietzsche. Mohli bychom doplnit žert Chestertonův a říci, že kdyby nebylo krávy, nebylo by ani nadčlověka, tohoto chorobného ideálu zdraví a síly. Kdyby nebylo Nietzscheovy chorobnosti, nebylo by ani toho zcestného úsilí vyhnati ideální představu zdraví za meze, jež by nepřekročil žádný duch opravdu zdravý. Chesterton sám o tom mluví v své knize o Stevensonovi, když se zmiňuje o „nedostatku přirozeného odporu k tyranii” a o „nejméně mužné ze všech vad – obdivování brutality,” jež byly kazem Stevensonova ducha.¹⁾ A co platí v malé míře o Stevensonovi,

¹⁾ G. K. Chesterton, Stevenson. Hodder & Stoughton, London 1929.

platí tím více o Nietzscheovi. Zdánlivý vtip zde tedy odkrývá jádro velmi významné pravdy; a tak je tomu vždycky, když Chesterton zdánlivě vtipkuje o vážných věcech. Možná, že pro některé kožené povahy to přes to nebude nic jiného než bláznivé vtipkaření; je-li v tom však bláznovství, tedy je to bláznovství pro pravdu, daleko vznešenější než vážnost sloužící omylu.

Všimněme si teď druhého stupně Chestertonova paradoxu, v němž jde o protiklady dané v jeho významové složce – v němž jde o paradoxy věcí a paradoxy myšlení. Že existují protiklady nejen ve vyjádření idejí, nýbrž i v samých věcech, toť poznatek, s nímž jsme se setkali už na samém začátku Chestertonovy filosofie. Všechny oblasti jsoucna obsahují prvek napětí v rozmanitosti, a nejvíce filosofických omylů bylo zaviněno právě tím, že se jsoucno jednostranně uniformovalo. To ukazuje Chesterton velmi názorně na samém rozumu jako nástroji poznání světa.

Zde je však třeba jistého rozlišení, aby se předešlo nedorozumění. To, co zde podáme jako nástin Chestertonovy kritiky rozumu, se musí chápati jako výklad týkající se převážně té schopnosti intelektu, která abstrahuje intelektivní prvky z představ a řadí je podle jejich logických vztahů, na rozdíl od intelektuální schopnosti nazírací, schopnosti, která abstrahované prvky pojímá v jejich kvalitativní celkovosti. Neboť to jest dvojí základní činnost rozumu; abstrahovati a srovnávati ideje, a chápati, nazírací jejich význam. Jen

ve vzájemném spojení těchto dvou schopností plně a neporušeně vyvinutých může býti poznání pravdivé a úplné. Špatné myšlení vzniká buď tím, že jedna z těchto schopností sama v sobě nepůsobí správně, třebaže spojení mezi oběma není porušeno – tak vznikají obvyklé logické omyly, chyby v usuzování nebo zkreslené ideje, v nichž je neúměrně přehnána některá stránka věcného významu – anebo vznikají tím, že některá z obou schopností zaujme místo celého rozumu a všechno poznání se přenáší jen do její roviny a vyjadřuje jen v jejích termínech. Tento druhý omyl je mnohem horší, neboť se dá subjektivně nesnadněji kontrolovati, kdyžť právě spojení obou činností rozumu je nejbezpečnějším kriteriem správnosti myšlení. Napohled může schopnost sama pracovati bez vady, usuzovací pochody se mohou zdát zcela správné v mezích jediné roviny, a přece celek nebude správný. Zdůrazní-li se na příklad příliš schopnost logického usuzování a abstrahování, stane se tím z myšlení něco neúplného, kusého, nezdravého, zmrzačeného, i když v mezích té kusosti bude logika myšlení formálně bezvadná.

Nuže, právě takového omylu se podle Chestertona dopustilo moderní myšlení. Bylo příliš zmechanisováno, soustředilo se na služebné vztahy abstrakce a přestalo je kontrolovati zdravým rozumem, který není ničím jiným než rozumem úplným, který chápe věci v celkovém vztahu k jejich základům, který přiměřuje jednotlivé věci a ideje k celku myšlení a skutečnosti a zachovává jejich proporce v obecném řádu. Místo této

kontroly si zvyklo moderní myšlení rozvíjet nějakou částečnou skutečnost do absurdních důsledků, které přerůstaly její skutečné rozměry – a tak docházelo k závěrům zcela nestvůrným. Proto definuje Chesterton toto myšlení jako bláznovské, jako myšlení chorobného rozumu. Blázen je podle Chestertona nikoli ten, kdo pozbyl rozumu, nýbrž ten, „kdo pozbyl všeho kromě rozumu.” (Orthodoxie 26.) Máme-li na mysli předešlý výklad, pochopíme snadno tento paradox. K rozumu náleží ovšem něco více než sám rozum, to jest než sama některá schopnost rozumová; je k němu třeba ještě zdraví, to jest přirozené plnosti rozumu, opírající se o jasné vědomí těch nejzákladnějších principů existence, viděných v jejich bezprostřednosti. Pouhé rozvíjení závěrů z nějaké ideje položené neprávem za základ, není myšlením zdravým; naopak, takové myšlení vyznačuje právě bláznovy. „Bláznův výklad o něčem bývá vždy úplný a často ve smyslu rozumovém vyhovující. Nebo, abychom mluvili přesněji, není-li bláznův výklad definitivní, je aspoň nezvratný[...]. Tvrdí-li někdo, dejme tomu, že se lidé proti němu spikli, nemůžete proti tomu disputovati leč tvrzením, že všichni lidé popírají, že by byli spiklenci; jakž právě by si spiklenci počínali[...]. Přes to všechno je na omylu; jeho duch se pohybuje v kruhu dokonalém, ale úzkém. Malý kruh je zrovna tak dokonalý jako kruh velký; ale ačkoli je zrovna tak nekonečný, není tak obsáhlý. Zrovna tak bláznův výklad je stejně úplný jako výklad zdravého člověka, ale není tak obsáhlý [...]. Jest cosi tako-

vého jako omezená nesměrnost; jest cosi takového jako zúžená věčnost; uvidíte to v mnoha moderních náboženstvích. Mluvíce tedy docela vnějšně a empiricky, můžeme říci, že nejsilnější a nejneomylnější *známkou* bláznovství je tato kombinace logické úplnosti a duchovní omezenosti... Takový je šílenec, jak ho známe; bývám obyčejně rozumář, často zdařilý rozumář[...] Jest bez zdravé pochybnosti a bez zdravé složitosti.” (Orthodoxie 26/31.) Ale právě tento nedostatek složitosti, rozmanitosti myšlení je nejnápadnějším znakem moderních názorových systémů, a tím se moderní myslitel dostává do těsného sousedství blázna. „Vylíčil jsem podrobně šílenec z toho důvodu, že jak na mne působí šílenec, zrovna tak na mne působí většina moderních myslitelů[...] Všichni mají přesně tutéž kombinaci, již jsme připomenuli, kombinaci expansivního a vyčerpávajícího rozumu se zúženým zdravým smyslem. Jsou universální jen v tom smyslu, že se chápou nějakého skrovného výkladu a vedou jej velmi daleko [...] Oni vidí šachovnici bílou na černé, a je-li jí vydlážděn celý vesmír, vždycky to je bílá na černé. Jako pomatenci ani oni nemohou změnit své stanovisko; nemohou se duchovně přemoci a viděti ji černou na bílé.” (Orthodoxie 31/32.) Jako výrazný doklad tohoto způsobu myšlení se jeví Chestertonovi především materialismus: „Křesťan připouští, že vesmír je rozmanitý a smíšený, zrovna jako zdravý člověk ví, že je složitý. Zdravý člověk ví, že má v sobě něco zvířete, něco ďábla, něco světce, něco měšťáka. Ba opravdu

zdravý člověk ví, že má v sobě kus blázna. Ale svět materialistův je zcela prostý a solidní, zrovna tak jako blázen si je jist, že je zdrav. Materialista si je jist, že historie byla prostě a jediné řetězem příčinnosti, jako zajímavá osoba dříve zmíněná je si zcela jista, že je prostě a jediné kuřetem. Materialisté a blázni nikdy nemají pochybností." (Orthodoxie 34/35.)

Tak se i zde vracíme k tomu, co bylo řečeno při filosofii pohádky. Jest jisté bezprostřední uvědomování skutečnosti před jejím abstraktním poznáním, uvědomování rozdílu mezi logikou a skutečností, něco, čeho rozum potřebuje, aby se neuchýlil od povahy svého předmětu; neboť jeho úkolem tu je odhalovati jednotu rozmanitosti a nikoli dedukovat postupné závěry z jediné tése. A jest především ono vědomí svobody v uspořádání věcí, vědomí, že věci byly učiněny podle jisté vůle svobodné a svrchované a nikoli že se vyvíjely mechanicky stále stejně a otrocky podle nějakého nutného principu stejně mechanického a jednostranného. A toto vědomí jest korektivem při aplikaci logiky na skutečnost. Chesterton to ukazuje názorně na tomto příkladu: „Dejme tomu, že by nějaká matematická bytost s měsíce vypočítávala lidské tělo; ihned by na něm spatřila jako podstatnou věc to, že jest dvojité. Člověk jsou dva člověkové; člověk na pravo, přesně se podobající člověku na levo. Když by zpozorovala, že je ruka napravo a ruka nalevo, noha napravo i nalevo, postoupila by dál a pořád by nacházela na obou stranách týž počet prstů na nohou a na rukou, dvě oči,

dvé uší, dvě nozder, ba i dvě laloků 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.” (Orthodoxie 129/130.) Takové „nepřesnosti”, odchylky od mechanické uniformity, se vyskytují neustále ve skutečnosti a jsou existenciálním znakem její stvořenosti. A tu se zase objevuje, jaké nebezpečí v sobě chová ona přírodovědecko-logická metoda, která vykládá skutečnost jen z nutnosti a tím ji schematisuje. Nepracuje logikou rozlišující, nýbrž jen postupnou dedukcí.

Úhrnem tedy musí každý vyvozovací postup rozumu býti neustále kontrolován celkovým viděním zdravého rozumu, což neznamená v důsledku nic jiného než že si musí býti vždy vědom jistého rozumově nevyložitelného „zbytku” ve věcech, jež poznává. Neboť když už se vyloží všechno, co se dá vyložit, zbývá vždycky ještě to „jak”, ona kvalita věcí, jež se dá vyložit jen z transcendence co do počátku své existence, ne co do specifického důvodu, proč to bylo učiněno právě takto. Na konci rozumového zkoumání nalézáme vždy tajemství; a právě toto tajemství je podle Chestertonova paradoxu vlastním vysvětlením. Neboť z toho, že víme o tom tajemství, dostáváme jediný správný obraz věcí, tím, že jediná věc zůstane tajemná, všechny ostatní věci se stanou pochopitelnými. „Mystika udržuje lidi zdravými. Dokud máte tajemství, máte zdraví; ničíte tajemství, plodíte chorobnost [...] Mystik

ponechá jednu věc tajemnou a všechno ostatní se mu zjasní. Determinista učiní teorii příčinnosti docela jasnou a potom shledá, že nesmí říci ‚prosím‘ služce. Křesťan svolí, aby svobodná vůle zůstala posvátným tajemstvím, ale tím nabudou jeho vztahy k služce jiskrné a křišťálové jasnosti. Metá símě dogmatu v ústřední tmě, ale to se rozvětví do všech směrů s oplývajícím přirozeným zdravím.” (Orthodoxie 40/41.) Toto pojetí je v dokonalé shodě se základem Chestertonovy filosofie. Jsou-li všechny věci jako svobodně stvořené založeny na tvůrčím tajemství, není tomu tak i s rozumem, který je též věcí stvořenou? I rozum sám v sobě jest podivuhodným *dilem*, se svou schopností přisvojovat si věc v její nehmotné podstatě, ve své schopnosti stávat se „intencionálně” tou věcí, kterou poznává, jak to definují velmi přesně a jemně scholastikové. A právě tím, že poznáváme tuto tajemnou schopnost, že ji vidíme jako danou skutečnost, tím skutečnější, čím kouzelnější, chápeme, že i rozum je založen na tajemství, zcela v souhlase se základním řádem vši skutečnosti; a tato existenciální skutečnost rozumu je základem naší noetické jistoty.

A je to také jediný takový základ, který neselže. Jakmile opustíme princip stvořenosti se všemi jeho důsledky, nemáme nic, co by nás bránilo před skepsí i vůči samému rozumu. Jakmile začneme vyvíjeti závěry podle mechanického myšlení, dojdeme k absurdním výsledkům, jež skončí ve skepsí, obrácené proti samému rozumu. Proto je potřebí i rozumu jako všem dobrým

věcem ochrany víry, jež zdůrazňuje tajemství věci a stvořenost věci a tak poukazuje na základní jistotu rozumu. Proto říká Chesterton, že „vzbuzujeme víru, tvrdíme-li, že naše myšlenky jsou v nějakém vztahu k realitě” – čemuž se musí rozuměti ne tak, že by vztah rozumu k věcem byl sám o sobě věcí, o níž se nemůžeme přesvědčiti, nýbrž že tento vztah jako skutečnost poznávaná a zakoušená je jako každá jiná věc faktem stvoření, odkazujícím k tajemné jsoucnosti svého původce, jehož nepoznáváme tváří v tvář, nýbrž jen v jeho díle. Víra je v tomto smyslu ochránkyně rozumu, strážkyně jeho práva, jeho svobody, jeho schopnosti – a nikoli jeho potlačováním a omezováním. „Kreda a křížové výpravy, hierarchie a strašná pronásledování nebyly organizovány, jak se nevědomě říká, na potlačení rozumu. Vědělo se slepým instinktem, že bere-li se něco zběsile v pochybnost, rozum možno vzítí první. Autorita kněží rozhřešovati, autorita papežů definovati autoritu, ba i autorita inkvizitorů zavražďovati, to všechno byly jen skryté obrany, vystavěné kolem jedné ústřední autority, nedokazatelnější než všechny ostatní – člověkovy autority mysliti. Víme nyní, že tomu tak jest; nemáme omluvy, abychom to nevěděli. Neboť slyšíme, jak skepse prolamuje starý kruh autorit, a zároveň vidíme, jak se rozum kolísá na svém trůně. Pokud zmizelo náboženství, zmizel rozum. Neboť rozum i náboženství jsou stejně základní a autoritativní. Jsou metodami důkazu, jež nemohou býti samy dokázány.” (Orthodoxie 50.) Je to přirozené: jakmile se popře tajemství stvoření,

nemožno držet s jistotou to, co má právě v něm svou jistotu. Něco musí býti poslední zjevnou skutečností, a nechceme-li tuto poslední věc přijmout leč když nám bude zase vysvětlena z něčeho zjevného, ocítáme se ve slepé uličce a nemůžeme pak vysvětlit vůbec nic. Musíme přijmouti tuto poslední skutečnost tak, jak jest, jako skutečnost nezjevnou, skutečnost nad naše chápání, ale při tom skutečnost nepopěrnou.

Vraťme se teď k oné druhé formě Chestertonova paradoxu, která je výrazem tohoto pojetí rozumu. Zde už nejde o paradoxnost pouhého výrazu ideje, nýbrž o prosté vyjádření paradoxu, který je dán již v ideji samé; a tu zase může jít buď o paradox daný logickým sporem, obsaženým v ideji, nebo o paradox vyjadřující skutečnou paradoxní podstatu věci. V prvním případě se v paradoxu vlastně shrnuje první a poslední článek logického rozvinutí ideje, aby se tak názorně ukázala její spornost. Takovým paradoxem je, když Chesterton řekne, že kult absolutní vůle je popřením vůle – to jest reálné vůle, v jejíž povaze jest, že je něčím částečným; nebo že učení o neustálé změně je učením o neustálé nezměnitelnosti – to jest nemožnosti vybočit z neúprosné „rýhy změny“ – nebo že „pokrok sám nemůže pokračovati“. Jsou to výroky, jež se někdy zdají na první pohled pouhou slovní hříčkou, ale jichž přísná logická správnost se vždy objeví po aplikaci výkladu. Paradoxy druhého typu jsou vlastně všechny principy Chestertonovy filosofie pohádky nebo filosofie romantiky a jiných jeho výkladů. Neboť dodr-

žujeme-li věrně podmínky zdravého rozumu, nalézáme všude to napětí dvou protikladů, které je základem paradoxu. Všude je ve vlastním jádru věci nějaké napětí dvou pohybů, dvojího úsilí, dvou směrů, a čím výše vystupujeme, tím je to zjevnější. Člověk sám o sobě je zjevnějším paradoxem než nějaká věc, a nejúsilnější zápas se v člověku odehrává právě tam, kde jde o jeho transcendenci k Absolutnu. Tu dostává paradox hlubší smysl: místo pouhého poměru, místo různosti tvaru nebo smyslu se tu objevuje skutečný zápas, živý boj vědomých sil o kořist bytí. Nejhlubší smysl má paradox tam, kde jde o věci duchovní, o ty věci, které jsou podstatou křesťanství. A proto je třeba všimnouti si dobře paradoxu křesťanského, chceme-li poznat plný smysl paradoxu jako modu bytí.

Ale důležitost tohoto předmětu si vyžaduje zvláštní kapitoly.

Křesťan

Na kterémisi místě mluví Chesterton o křesťanství jako o klínu, který přesně zapadá do mezery ve světě, a toto přirovnání je vskutku velmi výstižné pro úlohu, kterou plní ve světě křesťanství. Křesťanství je vskutku něčím, čeho svět potřebuje, aby byl úplný, a bez čeho nemůže lidský duch nepociťovati smutek a stesk, jež nezaženou ani ty nejdůmyslnější náhražky, jež si vymyslí. Ale křesťanství je také něco, co svět proměňuje, co proměňuje stupnici jeho hodnot, pronikajíc do jeho srdce tak jako klín proniká do dřevě stromu, ne ovšem proto, aby jej rozdělilo, nýbrž aby jej oživilo. Křesťanství podle Chestertona prohlubuje a zesiluje napětí sil, jež udržují svět, a vrhá je proti sobě v prudkém střetnutí – a právě tím dává světu nový život. Na rozdíl od morálky pohanské, kterou definuje jako „morálku kompromisu“, nazývá Chesterton křesťanskou morálku „morálkou střetnutí“. „Pohanství hlásalo, že ctnost záleží v rovnováze; křesťanství hlásalo, že ctnost je ve střetnutí; v srážce dvou vášní viditelně protivných [...] Vezměme třeba skromnost, rovnováhu z čiré pýchy a z čirého plazení v prachu. Průměrný pohan jako průměrný agnostik by jen řekl, že je spokojen sám se sebou, ale ne nestoudně spokojen, že mnohým lidem je lépe a mnohým hůře, že jeho zásluhy jsou nepatrné, ale poznává, že jich získal řádným způsobem. Zkrátka chodil by s hlavou vzhůru,

ale ne nezbytně s nosem vzhůru. To je mužná a rozumná zásada, ale jest vystavena námitce [...] Jsouc smíšením dvou věcí, je rozředěním obou; ani té ani oné v tom není v plné síle a nedávají své plné barvy. Tato slušná pýcha nepovyšuje srdce jako hlas polnic; nemůžete býti při ní oblečeni v purpur a zlato. Na druhé straně tato něžná racionalistická skromnost neočišťuje duše ohněm a nečiní ji skvoucí jako křišťál; nečiní (jako přísná a pronikavá pokora) z člověka malé dítě, které by usedalo u nohou trav. Neobrací jeho oči vzhůru, aby viděly zázraky; neboť Alici je dlužno, aby se zdrobnila, chce-li býti Alicí z pohádky. Sice ztrácí poesii i toho, že je hrda, i poesii toho, že je pokorna. Křesťanství usilovalo, aby touž zvláštní zkouškou zachránilo obě. Odloučilo obě tyto ideje a potom je vyhnalo do krajnosti. Na jedné straně Člověk měl býti hrdější, než býval kdy před tím; na druhé straně měl býti pokornější, než byl kdy před tím. Jakožto Člověk jsem hlavou tvorstva. Jakožto člověk jsem hlavou hříšníků. Všechna poníženosť, jež znamenala pesimismus, jež znamenala, aby člověk zaujal mlhavé nebo nízké hledisko na své určení – to vše mělo zmizeti. Neměli jsme už slyšeti nářku Kazatelova, že lidstvo nemá povýšenosti nad němou tvář, ani strašného pláče Homérova, že člověk jest jen nejsmutnější ze všech zvířat polních. Člověk byl sochou Boha kráčející po zahradě. Člověk jest povýšen nade všecku němou tvář; člověk jest jen proto smuten, že není hovádkem, ale zlomeným bohem. Řek mluvil o lidech, plazících se po zemi, jako by se k ní vinuli. Nuže,

Člověk si měl vykračovati po zemi, jako by si ji byl podrobil. Křesťanství povzneslo myšlenku o důstojnosti člověkově tak, že by ji bylo možno znázorniti jen korunami zářícími jako slunce a vějíři z pavích per. Leč zároveň mohlo hlásat myšlenku o ubohé nepatrnosti člověka, kterou možno vyjádřiti jedině postěním a fanatickou poddaností, šedým popelem svatého Dominika a bílým sněhem svatého Bernarda.” (Orthodoxie 148/152.) To ovšem platí nejen pro morálku, nýbrž pro celou nauku, jejímž důsledkem je tato morálka; celá křesťanská nauka je naukou maximálního, hrdinského vypětí duchovních sil. „Přijme-li se základní dogma o boji mezi božským a ďábelským, vzpoura a zkáza světa, jejich optimismus i pesimismus jako čirou poesii možno pustit jako katarakty [...] Definujíc svou hlavní nauku, Církev netoliko zachovala věci na pohled nesrovnalé vedle sebe, ale co bylo povážlivější, dovolovala jim vyrazeti v jakési umělecké násilnosti, jinak možné jen anarchistům. Tichost se stala dogmatictější než vzteklost [...] Duchové hněvu a lásky na sebe vzali hrozivé i vábivé podoby, řadíce se od oné mnišské vzteklosti, jež mrskala jako psa prvního a největšího z Plantagenetů, ke vznešené útrpnosti svaté Kateřiny, jež na úředních jatkách líbala krvavou hlavu zločincovu. Poesii bylo možno hráti i tvořiti. Tato heroičnost a monumentalita v etice úplně zmizela s nadpřirozeným náboženstvím.” (Orthodoxie 154/156.)

Z těchto citátů je jasně vidět, v jakém smyslu křesťanství se shoduje se světem a přece jej přetvořuje. Ponechá-

vá mu jeho paradoxní ustrojení a ještě je prohlubuje; ale činí to s prudkostí, jež naprosto neodpovídá přirozené rovnováze světa. Neboť přirozená rovnováha světa i úsilí přirozeného člověka, pohana, směřuje k rovnováze kompromisu, k rovnováze vzniklé vyrovnáním a vzájemnou vazbou protikladů, jež udržuje ducha v mezích přirozeného světa a připoutává ho k němu, kdežto křesťanství prohlubuje svár tak, že lidský duch je vrhán za poslední meze přirozeného světa. To je ovšem něco, co člověk nemůže vykonati sám ze sebe, ze svých přirozených sil, jimiž je schopen vytvořiti jen rovnováhu ve světě; a předpokládá to tedy sílu, která se vlévá do ducha z říše transcendence, ze světa nadpřirozeného. Takovou sílu má křesťanství, a křesťanské Zjevení a Vykoupení jsou těmi dvěma nadpřirozenými skutečnostmi, jež dávají tuto sílu a obnovují trosky světa k novému životu. Takový je tedy poslední Chestertonův paradox skutečnosti – nadpřirozený vysvětlující princip, který dává smysl duchovním skutečnostem v přirozeném řádu nesourodým. Ústřední pravda křesťanství vysvětluje nejen křesťanskou ctnost, nýbrž vysvětluje i všechny paradoxy přirozené filosofie. Vysvětluje je nikoli jen naukou, nýbrž i činem – tím, že vlévá živou sílu k uskutečnění toho, k čemu se odnášelo svědectví filosofie. Kouzlo věcí a věrnost romantické revolučnosti nejsou již v křesťanství pouhým mementem, pouhým úsilím nezapomenouti na pravé určení člověka; stávají se v něm skutečnou cestou, po níž člověk jde k poslednímu cíli. A plnost Chestertonovy

filosofie se osvědčuje právě v tom, že neustrnula na pouhém svědectví přirozeného poznání, nýbrž vyústila ve skutečné naplnění v křesťanství.

Že je v tomto pojetí vystižena skvěle všechna životnost a nesmírná akční síla křesťanské pravdy, nebude třeba zdůrazňovati. Ostatně při Chestertonově zálibě v myšlení konkrétním, vzdáleném vší abstraktnosti, a při jeho smyslu pro pohyb idejí a věcí je jen přirozené, že se mu křesťanství bude jeviti vždycky především jako síla, jako cesta, a i křesťanskou pravdu bude vždy viděti především v jejím pohybu; a se zřetelem k bodu, z něhož vychází, je to ten pravý pohled, jakého je potřeba – neboť ve vztahu k věcem přirozeným se vskutku jeví křesťanská pravda jako činná síla, která člověka pozvedá, očisťuje, unáší, která ho vysvobozuje z duchovního trosečnictví a navrácí ho k plnému životu. Křesťanství, lze stručně říci, se jeví Chestertonovi vždy v své dějinnosti v pravém smyslu tohoto slova – to jest ne jako pouhý historický fakt minulosti, nýbrž jako neustále působící síla, udržující dokonalou kontinuitu minulosti s přítomností. Neboť i dějinnost, jako každá skutečnost, má svůj paradox; spojují se v ní tradice minulosti s rozhodováním přítomného okamžiku, a žádné živé dějiny neexistují tam, kde v přítomné chvíli nepůsobí spojitě a organicky něco, co zůstalo živého z minulosti. Paradox dějinnosti je dán tím, že něco definitivně minulého, *událého*, přece působí jako přítomné, *děje* se jaksi znovu v přítomném rozhodování o směru dějinného proudu, stává se znovu předmětem svo-

bodné volby, svobodného činu; že danost minulého se střetá vždy znovu se svobodou míjejícího okamžiku. A v tomto paradoxním střetnutí, jež dává dějinám pohyb, vystupuje křesťanství jako maximální vystupňování dějinnosti. Žádná jiná síla nemůže státi v dějinách nad křesťanstvím, neboť jediné křesťanství je schopno dokonale naplniti dějiny jako to, co je jediným důvodem jejich bytí. Křesťanství má maximální kontinuitu, neboť jeho ústřední událost, Vtělení, se svým účinkem rozestírá po všem prostoru a po všem čase, a všechno lidské usilování se v něm soustřeďuje kolem této jedné věci a jejího absolutního významu – kolem dosažení Spásy, v něm uskutečněné. A křesťanství má také maximální svobodu, neboť toto rozhodování o osudu člověka ve věčnosti je svěřeno svobodnému rozhodnutí lidské vůle a člověk je při něm postaven do situace, která mu dává všechny možnosti činu. Člověk křesťanský je ujištěn o své svobodě, není vydán žádným pochybám determinismu; je též ujištěn o hodnotě cíle, o nějž má usilovati; a je neustále napomínán, aby usiloval o tento cíl v každém okamžiku své časné existence. Všechna pozornost je takto soustředěna k okamžiku pod zorným úhlem věčnosti. „Zřetel všeho křesťanství je obrácen na člověka stojícího na křižovatce. Rozložitě a mělké filosofie, mohutné syntesy humbugu vesměs mluví o staletích a evoluci a definitivních vyvinutích. Pravá filosofie bývá zaujata okamžením. Zvolí člověk tuto cestu nebo onu? to jest jedinou věcí, o níž hodno mysliti, máte-li zálibu v myš-

lení. Oaeonech je dosti snadno přemýšlet. Každý o nich může přemýšlet. Okamžení je vpradě hrozné, a právě proto naše náboženství silně pochopilo okamžik a proto pojednávalo v literatuře tolik o boji a v theologii o pekle.” (Orthodoxie 221/222.) Že v takovém zdůraznění osudového rozhodování je nutno míti na zřeteli obě možnosti rozhodnutí, je jen přirozené, má-li býti vůbec možný skutečný boj a skutečný čin. To také Chesterton zřetelně připomíná. „V napínavém románě (tom výtvoru čistě křesťanském), hrdina není sežrán kanibaly, ale je podstatné k existenci napětí, že může býti sežrán kanibaly. Hrdina musí být tak říkajíc hrdinou sežratelným. Tak také vždycky říkala křesťanská morálka člověku ne že ztratí svou duši, nýbrž že jest mu pečovati, aby ji neztratil. V křesťanské morálce je zkrátka hříchem nazývat člověka „zatraceným”, ale jest přísně náboženské a filosofické nazývat ho zatratitelným[...] Pokud si přejeme rozhodných rekonstrukcí a nebezpečných revolucí, jakými se vyznačila evropská kultura, nebudeme zadržovati od pomyslení na možnou zkázu, spíše budeme k němu podněcovati. Chceme-li jako východní světci jen rozjímati, jak jsou věci v pořádku, pak ovšem jen řekneme, že mají býti v pořádku. Ale chceme-li zvláště *učiniti*, aby byly v pořádku, pak budeme míti na mysli, že mohou býti v nepořádku.” (Orthodoxie 221, 223/224.)

Ale při tom všem nezapomíná Chesterton, že dějinnost křesťanství nelze chápat tak, jako by křesťanství bylo imanentní dějinám nebo s nimi ztotožněno. Svou

podstatou křesťanství nesmírně přerůstá dějiny, pokud se odehrávají v čase, poněvadž ono směřuje nad čas a má svůj počátek mimo svět. A důkazem toho jsou Chestertonovi samy dějiny; jedna z jeho nejlepších knih, *Nesmrtelný člověk*, je celá věnována tomuto důkazu. Už sama skutečnost Vtělení je něco, čím se křesťanství v dějinách odlišuje od všech ostatních skutečností, neboť nikde jinde nenajdeme něco podobného té události, kterou liturgie vyjadřuje v tak úžasně zhuštěné zkratce: *GENUISTI QUI TE FECIT* – tomu tajemnému zrození Boha z jeho stvoření. „Prohlašuje se, že vskutku právě uprostřed historických dob putovala světem tato původní neviditelná bytost, o níž myslitelé vytvářejí teorie a bájeslovci zaznamenávali báje. Člověk, který stvořil svět. Že taková vyšší bytost existuje za všemi věcmi, předpokládali již všichni nejlepší myslitelé stejně jako většina nejkrásnějších legend. Nic takového však v nich nebylo obsaženo[...] Nanejvýš předpokládala nějaká primitivní báje, že stvořitel byl přítomen stvoření. Ale že byl stvořitel přítomen výjevům následujícím nedlouho po hostinách Horácových a rozmlouval s výběrčími daní a vládními úředníky o otázkách denního života v římské říši a že o této skutečnosti byla přesvědčena celá ona veliká civilizace po více než tisíc let – to jest něco, co se naprosto liší od všeho ostatního v přírodě.” (*Nesmrtelný člověk* 306/307.) Život Vtěleného Boha je též naprosto odlišný ode vší ostatní historie, a *s hlediska přirozeného člověka* je pln záhad. „Je tu plno náhlých posuňků, zřejmě významných, jenom-

že sotva víme, jaký význam mají; záhadného mlčení; ironických odpovědí[...] Kristus hořekoval jenom sláskou a soucitem nad Jerusalemem, který se ho chystal zavraždit. Nevíme, jaké zvláštní duchovní ovzduší nebo vnuknutí ho vedlo k tomu, aby nechal Bethsaidu klesnouti hlouběji než Sodomu. A celá ta historie je plna takových věcí. Není to naprosto historie, v níž by bylo snadno dobrati se dna, jak se uboze tvrdilo v tisku. Je to všechno jiné než prosté evangelium, o němž tito lidé mluví. Relativně řečeno, je evangelium mystické a Církev racionalistická.” (Nesmrtelný člověk 214/216.) Ale stejně je tomu i s historií samé Církve. Jako nebylo křesťanství podobno ničemu, co bylo před ním, tak se nepřipodobňuje ničemu z toho, uprostřed čeho se utvářela jeho historie. Od samého počátku je Církev ve styku se všemi význačnými proudy dějin, ale nesplývá s žádným z nich. Naopak bojuje se vším, co znamená úchylku s její cesty, co se staví proti jejímu principu rovnováhy ze střetnutí dvou sil, symbolisovanému tak vhodně jejím posvátným odznakem, křížem. „Proto si udržuje církev od prvního okamžiku vlastní postavení a vlastní hledisko, nehledíc naprosto na události a anarchii svého věku. Proto uštěďuje nestranně rány napravo i nalevo, pesimismu manichejců i optimismu pelagiánů. Nebyla manicheistickým hnutím, neboť nebyla hnutím vůbec. Nebyla oficiální modou, neboť nebyla modou vůbec. Byla něčím, co se mohlo shodovati s hnutími a modami, co je mohlo ovládati a co je mohlo přežít. Tak by mohli vstáti z hrobu

velcí vůdcové kacířských hnutí, aby uvedli ve zmatek své dnešní soudruhy. Kritici netvrdí nic, co by se nedalo vyvrátiti pomocí oněch hodnověrných svědků. Moderní kritik řekne povrchně, že křesťanství bylo jen reakcí směrem k asketismu a protipřírodní duchovosti, tancem fakirů rozběsněných proti životu a lásce. Avšak veliký mystik Mani jim odpoví se svého tajného trůnu a zvolá: „Tito křesťané nemají práva se nazývati duchovními, tito křesťané nejsou oprávněni se nazývati askety, oni, kteří učinili mír s prokletým životem a se vši neřestí rodiny... Jejich hnutí nesměřovalo proti přírodě, sice by mé děti byly dobyly vítězství, ale tito blázní obnovili svět, když jsem mu chtěl jediným pohybem ruky učiniti konec.“ A jiný kritik napíše, že Církev byla jen stínem říše, náhodnou libůstkou císařovou, a že zůstává v Evropě jen jako duch římské moci. A jáhen Arius odpoví z temnot zapomenutí: „Nikoli, sice by svět byl šel za mým rozumnějším náboženstvím. Neboť mé náboženství zaniklo před demagogy a lidmi vzdorujícími císařovi; a můj odpůrce se halil v purpurový plášť; sláva orlů byla mojí. Neminul jsem se cíle proto, že by mi tyto věci scházely.“ (Nesmrtelný člověk 262/264.) A tak by se dala sledovati cesta Církve dějinami, vždy zřetelná a oddělená, pozvedající se nad rovinu historie, uchovávající si stále svůj charakter nadpřirozený, který je také jediným vysvětlením jejího chování v historii. Neboť jen věc, jež má svůj základ mimo časnost, může si uchovávat nezávislost na časném světě. „Je asketická a bojuje s askety; je římská a

bouří se proti Římu, monoteistická a bojuje proti monoteismu, příkrá při svém odsuzování příkrosti, záhada, již nelze vyložit ani jako nerozum. A jaký je to nerozum, který se zdá rozumným milionům vzdělaných Evropanů za všech revolucí po nějakých šestnáct set let? Lidé se nebaví paradoxem nebo pouhým zmatkem v duši tak dlouhou dobu. Neznám jiného vysvětlení než že něco takového není nerozum, ale rozum; i když je to fantastické, je to fantastické z rozumného důvodu a proti všemu nerozumnému. Nalézám jen toto vysvětlení pro věc od počátku osamocenou a důvěrnou, odsuzující věci jí podobné, odmítající pomoc sil, jež se zdály tak potřebné její existenci, přijímající po své lidské stránce všechny vášně věku, ale přece vždy ve vrcholném okamžiku nad ně náhle vynikající, nikdy nepravící přesně to, co by kdo čekal, a nikdy nepotřebující odvolávati, co řekla; nenalézám jiného vysvětlení než to, že jako Pallas z hlavy Jovovy vytryskla zajisté z ducha Božího, zralá, mocná a vyzbrojená k soudu i k válce." (Nesmrtelný člověk 264/265.)

Zde se zase setkáváme s paradoxem: Existujíc v tomto světě a přijímajíc jeho vnější podoby, přetváří Církev jeho dějiny k docela jinému smyslu. Nesleduje pohyb jeho tíže, nýbrž nutí jej stoupati tam, odkud přichází její světlo. Váže jeho nejlepší síly ve službu věčnosti, a všechny poklady, které si svět vytváří k své podobě, proměňuje ve smetí před tváří pravé reality, kterou zvěstuje. A paradoxní je též způsob, jímž Církev uskutečňuje své poslání spásy v dějinách. Její cesta není sou-

vislou řadou vnějších triumfů; navenek se jeví spíše jako řada výbojů neustále stíhaných nezdarem, neustálým umíráním, jak to vyjadřuje Chesterton, ale umíráním, po němž vždy přichází vzkříšení k novému životu, jež není možno vysvětliti z žádných přirozených příčin. „Řekl jsem, že Asie a starověký svět působí dojmem, že jsou příliš staré, aby mohly umřít. Křesťanství mělo osud docela opačný. Křesťanství mělo spoustu revolucí a v každé z nich zemřelo. Křesťanství zemřelo mnohokrát a zase vstalo z mrtvých – neboť mělo boha, který znal cestu z hrobu. Ale první mimořádný fakt, jímž se tato historie vyznačuje, je tento: že Evropa byla stále převracena na ruby; a že na konci každého takového převratu se octlo na vrchu vždycky totéž náboženství. Víra obrozuje vždy dobu ne jako staré náboženství, nýbrž jako náboženství nové.” (Nesmrtelný člověk 287.) A nebyla to vždy jen smrt v boji; ve své zjevné podobě umírala Církev často zdánlivým přirozeným vyžitím a zdálo se, jako by měla zaniknout s časnými pořádky, jež vytvořila – a přece vždy znovu ožila v své tajemné a všem lidským počtům unikající slávě. „Víra nejen že často zemřela, ale zemřela také často vysokým věkem. Byla nejen často zabita, ale zemřela často přirozenou smrtí, v tom smyslu, že dospěla k přirozenému a nutnému konci. Je zřejmé, že přežila nejprudší a nejvšeobecnější pronásledování od nárazu Diokleciánovy zuřivosti až po náraz francouzské revoluce. Má však podivnou, zázračnou houževnatost; přežila nejen válku, ale i mír. Nejen že často

zemřela, ale také se často zvrhla a upadla; přežila však svou vlastní slabost, ba i vlastní kapitulaci. Nemusíme opakovati, co je tak zřejmé o kráse Kristova konce, při němž se zasnoubilo mládí a smrt. Toto je však skoro, jako by byl Kristus žil, dokud mu zbývalo jen trochu sil, byl bělovlasým stoletým mudrcem a pak zemřel přirozeným úpadkem sil, a potom vstal zase omlazen za zvuku trub a pukání oblohy. Bylo řečeno dosti pravdivě, že lidské křesťanství v své vracející se slabosti bylo někdy příliš zasnoubeno světské moci; bylo-li však zasnoubeno, bylo také velmi často ovdovělé. Je podivně nesmrtelnou vdovou. Jakýsi jeho odpůrce řekl snad kdysi, že jest jinou podobou moci císařů; dnes se to zdá stejně podivné, jako bychom je nazvali jinou podobou moci faraonů; nějaký odpůrce snad řekl, že bylo oficiální vírou feudalismu; dnes to zní stejně přesvědčivě, jako kdybychom řekli, že mu bylo souzeno zahynouti zároveň se starořímskou vilou. Všechny tyto věci ovšem šly svou cestou k svému obvyklému konci; a zdá se, že pro náboženství nebylo jiné cesty, než aby skončilo s nimi. Skončilo a začalo znovu[...] Feudalismus byl tak vžitou věcí, že si nikdo nedovedl představit, že by mohl býti bez pána; a náboženství bylo tak vetkáno do onoho pletiva, že by nikdo nebyl věřil, že mohou býti roztrženy. Feudalismus sám byl roztrhán na cáry a shnil v lidovém životě pravého středověku; a první a nejsvěžejší silou v oné nové svobodě bylo staré náboženství[...] Celý středověký řád, v mnoha směrech tak úplný a skoro kosmický domov pro

člověka, se také konečně opotřeboval; a aspoň zde se myslilo, že slova Kristova pominou. Přešla však přes zářící propast renesance a za padesát let sloužila svým světlem a svým naučením novým náboženským základům, novým obranám víry, novým světcům. Myslílo se, že budou odváta aspoň strízlivým věkem rozumu, myslelo se, že zmizí konečně za zemětřesení věku revoluce. Věda je hleděla oddisputovati, a byla zde dosud. Historie je vyplela z minulosti. a ona se objevila náhle v budoucnosti. Dnes nám stojí znova v cestě; a rostou nám přímo pod očima. Zachovají-li si naše společenské vztahy a záznamy souvislost, naučí-li se lidé opravdu užívat rozumu k nahromadění skutečností o tak drtivé historii, zdálo by se, že se dříve nebo později naučí ze svých neustálých a nekonečných zklamání nehledati něco tak prostého jako její smrt. Ať pokračují v boji s ní, bude to však, jako by bojovali s přírodou; jako bojují s krajinou nebo oblohou. „Nebe a země pominou, ale má slova nepominou.“ Budou pozorovati, že se dopustí omylů; nedočkají se však jejího konce. Nepozorovatelně, ba i nevědomky budou svými vlastními předtuchami naplňovati relativní podmínky onoho úžasného proroctví; zapomenou čekat na pouhé zahubení toho, co bylo nadarmo tak často zahubeno; a instinktivně začnou očekávat dříve příchod komety nebo zmrazivění země.” (Nesmrtelný člověk 298/300.)

Taková jest vrcholná idea Chestertonovy filosofie dějin – dějiny Církve jako následování Krista v jeho

smrti a vzkříšení. V ní vrcholí paradox historický, spojuje se s paradoxem theologickým. Všechna filosofie vrcholí v přetváření světa skrze oběť, nejen v dějinách jednotlivé duše, nýbrž v dějinách celého světa – aniž přestává býti filosofií zdravého rozumu; neboť právě ze zdravého rozumu se stal klíč ke všemu tomuto bohatství úžasných skutečností. A v tom je vlastní originalita Chestertonovy filosofie. V tom je její původní hodnota – že z prostých dat zdravého rozumu vybuodovala tak mohutnou stavbu, v níž nalezne svůj příbytek každý. A Chestertonovou zásluhou zůstane, že objevil modernímu světu tu podivuhodnou metodu paradoxu, jíž realizoval tuto svou filosofii. Paradox se tu osvědčil jako nejživotnější a nejbohatší forma myšlení, jako jediná forma, jež je schopna obsáhnout všechny stránky skutečnosti a jež neselhává ani v těch největších výškách. Nebo, ještě přesněji řečeno, je to logická forma, která je zároveň nejzákladnějším ontologickým znakem, poněvadž její struktura odpovídá přesně základní struktuře skutečnosti. A proto je právě nejdůležitějším nástrojem poznání. Zabíraje vždycky skutečnosti opačných pólů, uvádí je zároveň ve vyšší souvislost, odhaluje jejich smysl ve vyšší hierarchické rovině, a tak nás přivádí k hlubší jednotě, aniž bychom byli nuceni opouštět rozmanitost a pohyb věcí. A při tom v nás vždycky udržuje to prvotní vědomí tajemství, skrytého za věcmi, bez něhož musí každé poznání zbloudit. Činí to už tím, že nám představuje věci počátečně jako záhadu, jako protismysl, jehož jednotu

musíme teprve vyzkoumati, ale především tím, že nás přivádí všemi stupni poznání k vlastnímu tajemství absolutního počátku skutečnosti, že nás nutí po každé vystoupení ještě o jeden stupeň vzhůru k ústřednímu smyslu věcí, nedovoluje nám utkvěti na povrchním a částečném významu. V tomto smyslu je Chestertonova filosofie skutečným ASCENSIO AD DEUM PER SCALAS RERUM CREATARUM; to je její čestný název a punc její pravosti.

Člověk politický

Mezi mnoha jinými věcmi se pravá filosofie zdravého rozumu liší od jiných filosofí tím, že se nedá vtěsnat do mezí pouhého teoretického spekulativního zájmu. Rozdíl mezi, dejme tomu, nějakým dokonalým hegelianem a pravým člověkem zdravého rozumu je ten, že hegelian může do nekonečna rozvádět aplikaci své filosofie na nějakou praktickou věc, aniž se vzdálí z oblasti rozumové fantazie, kdežto mluví-li zdravý člověk Chestertonova typu o nějaké sebe abstraktnější ideji, může z ní učiniti snadno věc konkrétního praktického zájmu. Chestertonova filosofie pohádky, jež pojednává o nejzákladnějším ontologickém principu s takovou životností a silou, to dokazuje dosti přesvědčivě. Ale možná že rozdíl vynikne nejpřesvědčivěji právě tam, kde oba mluví o věcech praktických, neboť zde je srovnání nejsnadnější, a zejména tam, kde se uvažuje na obou stranách o stejných pojmech. Tak tomu je právě v Chestertonově praktické filosofii, o níž teď chceme něco říci. Místo praktická filosofie bychom říci konkrétněji filosofie společnosti, neboť jako křesťan a jako člověk zdravého rozumu má Chesterton nesmírný přirozený a spontánní zájem o lidské společenství, v němž žije a s nímž je spojen daností údělu i příkazem lásky. Jeho výklady o věcech praktických se tedy soustřeďují kolem otázek lidského společenství, a základní pojmy, z nichž zde vychází, se slovním zně-

ním shodují s nejužívanějšími hesly moderního praktického myšlení. I v tom je možno vidět z větší části jakýsi projev družnosti a ústupnosti, která má ovšem důsledky tím neočekávanější. Nechtěje si osobiti právo vytvářeti nové pojmy nebo nová slova – což bývá často v moderním myšlení totéž – přijímá Chesterton ochotně za základ slova a pojmy, jež nalézají v obecném povědomí; když už však je přijal, snaží se také poctivě vyzkoumati jejich reálnou hodnotu a obnoviti jejich pravý smysl; a když je to vykonáno, objeví se obyčejně, že je to něco docela jiného, než se obecně myslí. Tak na příklad Chesterton přijímá velmi ochotně pojem pokroku, jedno ze slov, jež byly nejvíce zneužity k ohavným frázím a zmateninám. Začíná však ihned zkoumati, jaké jsou reálné možnosti této ideje a jaké důsledky vyplývají z její koncepce. A tu objevuje, že pokrok už samým svým základním významem pohybu, který má směr, předpokládá nějaký pevný cíl, k němuž se pokračuje a podle něhož se pokrok určuje. V praktické moderní aplikaci se však ukazuje pravý opak: místo aby se šlo k pevnému cíli, chodí se bez cíle, a čím více se takto nachodí, tím více je pokrok chválen. „Pokrok by měl znamenati, že měníme pořád směr, abychom dostihli vidění. Měl by znamenati, že pomalu, ale jistě vnášíme spravedlnost a milosrdenství mezi lidi; zatím znamená, že velmi rychle pochybujeme o žádoucnosti spravedlnosti a milosrdenství; divoká stránka nějakého sofisty přiměje lidi, aby pochybovali. Pokrok by měl znamenati, že pořád spěje-

me k Novému Jerusalemu. Znamená, že Nový Jerusalem pořád spěje od nás. Neměníme reality, abychom dosáhli ideálu. Měníme ideál; to je pohodlnější.” (Orthodoxie 170.) Kdo chce kráčet, musí míti nějakou oporu pro své kroky; a kdo chce uskutečňovati duchovní pokrok, musí míti nějaké přesvědčení neměnné a držeti se ho, dokud nedojde cíle – jinak se k cíli nedostane. To je však právě to, co chybí modernímu pokroku, který s takovým uspokojením mění ideje v těch nejdůležitějších věcech. A to zase nechybí naopak ideálu křesťanskému, který je založen na věčné a neproměnné skutečnosti a všechno zaměřuje právě k ní. „Můj ideál aspoň je pevný; neboť byl upevněn před založením světa. Mého vidění dokonalosti jistotně nelze změnit, neboť sluje Ráj. Aťsi změníte místo, kam jdete, ale nemůžete změnit místo, odkud jste vyšli [...] Ani nezměnitelný obyčej, ani proměnlivá revoluce nemůže učiniti z prvotního dobra něco jiného než dobro.” (Orthodoxie 177/178.) Takto se tedy ukazuje, že mluvit o pokroku má smysl jen tehdy, míní-li se jím uskutečňování pevného ideálu, a poněvadž všechny základní jistoty vedou k pravdě křesťanské, není pravého pokroku než v uskutečňování, přímém nebo nepřímém, ideálu křesťanského.

To je velmi názorná ukázka Chestertonova pojmání moderních idejí, a je to zároveň jakýsi předběžný úvod k jeho filosofii společnosti. Tato filosofie bude souhlasiti s nutností pokroku; ale bude to pokrok k pevnému ideálu a po cestách, jež mají reálný smysl. Nebude

tím ideálem sám pokrok, neboť takto pojatý pokrok je protismyslný – „pokrok sám nemůže pokračovati“, jak to vyjadřuje Chesterton. Právě naopak, pokrok bude mít oprávnění jen v tom, že předpokládá, že jsme vzdáleni od ideálu. Jdou-li věci dobře, není třeba pokroku, a „jediným pravým důvodem, abychom byli pokrokoví, jest, že věci přirozeně tíhnou k horšímu“. To je zase věc, kterou může v plném významu pochopiti jen křesťanská zkušenost, která ví, že člověk je svoboden ve svých činech a že je neustále sváděn užívati této svobody ke zlému. A která také ví, že jediným přirozeným a plodným prostředkem jest nikoli pokoušet se zničit svobodu, nýbrž obnovit ji v zaměření k pravému cíli.

Svoboda tedy je základem Chestertonovy filosofie společnosti. A je zase charakteristické, že tomuto pojetí svobody ve společnosti dává Chesterton jméno jiného oblíbeného moderního hesla – demokracie. Tato skutečnost stačila už sama o sobě mnoha vykladačům, aby z Chestertona udělali demokrata v moderním smyslu. A přece je při bližším zkoumání zřejmo, že Chestertonova demokracie je přímo protichůdná moderní kapitalistické demokracii. Chestertonova definice demokracie je založena na rozlišení dvou oblastí lidské činnosti: totiž oblasti věcí speciálních, činností, jež směřují k dosažení dokonalého výtvoru v nějakém vymezeném oboru, a věcí, jež jsou společny všem lidem jako základ jakékoli činnosti. A základní proposice demokracie v Chestertonově pojetí zní, že věci společné mají pri-

mát před věcmi zvláštními. „Společné věci všech lidí jsou důležitější než věci zvláštní některým lidem. Obvyčejné věci jsou hodnotnější než mimořádné, ba jsou mimořádnější. Člověk jest něčím vznešenějším než lidé; něčím zvláštnějším. Dojem zázračnosti člověčenství by nám měl býti vždy živoucnější než všelike zázraky moci, rozumu, umění nebo kultury. Prostý dvounohý člověk, takový, jaký jest, měl by budití pocit něčeho dojímavějšího než jakákoli hudba a více překvapujícího než jakákoli karikatura. Smrt je ještě tragičtější než smrt vyhladověním. Míti nos je komičtější než mítí normanský nos. To jest tedy prvním principem demokracie: že podstatnými věcmi u lidí jsou věci, které drží pospolitě, a nikoli věci, která drží každý sám.“ (Orthodoxie 70/71.) Zní to zase na první pohled paradoxně, ale je v tom vyjádřena důležitá pravda, kterou postřehne ihned každý, kdo ví něco o základních pojmech tomistické ontologie. Býti člověkem je vskutku, vzato přísně filosoficky, věc vyšší než mítí nějakou specifickou lidskou dokonalost, neboť specifické dokonalosti jsou něco částečného, co je zahrnuto v plnosti podstaty člověka aspoň potenciálně. Je to něco vyššího také s hlediska stvořenosti, neboť základní podstata nějaké věci je něco prvotního, co je předpokladem každého jejího individuálního uskutečnění, a fakt existence věci proti možné neexistenci vůbec je úžasnější zkušeností než její speciální projev, který už vychází z její existence. Obrátíme-li to na základ společnosti, je to ještě zřejmější; zde tím více záleží na tom,

aby základní vztahy byly tím, čím jsou svou obecnou podstatou. Neznamená to sice, že by specifická dokonalost byla něčím vedlejším, neboť plnost věci v dokonalém uskutečnění všech jejích možností, v dosažení posledních mezí její dokonalosti jest vlastním cílem poznání i jednání; chce se tím však říci, že ten obecný základ nesmí býti pomíjen, poněvadž on jest počátkem a úvazkem celku, tím, co tvoří řád mnohosti věcí. A pro řád společnosti to platí ve zvláštním smyslu, poněvadž zde jsou ty společné věci právě specifickým předmětem úsilí.

Toto zdůraznění společenské vázanosti člověka je doplněno druhým základním principem Chestertonovy demokracie: zdůrazněním svobody a osobní odpovědnosti v realizaci věcí obecných. Je jen přirozené, že jsou-li některé věci společné, má každý právo nebo povinnost se jich účastnit a uplatňovat v nich svobodnou vůli, která mu byla dána k vybojování života. „Zamilovati se je poetičtější než pustiti se do poesie. Demokratickou zásadou jest, že vláda (příspění k pořádání třídy) jest něco jako zamilovati se a nikoli psáti verše. Není analogickou hraní na varhany, malování na pergamentu, objevování Severního pólu (tomuto úskočnému obyčeji) nebo natáčení objektivu, jsme-li královským astronomem, a podobně. Neboť nechceme, aby tyto věci někdo dělal, leč umí-li je dobře. Je to cosi obráceně analogického tomu, aby si každý psal svá milostná psaní a utíral svůj nos sám. Chceme, aby si každý dělal tyto věci sám, i když je neumí. Nedokazuji zde

pravdivost té nebo oné z těchto koncepcí; vím, že někteří modernisté požadují, aby jejich ženy byly vybírány učenici, a snad, což já vím, budou brzy žádati, aby jim nos utíraly chůvy. Pravím jen, že lidstvo uznává tyto universální lidské funkce a vládu demokratických tříd mezi nimi. Zkrátka, demokratická víra je taková: že nejstrašnější závažné věci dlužno obyčejně zůstavovati lidem samotným – snoubení pohlaví, výchovu mládeže, státní zákony. Toto jest demokracie; a v tu jsem vždycky věřil.” (Orthodoxie 71.) Rodina i stát jsou tedy v tomto smyslu věci společnou, a tímto pojetím se zdánlivě Chesterton přibližuje moderním demokratickým zásadám obecné účasti ve vládě. Ale ve skutečnosti se liší od něho podstatně už ve vymezení principu této účasti, neboť ta není u Chestertona založena na principu většiny, nýbrž na principu zástupnickém. Demokracie podle něho neznamena, že vládne většina a že zákonem je to, co právě chce většina, nýbrž že vládne někdo jako představitel a ochránce věcí všem společných. „Vzňal-li se v domě oheň, musí zavolat stříkačky jeden člověk; výbor jich nemůže zavolati. Byl-li v noci přepaden tábor, musí dáti rozkaz ke střelbě jeden člověk; není kdy hlasovati. Je to jediné otázka mezi časových a prostorových, nikoli duševní omezenosti masy, jež je pod velením. Kdyby všichni lidé v domě byli osudem předurčení k velikému, bylo by přece lépe, aby nemluvili do telefonu všichni zároveň; bylo by lepší, aby nejhloupější z nich všech mluvil nevyrušován. Kdyby se armáda skládala ze sa-

mých Hanibalů a Napoleonů, bylo by přece lepší, kdyby při nepředvídaném přepadení nedávali rozkazy všichni najednou. Ba bylo by lepší, kdyby nejomezenější z nich dával rozkazy." (Co je špatného na světě 65/66.) Proto tedy „demokracie v svém lidském smyslu neznamena rozhodování většinou; ba neznamena ani rozhodování všemi. Lze ji výstižněji definovati jako rozhodování libovolným člověkem". (Ib. 62.) Pro sluch moderního demokrata bude asi tato definice znít zase jako paradox trochu duchaplnický; ale právě v ní je obsaženo několik velmi důležitých poznatků pro pravou povahu vlády nad věcmi obecnými. Rozhodování libovolným člověkem znamená, ve shodě s tím, co bylo uvedeno předtím, že o tom, čemu rozumí a v čem má zkušenost každý člověk, může právě pro tuto obecnost rozhodovat kdokoli, pokud rozhoduje ve shodě s obecným řádem; že to však nemusí být většina, neboť je docela dobře možno, že se najde většina, která má své speciální zájmy a která bude podle nich rozhodovati proti zájmům obecným, jež třeba bude zastávat právě menšina. A to je věc, na kterou právě hyne většina moderních demokracií. Je-li někde většina občanů složena z lidí zabývajících se průmyslem, a budou-li tito lidé vládnout podle pouhého formálního principu většiny, je zcela možno, že budou vládnout ve prospěch speciálních zájmů průmyslu, což nebude podle Chestertona vůbec žádnou demokracií. A druhá důležitá věc jest, že nemohou vládnout všichni ani množství jako výkonný orgán vlády, poněvadž v mno-

ha věcech prostě není času na hlasování. I na tuto pravdu často zapomíná moderní demokracie, která dopouští, aby ve chvíli velmi nebezpečné třeba vůbec neexistovala vláda odpovědná za situaci, poněvadž jedna vláda už padla a druhá ještě nebyla ustavena. Vládne tedy právem kdokoli potud, pokud je představitelem zájmu obecného a nikoli zájmů speciálních, a ovšem také potud, pokud je schopen vládnout.

Tento rozdíl vynikne ještě více z jednoho zajímavého důsledku Chestertonova pojetí demokracie – že totiž v tomto smyslu i aristokracie a monarchie mohou býti pokládány za instituce demokratické. Aristokracie je podle Chestertona instituce v podstatě vojenská, založená na nutnosti velení, nikoli na skutečných duchovních rozdílech. „Není to systém duchovních stupňů, jako na příklad kastovní systém indický nebo třeba jen starý řecký rozdíl mezi svobodnými muži a otroky. Je to prostě pozůstatek vojenské organizace utvořené zčásti aby podpírala upadající římskou říši, zčásti aby zlomila a pomstila strašný nápor islamu. Slovo duke (vévoda) prostě znamená plukovníka, stejně jako slovo emperor (císař) znamená vrchního velitele. Celá historie je obsažena v titulu comes svaté říše římské, jenž prostě znamená důstojníky v evropské armádě proti současnému žlutému nebezpečí. V armádě však nikoho ani ve snách nenapadne, že rozdíl hodnosti představuje rozdíl morální skutečnosti. Nikdo jakživ neřekne o pluku: „Váš major je velmi zábavný a energický; váš plukovník ovšem musí býti ještě zábavnější a

energičtější.‘ Nikdo jakživ neřekne o rozhovoru při společném stole: ‚Poručík Jones byl velmi vtipný, ale nemohl se přirozeně vyrovnati setníku Smithovi.‘ Podstata armády je v ideji oficielní nerovnosti, založené na ideji neoficielní rovnosti. Vojáci neposlouchají plukovníka, že je to nejlepší muž, nýbrž že je to plukovník. Takový byl podle všeho duch systému vévodů a hrabat, když prvně vznikl z vojenského ducha a vojenských nutností.” (Ib. 66/67.) Podobně také monarchie v starém pojetí byla demokratičtější než moderní oligarchie: „Co do veřejnosti byla stará francouzská monarchie neskonale demokratičtější než kterákoli z monarchií dnešních. Vlastně každý, kdo chtěl, mohl vejíti do paláce a viděti krále, jak si hraje se svými dětmi nebo si šlechtí nehty. Vladař patřil lidu, jako patří lidu Primrose Hill, to jest, nemohou jím hnouti s místa, ale mohou lézt po něm celém. Stará francouzská monarchie se zakládala na znamenité zásadě, že i kočka se smí dívati na krále. Ale v dnešní době se kočka nesmí dívati na krále – ledaže by to byla velmi krotká kočka. Ba i tam, kde má tisk volnost kritiky, užívá se ho jenom k podkuřování. V podstatě vychází rozdíl na něco neobyčejně podobného tomuhle: Tyranie osmnáctého století znamenala, že jste mohli říci: K...l br...ský je zhýralec. Svoboda dvacátého století vlastně znamená, že smíte říci: Král brentfordský je znamenitý otec rodiny.” (Co je špatného na světě 31.) Osobní i neosobní vláda jsou tedy stejně možnostmi dobré vlády pro věci obecné čili demokracie; obě jsou stejně založeny na

potřebě trvalé a stálé správy věcí obecných, nikoli na potřebě dokonalého rozvinutí nějaké speciální činnosti. A pravým protikladem demokracie není aristokracie nebo monarchie, nýbrž plutokracie jako vláda imperialismu, jímž rozumí Chesterton „úplné zastírání kamarádství a rovnosti odbornictvím a ovládnutím“, to jest, převedeno do obecnějších termínů, je to vláda, jež je založena na primátu specialisace nad obecností, a v konkrétním případě moderní plutokracie, na primátu Obchodu a Výroby nad Rodinou a Státem. Zde se částečným zájmům některé skupiny uspořádané podle činnosti speciální podřizují zájmy společné všem lidem, což znamená, že se omezuje nebo zcela ruší lidská svoboda v pospolitosti, poněvadž všechno pak musí sloužit zájmům oligarchie. Použijeme-li teď tohoto měřítka pro tendence, ovládající dnešní politický svět, je ihned zřejmo, jaký je tu rozdíl, neboť moderní pojetí je založeno na převaze hospodářských zřetelů, vycházejíc z kapitalisticko-průmyslového pojetí výroby a podléhající hospodářské moci, kterou uchvátil tento systém a kterou uplatňoval bezohledně ve všech složkách lidské pospolitosti. Továrna tak nabývá moci i nad Rodinou, neboť Výroba se snaží i rodinu uspořádati tak, aby sloužila jejím zájmům a proměnila celou lidskou společnost v organizaci podobnou ohromnému průmyslovému podniku. Člověk je nejprve hospodářsky zbavován hmotného základu své svobody, soukromého vlastnictví výrobních prostředků, a uváděn v námezdně otročský poměr; rodina přestává být svazkem

založeným na osobní odpovědnosti morální a stává se věcí smlouvy rozvazatelné za jistých hmotných podmínek; nejzákladnější výchova mládeže přestává stále více býti právem rodiny a přesunuje se na mechanismus veřejné školy, a duch zákonů stále více odpovídá duchu Továrny. I filosofické ideje se stále více přizpůsobují hospodářským principům, a člověk je nakonec pojímán již jen jako nástroj výroby, výrobní schopnost se stává nejdůležitější složkou ducha a celá duše se má tomu přizpůsobiti. Odtud vznikají ty obludné teorie o lidské přizpůsobivosti a o nutnosti racionalisace výroby. „Vědeckému plutokratu bude snadným tvrditi, že se lidstvo přizpůsobí jakýmkoli poměrům, jež teď pokládáme za špatné. Staří tyranové se dovolávali minulosti; noví tyranové se budou dovolávat budoucnosti. Vývoj vytvořil hlemýžďě a sovu; vývoj může vytvořiti dělníka, který nepotřebuje více místa než slimák a více světla než sova. Zaměstnavatel nemusí dbát, pošle-li Kafru pracovat pod zemi; stane se z něho brzy podzemní živočich jako krtek [...] Nemusí se starati, aby změnil poměry; poměry brzy změní lidi. Hlavu lze otlouci, aby se na ni hodil klobouk. Neurážejte otrokovi pouta; tlucte otroka, až zapomene na pouta.” (Co je špatného na světě 19.)

Z tohoto citátu plného ostré ironie promlouvá jasně Chestertonova nenávisť k takovému plutokratismu, ať se skrývá pod jakýmkoli jménem. Jeho idea demokracie je protestem proti každému projevu tohoto mechanického imperialismu, a tento odpor jde tak daleko,

že Chesterton staví svou demokracii i nad samu moderní civilizaci se všemi jejími vymoženostmi. „Nedá-li se mydlářství srovnati s bratrstvím, tím hůře pro mydlářství, nikoli pro bratrství. Nemůže-li civilizace vycházet s demokracií, tím hůře pro civilizaci, nikoli pro demokracii. Bylo by jistě lepší se vrátit k vesnickým komunám, jsou-li to opravdu komuny. Jistě by bylo lepší obejít se bez mýdla než obejít se bez společnosti. Jistě bychom obětovali všechny své dráty, kola, systémy, odbornosti, přírodní vědu a ztřeštěné finančnictví za jednu půlhodinku štěstí, jakého jsme často zakusili s kamarády ve společné hospodě.“ (Co je špatného na světě 70.)

Jádrem této demokracie je pak ideál křesťanský, neboť jen Církev jako učitelka pravdy neochvějně vždycky zastává princip svobodné rodiny a svobodného státu. Křesťanské pojetí rodiny je Chestertonovi východiskem všech praktických plánů a konkrétních pokusů o odstranění plutokratického ducha. A poněvadž má Chesterton tak živý smysl pro pospolitost, neopomíjí také zdůraznit výsostné duchovní postavení rodiny v oblasti společenských svazků. Neboť právě v rodině a nikde jinde se uskutečňuje vlastní smysl společenského života láskou, v níž člověk vycházeje ze sebe naplňuje svou prázdnotu a splňuje své určení. Všechny ostatní společenské svazky, shrnuté v organizaci Státu, jsou tu jen proto, aby chránily rodinu a pomáhaly jí naplňovat její smysl. Na to se tolik zapomíná zejména dnes, kdy se znovu objevuje tendence k povyšování

státu na vlastní smysl pospolitosti, a Chestertonovy výklady o významu rodiny mají tu tím větší důležitost.

Tento prvotní význam rodiny v pospolitosti se ukazuje především v tom, že v rodině je dokonale spojena a vyvážena obojí složka společenského ducha, speciální i universální; tu první představuje muž, tu druhou žena. Muž je přísným specialistou v svém úkolu udržovatele hospodářského základu rodiny: „Průměrný muž musí být specialistou; nejen že se musí naučiti jednomu řemeslu, nýbrž musí se mu naučiti tak dobře, aby ho uživilo ve více méně nelitostné společnosti. Toto pravidlo platí od prvního lovce do posledního elektrotechnického inženýra; každý musí nejenom jednat, nýbrž i vynikati. Nimrod musí být nejen velkým lovcem před Hospodinem, nýbrž i velkým lovcem před ostatními lovci. Elektrotechnický inženýr musí být náramně elektrotechnickým inženýrem, nebo ho předstihnou inženýři ještě elektrotechničtější. Ty hotové zázraky lidského ducha, jimiž se moderní svět honosí, a v podstatě právem, byly by nemožné bez jistého soustředění, jež porušuje čistou rovnováhu rozumovou více než náboženské pobožnůstkářství. Žádné dogma nemůže vésti k větší omezenosti než hrozné zapřísahání, že švec se musí držet kopyta.” (Co je špatného na světě 77/78.) Naproti tomu úloha ženy v rodině je universální. „Jako od ohně žádá se od ženy, aby vařila; ne aby vynikala ve vaření, nýbrž aby vařila; aby vynikala ve vaření nad svého manžela, který vydělává na koks přednáškami o rostlinopise nebo lámáním kame-

ne. Jako od ohně žádá se od ženy, aby dětem vyprávěla pohádky, ne svérázné nebo umělecké pohádky, nýbrž pohádky – lepší pohádky, než by pravděpodobně vyprávěla vynikající kuchařka. Jako od ohně žádá se od ženy, aby osvětlovala a větrala, nikoli překvapujícími zjeveními nebo divnými větry myšlenkovými, avšak lépe, než by to dovedl muž, když se vrátil z přednášky nebo lámání kamene. Nemůže však od ní býti žádáno, aby vydržela něco takového, jako je tato univerzální povinnost, kdyby měla rovněž snášet přímou krutost konkurenční nebo byrokratické lopoty... Nemá míti jedno povolání, nýbrž dvacet koníčků; na rozdíl od muže ona může rozvinouti všechny své druhořadé schopnosti. K tomu se vlastně směřovalo od prvopočátku tak zvaným uzavíráním nebo dokonce jařmem žen. Ženy nebyly drženy doma, abychom je my muži udrželi v omezenosti, naopak, byly drženy doma, aby jim byla zachována všestrannost. Svět mimo dům byl jedinou spoustou omezenosti, změtí pěšin, blázincem novomaniaků. Jedině částečným omezením a ochranou bylo ženě umožněno hráti si na pět nebo šest stavů a tak se přiblížiti Bohu jako dítě, když si hraje na steré řemeslo.

Avšak povolání ženina byla na rozdíl od řemesel dítěte všechna pravdivá a téměř hrozně plodná; a tak tragicky skutečná, že nic než její universalita a rovnováha jim nezabránila, aby nebyla pouze chorobnými.” (Ib. 79/80.) To neznamená, že by muž byl jen specialistou; jeho univerzální sklony se však uplatňují mimo rodinu v kamarádství, jež Chesterton definuje jako „lid-

ství, jak se jeví po té stránce, v níž jsou si všichni lidé rovni." A stejně je i v ženě sklon k jednostrannosti; v rodině se však tato tendence uplatňuje právě lpěním na rodinných ideálech, a při zdravém uspořádání rodiny je tedy prvkem konstruktivním. Žena je „autokratem v malém obvodu, ale na všech stranách“; lpí „s posvátnou paličatostí na základních věcech, nad nimiž byla ustanovena strážkyní“. V tom vidí Chesterton také naléhavý důvod proti moderní emancipaci, která chce postavit ženu na roveň muži ve speciální oblasti povolání – neboť vlastnosti, jež upevňují rodinu, mohou působiti zhoubně mimo ni. „Vlastní děti, vlastní oltář, to jsou věci, které by měly býti něčím zásadním. Avšak s druhé strany by nemělo býti věcí zásadní, kdo psal Juniovy listy; to by mělo býti předmětem svobodného a téměř lhostejného badání. Učiňte však energickou moderní dívku tajemnicí spolku dokazujícího, že listy psal Jiří III., a ve třech měsících tomu bude věřit z pouhé oddanosti svým zaměstnavatelům. Moderní ženy brání svou kancelář se vší urputností, jako by šlo o jejich domácnost. Bojují za psací stůl a stroj jako za krb a vzrůstá v nich jakési dravé mateřství vůči neviditelné hlavě firmy. Proto právě konají své kancelářské práce tak dobře; a proto právě by je neměly konati.“ (Co je špatného na světě 84.)

To je tedy základ významu rodiny v přirozeném uspořádání společnosti – že rodina tvoří sama v sobě dokonalý společenský celek, v němž se tvořivě uplatňují podstatné společenské síly lidství. Rodina však má

význam také jako místo svobody a jako hráz svobody proti všem vnějším zásahům. „Je to jediný kout na světě, kde člověk může náhle změnit plány, učinit nějaký pokus, pohovět rozmaru. Všude jinde, kam přijde, musí se podrobiti přísným pravidlům obchodu, hostince, klubu nebo musea, kam právě vkročí. Doma může, chce-li jísti, svá denní jídla třeba na podlaze... Pro prostého, těžce pracujícího člověka není domácnost jediným krotkým místem ve světě dobrodružství. Je to jediné divoké místo ve světě pravidel a ustanovených povinností. Domácnost je jediné místo, kde si může dát koberec na strop nebo břídlíci na podlahu, zlíbí-li se to člověku. Tráví-li někdo každý večer, potáče se z nálevny do nálevny, z kabaretu do kabaretu, říkáme, že vede nezřízený život. Nevede však; vede život vysoce zřízený pod nudnými a často tíživými zákony takových míst. Někdy mu ani není dovoleno si v nálevně sednout; zhusta mu není dovoleno si v kabaretu zpívat. Hotely lze definovat jako místa, kde jste nuceni se strojit; a divadla lze definovat jako místa, kde je vám zakázáno kouřit. A člověk může dělat po svém jenom doma.“ (Co je špatného na světě 40/41.) Ale i vůči státu je rodina jediným trvalým a přirozeným regulativem tam, kde jde o svobodu. „Ideál, za který se staví (rodina) ve státě, je svoboda [...] Je jediným zřízením, jež je zároveň nutné i dobrovolné. Je to jediný šek na stát, který se musí obnovovat stejně věčně jako stát a přirozeněji než stát. Každý rozumný člověk uzná, že neomezená svoboda je anarchií či spíše nihilismem. Občanská

myšlenka svobody jest dáti občanovi jistý okrsek svobody; vymeziti mu pole působnosti, uvnitř něhož je králem. To jest jediný způsob, jímž může pravda kdy dojít ochrany před veřejným pronásledováním a dobrý člověk přežítí špatnou vládu." (Pověra rozvodu 43.)

Z tohoto pojetí společnosti vychází i Chestertonův konkrétní politický program. Neboť Chestertonův zájem je vskutku tak široký, jeho filosofie tak praktická, že zabírá přirozeným postupem i oblast konkrétního rozhodování o věcech obecných. Bezradnost dnešního politického světa tomu jen napomáhá. Situace již dlouho není, aspoň v demokraciích, taková, že by spolu zápasily o moc dva silné a vypracované programy, vědouce bezpečně, o co jim jde; dnes se žije většinou ze zbytků starého dědictví idejí už hodně zvětšelych a vyvětralých a žalostně zastaralých, a když se ukáže nějaká nesnáž, na kterou v nich není řešení nebo kterou ony samy vyvolaly, ocítá se všechno na mrtvém bodě, poněvadž strážci těchto idejí nedovedou myslit jinak než v jejich schematech a opakovat stále tutéž moudrost, právě tu moudrost, která je uvedla do nesnáží. Objeví-li se tedy nějaká kritika těchto idejí nebo vůbec jakékoli pojetí, lišící se od tradičních koncepcí, jeví se už samo sebou pro svou určitost a novost proti starému dědictví jako rozhodný krok kupředu, a bezradní strážcové se sami velmi ochotně budou ptát, jaké nové východisko tedy navrhuje nová koncepce. Budou-li ochotni s ním souhlasiti, je už jiná věc; zde však jde

jen o to, že každá dobrá filosofická koncepce dnes jaksi přirozeně vyústuje až v konkrétní program akce, poněvadž každá dobrá konkrétní myšlenka je v dnešní nouzi a nejistotě oligarchického myšlení již sama sebou činem a chaotický stav věcí jako by se dovolával její pomoci v rozhodné odpovědi na otázku po dobrém východisku. Bylo tedy téměř nemožno, aby duch tak živý a praktický, jako byl Chesterton, zůstal netečný k takové výzvě. Ve skutečnosti zde vytvořil Chesterton spolu s Hilairem Bellocem dokonce své vlastní praktické hospodářské hnutí, tak zvaný distributismus, jehož činným orgánem je Liga na obranu svobody distribucí majetku (League for the Defence of Liberty by the Distribution of Property.)

Základní myšlenka distributismu je uplatněním ideje svobodné účasti na základních věcech pospolitých v oblasti hospodářské. Prakticky vychází z kritiky kapitalismu a socialismu jako dvou směrů, jež porušují rovnováhu společnosti, poněvadž ničí rovnoměrné rozdělení soukromého majetku a uvádí většinu lidí do stavu námezdní závislosti, rovnající se prakticky závislosti otrocké. Neboť kapitalismus je u Chestertona definován jako „takový hospodářský stav, v němž existuje třída kapitalistů, hrubě odlišitelná a poměrně omezená, v jejímž držení je soustředěno tolik kapitálu, že velká většina občanů je tím donucena sloužití těmto kapitalistům za mzdu.“¹⁾ V tomto podstatném znaku kapi-

¹⁾ G. K. Chesterton, *Outline of Sanity*. Tauchnitz Edition, Leipzig 1927, str. 12.

talismu je také obsažena jeho hlavní nesnáz, již kapitalismus ohrožuje svou vlastní existencí tím silněji, čím více se blíží svému maximálnímu uplatnění. Dívá se totiž na téhož člověka dvojím protichůdným způsobem zároveň – jako na zákazníka i jako na zaměstnance. „Kapitalismus je kontradikce; je to dokonce pojmová kontradikce... Kapitalismus je protismyslný, jakmile jest úplný, neboť znamená, že se s masou lidí jedná zároveň dvojím protichůdným způsobem. Pracuje-li většina lidí za mzdu, je pro většinu lidí stále nejněsnější býti zákazníky. Neboť kapitalista se vždycky snaží snížit požadavky svého služebníka a tím snižuje to, co mohou druzí vydat za uhlí. Chce na téměř člověku, aby byl zároveň bohatý a chudý. Tato protismyslnost kapitalismu není zřejmě v jeho počátečních stupních, neboť tu je vždycky ještě obyvatelstvo, které nekleslo na všeobecnou proletářskou úroveň. Jakmile však bohatí jako celek zaměstnávají lidi sloužící za mzdu jako celek, zašklebí se jim tato kontradikce do tváře jako ironický trest a rozsudek. Zaměstnavatel a zaměstnanec jsou zjednodušení a izolováni v poměr Robinsona Crusoe a Pátka. Robinson Crusoe může říci, že má dva problémy; obstarání laciné práce a obchod s divochy. Ježto však si počíná tímto dvojím způsobem k téměř člověku, dostane se do louže. Robinson Crusoe snad může donutit Pátka, aby pro něho pracoval za holé živobytí, neboť všechny zbraně jsou v majetku bílého muže. Jako v Geddesově přirovnání může hospodařit sekerou. Ale nemůže srazit Pátkovi služné

na nulu a pak čekat, že mu Pátek bude dávat za rum a pušky zlato a stříbro a orientální perly.” (Outline of Sanity 38/39.) Všimněme si, mimochodem, té jemné ironie, s jakou zde oblíbené srovnání s Robinsonem a Pátkem, které bývalo uváděno jako východisko v liberalistických národohospodářských výkladech, znázorňuje ve skutečnosti konce, k nimž systém dospívá. Kontradikce je zřejmá a nevyhnutelná; a jí také padá čistý kapitalismus v samém principu.

Jinak je tomu se socialismem, definovaným jakožto „systém, který činí celek společnosti odpovědným za všechny ty procesy, jež mají vliv na základní životní podmínky”. (Outline of Sanity 14.) Chesterton přiznává socialismu jistou morální důstojnost jakožto „kolektivnímu přijetí velmi všestranné odpovědnosti”; připouští dokonce, že by socialismus mohl býti úspěšným lékem, ale namítá proti němu, že je právě jen umělým lékem a ne přirozeným zdravím; že může zachránit něco jen za cenu základní podmínky zdraví – za cenu svobody. Socialismus je v základě morálně špatný proto, že je v něm obsažena pochybnost o člověku – jako by nevěřil, že člověk může k svému prospěchu svobodně nakládat se svými hmotnými nebo i duchovními statky. „Za bolševismem a mnoha jinými moderními věcmi vězí nové pochybování. Není to jen pochybování o Bohu; je to spíše především pochybování o člověku. Stará morálka, křesťanské náboženství, katolická církev se lišily od vší této nové mentality, protože věřily opravdu v lidská práva. To jest, věřily, že

obyčejní lidé jsou obdařeni mocí, privilegii a jistou autoritou. Tak měl obyčejný člověk právo nakládati do jisté míry s mrtvou hmotou; to jest právo na majetek. Tak měl obyčejný člověk právo rozumně nakládati s jistými živočichy; to jest námitka proti vegetariánství a mnoha jiným věcem. Obyčejný člověk měl právo rozhodovati o svém zdraví a o nebezpečích, jimž se chtěl vydávati ve styku s obyčejnými věcmi svého prostředí; to jest námitka proti prohibici a mnoha jiným věcem. Obyčejný člověk měl právo rozhodovati o zdraví svých dětí a obvykle i vychovávat své děti podle svých nejlepších schopností; to jest námitka proti mnoha výkladům výchovy v moderním státě. Nuže, v těchto prvotních věcech, v nichž staré náboženství důvěřovalo člověku, nová filosofie mu naprosto nedůvěřuje. Tvrdí, že v těchto věcech může míti nějaká práva jen velmi vzácný druh člověka; a když náleží k tomuto druhu, má právo ovládat ostatní dokonce více než sebe. Právě tato hluboká skepse vůči prostému člověku je styčným bodem nejprotichůdnějších prvků moderního myšlení. Proto chce Bernard Shaw vypěstovati nového živočicha, který by žil déle a dorůstal větší moudrosti než člověk. Proto chce Sidney Webb sehnat lidi, kteří existují, ve stádo jako ovce nebo zvířata mnohem pošetilejší než člověk." (Outline of Sanity 266/267.)

Proti této skutečnosti nezmůže nic námitka, že komunismus odnímá svobodu člověku jen dočasně, aby ho tím jistěji uvedl do konečné „říše svobody“; že chce

potlačiti starého svobodného člověka jen proto, aby vytvořil novou svobodu dokonalého pozemského života. Neboť právě ta jediná podmínka, jíž je k tomuto vstupu do Utopie zapotřebí, znamená ve skutečnosti zkázu nejen každé Utopie, nýbrž i každého přirozeného způsobu života ve společnosti. Právě to, co chce komunismus odvrhnout jako zlo, které zatemňuje život, je ve skutečnosti tím, co udržuje jeho plamen. K podstatě tohoto života náleží svoboda i omezení, pokoj i zápas, nebo spíše právě pokoj dobývaný svobodným zápasem; komunismus však nabízí čistou svobodu požívání všech věcí bez podmíněnosti a bez duchovního zápasu; právě tím však ruší základní podmínku lidského štěstí a nabízí vlastně něco neskutečného, neboť nic takového jako tento ráj na zemi nemůže existovat. Nejzávažnější věci mají pro člověka věčnou i časnou cenu jen tehdy, když to jest výsledek osobního svobodného úsilí, poněvadž bez svobodné vůle není člověk člověkem a nenaplňuje svůj úděl. Tato skutečnost, která je v Chestertonově filosofii zřejma od počátku, je pro mechanické myšlení všech odrůd komunismu neznámou věcí. Místo ní chce obklopit člověka ochrannými hrázi techniky, učiniti ho vězněm techniky, aby mu dal pak uvnitř jeho vězení všechnu svobodu, která potom ještě zbude. Ale to už pak nebude pravá lidská svoboda. Bude to svoboda laciného ovládnutí hmoty a maxima hmotných požitků, ale tyto věci ještě nečiní člověka svobodným ani šťastným – ba právě naopak, životní pohodlí, k němuž je

člověk přinucen, které je mu přineseno z vnějšku a v němž je zbaven svobodného dobývání věcí, musí vésti k duchovní otupělosti, ke ztrátě pravého poměru ke světu a k věcem. A taková otupělost obecná a trvalá může vést jen ke dvěma věcem: buď ke strašnému zoufalství nebo k trvalému zploštění, zmrzačení ducha na úroveň animálního života.

Proti tomuto hroznému nebezpečí je namířena idea distributismu. Pevným základem odporu proti těmto otrokářským tendencím je v distributismu svoboda majetku uplatněná všeobecně, nikoli jen v malém okruhu privilegované třídy. V tomto smyslu znamená distributismus návrat, a nebylo by nic divného, kdyby byl nazván naukou reakční od některého šílence rozumu, který pevně věří, že každý krok zpět je nemravnost, a který je proto nucen se vracet jen v kruzích, jež mu dávají alespoň ilusi neustálého postupu kupředu. Ale na to lze jen odpovědět podle Chestertona, že zdravý rozum nepocituje nutnosti žádného takového předsudku. Je-li kapitalismus úchylkou, je nutno se vrátit po její linii až k místu, z něhož vyšla, a pokračovat pak správnou cestou. Je-li základním zlem kapitalismu hospodářská centralisace, odpovídá na to distributismus, že nápravy se asi dosáhne decentralisací v takové formě, jež zaručuje jednotlivci jeho míru majetkové svobody. To znamená prakticky pokud možná stejnoměrné rozdělení majetku po celé společnosti, neboť jen takové rozdělení udržuje organickou rovnováhu státu. Množství drobných, poměrně stejných samostatných hos-

podářských útvarů, jichž jádrem je vždy rodina jako základní přirozený celek, udržuje podle Chestertona vzájemným tlakem rovnováhu státu podle téhož principu, podle něhož kameny v oblouku udržují jeho útvar přirozenou silou gravitace. „Co jest principem oblouku? Můžete to nazvati, chcete-li, urážkou gravitace; budete přesnější, nazvete-li to odvoláním ke gravitaci. Princip tvrdí, že spojíme-li oddělené kameny zvláštního tvaru zvláštním způsobem, dosáhneme toho, že sama jejich tendence k pádu jim zabrání, aby padaly. A ačkoli je tento obraz pouhou ilustrací, je do značné míry analogický úspěchu vyrovnanějších vlastnictví. Co udržuje klenutí oblouku, je vzájemný tlak oddělených kamenů. Jejich stejnost je zároveň vzájemnou podporou i vzájemnou překážkou. Není nesnadno ukázati, že ve zdravé společnosti normální tlak rozličných soukromých vlastnictví působí zcela stejným způsobem.” (Outline of Sanity 21/22.)

Sociální význam této rovnováhy majetků je v tom, že je to rovnováha živá a přirozená, která je s to vyrovnati každou částečnou poruchu v některé složce ihned, přizpůsobením složek sousedních, zatím co ve společnosti organisované mechanicky a centralisticky, jako tomu je v koncepcích socialistických, je všechna kontrola soustředěna v jednom bodě a z tohoto bodu musí vycházet každý popud. Chesterton to ukazuje na srovnání organisace mechanické se selstvím, jež je mu vzorem takové přirozené rovnováhy. Věc je v tom, že selství není strojem, jako je v praxi téměř každý ideál-

ní sociální stát strojem, to jest něčím, co pracuje jen takovým postupem, jaký je vymezen v plánu. „Děláte zákony pro Utopii a jen zachováním těchto zákonů může býti zachována Utopie. Pro selství neděláte zákony; vytvoříte selství, a sedláci dělají zákony. Nemyslím tím, že by se nemělo použít zákonů na ustavení selství nebo i na jeho ochranu [...] Stroj nebude běžet sám od sebe. Člověk se rozběhne sám od sebe – i když vběhne do hromady věcí, jimž by se měl raději vyhnout. Je-li zbaven jistých nevýhod, může převzít do jisté míry odpovědnost.“ (Outline of Sanity 51/53.)

Selství věnuje Chesterton vůbec zvláštní pozornost jakožto formě společenství, která uchovává nejtrvaleji základní principy přirozené ekonomie v takové mnohostrannosti, že selství je vlastně obrazem úplného pospolitého života, třebaš v primitivních formách. „Sedlák žije nejen prostým životem, nýbrž i úplným životem. Může býti velmi prostý v své úplnosti, ale společnost není úplná bez této úplnosti.“ (Outline of Sanity 154.) Oblast průmyslu a obchodu je již mnohem jednostrannější a právě v nich vinou koncentrace kapitálu a mechanisace výroby došlo k největšímu porušení přirozené rovnováhy. Ale právě zde se osvědčuje Chestertonův ideál svobodného člověka jako nejlepší prostředek k nápravě. Je pravda, že na příklad v obchodě dosáhla centralisace výstředních mezí, ale záleží jen na svobodném jednání lidí, aby bylo toto zlo odstraněno. „Málo věcí zůstalo svobodných v moderním světě, ale soukromý prodej a koupě jsou dosud pova-

žovány za svobodné; a vskutku také jsou svobodné, má-li někdo dosti svobodnou vůli, aby užíval své svobody. Děti mohou býti honěny násilím do některé školy. Muži mohou býti násilím vyháněni z hostince. Všichni lidé mohou býti pro všechny možné a nesmyslné důvody honěni násilím do vězení. Ale nikdo dosud není násilně hnán k určitému krámu [...] Běh k velkoobchodům může býti zastaven nejsnáze ze všech věcí na světě – lidmi, kteří tam běží. Nevíme, co přijde, ale v této chvíli tam ještě nesmějí býti honěni bajonety... Usoudíme-li, že velkoobchody by měly býti bojkotovány, můžeme je bojkotovat stejně snadno (doufám), jako bychom mohli bojkotovat obchody, prodávající mučící nástroje k soukromému domácímu použití. Jinými slovy, první a základní otázka není otázka nezbytí, nýbrž otázka vůle." (Outline of Sanity 85/86.)

Podobně je tomu v průmyslové výrobě, v níž jde především o otázku strojové výroby a zhoubného sociálního účinku jejího zneužívání. Je-li žádoucí návrat k individuální výrobě a je-li stroj překážkou v tomto návratu, není žádné základní nutnosti, která by bránila jeho omezení. Tu Chesterton zaujímá opět docela jiné stanovisko než většina modernistů, kteří si zvykli hledět na stroj jako na něco nezbytného a nedotknutelného, co nemůže býti omezováno nebo kontrolováno v své činnosti, nechceme-li se vydati nebezpečí nekulturnosti a zpátečnictví. „Je-li možno ukázati, že stroj přišel na svět jako kletba, není vůbec důvodu pro to, abychom si ho vážili, poněvadž je to podivuhodná a

praktická a produktivní kletba. Není důvodu, abychom nenechali všechny jeho síly nevyužity, jestliže jsme došli k závěru, že nám tyto síly škodí. Můžeme-li udělat lidi šťastnějšími, nezáleží na tom, učiníme-li je méně produktivními, nezáleží na tom, učiníme-li je chudšími, nezáleží na tom, učiníme-li je méně pokrokovými ve smyslu pouhé změny jejich života bez vzrůstu jejich zálibení v životě." (Outline of Sanity 170/172.) To je zásadní stanovisko, určující nejzazší meze; prakticky to neznamena, že by stroj měl býti naprosto vyloučen z užívání, nýbrž že jeho užívání musí býti upraveno tak, aby nerušilo hospodářskou svobodu člověka. „Jsem-li tázán, co bych učinil se strojem bezprostředně, nejsem na pochybách o druhu praktického programu, který by mohl býti úvodem k duchovní revoluci mnohem širšího dosahu. Pokud může býti stroj sdílen, chtěl bych, aby jeho vlastnictví bylo společné, to jest, aby jeho řízení bylo společné a aby zisk byl společný [...] Já sám bych dal přednost tomu, aby každý takový potřebný stroj byl majetkem malého místního cechu na základě sdílení zisku či lépe dělby zisku – ale skutečného sdílení a skutečné dělby, jež se nesmí zaměňovat s kapitalistickou patronancí." (Outline 173/174.) Je třeba však nejen upravit otázku majetku stroje, nýbrž i dosah jeho používání. Neboť neomezené používání stroje přináší s sebou jistá zla spíše duchovní povahy. Možnosti strojové velkovýroby svádějí snadno k neodpovědnému a neodůvodněnému zvýšení tempa a k zařazování stále nových oblastí do strojové výro-

by; okouzlení technické a průmyslníci vymýšlejí stále nové kombinace, jež by vyřadily ještě více lidských sil z výrobního procesu; a lidé nucením sloužiti strojům a přizpůsobovati se jejich tempu, se stávají nejen ubohými otroky stroje, nýbrž trpí i všemi psychologickými následky přemíry mechanické činnosti, jež otupují a zeslabují ducha po všech stránkách. V dokonale industrialisovaném období se vskutku stroje stávají pro většinu lidí jakousi hroznou obludou, nad níž téměř už nemají moci, poněvadž si je sice sami zřídili, ale s takovými náklady, že teď musí udržovat stroje i sebe v šíleném pracovním tempu, nemají-li být rozdraceni ještě šílenějším tempem strojů svého souseda; stávají se čímsi podobným přírodě se vši její neovladatelností a krutostí, jak říká Michael Horne v *Návratu Dona Quijota*: „Stavše se druhou přírodou, staly se tak vzdálenými, tak lhostejnými a krutými jako příroda. Potulný rytíř znovu jede lesem. Jenže je ztracen mezi koly a nikoli mezi stromy. Vybudovali jste svůj mrtvý systém v tak ohromném měřítku, že sami nevíte, jak nebo kde narazí. V tom je ten paradox! Věci se staly nevypočitatelnými právě tím, že byly vypočítány. Připoutali jste lidi k tak obrovským nástrojům, že nevědí, na koho rány dopadnou. Ospravedlnili jste přelud Dona Quijota. Mlýny již opravdu jsou obry”¹⁾ A duchovní následky tohoto stavu jsou ještě hůrší než hmotné. Horečná jednotvárnost a neklidná nuda stroje otravuje

¹⁾ G. K. Chesterton, *The Return of Don Quijote*. Tauchnitz Edition, Leipzig 1927, str. 278.

jeho otrokům každou radost a každou duchovní činnost. Věřící techniky předpovídali a ještě předpovídají nesmírné obohacení a rozmnožení duchovních požitků z využití stroje ve službách kultury, ve skutečnosti však je to pouhé kopírování, jež nakonec jen zvyšuje nudu. Chesterton podává krásný ironický obraz moderních strojových vymožeností v kultuře: „Když člověk přestal otáčet rukojetí, má na vybranou jistý počet zábav. Chce-li, může číst noviny a sledovati se zájmem, jak korunní princ z Fontarabie vystupuje na břeh z velkolepé jachty *Atlantis* uprostřed jásajících davů; jak jistí američtí milionáři provádějí velké finanční transakce; jaké roztomilé stvoření je moderní dívka, přestože (nebo protože) má zastřižené vlasy a krátké sukne; a jak pravé náboženství, jež my všichni očekáváme od církví, záleží v sympatii a sociálním pokroku a sezdvání, rozvádění nebo pohřbívání kde koho bez ohledu na přesný smysl obřadu. Jestliže však dává přednost jiné zábavě, může jít do kina, kde se mu dostane velmi živé a oduševnělé podívané na davy, pozdravující korunního prince z Fontarabie po příjezdu jachty *Atlantis*; kde uvidí americký film, předvádějící tváře amerických milionářů se vším tím odhodlaným vraštěním obličeje, jež je doprovodem jejich finančních transakcí; kde nebude chybět rozkošná a čilá hrdinka, v níž bude lze poznati podle krátkých vlasů a krátkých sukni Moderní Dívku, a snad ani vlídný a dobrotivý duchovní, který vyloží pantomimicky s pomocí několika titulků, že pravým náboženstvím je so-

ciální sympatie a pokrok a sezdvání a pohřbívání lidí nazdařbůh. Ale možná, že záliby tohoto muže nejsou příznivy divadlu a příbuzným uměním a že raději čte romány; i nebude mu nesnadno najít populární román o pochybách a nesnázích dobrého duchovního, zvolna odhalujícího, že pravé náboženství záleží v pokroku a sociálním cítění, v čemž mu pomáhá Moderní Dívka, jejíž zastřižené vlasy a krátké sukňe hlásají její lhostejnost ke všem jemným distinkcím mezi tím, kdo má býti pohřben nebo rozveden; a pravděpodobně nebude v tom románě chybět ani americký milionář, provádějící ohromné finanční transakce, jistě však tam bude jachta a možná i korunní princ. Ale jsou tu ještě jiné záliby, o jichž ukojení se stará moderní veřejnost a obstaravatelství zábav. Máme tu velikou instituci radiového rozhlasu, a člověk, který užívá odpočinku, může se odvrátiti od románů, novin i biografu a dát přednost poslouchání programu, v němž budou nejnovější zprávy o velkých finančních transakcích amerických milionářů, v němž budou s největší pravděpodobností zařaděny krátké přednášky o tom, jak si má Moderní Dívka zastřihovat vlasy nebo zkracovat sukňe; v němž uslyší přímo hlas kazatele, hlásajícího světu ono zjevení pravého náboženství, jež záleží spíše v cítění a sociálním pokroku než v dogmatech a kředu; a v němž najisto uslyší hřímání pozdravů, jež vítají Jeho Královskou Výsost korunního prince z Fontarabie, když vystupuje ze své velkolepé jachty Atlantis. Takto je mu tedy předložen opravdu pestrý a dobře uspořá-

daný výběr, pokud jde o prostředky k zábavě." (Outline 191/193.) Strojové otroctví ničí každou radost stejně jako každý tvořivý vztah k hmotě, jež udržuje výroba řemeslná; a proto je třeba pro udržení duchovního zdraví společnosti, aby stroj byl omezen na svou funkci nezbytného prostředku k zacházení s hmotou tam, kde to přesahuje možnost individuálního zvládnutí lidskou silou, nebo kde to je oprávněno mimořádnými potřebami, jako je třeba obrana státu. Stroj nabývá významu jako výjimečný prostředek s výjimečným účelem, nikoli jako obecná součást hospodářského života. Dosažení tohoto stavu ovšem není již v mezích individuálního počínání a nedá se to také provést mechanicky podle předem rozvrženého podrobného plánu. „Je třeba nejprve obnovení smyslu pro hospodářskou svobodu, posílení svobody rodinné a vytvoření psychologie svobodného, individuálně zvládnutého malého vlastnictví. Jakmile proniknou tyto zásady celý společenský život, bude možno provést nové uspořádání v oblasti obchodu a výroby. Především myslím, že je podstatno vytvořiti zážitek malého vlastnictví, psychologii malého vlastnictví, druh člověka, který je drobným vlastníkem. Jakmile jednou budou existovat takoví lidé, rozhodnou sami způsobem hodně odlišným od moderního stavu, jak dalece má ústřední moc ovládati jejich soukromý dům [...] Jsem tedy ochoten připustiti teď každou pomoc, kterou může poskytnouti věda a technika pro vytvoření drobného vlastnictví, aniž bych se v nejmenším skláněl před těmi pověrami,

které je jen ničí. Musíme však mít na mysli selský ideál jako pohnutku a cíl.” (Outline (200/201.)

Návrat k trvalým instinktům společenského ducha, jak se projevuje ve vztahu sedláka k půdě; vyloučení jednostranné mechanisace z utváření společenských svazků; obnova svobodné odpovědnosti člověka ve vztahu k hmotě – to jsou tedy věci, v nichž vidí Chesterton podmínky návratu ke zdravé společnosti. Obnova svobody a tvořivosti je základním tónem toho všeho, neboť bez svobody není možno udržet člověku krok se vznešeností a významem jeho určení. A právě v té nejnižší rovině, v rovině hospodářské pospolitosti, se dnes svoboda ztrácí nejsnáze; odtud vyplývá veliký význam Chestertonovy filosofie společnosti pro dnešní dobu, význam, který teprve bude oceněn.

Básník

Když jsme již poznali všechny podivuhodné stránky Chestertonovy filosofie, zůstává ještě jedna věc, která je snad nejpodivuhodnější vlastností tohoto universálního ducha – a to jest fakt, že tato filosofie je nerozlučně spojena s bohatou poesii. Nemyslím tím jen to, že Chesterton psal vedle svých filosofických a časových essayů také básně a povídky; mám na mysli tu poesii, která se zjevuje i v jeho filosofii, ba i v jeho žurnalismu.

Vysvětlení této podivuhodné skutečnosti, která je věcí zcela přirozenou, ale v naší době naprosto neobyčejnou, podal nepřimo Chesterton sám ve svém výkladu o poesii nauky svatého Tomáše Akvinského. V své pozoruhodné knize o tomto světci se zmiňuje na jednom místě o „velmi zvláštním a silném dojmu, příbuzném poesii“, jež pociťoval při četbě jeho děl a který upomínal snad ještě více na výtvarné umění, a dodává k tomu: „Možná, že tento dojem souvisí s faktem, že malíři se zabývají věcmi bez používání slov. Umělec rýsuje zela vážně velkolepé obrysy vepře, poněvadž nemyslí na slovo vepř. Žádný myslitel nepřemýšlí tak neomylně o věcech, aniž se dává svést nepřímým účinkem slov, jako svatý Tomáš Akvinský.“¹ Zde naznačuje Chesterton nepřimo i tajemství kom-

¹ G. K. Chesterton, St. Thomas Aquinas. Hodder & Stoughton, London 1933, str. 217/218.

posiční a výrazové originality svého vlastního díla. Všechny věci mají zajisté svou přirozenou krásu, a to platí o věcech v nejširším smyslu – nejen o konkrétních jednotlivých věcech, nejen o jejich tvaru nebo barvě nebo hudbě, ale i o jejich obecném řádu, o všech jejich obecných vztazích. Tato krása může býti ve filosofii, jež se zabývá právě těmito obecnými vztahy, zastřena nebo setřena, jestliže jest řád věcí převeden do schematických značek, do roviny logické matematiky, třebaže i tam zůstává z ní aspoň slabé záření logické harmonie. Jde-li však o ducha dosti silného, aby dovedl nazíratí řád věcí v plnosti jeho reality, jako věc, která existuje stejně bezpečně a stejně plně jako cokoli jiného, a dovede-li takový filosof vyjádřiti stejně silně a bezprostředně toto vidění, pak je filosofie zároveň poesíí, aniž by v ní jedna nebo druhá složka byla znehodnocena. To má Chesterton na mysli, když říká, že svatý Tomáš přemýšlí o věcech bez vedlejšího účinku slov, tak, aby věci samy vynikly v své bezprostřednosti. A totéž dlužno říci i o Chestertonovi. I jemu jde o věci, a každá filosofická pravda je u něho vyjádřena slovem konkrétním a věcným; to jsme viděli už tehdy, když jsme poznali, jak přesně odpovídá jeho paradox jako výrazová metoda jeho předmětu. Je to však u něho složitější, poněvadž Chesterton je básníkem i ve zvláštním smyslu a poesie filosofie je u něho zdůrazněna ještě specifickým uměleckým temperamentem a uměleckou metodou. Ale tato metoda je v tak dokonalém souhlase s požadavkem bezprostřed-

ního obrazu věcí, že se nemůže říci, že by básník u Chestertona tento obraz přetvářel podle nějakého zvláštního zorného úhlu, třebaže pracuje svými specifickými prostředky. Tento paradox se snadno vysvětlí, řekneme-li, že touto metodou je vzbuzení ÚDIVU. Nikoli toho úžasu senzacnosti, umělého otřesu nervů, nýbrž onoho dětského údivu, který vzniká při prvním setkání svěžího pohledu s věcmi. Takový údiv je vskutku základní podmínkou pro vnímání krásy, neboť jen jím se člověk zbavuje mlhy všednosti, jež zakrývá pravou podobu věcí. Ale jak jsme viděli ve filosofii pohádky, údiv je také podmínkou pro správnost prvního filosofického pohledu na věc, neboť v údivu nad faktem skutečnosti, nad tím, že věci jsou právě takové, jak je nalézáme, se nám zjevuje základní rys věcí, jejich stvořenost. A tak tedy se zde setkávají při svém východisku poesie i filosofie – a proto nazývá Chesterton v Orthodoxii dětství branou vši dobré filosofie; ale proto také může používat údivu jako vědomé umělecké metody, aniž tím obraz skutečnosti ztrácí něco ze své bezprostřednosti. Právě tím, že se metoda i prvotní zkušenost tak dokonale shodují, dostáváme jako výsledek ten jedinečný chestertonovský obraz, v němž je pravda filosofická umocněna pravdou básnickou.

Mohlo by se snad namítnouti, že je to konec konců pro filosofii něco zbytečného. Nuže, svatému Tomáši, Učiteli Andělskému, který dovedl nazírat universální podstaty věcí tak reálně, jak je toho lidský duch jen schopen, se to jistě nezdálo nezbytné. Ani svatý Tomáš

by však nebyl řekl, že je to počínání marné a že se tím vidění věcí neobohacuje. Neboť na tomto světě snad jen světci jsou dokonale prosti osudného účinku všednosti na náš pohled. My však musíme všichni přemáhati její tíhu a ty nejúžasnější skutečnosti a nejvznešenější ideje nedovedeme tak často viděti v jejich plnosti a síle, třebaže je náš pohled uchopil a náš intelekt uznal. Nemáme již ♥ té dětské schopnosti prvotního úžasu, a přece se na nás žádá ještě něco více než na dítěti – nejen úžas nad zjevením věcí, nýbrž úžas nad podstatou plně pochopenou a umístěnou v universálním řádu. A proto je potřebí něčeho, co by dovedlo v nás tento úžas obnovit při plné zralosti, našeho poznání, ale tak, aby pravda poznání zůstala při tom nezkreslena. A právě tuto podivuhodnou věc dovede Chesterton.

Vezměme si třeba jen způsob, jakým dovede Chesterton objevit našemu pohledu pravou povahu opakování věcí – právě té „nejhorší věci pod sluncem“, jak ji nazývá, ovšem v jiné souvislosti, Kazatel, věci, která v rovině přirozeného řádu nejvíce zeslabuje svěžest našeho pohledu: „Protože děti oplývají životností, protože jsou duchem bujny a volny, potřebují věci opakovaných a neměnných. Říkají vždycky: ‚Udělej to ještě jednou!‘ a dospělá osoba to dělá znovu, až je skoro mrtvá. Neboť dospělí nejsou tak silni, aby dovedli jásat v jednotvárnosti. Ale možná, že Bůh je dosti silný, aby jásal v jednotvárnosti. Možná, že Bůh říká každého rána slunci: Udělej to ještě! a každý večer měsíci: Udělej to ještě. Není snad matematickou nutností, že

dělá všechny chudobky stejně – možná, že Bůh tvoří každou chudobku o sobě, aby se nikdy neunavil jejich tvořením. Možná, že má věčnou chtivost dětství, neboť my jsme zhřešili a zestárli a náš otec je mladší než my.” (Orthodoxie 93.)

To je obraz básnický, zdánlivá fantasie, ale má smysl filosofický – směřuje k tomu, abychom pochopili opakování věcí jako něco jiného než všednost – abychom je pochopili jako mocný a kouzelný projev nekonečné tvořivé schopnosti, jež může vždy tutéž věc opakovati právě proto, že není podrobena tíze času jako my, kteří všechno přiměřujeme k omezenému počátku a omezenému konci. A není náhodno, že tyto obrazy upomínají tak silně na dětskou představivost. Jediný způsob, jakým je nám možno se zprostit únavy času a všednosti, jest vrátit se k prostotě a pokoře, připodobnit se dítěti, učinit se nepatrným, aby nám byla zjevena velikost věcí.

A zejména velikost malých věcí. To je totiž zkušením kamenem umělcovy pokory, – do jaké míry dovede vidět krásu věcí zdánlivě všedních. A právě s tím se setkáme u Chestertona nejčastěji. Toto objevování krásy v obyčejných věcech je jeho obzvláštní zálibou. Vezměme si na příklad, co dovede říci o tak všedním zvyku, jako je začínati hovor zmínkou o počasí: „Především je to gesto pravěké náboženské úcty. Nebesa třeba vzývati; a začínati všechno počasím jest jakýsi pohanský způsob začínati všechno modlitbou. Jones a Brown rozmlouvají o počasí, ale Milton a Shel-

ley také. Potom je to výrazem základní ideje zdvořilosti – rovnosti[...] Všechny dobré mravy musí zřejmě začínati sdílením něčeho v prosté formě. Dva muži by měli sdíleti deštník; nemají-li deštníku, měli by nanejmeně sdíleti déšť se všemi jeho bohatými možnostmi humoru a filosofie. „Neboť on dává slunci svítiti...“ Toto je druhý prvek počasí: že uznává lidskou rovnost v tom, že máme všichni klobouky pod modře překlenutým deštníkem vesmíru. Odtud vyplývá třetí zdravý rys tohoto zvyku: totiž že počíná tělem a naším nevyhnutelným tělesným bratrstvím. Všechna pravá přátelskost začíná ohněm a krví a nápoji a uznáváním mrazu a deště[...] Každá lidská duše musí v nějakém smyslu inscenovati pro sebe obrovskou pokoru Vtělení. Každý člověk musí sestoupiti do těla, aby vešel ve styk s lidstvem.” (Co je špatného na světě 57/58.)

Nebo si všimněme toho, co dovede říci o kapesním noži nebo krabičce zápalek: „Další věc, kterou jsem vytáhl, byl kapesní nůž. Kapesní nůž, je to skoro zbytečno říkat, by vyžadoval sám pro sebe tlustou knihu, plnou mravních úvah. Kapesní nůž je typem jednoho z nejzákladnějších praktických počátků, na nichž jako na nízkých, silných pilířích stojí všechna naše civilizace. Kovy, tajemství věci zvané železo a ocel, uvedly mne napolo ztrnulého do jakéhosi snění. Hleděl jsem do nitra temného, vlhkého lesa, kde člověk po prvé našel mezi ostatními obyčejnými kameny onen podivný kámen. Viděl jsem nejasně úporný boj, v němž se kamenné sekery lámaly a kamenné nože tříštily o cosi

lesklého a nového v ruce jediného zoufalého člověka. Slyšel jsem všechna kladiva na všech kovadlinách světa. Viděl jsem všechny feudální meče a všechna kola průmyslové války. Neboť nůž je jen krátký meč; a kapesní nůž je tajný meč. Otevřel jsem jej a pohleděl na lesklý a strašlivý jazyk, který nazýváme čepelí; a pomyslíl jsem si, že je to snad symbol nejstarší potřeby člověka. V příštím okamžiku jsem poznal, že jsem se mýlil, neboť věc, která teď vyšla z mé kapsy, byla křabička zápalek. Tu jsem spatřil oheň, který je dokonce silnější než ocel, stará nezkrotná věc, kterou milujeme, ale již se nesmíme dotýkati.” (Ohromné maličkosti 66/67.) Někdy stačí dvě tři slova, aby nepatrná věc zazářila – jako v té poznámce o vínu, „které bylo dobré, ale nemělo jména”. Nebo zase věc, která byla kdysi romanticky patetická, ale z níž se stalo časem všední klišé, se objevuje znovu, jako bychom ji viděli po prvé – jako když napíše o skalním útesu tuto větu: „Nikdy jsem neviděl výšku tak srážnou a sensační, štěpiny skal, jež čněly do výše jako kostelní věže, útesy spadající tak příkře, jako *padal satan s nebe.*”

Na tomto posledním obraze nalézáme jistý rys velmi příznačný pro Chestertona-básníka. Statický popis je zde proveden přirovnáním k pohybovému gestu, a to je typický projev ducha po výtce epického. Chesterton je vskutku čistým epikem, a epický výraz si uchovává i v svých básních s lyrickými motivy – jež se ostatně nevyrovnají jeho nádherné epické baladě *Lepanto* nebo jeho *Baladě o Bílém Koni*. Stačí ostatně čísti

jen takového Nottinghamského Napoleona, aby nebylo pochyby, že epické gesto jest u Chestertona gestem základním.

Vyplývá to též zcela přirozeně z celého Chestertonova uměleckého temperamentu. Umění je u Chestertona založeno v počátcích na návratu k dětství, na obnovení pohádky; takové umění však musí býti v základě epické, poněvadž dítě vnímá svět primárně jako dobrodružství. Možno vskutku říci, že román a povídka nejsou než obnovením, složitým a jemným obnovením pohádky v rozsáhlejších a drsnějších světech. I v nich jde o to, aby se základní skutečnosti života světlem fantasmie obnovily k své původní kouzelné kráse; aby se zobrazila v plné síle podstata života jako dobrodružné dobývání vzácného pokladu, jehož úspěch závisí na lidské poslušnosti. Všechna dobrodružství epiky jsou symboly tohoto pravého a konečného boje duchovního, a z velikosti tohoto boje berou všechna dobrodružství svou krásu. V tomto smyslu se tedy i Chestertonovy povídky a romány shodují s jeho filosofií.

I zde však najdeme zvláštní charakteristický rys, který odlišuje Chestertonovu epiku od jiných. Nejlépe se to ukazuje na srovnání Chestertona s jiným velikým epikem dobrodružství, s nímž má Chesterton mnoho společného a od něhož se přes to podstatně liší – se Stevensonem. Stevenson vidí v dobrodružství jen gesto a krásu gesta, výraznost děje, prudkost srážek a obrátů; jeho příběhy jsou osnovány tak, aby daly vy-

niknouti gestu, a možno říci, že je v tom vždycky mnoho dětské nezávaznosti a radosti z pouhé hry a že Stevensonovy povídky jsou velmi blízko dětské pohádce nejen duchem, nýbrž i způsobem kompozice, stylisací, která často zbavuje osoby děje téměř všech znaků realistických. Naproti tomu Chesterton nikdy neztrácí se zřetele duchovní smysl dobrodružství a symboliku epického gesta; a v každém románě nebo povídce je osou koncepce nějaká základní obecná idea, jejíž realizací je epické gesto.

Ale zde je nutná malá exkurse o smyslu tohoto tvrzení. Toto uvedení ideje do románu je něco zcela jiného než to, co se tím rozumí obyčejně v moderní próze. Rozdíl je v tom, že v moderním románě jde obyčejně o pouhou tendenčnost; román ideový se stává pouhým propagačním prostředkem nějaké částečně zevšeobecněné ideje s náznakem nějakého řešení daného úkolu nebo dokonce s úmyslem vzbudit jisté ideologické afekty. Postavy takového románu se stávají potom pouhými nositeli idejí, schematy oblečenými do lidských těl, automaty, již předem upravenými tak, že nemohou mluvit a jednat jinak než podle tendenčního záměru. Všechny důvody a výhody jsou již od počátku shrnuty na jednu stranu; všechny důvody pro druhou stranu jsou znehodnoceny tak, aby vítězství koncepce bylo nevyhnutelno. To je právě ten největší hřích těchto románů – že představují jako samozřejmost něco, co naprosto není samozřejmé, co může podléhati těm nejneočekávanějším obrátům a co může

pozbýt zdání své filosofické i umělecké pravdivosti zásahem jediné dobře postavené námitky – a že všechny takové námitky byly pominuty nebo zlehčeny. Takovému dílu pak obyčejně chybí na pravé dramatickosti děje, poněvadž tendence musí býti pečlivě chráněna před jakýmkoli poškozením a poněvadž protichůdná tendence nesmí býti obdařena větší akční silou, aby se těžisko nepřeneslo na ni. A poněvadž ideje zvolené za koncepce bývají obyčejně z řádu rozumu služebného, rozumu pořádajícího, nikoli rozumu nazíravého, bývá dílo ochuzeno o životnost a bezprostřednost – člověk při něm nemá ten dojem přímého *vidění* věcí, jenž je nezbytný pro resonanci uměleckého díla. U takového díla cítíme, že jeho koncepce existují jen autorově intelektu; že jsou skutečné jen pokud jsou jím myšleny, ale že neodpovídají podstatám věcí. O takové tendenci nelze u Chestertona mluvit, poněvadž jeho ideje jsou vždycky velmi konkrétním obrazem živé skutečnosti ve vší její plnosti a rozmanitosti. A pak také Chesterton nestírá napětí mezi idejemi – vždyť jeho metoda paradoxu vyžaduje spíše, aby toto napětí bylo ještě zdůrazněno. Paradox myšlenky odpovídá paradoxu reality, a dobrodružství není vzhledem k nim nic jiného než historické, časové rozvíjení paradoxu ve střetnutí se svobodnou vůlí. Proto jsou Chestertonovy příběhy podivuhodným spojením filosofické závažnosti a epické hry. Nebylo v nich třeba upravovat ideje podle záměru, poněvadž základní záměr umělcův se shoduje s povahou ideje. Nechybí jim také drama-

tičnosti a síly, poněvadž jsou dány již v ideji samé a spojují se přirozeně s dynamikou děje.

Jako doklady Chestertonovy epičnosti, inspirované ideou, nemůže posloužiti nic jiného lépe než tato scéna ze závěru Nottinghamského Napoleona:

Wayne nepustil ruky, již se držel větve stromu. Avšak mohutný vzdech zachvěl jeho hrudí a celou velkou postavou, jako zemětřesení zachvívá velkými pahorky. A s tímto mohutným zachvěním strhl Wayne větev se stromu a rozmáchnuv se zasáhl jí jako kyjem Bucka a zlomil mu vaz. Navrhovatel Velké cesty padl i s dýkou do příkopu naplněného ocelí.

„Pro mne i pro vás a pro všechny udatné, bratře,“ pravil Wayne svým podivným hlasem, „nalévá se dobré víno, když je konec světa.“

Mužové stlačení do chumáče se znovu pokusili, aby se k němu přiblížili; bylo již skoro příliš tma, aby se mohlo ještě dobře bojovati. Wayne se znovu chytil dubu; tentokrát sáhl do jakési rozsáhlé dutiny a držel se útrob stromu. Celý zástup asi třiceti lidí se pohnul, aby ho odtud odtrhl; připjali se k němu celou svou váhou, ale nic to nepomohlo. Samota nemohla být tišší než tato skupina zápolících mužů. Pak se ozval slabý zvuk.

„Ruka mu sklouzá,“ křičeli nadšeně dva muži.

„Neznáte ho ještě,“ řekl rozzlobeně jiný (bojovník ze staré války). „Spíše mu praskají kosti.“

„Ne ani to není pravda – není to pravda,“ řekl jeden z prvních dvou.

„Co je to tedy?“ tázal se druhý.

„Strom padá,“ zněla odpověď.

„Padá-li strom, pak bude ležeti,“ řekl z temna Waynův hlas, působící strašně a sladce, jako by přicházel z veliké dálky, jako z doby před nebo po události. I když zápasil jako úhoř nebo bil kolem sebe jako blázen, mluvil jako divák. „Padá-li strom, pak bude ležeti,“ pravil. Lidé to nazvali temným textem. Je to však podstata všeho nadšení. Činím teď, co jsem činil po celý život a co jest jediným štěstím a jedině možné. Připínám se k něčemu. Nechať to padne a nechať to pak leží. Blázni, přecházíte a vidíte království země a jste svobodní a moudří a všesvětoví, ale to všechno vám dává ďábel – jako to nabízel též Kristovi, jen aby byl odkopnut. Činím, co činí pravý mudrc. Jde-li dítě do zahrady a přidrží se stromu, pravíc: „Nechť je tento strom mým jediným majetkem,“ v tom okamžiku se kořeny stromu přidrží pekel a větve hvězd. Mou radost pochopí milenec, jemuž je žena vším. Pochopí ji divoch, jemuž je bůžek vším. A znám ji já, neboť Notting Hill je mi vším. Mám město. Ať stojí nebo leží.“

„Když ještě mluvil, drn se zdvihl jako živý a z něho pomalu, jako věnce hadů, vystávaly kořeny dubu. Potom velká hlava stromu, vypadající jako zelený mrak uprostřed šedých mraků, mihla se náhle po nebi jako koště a celý strom se převrátil jako loď, drtě všechny svým pádem.“ (Nottinghillský Napoleon 146/147.)

Zde vidíme názorně, jak epické gesto vyrůstá z roviny vnější skutečnosti do roviny metafysického vý-

znamu a jak právě tímto prohloubením nabývá pravé reálnosti, aniž by čistě epický účinek tím byl nějak zeslaben. Ještě zřetelněji se to projevuje v kompozici třeba takového Anarchisty Čtvrťka, kde celý příběh nejen vnitřně, nýbrž i svým vnějším uspořádáním je závislý na ideji, odhalené teprve na posledních stránkách. Celý příběh je založen na podivném setkání šesti anarchistů, z nichž každý je ve skutečnosti přestrojeným policistou a pokládá ostatní za pravé anarchisty; a postupné vzájemné odhalování jejich pravého charakteru se všemi průvodními nedorozuměními vytváří všechny ty napínavé tragikomické situace, jež vyplňují stránky této knihy. Za tím vším stojí tajemný náčelník Neděle, který zosnoval tuto podivnou hru a který jediný zná její pravý smysl; a ten poznáváme teprve před samým koncem, když anarchistický básník obviní policisty z bezpečné pohodlnosti, kterou dává pevný společenský řád a když policista Syme náhle pochopí, že byl učiněn anarchistou a vystaven všem těm hrozným dobrodružstvím právě proto, aby poznal hrůzu existence zbavené pevného řádu a dovedl oceniti nikoli pohodlné uspokojení šosáka nad pořádkem, nýbrž otřásající radost nad samou základní existencí řádu proti chaosu:

„Vy!“ zvolal Gregory. „Vy jste nemohl nikdy nénaviděti, poněvadž jste nikdy nežil. Vím dobře, co jste vy všichni, od prvního do posledního – jste držitelé moci. Jste policie – velcí, tlustí, usměvaví lidé v modrých uniformách s knoflíky. Vy jste zákon a nebyli jste

nikdy porušení. Ale což nežije nikde svobodná duše, aby netoužila porušit zákon, poněvadž jste nebyli nikdy zkrušeni? My, kteří se bouříme, jistě že říkáme mnoho nesmyslů o tom či onom zločinu vlády. To vše je bláznovství. Jediným zločinem vlády je, že vládne. Neodpustitelným hříchem svrchované moci je, že je svrchovaná. Neproklínám vás proto, že jste krutí. Neproklínám vás (ač bych měl) proto, že jste laskaví. Proklínám vás, poněvadž jste bezpeční. Sedíte na svých kamenných křeslech a nikdy s nich nesestoupíte. Jste sedm andělů na nebi a nezakusili jste nikdy protivenství. Oh, mohl bych vám odpustiti všechno, vám, kteří ovládáte celé lidstvo, kdybych jen mohl cítit, že i vy jste aspoň na hodinu zakusili skutečné agonie jako já –”

Syme vyskočil, třesa se od paty k hlavě.

„Chápu všechno,“ zvolal, „vše, naprosto vše. Proč bojuje na této zemi jedna věc s druhou? Proč i každá maličká věc v tomto světě musí bojovati proti celému světu? Proč musí moucha bojovati s celým světem? Proč musí pampeliška bojovati s celým světem? Právě z téhož důvodu, proč já jsem musil býti sám na oné hrůzné Radě dnů. Aby každá věc, jež je poslušna zákona, mohla zažít slávu a opuštěnost anarchisty. Aby každý člověk, bojující za právo, mohl býti stejně udatný a dobrý člověk jako dynamitník.“ (Anarchista Čtvrtek 203/204.)

Konkrétní viditelné události jsou zde tedy rozehrány po výtce rozvíjením ideje, jež je zase výrazem nejzákladnější skutečnosti života. Souhra poesie a filosofie

je tak dokonalá, že básník může odpovídat filosofovi na jeho otázky s naprostým vzájemným porozuměním, což je v jiných případech věc tak neobyčejná.

Neboť oba se tu zajímají o tutéž realitu a oba chápou stejně věrně její řád. Je to zase stvořenost věcí, ta první skutečnost, k níž se všechno navrácí. Básník i filosof chápou stejně dobře, co to znamená, že věci jsou, ale že by mohly nebyti; co to znamená, že řád je stvořen, ale že je také podroben zevšednění, a jaká je to strašná věc, když otupělý duchovní zrak začne vidět řád věcí jako něco nutného, mechanického, co opakuje po věčnost stále tentýž lhostejný neosobní pohyb. Filosof chápe, co to znamená jako urážka počáteční Pravdy, jež se jmenuje Stvořitelem; básník pak vidí promítnutu do imaginace všechnu hrůzu a ohyzdnost života, přetvořeného k tomuto obrazu nutnosti. A tak se oba setkávají v pochopení podstaty všeho zápasu jako obrany proti lži všednosti a lhostejnosti k živé stvořenosti věcí.

Nebo si vezměme nejznámější postavu Chestertonových povídek, toho podivuhodného Otce Browna, který má zdánlivě zcela nepochopitelnou schopnost uhadovat ve zdánlivě jasných případech složitou záležitost a dojít bezpečně k výsledku tam, kde se neukazuje naprosto žádná cesta. Každý příběh má ovšem vždycky přirozené příčiny a přirozený průběh a i jeho řešení probíhá zcela přirozenými cestami. Vždycky však zůstává ten tajemný popud, který vede Otce Browna k tomu, aby nevěřil řešení logickému a zřej-

mému, aby nevěřil v podezřelost zřejmých zločinců a podezíral zdánlivé poctivce, ba dokonce aby nevěřil ani událostem, jež lidé méně věřící než on jsou ochotni uznávat za skutečné zázraky. Tento zvláštní způsob počínání to jest, který odlišuje postavu Otce Browna od jiných postav detektivních příběhů. Nebýti této tajemné svéhlavosti, mohli bychom nahraditi Otce Browna v kterékoli povídce Sherlockem Holmesem nebo Dupinem, aniž by se tím něco změnilo na pravděpodobnosti nebo přiměřenosti děje, neboť jakmile je jednou vlákno zachyceno, postupuje řešení zcela obvyklými detektivními usuzovacími metodami. Ale základ je zcela jiný než doyleovská indukce a dedukce. Zdánlivě je to něco záhadného a snad žádný z čtenářů povídek o Otcí Brownovi by neuhodl sám ze sebe, v čem záleží toto tajemství, kdyby Otec Brown nakonec neodhalil sám sebe. Odhalení je zase zcela logické, ale skutečnost, na níž je založeno, je zase jednou z těch velikých skutečností, z nichž vychází Chestertonova filosofie. „Já sám jsem zavraždil ty všechny oběti, a proto jsem ovšem věděl, jak to bylo provedeno,“ vysvětluje svým příznačným paradoxním způsobem Otec Brown svou metodu. „Vypracoval jsem si přesný plán způsobu, jakým mohla být ta která věc provedena a v jakém stavu ducha by ji mohl nějaký člověk opravdu provést. A když jsem si byl docela jist, že jsem se vmyslil přesně do vrahova rozpoložení, věděl jsem ovšem, kdo to byl[...] Chci tím říci, že jsem opravdu viděl sám sebe, své skutečné já, páchat ty vraždy. Ne-

zabíjel jsem lidi fakticky hmotnými prostředky, ale to není to hlavní. Jakákoliv cihla nebo nástroj je mohly zabít hmotně. Chci tím říci, že jsem stále myslel, jak by se asi někdo mohl státi takovým člověkem, až jsem si uvědomil, že opravdu jsem takový po každé stránce kromě skutečného rozhodného souhlasu k tomu činu. Navrhl mi to kdysi jeden můj přítel jako jakési duchovní cvičení[...] Je to tak opravdové duchovní cvičení, že bych snad měl raději mlčet. Ale nemohl jsem vás nechat odejít a rozhlašovat mezi vašimi krajany, že vládnu nějakou tajnou magií[...] Vyložil jsem to špatně, ale je tomu tak. Žádný člověk není opravdu dobrý, dokud neví, jak je nebo jak by mohl býti špatný; dokud si přesně neuvědomí, nakolik má právo snobsky se ušklíbat a mluvit o ‚zločincích‘, jako by to byly nějaké opice v pralese deset tisíc mil vzdáleném; dokud se nezbaví celého toho sebeklamu o nízkých typech a lebečních útvarech; dokud nevyždímá ze své duše poslední kapku oleje farizeů; dokud nebude jeho jedinou nadějí, že se nějakým způsobem zmocnil jednoho zločince a uvěznil ho bezpečně pod vlastním kloboukem.”¹⁾ Zde nalézáme spojeno několik Chestertonových základních idejí. Je to idea filosofie pohádky, uplatněná v oblasti morální – vědomí, že člověk, který chce konati dobré věci, musí mít na mysli možnost věcí špatných a musí znáti porušenost své přirozenosti; je to též idea pokory jako předpokladu dobrého

¹⁾ G. K. Chesterton, *The Secret of Father Brown*. Tauchnitz, Leipzig s. a., p. 16/20.

poznání i jako prostředek k udržení duchovního zdraví – vědomí, že člověk se musí umenšiti, chce-li poznati pravý obraz věci, stejně jako se musí skloniti, aby smířil svou vinu pýchy. A tyto dvě hlavní ideje jsou vlastním jádrem koncepce, z níž Chesterton rozvíjí své detektivní povídky, jsou přímo tím, co tvoří jejich jedinečnost v literatuře toho druhu.

To všechno ukazuje tedy dosti jasně, v čem je u Chestertona dána jednota filosofa a básníka. Je to jednota pravé, reálné universality. Je to jednota, možná tam, kde pracuje dokonalé zdraví rozumu, jež si přisvojuje věci prostě a bezprostředně, přijímajíc věrně jejich podobu, nevkládajíc mezi ně a mezi ducha žádný závoj, žádné zkreslující prostředí osobních afektů, osobních koncepcí udržovaných navzdory skutečnosti, ale vládnoucí naopak dosti silnou pokorou, aby uzpůsobila všechnu poznávací činnost dokonale poznávané věci. Vnímáme-li věci takto, pak vidíme nejen jejich podobu, jejich smysl a korespondence jejich smyslu, nýbrž zároveň i to, co mají věci navíc, to jest jejich dokonalost, jejich záři, to, čemu říkáme jejich krása; vnímáme to dvojí zároveň v jeho jednotě, poněvadž naše pojmy věcí pak nejsou tak vzdálené, tak upravené pro nějakou naši zvláštní lidskou služebnost, aby z nich vymizelo záření krásy, ani náš zážitek krásy není tak zúžen v subjektivní požitek, abychom nenašli hluboko v podstatu, jež krásu vyzařuje. A pak ovšem může býti básník v dokonalé shodě s filosofem; a člověk pak může v tomto spojení okoušeti tu hlu-

bokou a svrchovanou radost universálního prožívání věcí, tu radost člověka universálního, která jest ideálem přirozeného lidství. V tom smyslu jest Chesterton pravým obnovitelem universaloty. Ale nemohl by jím býti, kdyby nebyl založil tento ideál přirozený na pevném základě transcendence všeho přirozeného, na nadpřirozeném významu světa přirozeného jako cesty, nikoli jako cíle. Právě proto, že učinil tento nezbytný krok, nejpřirozenější a nejrozumnější krok, podařilo se mu to, oč nadarmo usilovalo tolik duchů, kteří hledali universalitu jen v mezích přirozenosti, obracejíce cestu v cíl, hledajíce humanitu ve vyloučení toho, co je nejpodstatněji lidského, a pokoušejíce se třeba i samu Věčnost připodobniti k tváři času.

Závěr

Pokusili jsme se podat Chestertonovu filosofii v celé její universálnosti, a pokud se nám to podařilo, je náš úkol – který neměl býtí ničím více než pouhým úkolem tlumočnickým – skončen. Mělo býtí především ukázáno, že nelze žádnou Chestertonovu myšlenku izolovati a pojmouti v jejím běžném smyslu – že na příklad nestačí vzít Chestertonův kladný poměr k věcem a vykládat to ve smyslu přímočarého optimismu, nebo vzít jeho demokracii a dovozovat z pouhého názvu, že Chesterton je moderním plutokratem – nýbrž že je třeba pojmout každou jednotlivost z jeho ústřední ideje, a pak mělo býtí ukázáno, že tato ústřední koncepce je podstatně katolická a že právě její katolicita je jádrem Chestertonova díla.

Aby to bylo ukázáno, stačilo jen přesně vyložiti základní Chestertonovy myšlenky v jejich spojitosti, neboť jejich katolické jádro pak vyniklo samo sebou. Můžeme to však snadno ukázat také tím, že se pokusíme stanovit v závěru Chestertonovo místo v evropské duchovní tradici. Neboť tu se nám ukáže podivuhodná souvislost, která nám narýsuje neobyčejně jasně souhrnné obrysy Chestertonovy osobnosti. Je to souvislost, kterou objevujeme mezi Chestertonem a mezi Učitelem Andělským a na kterou jsme již jednou narazili.

Máme-li na mysli jen metodu a oblast činnosti, bude se nám přirozeně na první pohled zdát, že není vět-

šího rozdílu, než je mezi konkrétním a individuálním pohledem Chestertonovým a mezi přísně logickou metodou sv. Tomáše. A snad se bude někomu také zdát zvláštní, že Chesterton napsal velmi dobrou knihu o svatém Tomáši, o nic horší, než jest ta, kterou napsal o svatém Františkovi. Ve skutečnosti by nás měl poučiti právě ten fakt, že Chesterton si vybral právě tyto dva světce tak rozdílného charakteru – básníka, který nechtěl míti ze svých bratří učence, a filosofa, který ani při králově stolu nepřestal promýšleti své argumenty proti manichejcům. Mělo by to přesvědčiti každého při nejmenším aspoň o tom, že Chesterton byl duch opravdu universální; dokazuje to však také, že duch, kterému byl co do temperamentu jistě Chudáček Boží mnohem bližší, musil cítit sympatii hlubší, než je sympatie temperamentu, k filosofovi, který pronikl k posledním postižitelným hloubkám Bytí. Už tento vnější fakt, že Chesterton napsal knihu o svatém Tomáši, ukazuje, že tu musí být společný reálný základ, a to nejen ve společenství Víry – proč by byl jinak Chesterton nenapsal knihu třeba o svatém Augustinovi? – nýbrž i ve společenství základní ideje filosofické. Tento základ je snadno postižitelný, když neulpíme na metodě a přihlédneme k věci. Chesterton je filosofem zdravého rozumu, stejně jako je jím svatý Tomáš Akvinský. To znamená, že oba vycházejí od základních dat zdravého rozumu, od těch prvotních skutečností, na nichž spočívá naše existence; a že na tomto základě budují celek přirozeného pozná-

ní. Tato obecná souvislost vystoupí ještě jasněji v některých podrobnějších rysech; a nejjasněji přirozeně tam, kde Chesterton sám vykládá principy tomistické filosofie. Vykládá-li třeba Chesterton ideu Bytí jako princip tomistické filosofie a zdůrazňuje-li správně, že bytí v tomto tomistickém smyslu není ničím abstraktním, nýbrž že znamená reálnou plnost nějaké věci – „všechno, čím věc může být“ – vidíme ihned, že tím mluví stejně dobře i za svou filosofii, za svůj boj proti šílenství rozumu, jež ochuzuje plnost bytí, za svůj princip paradoxu, který zachycuje věci v krajních mezích jejich smyslu. Nebo mluví-li o poesii, kterou našel v díle svatého Tomáše, poznáváme v tom tutéž zkušenost, kterou jsme učinili s dílem Chestertonovým a kterou jsme již vyložili v předešlé kapitole. Takové konkrétní překvapující shody potvrzují fakt příbuznosti těchto dvou duchů velmi rozhodným způsobem.

Jsou to ovšem hluboké rozdíly v metodě a ve výrazu, jež nelze pominouti. Svatý Tomáš pracuje distinkcí a systematisací spekulativních pojmů metodou odborně logickou; u Chestertona nenajdeme žádné snahy po formálně vyjádřené soustavě, žádné „sumy“, ačkoli jeho myšlení je naprosto důsledné. Svatý Tomáš používá slova jako znaku pro logický pojem a nedbá o vnější účinky výrazu; Chesterton neopomine žádné příležitosti k obohacení stylu a libuje si v sytých barvách a tónech i tam, kde mluví o idejích abstraktních. Ale právě tato skutečnost, že tu nalézáme rozdíly ve výrazu, v temperamentu, v atmosféře vedle shody v prvotních

základech, dodává Chestertonovu dílu takového významu pro duchovní dějiny Evropy.

Neboť to, co povždy obnovuje duchovní zdraví a co dává novou sílu kulturní tradici, není shoda metody, temperamentu nebo stylu. Takové shody byly naopak velmi často znamením úpadku. Taková shoda se ukázala vždycky tam, kde se napodobilo z nedostatku síly k tvoření. To platí o umění tak jako o celých dějinách ducha. To, čím tomismus obnovil ducha křesťanské Evropy, nebyla metoda, nebylo schema otázek a artikulů Sumy theologické; byla to mohutná prvotní síla zdravého rozumu, vytříbená čistotou a pokorou, jež oživila jako míza nejvzdálenější ratolesti myšlenek a spojila je znovu s životem kořenů. Byl to návrat ke kořenům, který vždycky obnovil a bude obnovovat život ducha, a marné bude každé úsilí, které nebude vycházeti ze spojení se základy a které bude začínati někde jinde. Ani v tomismu tomu není jinak; jestliže se k němu dnes vracíme, máme z toho užitek potud, pokud se vracíme k původní síle tomistického ducha, tomistického pohledu na svět, jasného, širokého a plného klidné síly. Tam, kde se chce obnovy dosáhnout jen opakováním litery, opakováním slova, nevidíme žádného ovoce. Je tedy třeba, aby se vyrůstalo ze stejného základu, ale aby se tento růst projevil nějakou novou svobodnou a svou podobou, nikoli napodobením starých podob, nikoli pouhým obnovováním obrazů, nýbrž obnovováním ducha. A tento požadavek splňuje Chesterton velmi šťastným způso-

bem. Neboť jeho tomistický zdravý rozum nalézá výraz v podobách, které jsou nejvíce vzdáleny odborné tomistické metodě a jsou zároveň velmi blízké řeči dnešního člověka; a jsou tedy nejlépe schopny přiblížit znovu k plnosti zdravého myšlení ty, kdož se jí odcizili.

A těch je dnes tolik a proces ztráty zdravého myšlení pokročil už tak daleko, že se již nemůže nebo nechce rozuměti myšlenice v řeči, již byla kdysi pronesena. Duch dnešního světa, často i duch dnešních katolíků, je tak zaneřáděn všemi těmi nakažlivinami, jimiž byl živen od Reformace až po bolševismus, že již nedovede přijít na chuť čistému a silnému vínu svatého Tomáše, třebaže je to pro něho lék tak potřebný. Moderní věk se honosí, že je dítětem Rozumu; ve skutečnosti je však rozumem unaven a pocituje už z něho tajnou hrůzu – a to je vlastní důvod, proč je tak snadno přístupen ideologiím vznikajícím z afektů. V takovém stavu je však přirozeně neschopen radovati se tak silně radostí Intelktu, jako to dovedl středověký člověk, který dovedl ocenit rozum právě proto, že znal jeho meze; a mnohem více se mu zamlouvá slazený a kořeněný nápoj citového myšlení, v němž bývá tak často příliš mnoho citu a příliš málo myšlení. I jeho řeč je dnes jiná; třebaže logický smysl zůstává stejný, individuální atmosféra je často zcela odlišná. Neboť slovo středověku bylo přísně předmětné, přizpůsobené řádu věcí a vyjadřující i osobní zkušenosti, city a hnutí svým předmětným smyslem, kdežto slovo dnešního člověka

je soustředěno na prvek osobnostní, na konkrétní a smyslový účinek slova, na citovou sugesci spíše než na předmětný smysl; všechno obecné je pocítováno jako něco abstraktního, každé *ens universale*, abychom mluvili jazykem filosofickým, je příliš pocítováno jako *ens rationale*. Je tedy nesnadno mluvit k dnešnímu člověku o krásách sfér čistého Intelektu, o čiré harmonii Řádu, oproštěného od akcidentalit věcí. Promluvte k němu slovem vzatým z konkrétní podoby věcí, slovem, v němž se ozývá hudba a třpytí světlo přístupné smyslům a oživující cit a fantasmii – slovem, které vyjadřuje „atmosféru“, jak to vystihuje Chesterton – a dovedete-li do tohoto slova, jež je především slovem melodie, vtělit i všechnu krásu harmonie obecného řádu, pak vám porozumí, a pak snad také začne chápat a osvojovat si to, o čem mluví svatý Tomáš.

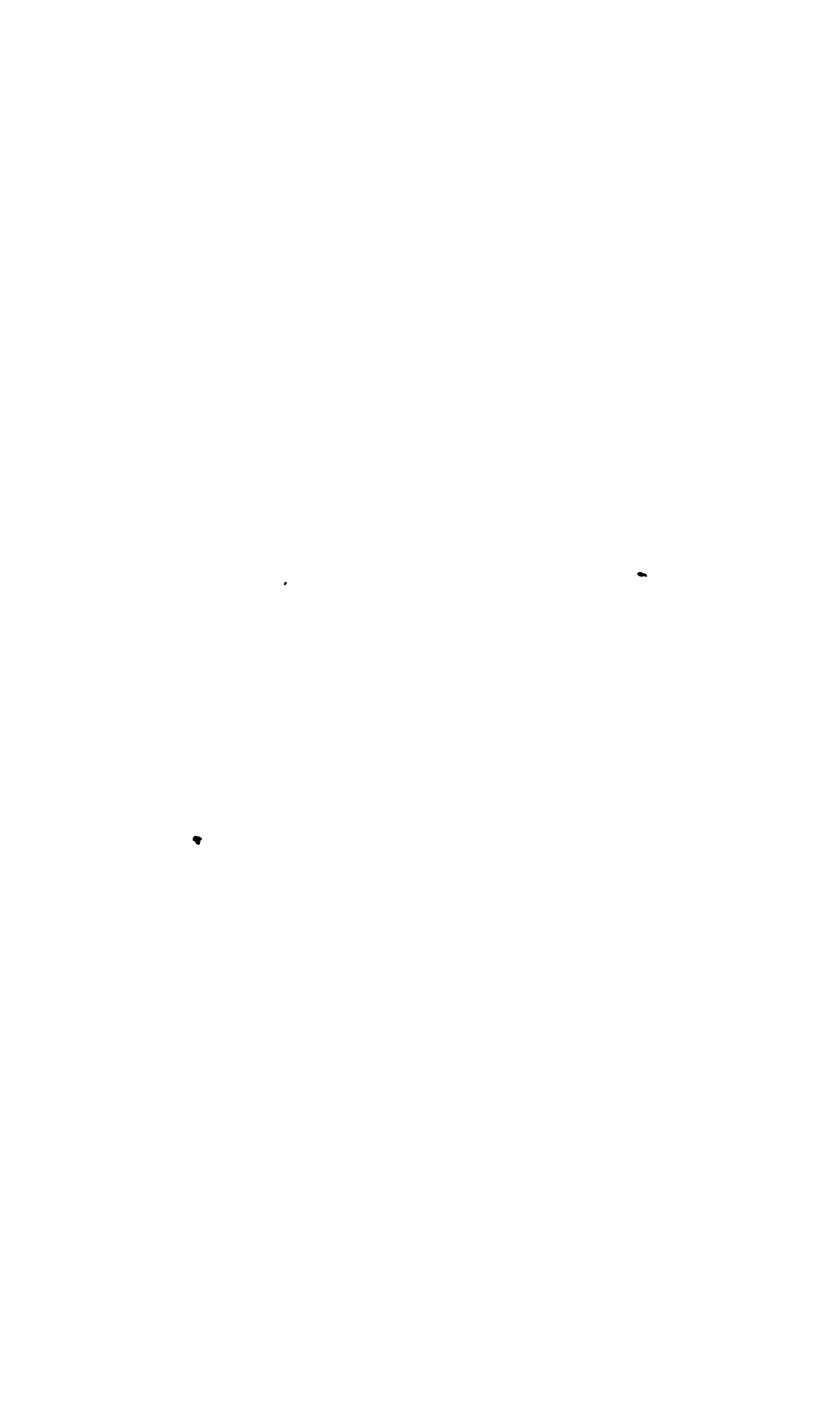
Nuže, něco takového dovede právě Chesterton. Vychází od věcí nejmenších a mluví jazykem dnešního básníka, ale mluví jím o věcech, jimž učil svatý Tomáš. Může tedy snad více než kdo jiný přivést moderního ducha zpět k tradici zdravého rozumu, kterou opustil. Neboť nejde jen o obnovení odborné filosofie; jde o obnovu té první filosofie zdravého rozumu, která jest potřebna každému člověku a každému křesťanu. Moderní zploštění rozumu neodvrací jen od víry ve Zjevení; odvrací zvolna už i od víry v přirozenost. Neztrácí se už jen nadpřirozená Pravda života, nýbrž i přirozené životní ethos, které je tou poslední oporou ducha, slepého ke Zjevení. Z tohoto úpadku vyvádí

Chestertonova filosofie, jež začíná od prvních základů, obnovujíc vazbu řádu všude, kde ji moderní duch porušil.

Takový je tedy význam Chestertonova díla v dnešní duchovní situaci. Není to však význam jen naukový. Filosof je u Chestertona zároveň neoddělitelně bojovníkem; je jím už proto, že hájí zdravý rozum proti záplavě rozumového šílenství, ale je jím také svými zvláštními schopnostmi bojovnými, svou nádhernou útočností, s níž se dovede vrhat na všechny zvrácenosti moderního ducha, od eugeniky ve vědě až po cynismus v literatuře, od popírání lidské svobody až k popírání lidské transcendence; je jím svou neochvějnou věrností, s níž dovede hájit místo, jež mu bylo svěřeno; je jím svou nezákladnou čestností a spravedlností, s níž zachází s každým protivníkem sebe zmatenějším. U něho je možno se učit té pravé statečnosti ducha, která nezná smlouvání ani zoufalství, která nehledí v hájení pravdy na vyhlídky a na podmínky časného úspěchu a která neprovádí s idejemi žádnou politiku kromě politiky Pravdy, jež záleží ve vytrvalém vydávání svědectví a zabíjení lži do posledního dechu. A to je dnes, kdy tak mnoho lidí se naučilo dělat kompromisy i s bludem a dává si tak snadno zastřít čistou pravdu různými zájmy nebo afekty, věc tak potřebná, že nemůžeme zakončit tuto knihu lépe než oslavou této ctnosti bojovnícké. A to tím více, že to platí především pro domo nostra, pro tento náš krásný domov. I u nás, jako všude, se bojuje o pravdu a o spásu, a i u nás je v tomto

boji ohrožena nejen Víra, nýbrž i zdravý rozum; a v tomto boji bude dobře těm křesťanům, kteří se naučí bojovat tak, jak se to lze naučit u Chestertona.

Dodatky



Spisy Gilberta Keitha Chestertona (1874–1936)

(Hlavní pramen: Bibliografie D. Collinsové v díle: E. Cammaerts :
The Laughing Prophet. Některé drobné edice, vydané později souborně, byly vypuštěny.)

- 1900 Greybeards at Play
The Wild Knights and Other Poems
- 1901 The Defendant
- 1902 G. F. Watts
Twelve Types
- 1903 Robert Browning
- 1904 The Napoleon of Notting Hill
Heretics
- 1905 The Club of Queer Trades
- 1906 Charles Dickens
- 1907 The Man who was Thursday
- 1908 Orthodoxy
All Things Considered
- 1909 George Bernard Shaw
The Ball and the Cross
Tremendous Trifles
Defence of Nonsense
- 1910 What's Wrong with the World
William Blake
Alarms and Discursions
Five Types
- 1911 The Innocence of Father Brown
Appreciations and Criticisms of the Works of
Charles Dickens
The Victorian Age in Literature
The Ballad of the White Horse

-
- 1912 Manalive
A Miscellany of Men
Simplicity and Tolstoy
- 1913 Magic
The Wisdom of Father Brown
The Flying Inn
The Barbarism of Berlin
- 1915 Poems
Wine, Water and Song (Otisk básní z The Flying Inn)
The Crimes of England
Letters to an old Garibaldian
- 1915 A Shilling for my Thought
- 1917 A Short History of England
Utopia of Usurers
- 1919 Irish Impressions
- 1920 The Uses of Diversity
The New Jerusalem
The Superstition of Divorce
- 1922 Eugenics and Other Evils
The Man who Knew Too Much
What I Saw in America
The Ballad of St. Barbara
- 1923 Fancies versus Fads
St. Francis of Assisi
- 1924 The End of the Roman Road
- 1925 The Everlasting Man
Tales of the Long Bow
William Cobbett
The Superstition of the Sceptic
- 1926 The Incredulity of Father Brown
The Outline of Sanity
A Gleaming Cohort
The Queen of Seven Swords
The Catholic Church and Conversion
- 1927 Culture and the Coming Peril

-
- Social Reform and Birth
Collected Poems
The Return of Don Quijote
Robert Louis Stevenson
The Secret of Father Brown --
The Judgment of Dr. Johnson
Gloria in Profundis
1928 Generally Speaking
The Sword of Wood
1929 The Poet and the Lunatics
Ubi Ecclesia
The Thing
The Turkey and the Turk
G. K. C. as M. C. Collection of Introductions
1930 The Grave of Arthur
Come to Think of It
The Resurrection of Rome
1931 All is Grist
1932 Chaucer
Sidelights on New London and New York
Christendom in Dublin
1933 All I Survey
St. Thomas Aquinas
Collected Poems .
Collected Prefaces to Charles Dickens's Works
1934 Avowals and Denials
1935 The Scandal of Father Brown
The Well and the Shallows
1936 As I was Saying
Autobiography
1937 The Paradoxes of Mr. Pond (Posmrtně)
1938 The Coloured Lands (Posmrtně)

České překlady

- Kamarád Čtvrtek.* Přel. D. Chaloupka. Moderní Bibliotéka, Praha 1913. Nové vydání: *Anarchista Čtvrtek.* Př. J. Foustka, Družstvo přátel Studia, Praha 1924. Kuncíř, Praha 1928.
- Heretikové.* Přel. A. L. Stříž. Dobré Dílo sv. 19. Stará Říše 1915.
- Orthodoxie.* Přel. A. L. Stříž. Dobré Dílo sv. 50. Stará Říše 1918.
- Prostota Otce Browna.* Přel. A. L. Stříž. Dobré Dílo sv. 49. Stará Říše 1918. (Nové vydání v překladu I. Schulze. Vyd. A. Srdce, Praha 1918, pod názvem: *Nevinnost Otce Browna.*)
- Létací hostinec.* Přel. B. Z. Nekovařík. A. Srdce, Praha 1919.
- Nottinghillský Napoleon.* Přel. M. Mezníková. K. Neumannová, Praha 1921.
- Klub podivných živností.* Přel. J. Foustka. Družstvo přátel Studia, Praha 1923. Nové vydání: L. Kuncíř, Praha 1928.
- Koule a kříž.* Př. J. Foustka. Pražská Akc. Tiskárna, Praha 1923.
- Muž, který byl příliš živý.* Př. S. Jílovská a J. Procházka. L. Kuncíř, (Rozmach) Praha 1925.
- Co je špatného na světě.* Přel. L. Vymětal, Rozmach (Lad. Kuncíř) Praha 1925.
- Ohromné maličkosti.* Přel. V. Marek. V. Petr, Praha 1925.
- Eugenika a jiná zla.* Přel. O. Kučerová. L. Kuncíř, Praha, 1928.
- Moudrost Otce Browna.* Přel. V. Gach. V. Petr, Praha 1924. Nové vydání: L. Kuncíř, Praha 1925.
- Pověra rozvodu.* Př. V. Marek. V. Petr, Praha 1926.
- Stromy pýchy.* Př. R. Uhl. L. Kuncíř, Praha 1926.
- Muž, jenž věděl příliš mnoho.* Přel. J. Foustka a R. Uhl. L. Kuncíř, Praha 1926.
- Bernard Shaw.* Př. St. Jílovská. V. Petr, Praha 1926.
- Nesmrtelný člověk.* Př. V. Marek. V. Petr, Praha 1927.
- Nedůvěra otce Browna.* Př. St. Jílovská. Fr. Borový, Praha 1927.
- Povídky o dlouhém luku.* Př. R. Uhl. L. Kuncíř, Praha 1927.
- Bouře a úvahy.* Př. Č. Kočí. Avent. (O. Štorch-Marien), Praha 1927.

Vavřinec Vodička O. S. B.

Chesterton, čili filosofie zdravého rozumu

I. Chesterton v českém zrcadle	9
II. Filosofie pohádky	14
III. Chesterton romantik	22
IV. Tajemství paradoxu	31
V. Křesťan	50
VI. Člověk politický	70
VII. Básník	99
VIII. Závěr	118
Dodatky	127

Tuto knížku upravil Břetislav Štorm
a vydalo nakladatelství knih „Řádu“
na jaře roku 1939. Frontispice nakreslil
Otto Stritzko. Vytiskla ji knihtiskárna
Jana Muchy ve Velkém Meziříčí.

Vydalo nakladatelství »Vyšehrad« v Praze
v knihách Řádu

CENA 20.- K