

I.

NÁLADY Z OBAV PŘED ZÁNIKEM

ŽIJEME v posedlém světě. A jsme si toho vědomi. Nikoho by nepřekvapilo, kdyby toto šílenství najednou propuklo v zuřivost, z níž by nbohé evropské lidstvo vyšlo otupělé a pomatené, zatím co by se motory ještě točily a vlajky třepaly, ale duch by hyl vyprchal.

Všude se jeví pochyby o pevnosti společenského řádu, v němž žijeme, neurčité ohavy o nejbližší budoucnost, tušení úpadku a zániku vzdělanosti. Nejsou to jen úzkosti přepadající nás v hodinách nočního bdění, kdy plamen života hoří nízko. Je to i dobře uvážené předvídání, založené na pozorování a úsudku. Skutečnosti nás zavalují. Vidíme na vlastní oči, jak se staly vrátkými skoro všechny věci, které se kdysi zdály pevné a svaté: pravda a lidskost, rozum a právo. Vidíme státní formy, které nefungují, výrobní soustavy, které odumírají. Vidíme síly, které ženou společnost dále do nepřičetného stavu. Zdá se, že skřipající stroj této hrozné doby dospěl k bodu, kdy se zastaví.

Zároveň se však vnucuje protiklad. Dosud v žádné době si člověk nehyl tolik vědom nalé-

bavého úkolu, aby spolupracoval na zachování a zdokonalení pozemského blahobytu a kultury. Nikdy dříve nebyla práce v takové vážnosti. Člověk nikdy nebyl do té míry hotov pracovat a dávat v sázku svoji odvahu a obětovat celou svoji osobnost pro obecné blaho. Neztratil na-
děje.

Má-li být tato kultura zachráněna, nemá-li se propadnouti ve staletí barbarství, nýbrž přejíti i s nejvyššími hodnotami, které jsou jejím dědictvím, v novější a pevnější stav, pak je opravdu nutné, aby si lidé nyní žijící náležitě uvědomili, jak daleko pokročila zkáza, která ji ohrožuje.

Teprve nedávno zobecněly nálady plynoucí z obav před brozícím zánikem a rychle pokračující zkázou kultury. U většiny lidí připravila půdu pro takové myšlenky teprve hospodářská krize, kterou pocítují na těle (lidé jsou už většinou právě citlivější na těle než na duchu). Je nasnadě, že filosofové a sociologové, kteří jsou zvyklí přemýšlet soustavně a kriticky o společnosti a kultuře, věděli již dříve dobře, že není vše »v pořádku« s vysoce vychvalovanou moderní kulturou. Pro ně je již předem jasné, že hospodářský rozvrat je jen jedním z příznaků daleko obsáhlejšího kulturního procesu.

První desetiletí tohoto století sotva ještě

znalo úzkostlivé obavy o budoucnost kultury. Třenice a hrozby, otřesy a úzkosti byly arci i tehdy, jako vždy. Avšak nejevily se, snad s výjimkou nebezpečí revoluce, na niž světu dával vyhlídku marxismus, jako zla, která by ohrožovala organizaci světa zánikem, ba i revoluce sama byla svými odpůrci pokládána za nebezpečí, kterému lze čeliti a jež lze odvrátiti, kdežto její průkopníci v ní neviděli zkázu, nýbrž spásu. Dekadentské nálady z devadesátých let minulého století nesaahaly dále než do oblasti literární módy. Zdálo se, že se anarchismus činu vyzuřil vraždou presidenta Mae Kinleyc, a že se socialismus vyvíjí v reformistickém směru. První mírová konference mohla přes boerskou a rusko-japonskou válku ještě vždy buditi zdání, že zabájila nastávající éru mezinárodního souladu. Základním tónem obecné kulturní nálady zůstávala pevná důvěra, že svět ovládaný bílou rasou je na správné a široké cestě k svornosti a blahobytu, k svobodě a k lidskosti, zabezpečené vědomostmi a znalostmi, které dosáhly, jak se zdálo, takřka vrcholu. Na cestě k svornosti a k blahobytu, — arci za předpokladu, že politika zachová zdravý rozum! To však nedokázala.

Ani léta světové války nepřinesla ještě obrat v tomto směru. Tehdy byla totiž pozornost všech soustředěna především na úsilí: t o b l e přestát,

a to se všemi silami, a až t o h l e bude za námi, budeme dělat vše mnohem lépe, ano trvale dobře! — I první léta poválečná plynula pro mnohé ještě v optimistických nadějích na příchod blahodárné mezinárodnosti. Později zdánlivý rozkvet průmyslu a obebodu, který však stihl náhlý konec v roce 1929, udržoval všeobecný kulturní pesimismus ještě několik let v pozadí.

Dnes proniklo vědomí, že žijeme uprostřed prudké kulturní krise hrozící zánikem až do širokých vrstev. Spenglerův *Zánik Západu* (*Untergang des Abendlandes*) byl pro nescetné lidi v celém světě poplašným znamením. To neznamená, že všichni čtenáři této proslulé knihy uvěřili ve správnost názorů, které podává. Seznaná je však s myšlenkou na možnost úpadku dnešní kultury, kdežto předtím je ovládala ještě lehkomyšlná víra v pokrok. Neotřesený kulturní optimismus podrželi zatím jen ti, kdo pro nedostatek soudnosti nedovedou pochopiti, co kultuře chybí, a sami jsou tedy zachvácení procesem úpadku, nebo ti, kteří se domnívají, že jejich samospasitelná společenská nebo politická nauka představuje již opravdovou budoucí kulturu, a proto jí hned zaplavují ubohé lidstvo.

Mezi kulturním pesimismem a přesvědčení a jistotou nastávající pozemské blaženosti sto-

jí všichni ti, kteří vidí vážná zla a nedostatky dneška, kteří ncvědí, jak je léčiti nebo odvracet, kteří však pracují a doufají, snaží se pochopiti a jsou hotovi nésti břímě tohoto úkolu.

Křivka, která by znázorňovala, s jakým urychlením zmizelo slovo »pokrok« z užívání v běžné řeči, byla by věru pozoruhodná.

II.

ÚZKOSTI NYNĚJŠÍ A DŘÍVĚJŠÍ

LZE nadhodit otázku, zda se nepřeecňuje vážnost kulturní krise právě proto, že jsme si jí tak jasně vědomi. Dřívější nebezpečná údobí neznala národní hospodářství, sociologii, psychologii. Mimo to se tehdy známost o všem, eo se děje ve světě, nešířila tak ryehle a obecně. My vidíme naopak každou trblinku v glasuře, slyšíme každé skřípnutí v soukoli společenského stroje. Naše přesná a mnohostranná znalost sama působí, že si neustále nvědomujeme naprostou »nebezpečnost« situace, v níž žijeme, a na nejvýš vrátký stav lidské společnosti. »Obzor našeho očekávání«, jak to nedávno výstižně nazval Karl Mannheim,¹⁾ nejen se všeobecně velmi rozšířil, nýbrž vidíme zároveň dalekohledem všelikých vědomostí obrisy jej vroubíci tak zřetelně, že je nám z toho úzko.

Bude proto užitečné, srovnáme-li historicky avé vědomí krise s velkými poruchami dob minulých. A tu bje hned do očí velmi podstatný

¹⁾ Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus 1938 str. 132.

rozdíl mezi dřívějškem a nyníjškem. Vědomí, že náš svět (ať velký nebo malý) je v uebezpečí, že je ohrožen úpadkem nebo zánikem, bylo velmi živé v několika obdobích. Zpravidla se však toto vědomí krylo s očekáváním blížícího se konce světa. To vedlo potom samo sebou k tomu, že se nevynořila myšlenka, jak to zlo odvrátiti. Z povahy věci samé nebylo starší vědomí krise nikdy formulováno vědecky. Mělo již samo v sobě převážně náboženský ráz. Pokud zbývalo pod myšlenkou na konec světa a poslední sond místo pro pozemské úzkosti, splýval pocit zkázy s ueurčitým strachem, který se z části vybíjel nenávistí k moenostem, které lidé mylně vinili z pozemské bity, ať již za ně pokládali všeobecně zlé lidi nebo jeduotlivě podle povahy některé doby kacíře, čarodějuice a konzelníky, boháče, rádee královy, šlechtice, jesnity, svobodné zednáře. Hrubá a nízká měřítka posuzování, která v přítomné době nabývají vrchu, oživila opět u mnohých lidí neobyčejně přelndy takových zlých mocuostí dábelsky organisovaných. Dokonce i vzdělaní lidé se dnes dopouštějí mnohdy tak zlovolného posuzování, jaké by bylo lze omluviti jen n nejnižší a nejnevědomější cbátry.

Všechno očekávání věcí budoucích a odsuzování přítomnosti se v dřívějších dohách arci

nevyčerpávalo představami o nastávajícím konci světa a věčné odplatě. Nejednou žili duchové vidoucí příslib krásné pozemské budoucnosti, která nahradí špatný dnešek. Avšak i tu se lišil způsob takového očekávání od dnešního vědomí o stavu kultury. Krásná budoucnost se zdála vždy blízká; dostaví se brzy; je třeba jen, tak říkajíc, po ní sáhnout tím, že si uvědomíme poblouzení, tím, že přemůžeme nepochopení a obrátíme se na cestu ctosti. Lidé se dívali na tnto změnn jako na blízký o b r a t.

Tak to viděla i všechna bohoslužebná kázání, která se obírala vedle věčného blaha i s pokojem na zemi. Tak se to zdálo i Erasmovi: lidé měli nyní v ohnoveném poznání staré vzdělanosti klíč, který otvíral přístup k čistým pramenům víry: nic nestálo již v cestě pozemskému zdokonalování, kam až mohlo sahati; brzy budou svornost, lidskost a vzdělanost plody nového pochopení. I pro osvícenství osmnáctého století a pro Rousseaua, který na ně navázal, byla spása světa ještě prostě věci pochopení, obrácení. Duchům doby osvícenské šlo jediné o odhození pověry a triumf vědy, v myšlence Rousseauově jen o návrat k přírodě a na cestu k ctosti. Z této prastaré, stále obnovované představy prostého obráccní nebo otočení společnosti vyklíčila v podstatě věci i myšlenka revoluce. Pojem revoluce je vzat z pobybu kola.

V pozadí této představy stálo dlouho vždy kolo Štěstěny, s něhož střemhlav padají králové se svými korunami. Také myšlenka na oběh těles nebeských tu působila. Ve smyslu politickém se slova revoluce s počátku užívalo o jednotlivých politických převratech jako o změně z r. 1688. Teprve když veliký jev z r. 1789 dospěl ke konci, nabyl pojem revoluce průběhem devatenáctého věku plného významu, který mu měl dodat socialismus. Revoluce jako idea zůstává stále v souhlasu se starým pojetím spásy najednou a pro vždy.

Proti této odvěké představě náhlého a vědomě chtěného obratu spolčnosti staví se na odpor moderní dobře odůvodněné poznání, které soudí, že všechno přirozené a všechno lidské je nutně výsledkem nesčetných sil vzájemně na sobě závislých a dlouho působících. I náš duch může viděti v zásahu lidského rozhodování jen činitele omezeného dosahu v souhrnc sil působících v lidské společnosti, aniž se tím nezhytně rozhodne pro bezpodmínečný determinismus. Při nejlepším může člověk využívatí přírodních a sociálních sil, které ovládají dění v lidské společnosti, tím, že se lidé účelně seskupují a že užívají co nejlépe své energie. Může podporovatí některé tendence tohoto procesu, nemůže však obrátiti jeho směr. Toto přesvědčení o nevratnosti společenského procesu shrnujeme pod

pojmem vývoje. Tento pojem zahrnuje v sobě vlastní protiklad, ale přesto se nám stal nezbytný jako myšlenkový nástroj hrněho kalibru. Vývoj znamená omezenou nutnost. Vývoj stojí přímo proti obrácení, otočení. Místo naivního očekávání dřívějších dob, které se domnívalo, že se blíží buď konec nebo zlatý věk, klade naše myšlení rozhodné přesvědčení, že krise, kterou prožíváme, ať jakkoli, je nutně fází pokračujícího a nikoli vratného procesu. Všichni bez rozdílu smýšlení a směru víme, že nemůžeme zpět, že tím musíme projít. V tom je ta úplná novota v našem vědomí krise, která se ještě neprojevila v dobách minulých.

Třetí rozpor mezi dřívějšími formami vědomí krise a vědomím dnešním je obsažen již ve druhém. Všichni dřívější hlasatelé lepších věcí a časů, reformátoři a proroci, nositelé a vyznačující renesancí, restaurací, probuzení, poukazovali vždy na minulou nádheru, nabádali k návratu, k obnově staré čistoty. Humanisté, reformátoři, moralisté z doby římského císařství, Rousseau, Mohamed, ba i proroci jistého černošského kmene ve střední Africe, měli vždy zraky obráceny k minulosti domněle lepší a cennější, než byla jejich hrubá přítomnost, a kázali návrat k ní.

My nyní ani nepodceňujeme minulou nádhe-

ru, ani jí nepohrdáme. Víme, že mnohé věci v mnohých dobách, dokonce ještě nedávných, byly lepší než nyní. Lze si představit, že pozdější kultura bude v určitých rysech, jejichž ztráty nyní litujeme, opět podobnější kultuře dřívějších období. To však víme, že není možný obecný obrát n a z p ě t. Je možný toliko postup vpřed, i když nás jímá závrať před neznámými hloubkami a dálkami a zeje před námi nejbližší budoucnost jako propast zahalená v mlhu.

III.

DNEŠNÍ KULTURNÍ KRISE PROTI
DŘÍVĚJŠÍM

TŘEBAS není možný obrat nazpět, může minulost přece obsahovat poučení, sloužití nám k orientaci. Lze uvést historické případy, kdy kultura nějakého národa, nějaké říše, nějakého dílu světa procházela stejně těžkými strastmi jako naše doba? Kulturní krise je historický pojem. Historickým ověřováním, srovnáváním této doby s dřívějšími, lze dáti tomuto pojmu určitou objektivní náplň. U starších kulturních krisí známe vskutku nejen vznik a průběh, nýbrž i konečný výsledek. Naše znalost jejich má tedy o jeden rozměr více. Někdy zanikla celá kultura, někdy se zotavila k novému a odlišnému životu. Takový historický proces můžeme posuzovat jako uzavřený případ. Třebas však taková historická prohlídka mrtvolky nedává nádeji na vhodnou terapii dneška, ba snad ani na prognosu, nesmíme opomenouti zkusiti žádný prostředek, abychom rozpoznali povahu choroby.

Hned se tu však vnucuje silné omezení. Ma-

teriál případů, s nimiž lze srovnávat, je menší, než by se snad zdálo. Vnitřní dějiny četných kultur, jejichž zbytky vystávají takřka rok od roku před našima očima zpod písků pouští, zpod nánosů odlidněných končin nebo tropických rostlinných porostů, jsou nám i přes zřetelnou mluvu těchto zbytků příliš neúplně známé, abychom mohli vyslovit úsudek o jiných než katastrofálních příčinách jejich úpadku a zániku. Dokonce ani starý Egypt a staré Řecko nepokytují dosti látky k poněkud přesnému srovnávání. Jen dvacet století od panování Augustova a života Kristova jsou nám dostatečně blízká, aby připouštěla plodné srovnání.

Lze se ptáti: byla kdy za těch dvacet věků kultura vůbec bez krise? Nejsou všechny lidské dějiny nejvyšší měrou kritické? — Nepochybně, avšak to je životní moudrost pro deklamaci o světovém názoru, která je svým časem užitečná. K historickému posouzení bodí se však přece jistá období, která mají nesporně povahu krise a v nichž lze pochopiti historické dění jen jako intenzivní obrat kultury. Takovými periodami jsou zvláště přechod starého věku ve střední, přechod středověku v novověk a osmnáctého století v devatenácté.

Všimněme si nejprve roku 1500. Změny jsou ohromné: objevena země, vysvětlena stavba světa, rozštěpena církev, knihtiskařský lis

v činnosti zmnohonásobuje slovo v rozmanitosti stoupající do nekonečna, válečné prostředky zesíleny, úvěrnictví a peněžnictví v bujném vzrůstu, řečtina znovu objevena, staré stavitelství v opovržení, umění rozvinuto v titánské síle. Pohlédme dále na dobu 1789—1815. Znovu se ozývá světové dění zvukem hromu. První říše cvropská podléhá vidinám filosofů a zuřivosti chátřy a hned zase povstává éinem a štěstím vojenského genia. Svoboda se rodí a nastává odvrát od církevní víry. Evropa je rozmetána a nakonec zase sklížena. Pára již supí a nové tkalcovské stroje hlučí. Věda dobývá oboru za oborem, svět je obohacen duchem německé filosofie, život zkrásněn německou hudbou. Amerika se stává hospodářsky nezávislou, kulturně je dosud obrovským dítětem.

V ohou obdobích je seismograf dějin na prvý pohled v stejně prudkém pohybu jako dnes. Otřesy a posuny země i vlny zátop nemají, jak se zdá při povrchním pozorování, menší účinek, než jaký mají dnes. Pátřáme-li však hlouběji, ukazuje se přece brzy, že jak v období renesance a reformace, tak v období revoluce a Napoleonově byly základy kultury měuě otřeseny, než je tomu nyní. A především: v ohou starších kritických obdobích mají trvale silnější převahu naděje a ideály obecné kulturní nálady, než se zdá dnes. Ačkoli i tehdy si ně-

kteří lidé mysli, že vidí svět zanikati s tím starým, co jim bylo drahé, pocit hrozičího nebezpečí, že se celá kultura zhroutl, nebyl tehdy ani tak dalece rozšířen, ani založen na tak přesném pozorování jako v naší době. A naše historické hodnocení potvrzuje tento pozitivní obsah tehdejších kulturních převratů: nemůžeme je v podstatě chápat jinak než jako vzrůst, vzešup.

Řekli jsme, že základy společnosti byly kolem roku 1500 a kolem roku 1800 méuě otřeseny než dnes. Jakkoli zuřivě se po reformaci světy katolický a protestantský nenáviděly a potíraly, společný základ jejich víry a jejich církevního řádu obě tyto skupiny navzájem daleko více sblížnje a roztržku s minulostí činí daleko menší, než je nyní trhlina zející mezi naprostým popřením ať víry v Boga všeobecně nebo křesťanství na jedné straně a obnoveným upevněním starého křesťanského základu na druhé. O zásadním a odůvodněném útoku na křesťanskou mravouku nelze v šestnáctém století ještě mluvit (s výjimkou fantastických výšředností) a sotva ještě okolo roku 1800. Změny ve státním řádu měly i se všemi proměnami francouzské revoluce v období 1789—1815, o šestnáctém století ani nemluvě, daleko menší dosah než ty, které prožil svět od roku 1914. Ani šestnácté století ani počátek století deva-

tenáctého neví ještě o soustavném podkopávání společenského řádu a jednoty nankon, jako je učení o protivě tříd a třídním boji. Hospodářský život skýtá sice v obou obdobích obraz krise, nikoli však pronikavého rozvratu. Největší hospodářské přecenny šestnáctého století, virulentní kapitalismns, veliké úpadky, obecné stoupání cen, nezpůsobují v žádném okamžiku křehčovitě ochrnutí obchodního ruchu v celém světě nebo blouznivé valutní horečky jako dnes. Zlo asignátů v době po roce 1793 nelze srovnávat i naším dlouhým peněžním zmatkem. Ani tak zvaná průmyslová revoluce (proti tomuto názvu jsou oprávněné námitky) nemá povahu nějaké prudké poruchy, nýbrž jednostranného růstu.

Chceme-li užít nějaké další citlivé míry, abychom se přesvědčili o horečné povaze dnešního kulturního života, srovnajme linie umění. Všechny přecbody, kterými prošlo umění od quattrocenta až k rokokn, byly nenáhlé, konservativní. Přísný požadavek školcnosti a zdatnosti byl ndržován po všecka ta staletí v neztencené míře a jako přirozená základní podmínka. Teprve v impresionismu počíná opouštění zásad, které časem otvírá cestu burlesknímu střídání módních výstředností vybičovaných reklamou, jak to ukázala první desetiletí tohoto věku.

Uhrnem vede srovnání naší doby s dobou

roku 1500 a dobou kolem roku 1800 k obecnému dojmu, že ve světě probíhá nyní intensivnější a pronikavější proces rozvratu než v obou dřívějších obdobích.

Zhývá tedy otázka, jak dalece lze změnu, kterou prožíváme, srovnati se změnou, která se dokonávala na přechodu ze starověku do středověku v rámci římské světové říše. — Tam vidíme právě, že se vskutkn odehrává, co se dnes mnohým zdá přede dveřmi: vysoká a bohatá kultura ustupuje ponenáhlu jiné, s počátku uesporně nižší a daleko hůře organizované. Avšak jeden ohromný rozdíl brzdí hned naše přirovnání. Pokleslá kultura z doby kolem roku 500 po Kr. převzala od starší kultury dědictví vysoké bohoslužebné formy, o niž ztroskotala do jisté míry sama antická kultura. Tento barbarský svět byl naplněn silným metafysickým živlem. Křesťanství se stalo přes svoje tendence k odřikání světa hybnou silou, která způsobila, že z věků barbarství vyrostla uzavřená a harmonická vysoká středověká kultura dvanáctého a třináctého století, která je základem, na němž ještě stále spočívá kultura moderní.

Působí dnes tato síla nadzemského vědomí jako moc pro budoucnost ještě stejně silně jako tehdy?... Sledujme však nieměně naše přirovnání dále. Odloučíme-li proces přeměny v římském císařství od vítězného triumfu křesťanství, jeví se

nám jako proces ustrnutí a degenerace. Vidíme, jak vysoké schopnosti sociálního ovládní a duševního pojetí a výrazu tuhnou, usychají, scvrkají se a mizejí. Řízení státu nepadalo nenstále co do spolehlivosti a účelnosti. Pokrok technické dovednosti se zastavil, výrobní schopnost klesla, byl oslaben duch badání a vytváření forem, které se začalo omezovat hlavně na konserování a napodobování forem starých. V tom všem se zdá kulturní proces pozdního starověku již velmi málo příbuzný s tím, co se děje nyní. Vskutku se zdá, že většině vyjmenovaných funkcí stále ještě přibývá na intenzitě, rozmanitosti a zjemňování. Kromě toho jsou všeobecné podmínky docela rozdílné. Tehdy bylo množství národů sice volně a nedostatečně, ale přece velmi podstatně spojeno v jednom světovém státě. Nyní žijeme v krajně pevně organizované soustavě států od sebe oddělených a navzájem soutěžících. V našem světě panuje technická výkonnost čím dále tím nepopěrněji, produktivita ještě stoupá, schopnost k výzkumu toho, co lze poznati, triumfuje denně v nových objevch. Při tom je tempo přeměny naprosto rozdílné: co se dalo tehdy měřiti věky, lze dnes měřiti, jak se zdá, lety. Zkrátka, srovnání s dějinami mezi roky 200 a 600 naší éry poskytuje příliš málo styčných bodů, aby bylo plodné pro pochopení dnešní kulturní krise.

A přece přes všechny kontrasty vucuje se nám jedna závažná okolnost. Vývoj římské kultury byl vývojem k barbarství. Ukáže se vývoj dnešní kultury také takový?

Třebas může historická orientace leccíms přispěti k pochopení krise, kterou prožíváme, uemůže nás uspokojiti stran jejího výsledku. Závěr, že to tak špatně neskončí, nelze odvoditi z žádného historického přirovnání. Bouře nás stále žene do neznáma.

Je tu ještě jeden závažný rozdíl proti starším periodám silně pohnutého kulturního života. V oněch dobách si lidé vždycky mysli, že vidí před sebou určité a v jednoduché podobě cíl, za nímž je třeba jít, i prostředky, jimiž ho lze dosáhnout. A řekli jsme již, že tímto cílem byla pro ně takřka vždy n á p r a v a, návrat ke staré dokonalosti a čistotě. Byl to ideál retrospektivní. A nebyl to jen tento ideál, nýbrž i metoda, jak ho dosáhnout. Ta byla jasně před očima a záležela v nabytí a užití s t a r é moudrosti a s t a r é ctnosti. Stará moudrost, stará krása, stará ctnost, to byla t a pravá moudrost, t a pravá krása, t a pravá ctnost, které bylo zapotřebí, aby mohlo vzniknout na tomto světě tolik pořádku a pohodlí, kolik by ho nesl. Byli-li si lidé vědomi úpadku a stmívání, snažili se zpravidla nejušlechtilejší duchové, jako na příklad

Boethia na sklonku starověku, zachovati moudrost otců, aby ji odevzdali budoucím pokolením jako směrnici a nástroj; k neocenitelnému dobru pozdějších generací, neboť čím by byl býval ranný středověk bez Boethia? Jestliže lidé žili opět ve vědomí vzestupu a obnovy, přece jen pátrali se zdvojeným úsilím zase po ztracené moudrosti, ne ponze pro čistou vědu, nýbrž proto, aby ji opět u p l a t n i l i; tak tomu bylo s římským právem, tak i s Aristotelem. S takovým úmyslem předložil světu humanismus patnáctého a šestnáctého století nalezené poklady očištěného starověku jako věčně platný příklad poznání a kultury. Ne-li proto, aby se u ní přisabalo, pak přece proto, aby se na ní budovalo dále. Skoro všechna vědomá a úmyslná kulturní činnost starších dějinných období byla tak neb onak oduševněna zásadou, že minulá doba je vzorem hodným následování.

Takové uctívání minulosti se nám stalo cizí. Kde naše doba bledá, ulehává, opatruje, ehápe starou krásu, moudrost, velikost, nečiní to již proto, aspoň ne především proto, aby se jimi znovu řídila. Kulturní snažení neaměruje již k fiktivnímu ideálu obnovy starého, ani u těch, kteří si snad váží dřívějších dob více nežli dneška, ať již pro jejich víru neb umění nebo pevnost a zdravost jejich sociálního řádu. Nemůžeme a nechceme již nic jiného než hleděti dopře-

du a jíti kupředu do neznámých dálek. Zrak myslícího lidstva, který se tak dlouho stále obracel k staré dokonalosti, otočil se od dob Baconových a Descartesových. Lidstvo ví již tři sta let, že musí hledati novou cestu. Tento impuls pronikati za neustálého postupu vpřed ještě dále může vésti ke krajnosti, při které se zvrhá v marné a neklidné chytání se toho, co je naprosto nové, a v pohrdání vším, co je staré. To je však postoj duchů nezralých a blaseovaných. Zdravý kulturní duch se nebojí na svém postupu vpřed žádného velkého zatížení hodnotami minulosti.

Víme s naprostou jistotou, že chceme-li kulturu zachovat, nesmíme ji přestati tvořit.

IV.

ZÁKLADNÍ PODMÍNKY KULTURY

KULTURA, toho slova užíváme opětovně. Víme však jistě, co jím rozumíme? A proč vytlačuje v naší běžné mluvě dobré domácí slovo vzdělanost? — Na tuto poslední otázku je snadná odpověď: kultura jakožto mezinárodní výraz a všeobecný pojem má obsažnější význam než vznešené slovo vzdělanost, které klade přílišný důraz na erudici, jejímž je vlastně překladem. Slovo kultura se rozšířilo po světě z německého jazyka. Nizozemština, řeč skandinávské a slovanské je přejala již dávno, a také ve španělštině, italštině a americké angličtině je zcela běžné. Jen ve francouzštině a v angličtině naráží ještě stále na jistý odpor, ačkoli se ho užívá v určitých významech ode dávna, aspoň je nelze snadno zaměnit s *civilisací*. To není náhoda. Francouzština a angličtina potřebovaly díky svému starému a bohatému vývoji jako vědecké jazyky při tvorbě svého moderního vědeckého slovního pokladu daleko méně německého příkladu než jiné evropské jazyky, které si chodily během devatenáctého století rostoucí mě-

rou vypůjčovat z plodného výrazového bohatství německého.

Oswald Spengler učinil z výrazových obměn *Kultur a Zivilisation* póly své ostře vyhraněné a příliš sebejisté teorie zániku. Svět ho čtli a slyšel varovný hlas jeho slov, nepřijal však dodnes obecně ani jeho terminologii ani jeho soud.

Slovo kultura nenaráží v obecném užívání takřka na nebezpečí, že mu nebude rozněno. Víme přibližně, co se jím míní. Snažme-li se to však přesněji vyjádřiti, připadá nám to velmi obtížné. Co je to, v čem záleží kultura? Definici, která úplně vyčerpává obsah této představy, lze sotva podat. Snadno lze naopak vypočítati některé základní podmínky a základní rysy, kterých je třeba k tomu, aby dohromady daly jev, který nazýváme kulturou.

Kultura vyžaduje především určitou rovnováhu duchovních a hmotných hodnot. Tato rovnováha umožňuje, aby vzkvetl takový stav společnosti, který lidé jej prožívají oceňují jako něco více a vyššího než ukojení pouhých tělesných potřeb a čiré vůle k moci. Výraz »duchovní hodnoty« zahrnuje tu oblasti spirituální, intelektuální, morální a estetickou. I mezi těmito oblastmi navzájem musí býti dána určitá rovnováha a harmonie, chceme-li užití o nich pojmu kultura. Tím, že mluvíme o rovnováze a ne

o absolutní výši, vyobrazujeme si hodnotiti i rané nebo nízké nebo hrubé stavy vzdělanosti nicméně jako kulturu, aniž upadáme v jednostranné přeceňování velmi pokročilých kultur. nebo v jednostranné oceňování určitého kulturního činitele, ať je to bohoslužba, umění, právo, státní moc nebo cokoli jiného. Rovnovážný stav záleží především v tom, že různé kulturní činnosti jsou každá o sobě v souvislosti s celkem co nejživější. Pannje-li taková harmonie kulturních funkcí, projeví se pořádkem, silným učením, slohem, rytmickým životem příslušné společnosti.

Rozumí se samo sebou, že se při historickém hodnocení kultur stejně jako při oceňování vlastního okolí nemůžeme oprostiti od norem, které nechává platiti posuzující subjekt. Vždycky budeme považovati určitou vlastnost za žádoucí, jinou za nežádoucí. Při tom musíme poznamenati, že všeobecné hodnocení kultury jako vysoké nebo nízké není konečně v nejhlubší podstatě určováno, jak se zdá, ani intelektuálním, ani estetickým měřítkem, nýbrž měřítkem etickým a spirituálním. Nějaká kultura může být zvána vysokou, i když nedá vznik technice nebo sochařství, nelze ji však zváti vysokou, postrádá-li miloardenství.

Druhým základním rysem kultury je, že každá kultura zahrnuje v sobě nějaké úsilí. Kultura je směřováním k něčemu, a to vždy za nějakým ideálem, ideálem, který je více než ideálem některého jednotlivce, za ideálem společenství. Tento ideál může býti velmi rozdílného druhu. Může být čistě duchovní: blaženost, blízkost boží, uvolnění všech pout, nebo poznání, ať logické nebo mystické: poznání přírodního světa, poznání sebe a duše, poznání toho, co je božské. Ideál může býti společenského druhu: čest, vážnost, moc, velikost, ale to vše se musí vždy vztahovati na společenství. Může být i rázu hospodářského: bohatství, blahobyť, nebo hygienickébo: zdraví. Ideál znamená pro nositele kultury vždy bla ho. Blaho společenství, blaho zde nebo jinde, nyní nebo později.

Ať je však snažení obráceno k životu posmrtnému či k nejbližší pozemské budoucnosti, moudrosti nebo blahobytu, podmínkou pro úsilí o ně nebo pro jejich dosažení je vždy bezpečnost a pořádek. V podstatě kultury jako úsilí tkví pro každou kulturu požadavek po udržení pořádku a bezpečnosti, který je předepsaným příkazem. Z požadavku pořádku přejíti všíliká autorita, z potřeby bezpečnosti všíliké právo. V přemnobýh formách soustavy vládní a právní sdružují se vždy znovu skupiny lidí, je-

již úsilí o nějaké blaho se projevuje v nějaké kultuře.

Konkrétnější a pozitivnější než oba jmenované základní rysy: rovnováha a snažení, je třetí, vlastně první a nejdůležitější rys, který vyznačuje každou kulturu. Kultura znamená ovládnutí přírody. Kultura je přítomna od okamžiku, v němž člověk dospěl ke zkušenosti, že ruka ozbrojená hrubým kamenným nástrojem může vykonat věci, které bez tohoto nástroje byly mimo jeho dosah. Učinil si kus přírody služebným. Ovládá přírodu, nepřítelkyni a dávkyni. Vynalezl nářadí, stal se *homo faber*. Užívá těchto sil k získání nějaké životní potřeby, k zbotovení nějakého nástroje, k ochraně své a svých blízkých, k ničení lovné zvěře, dravců nebo nepřítelů. Od té doby mění člověk běh přírodního života, neboť všechny ty následky, které přivodil svým nástrojem, by byly bez té moci nenastaly.

Kdyby tento rys, ovládnutí přírody, byl jedinou podmínkou pro přítomnost kultury, nebylo by důvodu, abychom upírali mravencům, včelám, ptákům, bobrům, že mají kulturu. Všichni tito živočiškové využívají totiž věci z přírody tak, že z nich dělají něco nového. Psychologie zvířat nechť zjistí, jak dalece lze v těchto jednáních spatřovati záměrné počínání, tedy úsilí

o nějaké blaho. I kdyby tomu tak bylo, naráželo by přiznání kultury nějakému zvířecímu státu uicméně přece na jistý logický odpor, že se na tento výraz nehodí. Včela nebo mravenec jako kulturní bytost, to nejde, v této představě zůstává něco absurdního. Dnech se nedá tak snadno oddisputovat, jak se některým lidem zdá.

Vskutkn je ovládnutím přírody ve smyslu stavění a střílení a pečeni řečena jenom polovice. Bohatě slovo příroda znamená také lidskou přirozenost, a i ta chce být ovládána. Již v nejjednodušších vývojových fázích lidské společnosti si člověk uvědomuje, že je něčím zavázán. U zvířete, které pečuje o svá mláďata a brání je, nelze ještě spatřovati v této funkci takové vědomí jako dané, třeba je nám to zvíře milé, protože plní tuto funkci. Teprve v lidském vědomí se stává funkce péče o povinností. Tato povinnost jest jen v nepatrném rozsahu přikazována přirozenými vztahy, jako jsou mateřství a ochrana rodiny. Závazek se rozšiřuje již záhy ve tvaru různých tabu, konvencí, pravidel chování, kulturních předatav. Pohodlné užívání slova tabu vedlo v širokých kruzích k materialisticky myšlenému podceňování mravní povahy tak zvaných primitivních kultur, nemluvě o sociologickém směru, který při posuzování i pokročilých kultur strká všechno, co se nazývá mravností,

právem, házní hoží, s neslychanou, vpravdě moderní prostoduchostí do příhrádky, na níž stojí psáno t a b u.

Pocit závazku nabývá etického obsahu, jakmile, ať jde již o závazek vůči jinému člověku či nějaké instituci či nějaké duchovní moci, je tento závazek takový, že by jej bylo lze i odmítnouti. Mínění, jakoby v primitivní kultuře poslušnost nauky o společenských povinnostech vyplývala mechanicky a nezvratně, bylo vyvráceno etnology, jako je Malinowski. Jestliže se proto v nějaké společnosti zpravidla dbá této poslušnosti, děje se to z ryzího mravního popudu, a pak je tím uskutečněna podmínka ovládnutí přírody ve formě přemáhání vlastní lidské přirozenosti.

Čím více se v nějaké kultuře zvláštní pocity závaznosti podřazují a podřizují principu lidské závislosti na nějaké nejvyšší moci, tím čistěji a plodněji se uskutečňuje pojem, který je nezbytný pro každou opravdovou kulturu, totiž pojem služby. — Od služby Boha až po službu nějaké osobě, která je prostým společenským poměrem postavena nad někým. Vykořeňování tohoto pojmu služby z dně lidu bylo nejzoubejnější činností povrehného racionalismu osmnáctého století.

Shrňme-li to, co jsme prohlásili za všeobecné základní podmínky a základní rysy kul-

tury, dal by se pojem kultury, který — jak již bylo řečeno — nečiní nárok na přesnou definici, přibližně vystihnouti asi takto: kultura jako stav nějaké společnosti je přítomna, udržuje-li ovládnutí přírody v oblasti hmotné, mravní a duchovní stav, který je vyšší a lepší, než ten, k němuž vedou přirozené poměry; jeho znaky jsou harmonická rovnováha duchovních a hmotných hodnot a v podstatě stejnorodý mravní ideál, k němuž společně směřují různé činnosti daného společenství.

Je-li hořejší vystižení pojmu kultury — z něhož nelze odejmouti hodnotící soud v vyšší a lepší, třeba se tím vnášející do něho subjektivní prvek — aspoň do jisté míry správné, pak se musíme ptáti dále: jsou splněny základní podmínky kultury v období, které prožíváme?

Kultura předpokládá ovládnutí přírody. Tato podmínka se zdá skutkem splněna takovou měrou jako nikdy dříve v kterékoli kultuře nám známé. Síly, o jejichž existenci jsme měli před sto léty sotva tušení a jejichž povaha a možnosti využití nám byly úplně neznámy, jsou uvrženy tisícovým způsobem v okovy lidských znalostí s účinkem do dálek a hloubek, o němž se nikomu ani nesnilo v době, která leží o jeden lidský věk za námi. A ještě skoro deuně

pokračuje objevování neznámých přírodních sil a prostředků k jich ovládnutí.

Hmotná příroda leží všude v poutech, která byla ukována a spletena člověkem. Jak je tomu s ovládnutím lidské přirozenosti? Neukazujeme tu na triumfy psychiatrie a sociální péče a boj proti zločinu. Ovládnutí lidské přirozenosti může znamenati pouze lidstvo, které (každý jednotlivec pro sebe) se samo ovládá. Činí to? Nebo, ježto dokonalost mu není dána, činí to aspoň úměrně ke stupni ovládnutí hmotné přírody, které tak bezmezně stouplo? — Kdo by se to odvážil tvrdit! Nezdá se mnohem spíše příliš často, jakoby se lidská přirozenost sama zpěchovala ve svobodě, kterou jí propůjčila vláda nad hmotou, dát se sama ovládat, a odmítala vše, co bylo získáno duchem jako něco vyššího než příroda? Jménem práv lidské přirozenosti uvádí se všude v pochybnost zavazující vláda absolutně platného základního zákona mravního. Podmínka ovládnutí přírody je splněna jen z polovice.

K tomu, aby byla splněna podmínka druhá, že kultura musí býti neseua podstatně stejnorodým úsilím, chybí vše. Touha po blahu, která žene každé společenství a každého jednotlivce, bere na sebe sto tvarů. Každá skupina se snaží o vlastní blaho, aniž se tyto částecue

snaby o blaho spojují v ideál vynikající nade všecko a nad všechny cíle jednotlivé. Teprve formulace takového obecného ideálu, ať již dosažitelného nebo ilusorního by opravňovala k uznání plné platnosti pojmu dnešní kultury, ačkoli v širším smyslu můžeme o ní i dále mluvit. Tak měla starší období jako obecně uznávaný ideál: úctu k Bohu, ať se jí rozumělo jakkoli, spravedlnost, etnost, moudrost. Duch doby mluví o nich jako o zastaralých metafysických pojmech neúplně vymezených. Avšak tím, že se vzdáváme takových pojmů, vznikají pochyby o jednotnosti kultury. Neboť to, co vstupuje na jejich místo, je jen souhrnem přání navzájem si odporujících. Pojmy, které spojují všechno dnešní kulturní úsilí, lze naléztí jedině v řadě: blahobyt, moc, bezpečnost (také mír a pořádek patří mezi uě); jsou to vesměs ideály vhodné spíše k tomu, aby rozdělávaly než aby spojovaly, a všechny vyplývají přímo z přírodního pudu nezušlechtěného duchem. Již jeskynní člověk znal tyto ideály.

V přítomné době se mluví mnoho o národních kulturách a třídách kulturách, což znamená, že pojem kultury se podřizuje ideálu blahobytu, moci a bezpečnosti. Takovýmto podřizováním přemísťujeme tento pojem ve skutečnosti na hladinu živočišnou, kde pozbývá smyslu. Zapomínáme tak na paradoxní zá-

věr, ale nutný na základě toho, co bylo výše uvedeno, že pojem kultury je místný teprve tehdy, jestliže ideál vytyčující směr k určitému cíli přesahuje hranice zájmů a vystupuje nad zájmy samého společenství, které je její nositelkou. Kultura musí být usměrněna metafyzicky, nebo není kulturou.

Je v dnešním světě, Východu i Západu, ona rovnováha mezi duchovními a hmotnými hodnotami, kterou jsme předpokládali jako podmínku kultury? — Kladná odpověď se zdá být sotva možná. Je sice intenzivní produkce v obou směrech, ano, ale rovnováha? Harmonie, rovnocennost hmotných znalostí a hodnot duchovních?

Denní jevy a události kolem nás vadí myšlence na opravdovou rovnováhu. Výrobní aparát povznesený ke krajní dokonalosti a účelnosti produkuje denně výrobky a vyvolává účinky, kterých si nikdo nepřeje, kterých nikdo nemůže potřebovat, kterých se každý obává a kterými mnozí pohrdají jako bezcennými, nesmyslnými, nehodícími se k ničemu. Bavlna se zakopává, aby se udržel její trh, válečné nářadí nachází ochotné kupce, nikdo si však nepřeje, aby se ho užilo. Nepoměr mezi dokonalým výrobním aparátem a možností využití ho prospěšně, nadvýroba vedle nouze a neza-

městnanosti nechávají sotva místo pro pojem rovnováhy. Stejně panuje i intelektuální nadprodukce, neustálý nadbytek slova tištěného nebo do éteru vrhaného a takřka heznadějná rozbihavost myšlení. Kolem umělecké produkce se uzavřel bludný kruh, uvnitř kterého je umělec závislý na denním tisku a tím na módě, a obě tyto věci zase závisí na obchodním zájmu. Od života státního až po život rodinný vidíme zřejmě rozvrat, jakého nikdy před tím nebylo. Rovnováha? Nikoli, to jistě ne.

V.

PROBLEMATIČNOST POKROKU

NEŽ si blíže všimneme různých známek kulturní krise, je snad vhodné poslechnout na tomto místě jiný zvuk než hlas smutného poznání na pokraji zoufalství.

Náš úsudek o lidských věcech a poměrech se nemůže nikdy úplně oprostít od naší okamžité nálady. Je-li tato nálada negativní, pak je objektivně pravděpodobné, že zabarvuje temně naše poznání. Vidíme-li rádi minulé období: Helladu na vrcholu, dobu rozkvětu středověku, renesanci, ve světle rovnováhy a harmonie, a vlastní dobu plnou poruch a neklidu, má na tom nezbytně podíl daleká vzdálenost. Musíme proto hued, ještě než obrátíme pozornost k příznakům, vzítí do počtu jistou »pravděpodobnou chybu«. Naše odlehlá vidina minulosti a náš zmatený pohled na to, co se děje v naší vlastní době a co se týká nás samých, nejsou rovnocenné. V konečném soudu o naší době, který je nyní ještě nemožný, jevy, které budí dnes naši starost, budou snad jednou hodnoceny jako povrchní a přechodné. Bezvýznamné ochuravění nás může zbaviti spánku,

vzítí nám chuť k jídlu, vadití nám při práci, zkazití nám náladu, zatím co náš organismus je zdravý a blízky vyléčení. Nechybějí všechny známky, že pod všemi společenskými a kulturními poruchami, které nás trápí, obíhá nicméně zdravý krevní proud společnosti silněji, než jsme si vědomi.

My jsme však sami všeichni vespolek trpítelem a lékařem zároveň. Nepochybně je tu nemoc, organismus nefunguje normálně. Pozornost musí být obrácena k příznakům, naděje k uzdravení.

Hle, důkaz v obrazné mluvě pathologie! Bez obrazné mluvy není možné zacházeti s všeobecnými pojmy, a pojem nemocí a poruchy je tu na místě. Krise sama je ostatně hippokratický pojem. Pro společenské a kulturní věci se nehodí žádný obraz lépe než obraz vzatý z lékařství. Naše doba má nepochybně horečku. Horečku z růstu, kdož ví? — Je tu blouznění s divokými preludy a nesmyslným mluvením. Či je to snad něco více než přechodné podráždění mozku? Je snad důvod k tomu, abychom mluvili o chorobných představách z vážné poruchy centrálního nervstva?

Každá z těchto metafor má svůj případný smysl, užijeme-li jí na různé známky stavu dnešní kultury.

Nejpatrnější jsou a nejcitelněji se projevují poruchy v hospodářském životě. Každý je cítí nebo aspoň pozoruje každého dne na svém těle. O málo méně bezprostřední jsou poruchy v politickém životě, třeba je zde průměrný pozorovatel vnímá hlavně novinami. Sledujeme-li pozorně ponenáhle probíhající proces poruchy v obou těchto oblastech života, záleží tento proces zřejmě v tom, že následkem nebývalého stupně dokonalosti, jakého dosáhlo ovládnání prostředků od dobrého sta let, společenské síly působí všechny o sobě bez ohledu na ostatní s přemírou účinnosti, škodlivou pro organismus jako celek, nejsouce řízeny a soustředovány nějakým principem, který by překračoval účelový dosah každé jednotlivé z těchto sil (stát není takovým principem). To se týká prostředků strojové výroby a techniky všeobecně, dopravy, novinářství, mobilisace mas politickou nebo jinou organizací i prostředků užívaných na půdě obecného vyučování národního.

Díváme-li se na vývoj každého z těchto prostředků nebo sil o sobě, aniž na ně přiložíme hodnotící měřítko, dá se na tento vývoj užití plným právem pojmu pokroku. Všechny stoupily ohromně ve své potenci. Pokrok naznačuje arci sám o sobě toliko směr a nechává nerozhodnuto, zda na konci této cesty stojí spása či zkáza. Zapomínáme zpravidla, že jen povrchní

optimismus našich otců z osmnáctého a devatenáctého století spojeval s tímto čistě geometrickým pojmem »vpřed« jistotu něčeho, co je »bigger and better«, něčeho většího a lepšího. Očekávání, že každý nový objev nebo zdokonalení daných prostředků musí znamenati slib vyšší hodnoty a většího štěstí, je nejvyšš naivní představa, dědictví z okouzujícího věku intelektuálního, mravního a sentimentálního optimismu ze století osmnáctého. Není naprosto paradoxní, tvrdíme-li, že nějaká kultura může velmi dobře zahynouti na velmi podstatný a nepopíratelný pokrok. Pokrok je choulostivá věc a dvojznačný pojem. Může také být, že poněkud dále na cestě je zbořený most nebo zeje bluboká trblina v půdě.

VI.

VĚDA NA HRANICÍCH SCHOPNOSTI
MYŠLENKOVÉHO VÝRAZU

VĚDA je obor, který se obzvláště dobře hodí k tomu, ahychom s ním počali při popisu příznaků krise. Zde přece nalézáme spojeny: nepopěrný a ustavičný pokrok, nicméně však i velmi makavý stav krise a zároveň skalopevné vědomí, že pokračování na této cestě je nevyhnutelné a slibuje spásu.

Pro vývoj vědeckého a filosofického myšlení zjišťujeme od sedmáctého století až po dnešní dobn zřejmě a takřka všude pozitivní a neustálý pokrok. Skoro v každém odvětví vědy i filosofie pokračuje ještě denně prohlubování a zjemňování. Nové nálezy bndící úžas — vzpomeňme objevů na př. kosmického záření, kladných elektronů — jsou stále na denním pořádku. Nejpatrnější je pokrok přírodních věd, zvláště též proto, že se každého nově získaného poznatku užívá přímo v technice. Avšak i o vědách kulturních a o obou vědách, které stojí po boku obou hlavních skupin: matematice a filosofii, to platí stejnou měrou:

všechny pronikají k stále hlubším a hlubším vrstvám toho, eo se dá poznati, a to se stále přesnějšími prostředky pozorování a vyjadřování.

To překvapuje tím více, vzpomeneme-li si, jak pokolení z doby kolem roku 1890 žilo v domnění, že budeme s pokrokem vědy brzy n konce. Soustava lidského poznání se zdála skoro úplně dobudována. Bude třeba ještě leccos uhladit a opílovat, s postupem času lze očekávat ještě novou látku, ale tak se zdálo, sotva nastanou velké změny v soustavě a formulaci našeho vědění. Ale jak jinak to dopadlo! Vědecký Epimenides, který by se byl nastěhoval do své jeskyně roku 1879 a prospal tam svých osmkrát sedm let, uerozuměl by již, kdyby se nyní probudil, vůbec vědeckému jazyku skoro v žádném oboru. Pojmy, kterých se užívá ve fyzice, chemii, filosofii, psychologii, jazykozpytu, ahychom se zmínili aspoň o několika odvětvích, byly by mu neznámými zvuky. Každý, kdo přehlédne dnešní názvosloví svého oboru, může si to hned ověřiti: slova a pojmy, jichž se denuě užívá, neexistovaly ještě před čtyřiceti lety. Tvoří-li jednotlivé vědy, zejména dějepis, výjimku, je tomu tak proto, že musí prostě dále užívat výrazů běžných v mluvě denního života.

Kdybychom nyní srovnali v nějakém myš-

lcném obrazu dnešní stav vši vědy s jejím stavem před půl stoletím, nemůžeme být ani chvilku na pochybách, že její postp znamenal pokrok, vzestup, zlepšení. Věda se stala širší svým rozsahem a vyšší svým obsahem. Hodnotící soud o ní může dopadnout jen kladně. A tím se rázem objevuje překvapující důsledek: duch se nemůže vrátit nebo chtít vrátit na cestě skutečného, pozitivního pokroku. Myšlenka, že by se vědecký myslitel chtěl vzdát všeho toho nového, co si prorazilo cestu, je absurdní. Naopak si lze velmi dobře představit, že by někdo chtěl v umění, které se nevyvíjí progresivně nebo ve spojitém a časově nepřerušném sledu, zapomenouti na pokrok některé celé periody, jak se ostatně také často stalo.

Příklad vědy nám proto staví před oči nejvýše významný obor kultury, v němž je pokrok, aspoň až do dneška, nesporný a podle všeho zdání souvislý a trvalý. Obor, kde duch nalézá svoji cestu přímo a jednoznačně předepsánu. Kam nás tato cesta povede, nevíme, a blaho, které nám na ní kyne, neznáme.

Jisté je, že tento nepopíratelný a pozitivní pokrok, který znamená prohloubení, zjemnění, vytrřbení, krátce zlepšení, uvedl vědecké myšlení do stavu krise, z něhož vyblídka je zahalepa ještě mlhami. Tato posud nová věda se

ještě neustála v kulturu, a nemůže tomu tak být.

Zázračně vzrostlé poznání nebylo dosud pojato do nového harmonického obrazu světa, který by nás prozařoval a osvětloval jako jasné světlo sluneční, kudykoli chodíme. Sonbrn vši vědy se v nás dosud nestal k u l t u r o u.

Zdá se ostatně spíše, jakoby stále hlubší prozkum a jemnější rozbor skutečnosti s pomocí vědy čím dále tím více otrřasal základy našeho myšlenkového života a činil je čím dále tím vratčejšími.

Musíme se vzdávati věci, které platily dříve za jisté; obecné pojmy, které se nám zdály klíčem chápání a kterých jsme denně nřivali, zřejmě se již nehodí k zámku. Vývoj, ano, dobře, ale buďme s ním velmi opatrní, neboť tento pojem snadno rezaví. Prvky . . . , opustili jsme představu jejich neproměnnosti. Kausalita . . . ano, vlastně však nemůžeme s tímto pojmem mnoho počít, zlomí se vám v ruce. Přírodní zákon, jistě, ale o jeho neomezené platnosti raději nemluvm. Objektivita, ta zůstává ideálem a povinností, ale úplně jí nelze dosáhnouti, aspoň jistě ne ve vědách kulturních. Jak těžké vzdechy vydává při tom všem náš Epimeuides před chvílí připomenutý. Jak si protírá oči, když se mu říká, že se v některých vědách (tvrdí se to aspoň o matematice), výzkum tak

differencoval, že dokonce ani nejbližší vědečtí odborníci si nemohou navzájem rozuměti. Ale s jak radostným pohnutím ví, že jednotnost hmoty jest takřka prokázána, takže chemie bude jistě vsřehána fysikou, jako s ní také kdysi vyklíčila.

Avšak potom je tu opět tohle: prostředek poznání sám začíná nedostačovat! V oblasti mikrofysiky začínou se jevy nutně vymykati pozorování, ježto zkoumané procesy jsou jemnější povahy než pozorovací prostředky, které máme k dispozici a jejichž účinnost je omezena rychlostí světla. Při pozorování nejmenších veličin stává se porucha způsobená v procesu pozorování samým tak veliká, že již nelze mluvíti o objektivnosti pozorování. Kausalita tu dospívá k hranici své platnosti, za kterou leží oblast indeterminovaného dění.

Jevy, které fysika zachycuje přesným vzorcem, leží tak daleko mimo náš obvyklý život, vztahy, které nalézá matematika, mají o tolik širší platnost než vztahy běžné ve sféře, v níž se zpravidla pohybuje naše myšlení, že obě vědy již dávno musily prohlásit naši starou a vyzkoušenou logickou výzbroj za nepostačující. Musili jsme se smířiti s myšlenkou, že k poznání přírody je třeba nživat neeuclidovské geometrie a více než tři rozměrů. Rozum ve své staré podobě, připoutaný pevně k aristoteléské lo-

gice, nemůže již držet krok s vědou. Vědecký výzkum nás nutí, abychom šli v myšlení daleko za hranice své představivosti. To, co nalézáme, dá se sice vyjádřiti vzorci, ale naše představivost již nepostačuje k tomu, abychom si přislňnou skutečnost jasně uvědomili a vstúpili. Dohře zajištěné »je tomu tak« redknje se na »zdá se, jakoby tomu bylo tak«. Nějaký proces záleží podle našeho zdání buď v účinku částeeček nebo vln, podle toho, s jaké strany se naň díváme. Kromě matematickým vzorcem dá se vyjádřiti každý zobecňující soud jen obraznou mluvou. Kolik lidí stojících opodál nechtělo již zvědět od fysika více než jednou, zda mají pokládat obrazy, s jejichž pomocí se jim suazí vyložiti svět atomů, za symboly, či za pouhý popis skutečnosti.

Zdá se, že se věda přiblížila až k hranicím schopnosti myšlenkového výrazu. Je ostatně známo, jak mnozí fysikové pociťují to, že se neustále musí pohybovati ve vrstvách duševní atmosféry, jimž lidský organismus, jak se zdá, není navyklý, jako těžkou mdlobu vedoucí až k zoufalství. Avšak zpět nemohou, ani nechtějí jíti. Ten, kdo stojí mimo, může povolití svému stesku po milé staré hmatatelné skutečnosti dřívějších dnů, a otevřiti svého Buffona, aby se utěšil tím prostým a klidným obrazem světa, do něhož proudí vůně sena a zpěv pozdní,

ho ptáka. Ale tato věda někdejších dob stala se poesíí a historií, a duch moderního přírodopysce je obrácen jiným směrem.

Tázal jsem se jednou de Sittera¹⁾, zda ho nepřepadl nikdy při jeho myšlenkách o rozpínání, prázdnotě a sférickém tvaru vesmíru takový stesk. Vážnost jeho záporné odpovědi ukázala mi ihned početilost mé otázky.

Je snad závrat myšlení před hezmezností vědy taková, jakou musí přemoci duch, aby se odvážil přejít od ptolemaiovského světového názoru k názoru kopernikovskému?

Kategorie, jimiž si myšlení dosud pomáhalo, počínají se, jak se zdá, rozplývat. Hranice se smazávají. Protiklady se jeví jako smířitelné. Všechny skupiny jevů se proplétají jako v nějakém řadovém tanci. Vzájemná závislost se stává heslem všeho moderního pojetí lidského a společenského dění. Ať již jde o sociologii nebo hospodářství, psychologii nebo historii, všude musí ustupovati jednostranný, orthodoxně kausální výklad rozpoznání mnohostranných, složitých vztahů a vzájemných závislostí. Pojem podmínky zatlačuje pojem příčiny.

Lze však jít ještě dále. Kulturně vědecké myšlení se stává rostoucí měrou antinomickým

¹⁾ Známý holandský astronom a profesor Leidenské university, již semřelý. — Pozn. překl.

a ambivalentním. Antinomickým, to znamená, že myšlenka je jakoby zavěšena mezi dvěma protiklady, o nichž se dříve zdálo, že se nutně navzájem vylučují. Ambivalentním, tím chceme říci, že hodnotící soud váhá s rozhodnutím jako Buridanův osel u vědomí relativní přijatelnosti dvou protichůdných výroků.

Opravdu máme dosti důvodů, abychom směli mluvit o krizi dnešního myšlení a vědění, krizi tak hluboké a tak prudké, na jakou bychom sotva mohli poukázati v některém z dřívějších nám známých období duševního života.

Tato intelektuální stránka obecné kulturní krise, kterou prožíváme, zaslouží si, abychom o ní mluvili dříve také proto, že ji lze zjistiti a popsati mnohem objektivněji než pornchy cíleho společenského života a že ji můžeme posuzovati bez zaujetí. Leží, alespoň převážnou měrou, mimo oblast nepřátelství, zájmových sporů a zlé vůle. Znamená krizi, přesně vzato však nikoli poruchu nebo rozklad. Roznámí se samo sebou, že si pod intelektuální krisí nesmíme představovati zápas myšlení stojícího pod politickým nátlakem, nýbrž vývojový proces vědy samé, jak se nám jeví tam, kde má duch ještě tu svobodu, kterou potřebuje, aby byl duchem. Nehledíme-li na exotické pokrmy, jako jsou marxistická a nordická matematika, které se nám snaží někteří lidé vážně předklá-

dati, vládne tato svoboda ještě především v ohrohu přírodních věd, vědných matematikou. Přírodověda je až doposud ještě mezinárodní. Žádné zaujatosti neruší ještě průběh badání. Národní ohraničení zemi škodí dosud málo meziúrodnému přírodovědeckému styku a spolupráci badatelů. Subjekt, který přemýšlí v oboru přírodovědy, je ještě člověkem bez bližšího označení. Pěstování věd duchových a kulturních bylo odedávna vázáno na národní povahu a státní hranice větší měrou než pěstování věd přírodních. Tkví to v povaze jejich předmětu. Pozvedají se totiž již samy o sobě méně snadno na onen stupeň duchovní svobody, který jim propůjčuje charakter vědy. Obrožení politickým nátlakem zasahuje je ihned do srdce. Přes to je zatím i na obzoru duchových věd vyhlídka dosud dosti jasná. Co je dnes na jejich poli vskutku nového: velké změny metody a chápání, ustavičné obohacování materiálem a jeho zpracování, nová synthesisa, nic z toho není dílem lomozných trabantů nějaké politické soustavy.

Je-li proto vědecké myšlení v celé oblasti nějakého státu v krizi, je to jen krise vnitřní, nikoli krise, která je způsobena nákazou chorobami rozvrácené společnosti. Je to postup samého ducha, který vede vědu přes takřka nepřístupné, úzké srázy k vrcholům, odkud nevede, jak se zdá, takřka žádná stezka dále.

Lidská hloupost nebo lidský úpadek nemá žádného podílu na krizi čistého myšlení. Krisi tu způsobuje zjemnění nástrojů poznávacích a zesílení vůle k prohlubování vědění.

Proto je krise nejen neodvratná, nýbrž i žádoucí a dobrá. V tom je aspoň ještě vždy jasné, o čem se ušiluje naše kultura. Je to snaha proniknouti dále zmnoženými a lepšími prostředky do nejistot a zatím nerozluštitelných záhad dneška. Myšlení vidí avou cestu před sebou a musí po ní jíti. Není pro ně žádné zastávky a žádného návratu.

Konstatujeme-li tuto prostou jistotu, že aspoň v tomto nanejvýš významném oboru je cesta pevně vytýčena, budíž to posilou a útěchou těm, kdo by chtěli zoufat nad budoucností naší kultury. Krise myšlení snad působí zmatek, k zoufalství vede však jen toho, kdo nemá odvalu přijmouti tento život a tento svět tak, jak nám byly dány.

VII.

VŠEOBECNĚ OSLABENÍ SOUDNOSTI

JAKMILE obrátíme pohled od způsobu, jak roste vědění a vzniká myšlenka ke způsobu, jak se vědění šíří a myšlenka přijímá i jak se jí užívá, mění se obraz. Celý stav toho, co můžeme nazvat populárním myšlením, je ne pouze krise, nýbrž krise plná hniloby a nebezpečí.

Jak se nám zdá dnes naivní ona radostná iluze, již se lidstvo kojilo před sto lety, že pokrok vědy a obecné rozšíření vyněování zaručuje a slibuje, že společnost bude čím dále tím dokonalejší! Kdo si myslí ještě vážně, že kultura bude zachráněna přeměnou triumfů vědy v ještě nádhernější triumfy techniky! Nebo že by vyhubení analfabetismu znamenalo konec nekultury! Dnešní společnost, skrz na skrz kultivovaná a do velké míry zmechanisovaná, vypadá ve skutečnosti docela jinak než vidina Pokroku!

Náš společenský život je pln povážlivých příznaků, které lze nejlépe sbrzouti názvem »oslabení soudnosti«. Je to opravdu zarmucující. Žijeme ve světě, který je o sobě samém,

o své povaze a svých možnostech ve všech směrech nekonečně lépe zpraven než byl v kterémkoli dřívějším období dějinném. Víme objektivně i skutečně lépe než dříve, jaká je světová soustava a jak se chová, jak pracuje živý organismus, jaký je vzájemný poměr duchových věcí, jak vznikly jevy pozdější z dřívěších. Subjekt člověk zná sám sebe a svůj svět lépe než kdy dříve. Lidská schopnost usuzovací stoupla velmi určitě, a to intensivně potud, že duch proniká hlouběji v souvislost a povahu věcí, extensivně potud, že se lidské vědění rozšířilo stejnoměrně na daleko více oborů, a zvláště potud, že mnohem více osob než dříve má podíl na jistém stupni vědění než dříve. »Poznej sám sebe« platilo vždy za podstatu moudrosti. Závěr, že se svět stal moudřejší, zdá se nepopíratelný. — *R i s u m t e n e a t i s . . .*

My to víme lépe. Bláznovství ve všech svých podobách, lehkomyšlné i směšné, zlomyslné i ničivé, neslavilo nikdy takové orgie po celém světě jako dnešního dne. V přítomné době by však již nebylo thematem pro duchaplné a nsměvavé pojednání nějakého humanisty ušlechtilé smýšlejšího a vážně znepokojeného, jako byl Erasmus. Nekonečné bláznovství dnešní doby musíme pečlivě pozorovat jako nemoc společnosti, odkrývat její příznaky, strážlivě a věcně, hledět určití povahu této choroby a pře-

mýšlet o prostředcích k jejím vyléčení.

Chyba závěru výše zmíněného úsudku: »sebepoznání je moudrost — svět zná sám sebe lépe než dříve — tedy svět se stal moudřejší.« vězí v dvojité dvojsmyslnosti premis. Předně proto, že »svět« jako abstraktní subjekt nepozuává nebo nejedná, nýhrž projevuje se toliko v myšlenkách a jednáních jednotlivců, za druhé proto, že ve slově »znáti« zůstává nevyjasněna dvojsmyslnost »vědění« a »moudrosti«. Toto poslední sotva potřebuje podrobného výkladu.

Ve společnosti s ohebným školním vyněváváním, s všeobecnou a přímou publicitou deníků událostí a pronikavou dělbon práce stává se průměrný člověk čím dále tím méně závislý na vlastním myšlení a vlastním vyjadřování. To se snad může zdát na prvý pohled paradoxní. Máme totiž obvykle zato, že v kulturním prostředí s menší intelektuální intenzitou a méně rozšířeným věděním myšlení jednotlivcovo je silněji spontáno než v prostředí výše vyvinnutém, jsouc omezoвано a ovládáno úzkým kruhem vlastního okolí. Takovému primitivnímu myšlení připisujeme znaky něčeho typického, něčeho, co je nutně stejnébu druhu. Naproti tomu stojí fakt, že takové myšlení, sonstředující se úplně na vlastní životní sféru, s omezenými prostředky a uvnitř užšího

obzoru, dosahje takového stupně samostatnosti, jaký se ztrácí v obdobích pronikavěji organizovaných. Sedlák, lodník nebo řemeslník dřívějších období nalézal v celku svých odborných znalostí duševní schema, podle něhož měřil život a svět. Byl si vědom toho, že není povolán k úsudku o všem tom, co leželo mimo tento jeho obzor, (ledažc byl mlvka, jací se vyskytují v každé době). Uznával autoritu tam, kde věděl, žc je jeho úsudek nedostatečný. Právě ve své omezenosti mohl být mondrý. A táž omezenost jeho vyjadřovacích prostředků, podepřená slonpy Svatého Písma a přísloví, dávala mu často sloh a činila jej výmluvným¹⁾.

Moderní organizace rozšiřování vědění vede až k přílišné ztrátě prospěšného účinku takových duševních omezení. Průměrný člověk v západních zemích je dnes poučován o všem možném. Na stole n snídaně má noviny a knoflík rozhlasového přijímače na dosah ruky. Večer na něho čeká film, hra v karty nebo nějaká schůze, když byl den ztrávil v továrně nebo v úřadě, kde se ničemu podstatnému nenaučil. S malými rozdíly platí tento ohraz nízkého průměrn od dělníka až po ředitele. Jedi-

¹⁾ Holandské v Jižní Africe byli za boerské války překvapeni způsobem, jakým každý Boer dovedl v poli promlavit k oddílu stojícímu pod jeho velením.

ně úsilí o vlastní kulturu, ať v jakémkoli oboru a vynaložené s jakýmikoli předběžnými znalostmi a prostředky, může člověka pozvednouti nad tuto úroveň. Na to dejme dobrý pozor, že tu mluvíme jen o jeho kultuře v užším smyslu, to jest o jistém pokladu krásy a moudrosti pro jeho život. Není vyloučena možnost, že tento člověk neopatrné kultury nicméně umí povznésti svůj denní život k vyšší hodnotě jinými činnostmi než kulturními v užším smyslu, ať již v oblasti víry nebo sociální péče, politiky nebo sportu.

Dokonce i tam, kde ho ovládá upřímná touha po poznání nebo krásě, bude pro něho neskutčné, aby se při vtíravém doléhání kulturního aparátu vyhnul nebezpečí, že mu někdo jeho pojmy a úsudky namluví. Vědění, které je zároveň mnohostranné a povrchní, a duševní obzor, který je příliš široký pro oko kriticky neozbrojené, musí vésti neodvratně k oslabení soudnosti.

Vnucování a bezbranné přijímání vědění a úsudku se neomezuje toliko na intelektuální oblast v užším smyslu. Také v soudech estetických a citových je průměrný moderní člověk vydán nátlaku laciného výrobku ve velkém. Nadměrná nabídka všedních výplodů fantazie vnuká mu nezdravý a falešný rámeček pro jeho vkus a city.

K tomu přistupuje ještě jiný povážlivý fakt, jemuž nelze uniknouti. Ve starších a užších formách společenských lid sám vymýšlí svou zábavu a sám ji provádí: zpěvem, tancem, hrou a atletikou. Lidé spolu zpívají, tančí, hrají. V moderní kultuře se to vše přesunulo převážnou měrou tak, že si lidé nechávají zpívat, tančit, hrát. Rozumí se samo sebou, že poměr účinkujících a diváků je dán od samého počátku, i v nejprvotnější kultuře. Avšak pasivního prvku neustále přibývá v poměru k aktivnímu. I sport, tento mocný moderní činitel kulturní, stává se čím dále tím více zábavou, při níž si masy nechávají předvádět hru. Toto zatlačování diváka z aktivní účasti na jistém dění jde ještě dále. Mezi divadlem a biografem je přechod od přihlížení ke skutečné hře k dívání se na stín bry. Slovo a pohyb nejsou již živým jednáním, uýhrz pouhou reprodukcí. Hlas přenesený éterem je jen pouhou ozvěnou. A dokonce i pozorování sportovních závodů se nahrazuje surogátem rozhlasové reportáže a novinek ve sportovní rubrice novin. To vše znamená určitě zneduchovnění a oslabení kultury. To platí o filmovém mnění zvláště ještě po jiné velmi významné stránce. Těžiště hereckého výkonu se skoro úplně přesunuje na pole jevu zevně viditelného, vedle něhož mluvené slovo zaujímá jen vedlejší místo. Umění pozorovat

divadelní brhu přechází ve zručnost rychlého vnímání a chápání vizuálních obrazů, které se neustále střídají. Mládež si osvojila tento kinematiký postřeh v takovém stupni, že to starší lidi překvapuje. Podle toho všeho znamená tento změněný duševní sklon, že četné intelektuální funkce odumírají. Uvědomme si rozdíl mezi duševní činností potřebnou k sledování nějaké veselohry Molièrovoy a duševní činností při vidění nějakého filmu. Aniž snad chceme povyšovati intelektuální chápání nad vnímání zrakové, musíme přece dosvědčiti, že kinematograf nechává nepoužitu celou skupinu estetické i intelektuálních prostředků vnímání, což musí přispívat k oslabování soudnosti.

Mechanismus moderního poskytování zába-
vy masám znamená dále znemožňování koncentrace. Při mechanické reprodukci jevu viděného a slyšeného odpadá prvek přihlížení a oddání se něčemu. Chybí zamyšlení nad něčím a zasvěcení něčemu. Ponoření do největších hlubin vlastního nitra a posvěcení okamžiku jsou však věci, kterých má člověk na-
prосто zapotřebí, aby měl kulturu.

To, že moderní člověk je snadno přístupný zrakové sugesci, je slabinou, na niž útočí reklama, využívajíc jeho zeslabené soudnosti. To se týká stejně obchodní jako politické reklamy. Reklama vyvolává uchvacujícím obrazem myš-

lenku na splnění nějakého přání. Zabarvuje tento obraz co nejcitověji. Zachycuje v něm jistou náladu a vyzývá tím k utvoření úsudku již zhězným pohledem. Ptáme-li se, jak vlastně působí reklama na jednotlivce, a jak plní svou výnosnou funkci, není odpověď na tuto otázku nijak jednoduchá. Rozhoduje se jednatel ke koupi zboží vskutku, protože četl nebo viděl inserát, či upevňuje reklama v mozku mnohých lidí jen vzpomínku, na niž mechanicky reagují, či tu má význam jistá duševní intoxikace? — Ještě obtížněji se dá vyšetřit účinek reklamy politické. Přiměl kdy vůbec někoho na cestě do volební místnosti k jistému rozhodnutí pohled na rozličné meče, sekery, kladiva, ozubená kola, zaťaté pěsti, vycházející slunce, zkrvavcné ruce a přísné tváře, které mu vykoulují před očima politické strany? Nevíme to, a můžeme na tom přestat. — Je jisto, že reklama ve všech svých formách spekuluje s oslabenou soudností a napomáhá sama tomuto zeslabování svým nadměrným rozsahem a důrazem.

Naše doba stojí proto před znepokojivým faktem, že dva veliké kulturní zisky, na něž bylo lidstvo zvláště hrdo, obecné vyučování a moderní publicita, místo aby byly vedly přímo k povznesení kultury na vyšší úroveň,

přinášeji naopak ve svém důsledném provedení jisté zjevy degenerace a oslabení. Vědění všeho druhu se dostává masám v množství a v úpravě dosud nebývalé, ale něco neklape v životě se ztrávením tohoto vědění. Neztrávené vědění ztěžuje usuzování a vadí moudrosti. Onderwijs maakt onder-wijs¹⁾). Je to obavná slovní hříčka, ale má bobužel hluboký smysl.

Zůstane společnost beznadějně vydána na pospas tomuto procesu duševního zplošfování? Bude tento proces ještě neustále pokračovati? Či dospěje k bodu, kdy sám nastane, když byl vše úplně pronikl? — Tyto otázky musíme odložit na konec tohoto spisku, a ani potom je nebudeme moci s jistotou zodpovědět. Zatím si musíme všimnout ještě jiných příznaků degenerace v oboru intelektuálních.

¹⁾ Vyučování oslabuje moudrost. Holandská slovní hříčka nepřeložitelná do češtiny tak, aby zůstala slovní hříčkou. — Pozn. překl.

VIII.

POKLES POTŘEBY KRITISOVATI

NEHLEDÍME-LI k obecnému oslabení soudnosti, jehož vnější stránkou jsme se výše zabývali, máme důvod mluvit též o ubývání potřeby kritisovati, o zkazení kritické schopnosti, o poklesu úcty k pravdě, o tom všem tentokrát nikoli jako o hromadném jevu u celku konsumentů vědění, uýbrž o organickém nedostatku u jeho producentů. Vedle těchto úpadkových zjevů stojí ještě jiný, který lze nazvatí zkažením funkce vědy nebo zneužitím vědy jako prostředku. Pokusme se pojednatí o této skupině jevů po pořádku a v jejich souvislosti.

V téže době, kdy věda rozvinula svou dříve netušenou schopnost k ovládnání přírody, rozšiřujíc tak lidskou moc, a dosáhla takové hloubky pochopení stavby všeho jsonena jako nikdy dříve, klesá její způsobilost uplatnití se jako útočiště a zkušební kámen čistého vědění a vůdčí princip života. Poměr různých jejích funkcí se změnil.

Tyto funkce jsou ode dávna tři: nabývání a zvyšování vědomostí, výchova společnosti

k čistší vzdělanosti a tvoření schopnosti k užití a ovládnutí sil. V obou stoletích rozkvětu moderní vědy, sedmnáctém a osmnáctém, panovala jistá rovnováha mezi oběma prvními funkcemi, kdežto třetí se za nimi velice opožďovala. Lidstvo bylo nadšeno pokračujícím zrychlováním poznávajícího ducha a ustupováním nevědomosti. Nikdo tehdy nepochyboval ani na okamžik o vysoké ceně vědy jako principu výchovného a vůdčího. Na jejích základech se stavělo více, než mohly unést. Každý nový objev vedl k lepšímu chápání světa a jeho obcování. Toto zjasňování vědomí znamenalo zároveň jistý mravní zisk. Naproti tomu zůstávala třetí funkce již zmíněná, totiž užití k technickým účelům, ještě slabá. Elektřina byla knisotou pro vzdělané lidi. Tažné prostředky a přenášení síly zůstávaly až do devatenáctého století omezeny takřka jen na prastaré formy. Intensity jednotlivých funkcí vědy: výchovy, zvyčování vědění a technického využití, daly by se vyjádřit pro osmnácté století přibližně poměrem: 8 : 4 : 1.

Pro naši dobu byl by tento poměr asi 2 : 16 : 16. Poměr těchto tří funkcí se tedy úplně změnil. Snad to vzbudí bonělivon nevoli, ceníme-li výchovnou hodnotu vědy tak nízko proti její hodnotě poznávající a její způsobilosti k technickému použití. Ale můžeme přes to

trvati na tom, že nejpodivuhodnější objevy moderní vědy, pro svoji povahu opravdu pocho-pitelné jen malému hloučku odborníků, zvýšily ještě významnou měrou o b e c n o u k u l t u r n í ú r o v e ň? Ani nejněbornější vyučování na universitách a na středních školách nemůže nie změnit na skutečnosti, že kdežto vědní obsah vědy a její hodnota pro aplikaci dosud denně stoupá do nezměrna, její cena jako výchovného prostředku není větší než byla asi před stoletím a je menší, než byla ve století osmnáctém, kdy intelektuální výchova byla teprve v počátcích, kdežto dnes je obecná počáteční úroveň, dosažená na nižších školách, již vyšší.

Dnešní člověk nečerpá svůj životní názor z vědy, nebo jen velmi zřídka. Není to však vinon vědy samé. Mocný proud se od ní odvrací nebo ji překrucuje. Lidé již nevěří v její schopnost vedení. Z části právem; byla doba, kdy si činila velké nároky na mistrování světa. Ale je to ještě něco jiného než nevyhantelná reakce. Běží tu o úpadek intelektuálního vědomí. Slábne potřeba mysliti co možná přesně a objektivně o věcech poznatelných rozumem a toto myšlení samo kriticky zkoumat. Mnohých lidí se zmoenilo dalekosáhlé zatmění schopnosti přemýšlet. Hranic mezi funkcemi logickými, estetickými a emocionálními úmyslně se

nedhá. Cit se mísi bez kritického odporu rozumu, ano vědomě proti němu, do vynášení úsudků, bez ohledu na povahu posuzovaného předmětu. Prohlašuje se za intuici, co je vskutku jen rozmyslnou volbou vplynulou z nějaké vášně. Hlas zájmu a žádostivosti zaměňuje se s přesvědčením opřeny m o opravdové vědění. A aby se to vše ospravedlnilo, prohlašuje se za nezbytnou vzpouru proti nadvládě rozumu to, co je v pravdě opuštěním samého logického principu.

Tyrancky důsledně provedenému racionalismu jsme již všichni bez rozdílu dávno odrostli. Víme, že nelze vše měřiti rozumem. Pokrok myšlení sám nás naučil, že rozum nepostačuje. Bohatší a hlubší chápání než čistě rozumové způsobilo, že rozumíme s myslu věci lépe než dříve. Kde však moudrý člověk čerpá hlubší smysl ze svobodnějšího a širšího úsudku, nalézá blázen jen výsadu pro větší nesmysl. Je opravdu tragickým důsledkem, že až si duch času uvědomil omezenou platnost starého rozumového schématu, stal se přístupný pro takovou míru nesmyslného žvastu, proti jaké byl dlonhou dobu imunní.

Zanedbávání veta kritiky lze objasniti několika slovy o dnešní rasové theorii. Anthropologie je významným odvětvím toho, čemu se dříve říkalo přírodopis. Je to biologická věda

se silně historickým prvem a podobá se v tom geologii a paleontologii. Přesným vědeckým výzkumem na základě nauky o dědičnosti vubudovala soustavu třídění ras, která stojí co do upotřebitelnosti za jinými biologickými schématy jen větší šírkou pochybností o neomezené platnosti svých závěrů, založených na proměrování lebek, a silnými vzájemnými odchylkami svých důkazů systemisačních. Zdá se, že tělesným znakům, podle nichž anthropologie rozeznává rasy s větší nebo menší určitostí, odpovídá obecně i jisté duševní založení těchto ras, nebo je aspoň taková souvislost přijatelná. Číňan se liší od Angličana nejen tělesně, nýbrž i duševně; nikdo to nebude popírat. Abychom však něco takového mohli konstatovat, bylo třeba pojmonti do studia jevu rasy již úvahy o jevu kultury. Číňan a Angličan jsou produkty rasy a kultury. Jinými slovy: s předmětem pozorování se spojila veličina pro anthropologii naprosto neměřitelná dříve, než je možné vysloviti se o duševních znacích rasových. Předpoklad, že by duševní vlastnosti vyplývaly přímo ze souboru určitých antropologických znaků, nemůže být nijak úplně správný. Nchoť je nesporné, že se v každém případě část duševních zvláštnoti rasy vyvinula teprve vlivem příslušných životních podmínek. Tuto část nelze oddělití s pomocí

žádné vědy od části, o níž předpokládáme, že je vrozená. Stejně nemůže žádná věda dokázati žádnou specifickou souvislost mezi nějakým znakem tělesným, na př. mongolským záhybem, a nějakým duševním znakem (za předpokladu, že by bylo lze dokázati, že je takový duševní znak integrálně vlastní celé rase). Dokud má nauka o rasách tyto nedostatky, zůstává přesvědčení, že povaha národa plyne z rasy, nesprávné jako absolutní výrok, a i s nezhytnou výhradou jen nejistým a nenrčitým poznatkem. Přijmeme-li omezení, že lze pracovati jen s pojmem rasy a kultury, vzdali jsme se již fakticky požadavku vědecky oprávněného principu rasy, a učiníme lépe, nebudeme-li z něho odvozovat žádné závěry.

Příklad. Musíme-li souditi, že duševní nadání tkví v rase, pak je nasnadě, že se stejnorodosti nadání by plynula i stejnorodost rasy. Židé a Němci jsou mimořádně nadaní pro filosofii a hudbu, dva z nejdůležitějších kulturních prvků. To poukazuje zřejmě na síluou příbuznost semitské a germánské rasy. A tak dále, podle vkusu. Příklad je směšný, ale není nesmyslnější než závěry, které jsou v přítomné době tak oblíbeny v širokých vrstvách vadělaných lidí.

Dnešní módu rasových teorií a jejich užití k hodnocení kultury a politiky nesmíme přičítati zvláštní vtíravosti anthropologické vědy.

Máme tu co činiti se zvláštním případem populární nauky, která po dlouhou dobu a do nedávna zůstávala pod prahem uznaného a kriticky ověřeného kulturního statku. Jsouc odmítána od samého počátku vážnou vědou jako neudržitelná, živořila dále po více než půl století v oblasti nezdravé romantiky, až byla konečně postavena politickými okolnostmi na prestol, s něhož si nyní tronfá diktovati vědeckou pravdu. Závěr o nadřazenosti na základě domnělé rasové čistoty byl vždy pro mnohé lidi přitažlivý, protože je tak laciný a silně se zamlouvá romantickému duchu, nerušenému potřebou kritiky a zaujatému touhou po sebe-povyšování. Byla to jen špatně zažitá strava z posledních dnů romantiky, která působila říhání duchům, jako byli H. S. Chamberlain, Schemann a Woltmann. Úspěch názorů hlásaných na př. Madisonem Grantem a Lothropem Stoddardem, kteří považovali dělníky za nižší rasu, měl povážlivý politický nádech.

Rasová these je jako argument v kulturním boji vždy samochválou. Shledal kdy nějaký rasový teoretik s úlekem a studem, že rasy, k níž se hlásil, musí být nazvána méněcennou? Vždycky jde o vyvyšování sebe a svých soukmenovců nad jiné a na úkor jiných. Rasová these je vždy nepřátelská, vždy *anti-*, což je špatným znamením pro nauku, která se vydává za vědu.

Její stanovisko je antiasiatké, antiafrické, anti-proletářské, antiaemitské.

Nepopíráme tu existenci velmi vážných problémů sociální, hospodářské a politické povahy, které vznikají stykem dvou ras v jednom státě nebo v jedné končině. Stejně nepopíráme, že odpor jedné rasy proti druhé mohl by míti pudovou povahu. V ohou případech je však moment odporu iracionální, a není úkolem vědy povyšovati tento iracionální moment na kritický princip. Lživědeckost užitých rasových teorií nabývá existenci takových protikladů světla tím jasnějšího.

Je-li instinktivní rasový odpor vskutku dán biologií (jak se tomu zdá být u mnohých lidí, kteří prohlašují, že nemohou snést zápach černocho), byl by měl vzdělaný člověk ještě před krátkou dobou považovati za svou povinnost, být si vědom trvale živočišné povahy této reakce a překonávati ji ze všech sil, místo aby ji pěstoval a chlubil se jí. Pro politiku na »zoologickém podkladě«, jak to jednou trefně nazval *Osservatore Romano*, nebylo nikdy místa ve společnosti stojící na křesťanských základech. Pro kulturu, která ponechává volné pole rasovému nepřátelství a dokonce je podněcuje, není již splněna podmínka: kultura je ovládnuta přírodou.

Při odsuzování rasové teorie, užitě politic-

ky, musíme učiniti dvě výhrady. Předně, že ji nesmíme zaměňovati s dobře promyšlenou praktickou eugenikou. Čím ta bude snad moci ještě přispěti k blahu státu a lidstva, můžeme zde nechat stranou. Za druhé, že povyšování nějakého národa nad jiný nemusí být nezbytně založeno na rasových nárocích. Pociť superiority latinských národů byl ve všech dobách založen spíše na jakosti kultury než na jakosti rasy. Francouzské »la race« nedostalo nikdy tento anthropologický zvuk. Třebaže však hrdoť vlastní povyšování sebe na kulturní šlechtictví může být někdy racionálnější a dokonce i oprávněnější než pýcha rasová, zůstává právě tak duševní ješitností.

Ať ji obracíme jakkoli, užitá rasová nauka zůstává očividným důkazem toho, jak klesly nároky, kladené veřejným míněním na čistotu kritického úsudku. Brzdy kritiky selhávají.

A selhávají ještě několikerým jiným způsobem. — Nelze popírati, že s obnovenou potřebou synthesy ve vědách kulturních, která od počátku tohoto století následovala po období nadměrné analýsy, (což je o sobě zjevem zdravým a plodným), stoupl také kurs nápadů. Hemží se to jen smělymi kulturními synthesami, vybudovanými často s velikou učeností, kde »originálnost« spisovatelova slaví větší trium-

fy, než jaké mu může dopřátí rozvázná věda. Kulturní filosof zaujímá někdy místo »krasoducha« (bel esprit) dřívějších dob. Není při tom vždy úplně jasné, jak dalece se sám bere zcela vážně, i když chce být brán vážně svými čtenáři. Vzniká tak jakýsi střední útvar mezi kulturní filosofií a kulturní fantasií, kde dokonce ani školený odborník nerozezná vždy snadno plevu od zrna. Silný sklon k estetické říčnosti ve vyjadřování přispívá ještě často k zmatené povaze takových spisů.

Přírodní vědy nejsou trápeny obtížemi tohoto druhu. Mají v matematickém vzoreci měřítko, které určuje přímo správnost (nikoli pravdivost) výsledku. Krasoduch nemá v jejich oblasti místo, a šarlatána lze z ní bez námahy vykázat. Na jedné straně je výsadou, na druhé nebezpečím pro humaniora, že se tvoření a vyjadřování jejich ideí pohybuje ve sférahách, které zahrnují i oblast estetickou a citovon.

Všeobno usuzování v oboru neexaktním stalo se neurčitějším, kdežto přírodověda je právě s to požadovat stále větší a větší ostrost úsudku. Přísně racionální myšlení je v kulturních vědách méně vylučným nástrojem než kdysi. Vyvozování závěrů je méně tlumeno formulcemi a tradicí než dříve. Jak častými a nezbytými se stala slova »vise« a »koncepce«

pro naznačení procesu tvorby poznání, nemluví ani o »introspekci« a »nasírání podstaty« (Wesensschau). S tím vším se dostala do usuzování značná míra neurčitosti. I tato neurčitost může býti zdravá, znamená však pro ducha vždycky jisté kolísání mezi pevným přesvědčením a příjemnou hrou s myšlenkovými obrazy. Pro ducha, který se sám přísně zkonmá, stává se při všeobecně antinomické povaze myšlení, o níž jsme dříve mluvili, rozhodnutí: »toto mým opravdu« těžším než v době scholastiky nebo racionalismu. Pro ducha povrebního nebo předpojatého stává se rozhodnutí tím snažší.

K snížení měřítek kritického usuzování přispěl po mém soudu nemalou měrou myšlenkový směr, který lze nazvat freudismem. Oč tu vlastně jde? Psychiatrie objevila významná fakta, jejichž výklad ji převedl z oblasti psychologie do oblasti sociologie a kulturních věd. A tak došlo k tomu, že duch školený v přesném pozorování a v analýze, jsa postaven před úkol podati kulturně vědecký, t. j. nepřesný výklad, nezná naprosto žádné dobře nvážené normy průkaznosti a staví proto v oboru sobě cizím na každém nápadu nejdalekosáhlejší závěry, které nesnesou zkoušku filosoficko-biotorickou metodou, jaké by potřebovaly. Přijmou-li potom kromě toho široké a neškolené

vrstvy soustavu takto vypracovanou jako uznávanou pravdu a užívají jejich technických výrazů jako konečných prostředků myšlení pro každého, je tím dána velkým skupinám lidí nízké kritické úrovně vítaná příležitost k tomu, aby se diletantsky obírali s vědou. Což se nikdo nikdy nepodíval tomu nbohému povídání, jímž autoři populárních spisů psychoanalytického rázu vykládají svět a člověka, spokojující se při odvozování svých závěrů a hudování závažných teorií »symboly«, komplexy a fázemi infantilního duševního života!

IX.

ZNEUŽITÁ VĚDA

V IDĚLI jsme, že je rasová teorie pavědou, která se tlačí na místo vědy pravé, aby sloužila vůli k moci. Tato vůle k moci má však daleko účinnější a závažnější nástroj k vymyšlení a k realizaci mocenských prostředků ve vědě pravé. Heslo »vědění je moc«, kdysi jásavý výkřik měšťansky-liberalistického období, začíná nabývatí temného zvuku.

Věda neovládaná nějakým principem ještě vyšším postupuje svá tajemství bez odporu technice, vyrostlé do gigantických rozměrů a obchodnický popoháněné, a technika, sama o sobě ještě méně brzděná nějakým nejvyšším principem, udržujeim kulturu, vytváří vědeckými prostředky všechny ty nástroje, které od ní žádá mocenský organismus. Technika poskytuje vše, co společnost potřebuje k zdokonalení dopravního ruchu a k nkojení potřeb. Její možnosti nejsou ještě daleko vyčerpány; každý nový vědecký objev otvírá nové vyhlídky, a však společnost nemůže ještě ve své nynější struktuře strávití všecko, co by jí dovedla tech-

nika poskytnouti v oboru bydlení, výživy, dopravy a přenášení myšlenek.

Společnost požaduje od vědecké techniky též ničivé prostředky. Všechno hubení života neznámá však válečné násilí nebo zločin. Potírání chorob, jimiž živý svět rostlinných a živočišných organismů ohrožuje živý svět lidský, uzná každá společnost za zdravé a dovolené, ba za příkaz, ledaže stojí na výstředním stanovisku bezbrannosti, jaké zastávají některá indická náboženství. Udržování pořádku a vykonávání spravedlnosti mohou taktéž vyžadovati násilí až k zničení lidského života.

Další krok nás vede k užívání vědy k udušení zárodku života. Zabraňování porodů umělými prostředky má že znamenati záchranu společenského blaha a štěstí. Výraz ovládání přírody, které jsme označili za podstatné pro kulturu, však se tu vlastně již nehodí. Není to již ovládání přírody, nýbrž maření přírody, potenciální hubení. Hranice, kde se užití vědy k takovým účelům stává zneužitím, závisí na mravním posuzování omezování porodů, které je, jak známo, velmi podstatně ovládáno stanoviskem náboženským.

Úplně nezávisle na mravním kritériu, které rozlišuje užití od zneužití, vzniká však otázka o sociálních následcích důsledného omezování porodů. Nechybějí hlasy, předpovídající jako

následek tohoto omezování rychle pokračující vymírání lidstva a tím i zánik kultury. Podle výpočtů provedených v duchu nauky o dědičnosti a demografie bylo by vymření domorodého obyvatelstva při pokračujícím omezování počtu dětí v tom poměru, kterého bylo nyní dosaženo ve většině západoevropských zemí, otázkou několika generací¹⁾. Je-li to správně, stratil by tím problém kulturní krise mnoho na své naléhavosti, ježto by tím hyl předem dán zánik jako její výsledek. Proč bychom totiž měli chránit kulturu, kdyby nebylo dědiců, kterým bychom ji odkázali?

Ať je tomu jakkoli, nelze říci o vědě, která omezování porodů zdokonalila technicky a učinila je hygienicky neškodným, bez výhrady, že tím plní svoji funkci bezpodmínečně k blahu lidstva a kultury.

Ještě daleko kritičtěji dopadá soud o užití a zneužití vědy tam, kde jde o výrobu prostředků k přímému ničení lidských životů a pustošení lidského majetku ve velkém měřítku. Spišovatel těchto stránek je právě tak málo radikálním pacifistou jako zastáncem naprosté bezbrannosti. Jeho odsuzování usmrcování lidí nezastavuje se jen před dovolenou sebeobranou

¹⁾ Viz E. Charles, *The Invention of Sterility*, v souboru článků, vydaných pod názvem: *The Frustration of Science*, London, 1935.

jednotlivcovou a zajišťováním právního řádu, nýbrž je též přesvědčen, že občan má sloužit své vlasti, aby zabíjel a umíral, velí-li tak jeho vojenská povinnost. Soudí však, že jsou myslitelné okolnosti, za nichž by bylo dáti přednost dobrovolné smrti celého jednoho lidského pokolení před zachováním několika vlnou všech¹⁾.

Světová válka, která je za námi, napjala naše ponětí o tom, co je politicky přípustné, do krajní míry. Pochopili jsme a sneali, že je-li tu jednou již válka, dokonalost vědecké techniky sotva připustí, aby nové prostředky hubení, ze vzduchu a pod vodou, povahy chemické a ballistické, zůstaly nepoužity. Vidíme s pocitem bezmocného odporu, jak mezinárodní vědecká technika pokračuje dále v přípravě a zdokonalování takových prostředků. Existuje však mez, u níž by se měla zastavit naše osobní ochota, vše to spolu prožívat, a to je bakteriová válka. Zdá se jistě, že možnosti vedení války rozšiřováním choroboplodných zárodků, které někteří lidé otevřeně vychvalují,

¹⁾ Na dotaz překladatelův oovětiluje autor tuto myšlenku takto: »Kdyby se příslušníci některé lidské generace byli vzájemně hubili v »totální« válce, po jejímž skoučení by vítězové tohoto pokolení musili dále žít u vědomí mravní spoluviny na takové brúze, možlo by se nám zdát s blediska věčné spravedlnosti lepším, aby bylo zabynulo celé lidstvo, i kdyby vítězové předstávali jeho lepší část.«

se vážně studují a podporují ve více než jedné zemi¹⁾. Můžeme se nyní ptáti: Jaký je rozdíl v tom, zda nříváme výbušných látek či plynnu či choroboplodných zárodků? Nebyly nikdy dříve otravovány studně? — Opravdu jde toliko o eitový rozdíl. Má-li však dojiti k tomu, aby se lidé vzájemně potírali, s pomocí v ě d y. tím, čeho se hrozily všechny dřívější kultury, od nejvyšší až po nejnížší, jako dopuštění Božího, díla Osudu, Démona nebo Přírody, pak to bude tak ďábelským výsměchem Principu, na němž je tento svět založen, že by bylo lépe pro lidstvo, které by se takto provinilo, aby zhyhlo ve své vlastní nehodnosti.

Zotaví-li se tato kultura, v níž žijeme, k lepšímu řádu a lidštějšímu smyslu, zůstane poubý fakt, že se vážně pomýšlelo na bakteriovou válku, věčnou a haněbnou skvrnou na takovém mravně zhidačelém pokolení.

¹⁾ Viz. P. A. Gorax, Bacterial Warfare, ve zmíněné sbírce článků »The Frustration of Sciences.

X.

ODKLON OD IDEÁLU POZNÁNÍ

POKLES potřeby kritizovati, zatemnění kritické schopnosti, porušení funkce vědy, to vše svědčí o vážném rozrušení kultury. Kdo se však domnívá, že je naznačením symptomů zlo v zásadě odvráceno, žalostně se klame. Neboť tu hned zaznívá prudká námitka těch, kdo se domýšlejí, že jsou nositeli budoucí kultury: »Ale my nechceme, aby vyzkoušené poznání bylo vyvyšováno na prestol a rozhodovalo o našich činech. Naším cílem není myšlení a vědění, v tom je ústřední život a jednání!«

Hle, v tom je ústřední příčina krise kultury: konflikt mezi poznáním a bytím. V tom není nic nového. Zásadní nepostačitelnost našeho vědění byla pochopena již v nejdávnějších dnech filosofie. Skutečnost, kterou prožíváme, zůstává v základě nepoznatelná, nemůžeme se jí přiblížiti rozumovými prostředky, je naprosto rozdílná od myšlení. V první polovině devatenáctého století chopil se této pravdy, kterou znal již Mikuláš z Cusy, Kierkegaard a postavil ji do středu svého blou-

bání jako protiklad bytí a myšlení. Sloužila mu toliko k prohloubení základů jeho víry. Teprve ti, kteří přišli po něm a šli nezávisle na něm stejnou cestou, odvedli tuto myšlenku z jejího směru k Bohu a nechali ji ztratit se v nihilismu a zoufalství nebo v kultu pozemského života. Nietzsche se snažil vysvobodit člověka z jeho tragického vyhnanství a všeliké pravdy tím, že předpokládal jako hlubší základ vůle k poznání vůli k životu, kterou chápal jako vůli k moci. Pragmatismus připravil pojem pravdy o nárok na naprostou platnost tím, že jej převedl do koryta řeky času. Pravda je to, co má podstatnou hodnotu pro lidi, kteří ji vyznávají. Něco je pravdou, má-li to a pokud to má platnost pro jistou dobu. Neotesaný duch by tomu mohl snadno rozumět tak: něco je platné, tedy je to pravdivé. V důsledcích toho, že pojem pravdy byl takto redukován na relativní hodnotu, byl obsažen jakýsi duševní a mravní egalitarismus, zrušení všech rozdílných pořadí a hodnoty ideí. Sociologičtí myslitelé, jako Max Weber, Max Scheler, Oswald Spengler, Karl Mannheim, viděli v tom, že myšlení je podmíněno bytím (»Seinsverbundenheit des Denkens«), východisko, které z nich činilo nejhližší sousedy historického materialismu, jehož dosah je výslovně antinocivní. Tak splynuly poněkud

hlu antinoetické¹⁾ síly jednoho věku v mohutný proud, který zakrátko počal ohrožovati hráze dnešní kultury, které byly pokládány dříve za skalopevné. Georges Sorel odvodil z toho všeho prakticko-politické důsledky ve svých *Réflexions sur la violence* a stal se tak otcem všech dnešních diktatur.

Podřazení tonhy po poznání vůli k životu nevyznávají však naprosto jen diktatry a jejich zastánci. Běží tu o nejhlubší základ celé kulturní krise. Neboť vlastní proces, který ovládá stav, v němž jsme, je právě tento obrat ducha.

Předtančila filosofie a společnost následovala, či mnsíme tento výrok obrátit a prohlásit, že tn filosofie tančila podle písťalky života? Zdá se, že tuto poslední formulaci vyžaduje sama nauka, která podřizuje poznání životu.

Zřekla se kdy jaká dřívější kultura takto ideálu poznání, intelektuálního principu sama? Zdá se nemožné nalézt na srovnání nějakou historickou obdobu. Soustavný filosofický a praktický antiintelektualismus, jak jej v přítomné době prožíváme, zdá se vskutku něčím novým v dějinách lidské kultury. V dějinách myš-

¹⁾ Užívám tohoto slova, protože slovo antiintelektuální dostalo již příliš specifický zvuk a zde jde o všeobecný pojem »toho, co se staví na odpor principu poznání«.

lení nastaly nepochybně několikrát obraty, kdy příliš důsledně uplatněný primát chápání byl vystřídán postavením v ňle do popředí. To se stalo na příklad ke konci třináctého století, kdy myšlenky Dunse Scota zanjaly místo vedle filosofie Tomáše Aquinského. Avšak tyto obraty se tehdy netýkaly praktického života nebo pozemského řádu, nýbrž víry, úsilí o dopátrání se nejhlubšího základu bytí. A to přece vždy ve formě poznávání, jakkoli daleko se při tom nechával rozum. Moderní rozum zaměřuje lehce intelektualismus s racionalismem. Dokonce i ty způsoby přiblížení, které, opovrhnujíc snahou o logické promyšlení a pochopení, chtěly dosáhnout intuitivním zřením toho, co bylo nedostupné rozumovému chápání, směřovaly vždy k poznání pravdy. Řecké slovo *gnosis* nebo indické slovo *jñana* říká dosti sřetelně, že i nejčistší mystika zůstává poznáváním. Je to vždy duch, který se pohybuje ve světě poznatelná. Pochopiti pravdu bylo vždy ideálem. Nejsou mi známy kultury, které by byly zavrhy poznání v jeho nejširším smyslu a zřekly se pravdy.

Jestliže kdy dřívější duchovní proudy vypořáděly lenuí věrnost rozumu jako logickému nástroji, bylo to vždy ve prospěch něčeho nadrozumového. Kultura, která chce dnes ndávat tón, nedbá nejen rozumu, nýbrž ani toho, co je

poznatelné, a to ve prospěch něčeho podroz-
umového, t. j. vášní a pudů. Rozhoduje se pro
v ů l i, nikoli však ve smyslu Dunse Scota, který
ji obraeal k víře, nýbrž pro vůli k pozemské
moci, pro »bytí«, pro »krev a půdu«, místo pro
»poznání« a »ducha«.¹)

Zatím zůstává nerozřešena otázka, pokud
nevyhnutelné poznání, že je myšlení podmíněno
bytím nebo okolnostmi (»Seinsverbundenheit,
Situationsverbundenheit des Denkens«), přispě-
lo k vyjasnění kulturního vědomí, a pokud by
toto poznání, chápané příliš výlučně, mohlo
znamenati počátek zániku kultury.

¹) Pro posouzení otázky, jak máme rozumět Hege-
lově výroku, že filosofie je »ihre Zeit in Gedanken
erfasst«, odkazují k dílu Th. Litta, Philosophie und Zeit-
geist, který dokazuje, jak velmi neprávem se vyznavači
»filosofie života« dovolávají Hegela.

XI.

KULT ŽIVOTA

P R Í Š T Í M módním učeným slovem vzdělaných
kruhů bude nepochybně »existenciální«. Vi-
dím, jak se věde již vynořuje. Zanedlouho se
dostane do úst širokého publika. Až se dost
naužíváme slova »dynamický«, abychom pře-
svědčili své čtenáře, že věcem lépe rozumíme
než naši sousedé, budeme říkati »existenciál-
ní«. Toto slovo bude známkou toho, že se ještě
slavnostněji zříkáme ducha, a přiznáním, jak
málo nám záleží na vědění a pravdě.

I ve vědeckých shromážděních slyšíme výro-
ky, které by ještě před krátkou dobou byly
bývaly dokonce považovány za příliš nesmysl-
né, aby působily komicky. Podle novinářských
zpráv dokazoval jeden řečník na filologickém
kongresu v Trevíru v říjnu roku 1934, že od
vědy nesmíme požadovat pravdu, nýbrž »na-
broušené meče«. Když jiný řečník neprojevil
dost úety před jistými příklady národního po-
jetí dějin, byl napomenut předsedou za pro-
jevený »nedostatek subjektivnosti«. Všimněme
si dohře, že se to stalo na vědeckém kongresu.

Tak daleko jsme dospěli ve vzdělaném svě-

tě. Nemysleme si, že se degenerace soudnosti omezuje jen na země, v nichž zvítězil výstřední nacionalismus. Kdo se rozhlíží kolem sebe, může často pozorovat, jak se u vzdělaných lidí, zvláště u mladších, zahnízдила jakási lhostejnost ke stupni pravdy, kterou obsahují obrazy jejich ideového světa. Kategorie fikce a historie v prostém, běžném významu těchto slov se již zřetelně nerozlišují. Nezajímá již, zda se dá bezpečně zjistit obsah pravdy v nějaké duchovní látce. Nejvýznačnějším příkladem toho je vzestup pojmu *mythus*. Lidé přijímají představu, v níž se vědomě připouštějí prvky právní a fantasmie, ale která se nicméně proklaňuje za »minulou skutečnost«, a povyšují ji za měřítko života, matouce si tak beznadějně oblasti vědění a cítění.

Jakmile se chce myšlení »podmíněné bytím« obléci v roucho slov, vkrádá se do logického zdůvodnění fantastická metafora, aniž jí v tom brání kritika. Nedá-li se život vyjádřití logickými výrazy (což musí každý připustit), pak je řada na básníkovy, aby vystihl více, než co lze vyjádřití logickým přiblížením. Tak tomu bylo na světě od počátku básnictví. Avšak tou měrou, jakou stoupala kultura, začínali lidé rozeznávatí myslitele od básníka a ponechávali každému z nich jeho obor. Řeč dnešní životní filosofie vrací se do primitivního stadia a

holduje překvapujícímu matení logických a poetických prostředků výrazových. Mezi těmito zaujímá široké místo zejména metafora krve. Básníci a mudrci všech národů a pokolení užívali rádi ohrazné mluvy »krve«, aby zachytili vhodně jediným slovem aktivní princip života. Ačkoli, abstraktně vzato, i jiné tělesné tekutiny byly by mohly stejně dobře zprostředkovati představu dědičnosti a příbuznosti, v krvi lidé viděli život, cítili jej a slyšeli pronditi, v sražené krvi viděli jej unikat, krev znamenala odvalu a boj. Obraz krve měl ode dávna posvátný význam, ba stal se i výrazem nejlubšího náboženského tajemství. Zároveň zůstal obsažným výrazem nejvšednějších slovních obrátů (příslaví a pořekadel). Nepůsobí to však hodně mythologicky, vidíme-li dnes, jak se metafora krve opět přijímá do právníckého creda velkého moderního státu, a slyšíme-li ministra uvádějího nové trestní právo mluvit o krvi takovým způsobem, že by to středověký feudalista nemohl nčinit plastičtější?

Vyznavači filosofie života obrátili pořadí krve a ducha. U R. Müllera-Freienfelse nalézáme citát:¹⁾ »Podstata našeho ducha nezáleží v čistě intelektuálním poznávání, nýbrž v jeho

¹⁾ Criton, Historie en mythe, v »De Gemeenschap«, únor 1935, str. 139; z tohoto pojednání jsou vzaty i příklady uvedené na str. 79.

biologické funkci jako prostředku k zachování života.« Necbť si nikdo netroufá tvrdit, že v takové funkci záleží podstata »krve«!

Posedlost životem musíme považovati, abychom zůstali při terminologii jejich proroků, za příznak přílišné plnokrevnosti. Moderní společnost se dostala zdokonalením všeobecného životního pohodlí, všestranně zvětšenou bezpečností života, zvýšenou dosažitelností rozličných požitků, dlouho vzrůstajícím a ještě trvajícím blahobytem do stavu, který by staré lékařství bylo nazvalo »plethorou«.¹⁾ Žili jsme v duchovním a hmotném nadbytku. Život nám tak stoupl do hlavy, protože nám hyl tak usnadněn. Neustále se zostrující schopnost pozorovací a snadnost duševního styku učinily život silným a smělým. Až do druhé poloviny devatenáctého století přicházeli i zámožní lidé západu daleko přiměji a trvaleji do styku s bídou lidského bytí, než jsme tomu zvyklí my, nebo než si myslíme, že jest naším údělem. Ještě našim pradědečkům bylo jen ve velmi omezené míře popřáno tlumit bolest, hojit rány nebo zlomeniny údů, bránit se zimě, sahánět tmu, stýkat se s jinými lidmi osobně nebo slovem, udržovat tělo v dostatečné čistotě, vyvarovat se špíny a zápachu. Člověk pocítoval ustavičně na všech stranách přirozené meze po-

¹⁾ Krevnatostí. — Pozn. překl.

zemského blahobytu. Účelná péče techniky, hygieny a zdravotní úprava okolí zhýčkaly člověka. Ztratil bodrou resignaci, která mu usnadňovala nést denní nedostatky pohodlí a byla dohrym naučením dřívějších pokolení. Zároveň se však vydal v nebezpečí, že ztratí naivní schopnost přijímati štěstí, kdekoli se mu naskytne. Život se stal příliš lehký. Zdá se, že mravní nohy člověka nejsou dosti silné, aby unesly tento blahobyť.

Ve starších obdobích kultury, ať již křesťanském nebo moslimském, bndhstickém nebo jakémkoli jiném, sbledáváme se vždy s následujícíím protikladem. Hodnota pozemského štěstí se zásadně popírá proti nebeské blaženosti nebo splynutí s vesmírem. Pokud však všechna jmenovaná náboženství uznávají přesto relativní hodnotu tohoto světa, nepřikazují svým vyznavačům, když ji už jednou připustila, vůbec nebo jen malou měrou, aby se odřikali hodnot života darovaných Bohem, neboť by to bylo přece odmítáním Jeho dobrodiní. Právě jasné vědomí o nejistotě každého kousku pozemského blahobytu udržovalo správné ponětí o jeho pravé hodnotě. Pevná orientace směrem k posmrtnému životu může vésti k odřikání života, nepřipouští však »světobol«.

I dnes se setkáváme v této oblasti s protiklady, které jsou však docela jiné než dříve.

První z nich je ten, že zvýšení bezpečnosti, pobodlí a možností ukojiti různé tužby, krátce stoupenutí jistoty života otevřelo na jedné straně pole všem formám odřikání života: filosofickému popírání jeho hodnoty, čistě citové omrzlosti (*spleenu*) nebo odvratu od života. Na druhé straně však vedlo ke vzniku vědomí práva na pozemské štěstí. Činíme požadavky na život. S tímto protikladem souvisí druhý. Ambivalentní postoj, který kolísá mezi užíváním a odřikáním života, omezuje se výlučně na jednotlivce. Naproti tomu společnost přijímá bez váhání a s větším přesvědčením než kdy jindy pozemský život jako předmět všeho snažení a jednání. Všude vzniká opravdový kult života.

Je však vážnou otázkou, může-li jakákoli vysoká kultura obstát bez jisté míry orientace k smrti, kterou měly všechny velké kultury, pokud je z minulosti známe. Objevují se známky toho, že se filosofické myšlení již dává tóuto cestou. A tak aspoň dojde k souhlasu s proudy, které pronikají filosofií života, neboť je logické, že nanka, která hodnotí »bytí«
výše než »poznání«, zahrnuje ve vytčení svého eile též konec bytí.

Žijeme v podivné době. Rozum, který bojoval s vírou a domníval se, že ji porazil, musí nyní hledat útočiště u víry, aby ušel svému

rozrušení. Neboť absolutní pojem pravdy se svým důsledkem naprosto platných norem mravnosti a spravedlnosti je bezpečný před ronstoucím prondem pudové vůle k životu jedině na nczeslabeném a skalopevném základě živé metafysické idey.

Podivuhodná iluze! Útočí se na vědění a chápání, ale vždy zase prostředky polovědění a špatného pochopení. Abychom prokázali nezpůsobnost prostředku poznání, můžeme se dovolávat vždy jen jiného vědění než toho, které odmítáme. Skutečnost a život zůstávají neprůhledné a němé. Všechno mluvení zahrnuje v sobě vědění. Dokonce i básnictví, které se nejvážněji snaží proniknouti až do vlastní blízkosti samého jádra života (myslím tu na Whitmana a na některé básně Rilkeovy), zůstává duševní formou, p o z n á v á n í m. Kdo by to chtěl minit vážně s antinoetickým principem, musil by se vzdát řeči.

Filosofie, která předem prohlašuje své základní pravdy za závislé na určité formě života, které slouží, je fakticky zbytečná pro nositele této formy a bezcenná pro ostatní svět. Slouží jen k podpoře toho, co je již přijato. Proč musí stát, nebčží-li o poznání, zapřahati své myslitele před svůj triumfální vůz nebo za něj, aby dokázal svoji hodnotu? Dejte jim manželské lůžko, lopatu a stejnokrojovou čapku!

XII.

ŽIVOT A BOJ

ŽIVOT je boj. Je to stará pravda. Křesťanství si ji bylo vědomo ve všech dobách. Její platnost jako principu kulturního je již obsažena v naší premise, že každá kultura znamená úsilí. Každé úsilí je bojováním, to jest užíváním silné vůle a nejkrajnějších sil k přemáhání překážek, které stojí v cestě nebo se staví v cestu dosažení nějakého cíle. Veškeré názvosloví lidského duševního života pobývá se v oblasti boje. Jedním z nejpodstatnějších znaků živého organismu je to, že je do jisté míry vyzbrojen pro svádění boje. Již biologické myšlení zahrnuje výrok, že život je boj. Je pochopitelné, že nauka, která všechno podrobuje nárokům života, nepřijme žádnou pravdu jako heslo dychtivěji než tuto. Jak jí však rozumí?

Křesťanská nauka podle své podstaty a vytčeného cíle označila za předmět potírání zlo. Zlo bylo popřením všeho, co bylo zjeveno jako vůle Boží, moudrost, láska a dobrota, a co si takto uvědomuje i jednotlivá lidská duše. Zde je tedy v poslední instanci pole, na němž

může a musí být veden boj člověkem proti zlu, a to v něm samém. Pokud se však pozuání dobra a zla organizuje v církvi, v obci nebo v pozemském panování, nabyl boj proti zlu také extensivního rázu a směru na venek. Boj proti zlým lidem stal se křesťanskou povinností. Tragika pozemského bytí, stav »propletenosti a smíšenosti« *civitas Dei* a *civitas terrena*, pokud tento svět trvá, učinily však dějiny křesťanství, t. j. národů, které vyznávají Krista, něčím jiným než triumfem křesťanství. Mocí, která rozhodovala o tom, kdo jsou ti zlí, byly střídavě theologické strany stroze dogmaticky důsledné, barbarské říše, církve bojující o své bytí, národy vášnivě věřící a divoce brabivé, vlády států zapletené do církevních sporů. Avšak ať hledíme ke starým konciliům či ke křížovým výpravám, ke sporu mezi císařem a papežem či k náboženským válkám, předpoklad, že je nepřítelství založeno na správném rozpoznání pravdy a lži, dobra a zla, byl ve všech těchto dobách v platnosti. A tento předpoklad rozhodoval také o tom, jakých prostředků je dovoleno křesťanům užívati v tomto boji. Uvnitř hranic křesťanství mohlo být svědomí ukazatelem povinnosti na škále, která sahala od uaprostého neodporování až po vedení války.

Zkoumáme-li dnešní obecně běžná přesvědčení, týkající se dobra a zla, na základě křesťanského principu nebo též s platonického hlediska, ukazuje se, že základy křesťanství jsou v teorii opuštěny daleko větší měrou, než odpovídá jeho oficiálnímu nebo polooficiálnímu zřeknutí. Pokud to platí též pro individuální vědomí, ponecháváme zatím stranou. Jisté je, že v obecném mínění o veřejných povinnostech zaujímá pojem naprostého zla a dohra nepatrné místo. Pojem životního boje přesunul se pro nescitné lidi z oblasti osobního svědomí do oblasti veřejného života společnosti, a při tom mravní obsah tohoto ponětí boje velkou měrou vyprchal. Životní boj, který tito lidé přijímají jako osud a povinnost, jeví se jim skoro výlučně jako boj určitého společenství o jisté obecné blaho, tedy jako úkol kulturní. A proto jako boj proti jistým veřejným zlům. Při odsuzování těchto zel může též působiti upřímné mravní přesvědčení, na př. stran zločinu, prostituce, panperismu. Čím více však nějaké zlo ohrožuje blaho společnosti samé na př. hospodářská tíseň nebo politické zápletky, tím více se redukuje pojem zla na vnitřní slabost, která musí být překonána, a na vnější odpor, proti němuž je třeba bojovat.

Jezto pak člověk, i kdyby se zřekl všech mravních norem, podržuje sklon k mravnímu

rozhořčení a odsuzování jiných, vězí v takovém vědomí nepříjemné slabosti nebo odporu přece ještě vždy zbytek hnusu ke »špatnosti«, a to vede snadno k mylnému hledisku, že je každý odpor o sobě zlem.

Takové odpory, jimiž společnost domněle trpí, jsou zpravidla kladeny jinými skupinami lidí. Životní boj jako veřejná povinnost se stává bojem lidí proti lidem. Tito j i n í lidé, proti nimž bojujeme, nejeví se nám již teoreticky jako lidé zlí. V boji o moc a blahobyť jsou to jedině konkurenti nebo hospodářští nebo političtí utlačovatelé. Ti d r u z í jsou tedy podle stanoviska příslušné skupiny občanů soutěžníci, majitelé výrobních prostředků, nositelé nežádoucích biologických vlastností, nebo prostě příbuzní neb nepříbuzní sousedé, lidé překážející rozšíření moci. V žádném z těchto případů nesouvisí s vůlí k potírání, podmanění, zabránění, vyvlastnění nebo vyhubení nějaké mravní odsuzování samo o sobě. Avšak lidská povaha zůstává slabá, i zastírá-li se vědomí takové slabosti brdinským pohanstvím. A tak se ke každé vůli k boji proti protivníkům přidružuje pevně i nenávisť, jaké by si vlastně zasloužila jen špatnost.

Všechny tyto psychologické reakce, pod jejichž vlivem stojí masa, zastíňují oblohu nad společností, která hledá boj a obává se ho.

Zvláště úzkost před neznámým přicházejícím z dálky působí osudně. Čím silnější je technická výzbroj, čím živější styk těch, kteří stojí proti sobě, tím větší je nebezpečí, že vznikne proti vůli odvrátiti nejhorší důsledek politický konflikt z úzkosti v oné překotné a při dlouhém trvání neúčelné formě, kterou jmenujeme válkou.

Budiž vzdána čest vojáku v poli. V svízelných a strastech válečné vířavy nalezne opět všechny hodnoty nejvyšší askese. U něho je nenávisť vyřazena. V neustálé a ovládané přípravě k obecnému obětování sebe, v naprosté poslušnosti cíle, který si sám neurčil, provádí úkol, který jemu samému přináší nejvyšší rozvinutí jeho mravních funkcí.¹⁾

Lze nyní fakt vojínovy nevinny rozšířiti na uznání neprohřešitelnosti států nepřátelstvím

¹⁾ Zdá se mi nutné odůvodniti poněkud blíže tento výrok, protože si jej muniti vykládali mylně jako oslovování války, v úplném rozporu s obecnou tendencí tohoto spisu. Víím, že toto odůvodnění nebude uznáno jednak těmi, kdo naprosto zavrhnou jakékoli oásili, jednak těmi, kdo neuznávají pojmy hříchů a viny. — Voják, poslouchající vojenských rozkazů plní povinnost. Cíly, které takto koná, není vinen. Trpí nekonečně více než jedná, a i jeho jednání je pro něho utrpením. Trpí z a jiné, a to bez ohledu na stanovený politický cíl. — Je tím snad řečeno příliš mnoho, že někdo, kdo z povinnosti a bez vlastní viny trpí za jiné, plní své nejvyšší mravní funkce?

všeobecně, tedy na uznání dobrého práva nějakého státu vésti válku ve svém zájmu? — Tomu něi politická teorie, kterou vyznávají dnes v Německu takřka bez výjimky jak myslitelé, tak činní politikové. Tato teorie prostě nedbá žádných elementů lidské špatnosti ve vzájemných vztazích států.

K tomu cíli stačí *apriorní* konstrukce, která staví stát jako rovnocenný předmět samostatně vedle základů dobra a zla. S velkou měrou ostrovtipn činí tak Carl Schmitt, autorita v oboru státního práva v brožuře *Der Begriff des Politischen*.¹⁾ Pojednání začíná takto: »Rozlišování politické ve vlastním smyslu je rozlišování přítele a nepřitele. Toto rozlišování dává lidským jednáním a pohnutkám jejich politický smysl; k němu vedou konečně všechna politická jednání a pohnutky. . . Pokud je nelze odvoditi z jiných znaků, odpovídá pro oblast politiky poměru samostatným znakům jiných protikladů: dobra a zla v oboru mravnosti, krásna a ošklivosti v oboru estetiky, prospěšnosti a škodlivosti v oboru hospodářství. Každým způsobem je toto rozlišování samostatné. . .«

V tomto prohlášení politického živlu za sa-

¹⁾ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 3. Aufl., Hamburg, 1933, Hansische Verlagsanstalt. První vydání vyšlo již r. 1927.

mostatnou kategorií jest, jak se mi zdá, výslovná a implicity také přiznaná *petitio principii*, hledání nějakého principu, a to principu, který by nebyl ochoten jen tak přijmouti nikdo, jebož světový názor má sebe méně styčných bodů s Platonem (přes jeho vyvyšování *politie*), s křesťanstvím anebo s Kantem.

Kdyby bylo lze přijmouti, že je protiklad přítel-nepřítel všeobecně rovnoecenný s ostatními jmcnovanými protiklady, plynlo by z toho opravdn samo sebou, že v oblasti politické, pro niž je tento protiklad považován za podstatný, poměr přítel-nepřítel stojí na prvním místě přede všemi ostatními protiklady. Na konei prvního paragrafu stojí: »Samostatnost politické oblasti jeví se již v tom, že je možné oddělit protiklad tak spccifický jako je protiklad přitele a nepřitele od jiných rozlišování a ehápati jej jako něco samostatného.« Neupomíná toto přeceňování nosnosti logické argumentace samé na dětská léta scholastiky? Nepohybuje se myšlení tohoto důvtipného právníka od samého počátku v dokonale bludném kruhu?

Pro spisovatele citované brožury není těžké zbavití pojem nepřitele jebo mravní příhany tím, že jej překládá slovy *πολέμιος* nebo *hostis*, nikoli slovy *ἐχθρός* nebo *inimicus*.¹⁾ Plným právem poukazuje na to, že Mat.

¹⁾ Str. 10, 11.

5, 44 a Luk. 6, 27 nezní: *diligite hostes vestros, nýbrž inimicos*. Taktéž úplně správně, že křesťanská praxe po celou dobu trvání křesťanství dobře znala a uznávala pojem *hostes*, veřejných nepřátel, že se tedy bibliické slovo právě uvedené netýká politické situace. Zda to opravňuje k tomu, ahychom stavěli politický nepřátelaký poměr (jc zřejmé, že v tomto poměru přítel neznamená vlastně nic pozitivního) do stejné řady s pravdivým-nepravdivým, dobrým-špatným, je otázka, na kterou bychom musili odpovědětí záporně, at již přijmeme křesťanský princip čili nic.

Bylo by sřejmě logičtější, kdybychom místo poměru přítel-nepřítel postavili poměr slabší-silnější. Přítel totiž neznamená v protikladu nic a nepřítel jen protivníka. V žádném sporu však nemůže na dlouhou dobu trvati rovnost sil. These sama znamená nejotevřenější uznání práva silnějšího.

Postavme se však na stanovisko autorovo. Toto stanovisko předpokládá, že předložení politického sporu k rozhodnutí nějaké třetí straně třeba zavrhnouti jako nerozumné, pošetilé a neužitečné.¹⁾ Státu, tedy v zásadě každému státu, přísluší v nejvýše naprosté míře rozhodnutí o tom, kdy a jak bojovati s nepří-

¹⁾ Str. 8.

telem.¹⁾ A, jak se zdá, také rozhodnutí, k d o je nepřitelem. A také, jak by bylo lze soudit, rozhodnutí, zda »politicky« vystupující subjekt sám je státem a má tedy právo mít i nepřátele. V tom je obtíž, jejíž všechny důsledky autor asi neprohlédl, nebo se jich aspoň nedotkl. Je nějaká skupina, která si přeje stát se politicky samostatnou, již tím oprávněna, aby vystupovala politicky? Jak je tomu se členy nějakého spolku států, jak s nějakou stranou nebo třídou, která si osobuje vedení státu? Důsledek může být stěží jiný, než že ve všech těchto případech rozhodnutí, zda nějaký subjekt má povahu státu, přísluší samotnému onomu společenství, které hledá boj. Hned za uznáním politické oblasti jako samostatné stojí tedy uznání anarchie.

Rozumí se dále samo sebou, že, smí-li stát sám rozhodovat o každém zájmu na rozšíření své moci, a vědy jej může snadno prohlásiti za podmínku svého trvání, přemožení malého státu velkým se stává pouhou otázkou přání a příležitosti.

¹⁾ Str. 28. — Úspěch Schmittovy formule lze ukázat na jejím užití na úkoly vědy všeobecně, v souhlasu se základy filosofie života. Listý W. Behne žádá, aby »věda využívala svých poznatků politicky, t. j. podle poměru přítel-nepřítel, a k vůli pravé existenci svého úrodu« (»dass die Wissenschaft ihre Ergebnisse politisch,

Vedle hlasatelů samostatnosti kategorie věci politických stojí zásadní zastánci války.

Známý sociolog Hans Freyer pokládá dobývání o sobě za podmínku trvání státu. »Stát (potřebuje), aby mezi jinými státy skutečně byl... mítí kolem sebe jistou oblast k dobývání... Musí dobývat, aby byl.«¹⁾ Určitější popření práva malého státu na existenci není možné. Freyer je jedním z těch, kteří vychvalují válku jako podstatnou činnost státu. Známe to z úsloví do omrzení opakovaného: »Všechna politika je... pokračováním války změněnými prostředky«. Stát musí »v dobách příměří, které nazýváme mírem« mítí ve všem na zřeteli návrat do normálního stavu, t. j. války.²⁾

Před patnácti sty léty věnoval Augustinus několik kapitol své velkolepé koncepce *De Civitate Dei* prostému důkazu, že všechnen boj, dokonce i boj divokých šelem a mytického arcilupiče Caca, měl za účel obnoviti rovnováhu a harmonii, kterou nazval mírem. Obrátiti tuto prostou pravdu, že člověk v kos-

d. h. nach dem Freund-Feind-Verhältnis, und wegen der echten Existenz unseres Volkes ausgewertet.«) *Vergangenheit und Gegenwart*, 24, 1934, str. 660—670.

¹⁾ H. Freyer, *Der Staat*, Leipzig, Rehfelden, 1925, str. 146.

²⁾ *Ibid.* str. 142.

³⁾ *Lib. XIX. c. 12 a 13.*

mu usiluje o harmonii a nikoliv o disharmonii, tak, že se vychvaluje válka jako normální stav, zůstalo vyobrazeno moudrosti dvacátého století.

»Lidské dějiny v období vysokých kultur jsou dějinami politických mocí. Formou těchto dějin je válka. I mír k tomu patří. Je pokračováním války jinými prostředky...«¹⁾

»Člověk je dravec... Nazývám-li člověka dravcem, koho jsem tím nrazil, člověka — či zvíře? Neboť velcí dravci jsou nělechtilá stvoření v nejdokonalejší podobě a nemají prolhanosti lidské morálky a slabosti.«²⁾

Nebudí tento poslední výrok Spenglerův, který doléhá k daleko širším krubům než slova Schmittova nebo Freyerova, poněkud dojem, jakoby byl z minulého století? Jako romantické rozčarování poněkud otřelého rázu? A je to vlastně správné, nazývati zásadní chuť k boji draveckou? Existuje vůbec nějaký dravec, který bojuje, aby bojoval? Či nebojuje vždycky, jak to dokazoval Augustinus, o ten mír, pokoj bytí, který pokládal Augustinus za princip kosmického života, ovládající vše od neživých věcí až po nebesa?

Všecko toto zdánlivě krásné myšlení, které se považuje za realismus, protože odklízí obrat-

¹⁾ Oswald Spengler, Jahre der Entscheidung, str. 24.

²⁾ Ibid. str. 14. Srovnej: Der Mensch und die Technik, str. 14 atd.

ně všechny nepohodlné principy, má velikou přitažlivost pro věk pohlavního dospívání. Je znákem naší doby, že se velká část lidí nedovede již oprostit od představ z doby svého pohlavního dozrávání. V moderním bytí není již překonávání stadia zmatené směsice vášně a chápání. A tohoto zmatku se dovolává filosofie života.

Vychvalování bytí nad poznání vede ještě k jednomu důsledku, na který musíme upozorniti. Obětujeme-li totiž primát rozumného poznání, obětnjeme zároveň normy posuzování, a tím i normy toho, co se patří. Neboť každý mravní soud je konec konců úkolem poznávacím. Spisovatelé právě jmenovaní přijímají plně tento výsledek. Říkají, že nepodávají žádný úsudek o jevech kultury, nýbrž prostě je konstatují. Avšak tam, kde běží o lidské vztahy a chování, nemůže nikdy postačiti pouhé konstatování, nýbrž je žádoucí a nezbytné i hodnocení. C. Schmitt věnuje v citovaném spisku několik pozoruhodných stránek pojmu zla. Klouí se k uznání dědičného břichu, t. j. konstatuje, »že všechny pravé politické teorie¹⁾ předpokládají, že člověk je „spatný“.«²⁾ Jak tomu však rozumí? — Takto:

¹⁾ Čímž je míněn Machiavelli a Hobbes.

²⁾ L. c. str. 43, 45, 46.

»Špatný' člověk, to je nikterak neproblematická nýbrž 'nebezpečná' a 'dynamická' bytost.« Jíž je tedy zřejmě úplně dovoleno popustiti uzdu své špatnosti. Hle, jak naprosto znešťvanětelé a tím absolutně všeho smyslu prosté vymezení pojmu zla, které se marně točí v hludném kruhu antorovy these.

Proč se moří vyznavači filosofie života a křesťanskými pojmy? Kdyby tyto pojmy měly pro ně nějaký smysl, byli by již dávno poznali, že usuka o samostatnosti politického života, který se vyžívá v protikladu přítel-nepřítel, je odpadnutím od ducha daleko za sféru naivního animalismu k satanismu, který povyšuje zlo za vodítko a maják.

XIII.

ÚPADEK MRAVNÍCH NOREM

ÚVAHA o důsledcích nauky, která se zřiká ideálu poznání o sobě pro požadavky bytí, které nelze v poslední instanci redukovati na poznání, přivádí nás k samému jádru mravních základů společnosti. Máme důvod k tomu, abychom mluvili kromě o zeslabení potřeby a schopnosti kritisoвати i o úpadku morálky? A je-li tomu tak, jak se projevuje tento úpadek?

Zde musíme především rozlišovati morálku a moralitu, (mravouku a mravnost), teorii a praxi jistého společenského období. Moralisté všech dob naříkali vždy nad prudkým úpadkem mravů v jejich vlastní době. Nečinili tak podle srovnávacích statistik, kterých neměli, viděli jen, že lidé jejich doby byli většinou špatní, a oddávali se idylické ilusi, že minulosť byla lepší. Snad byla lepší, snad také nebyla. — Naše doba má po ruce srovnávací statistiky v jejich počátcích, ale ty nesahají dosti daleko do minulosti. Jejich látka je omezená, jejich dosah pochybný, jejich průkaznost nepatrná. Pokud se týkají pozorovatelných skutečností veřejné povahy, zdá se, že nemáme důvodu,

abychom odsuzovali naši dobu jako mravně horší než kteroukoli z dob předešlých. Tím není řečeno, že stoupla mravní úroveň jednotlivců, nýbrž prozatím jen, že moc starající se o veřejný pořádek potlačuje účinněji než dříve jisté projevy nemravného chování lidí. Beží tu zejména o chování, které klíčí přímo z nedokonalých sociálních podmínek a okolí, jako jsou znenžívání alkoholu, prostituce, zanedbávání dětí.

Statistice nedostupná je otázka, zda je průměrný člověk »početnější« než dříve či naopak. Nezáleží arci na počtu odsouzení pro krádež, křivou přísahu, podvod anebo zpronevěru, nýbrž na tisíci odstínů upřímnosti a věrnosti, které unikají trestnímu soudu, bernímu inspektorovi a dokonce i kritice společenského styku.

Totéž platí ještě větší měrou o jevech v oblasti sexuální etiky. Odsuzováním, ať již z důvodů náboženských nebo sociálních, vzrůstu manželských rozvodů, umělého omezování porodů, volného poblavního styku mezi mládeží sotva se dotkneme jádra této otázky. Sexuální etika se uvolnila ze svazku s náboženskými formami daleko více než závazek k pravdě a poctivosti. Přece však vyžaduje stále právě tak jako vědomí povinnosti mluvit pravdu uznání kritéria tkvícího bluboko ve svědomí

jednotlivcově. Bez osobního uvědomění každého jednotlivého člověka, že má odporovati rozhodné neetnosti zvané necudnost, je společnost vydána bez záchrany sexuální degeneraci, jejímž konečným výsledkem je zkáza.

Shrume-li vše, není dostatečného důvodu, abychom mluvili o pokleslé mravní úrovni proti dřívějším obdobím kultury Západu. Silnon měron jsou však zachváčeny normy mravnosti všeobecně, teorie mravnosti sama. Zde máme všechn důvod mluvit o příznaku krisc, který je snad ještě nebezpečnější než intelektuální oslabení. Kdežto průměrný člověk podle všeho zdání nechová se hůře nebo lépe než jeho předehůdei, stal se základ přesvědčení o zásadním mravním závazku vrátkým pro všechny lidi, kteří se necítí vázání nějakým mravním zákonem, předepsaným věron. Absolutní závaznost křesfanské mravouky ztratila platnost pro nesčetné lidi. Je tedy úplně ztraceno všeobno vědomí závaznosti, když zmizel teoretický podklad? Zřejmě není. Ať již setrvačností nebo následkem hlubšího zakotvení v duchovním životě ovládá křesfanská morálka v odmoeněné formě, v níž ji společenský život vždy přijímal, veřejná i soukromá měřítka mravního jednání. Zákon, společenský styk i život v různých zaměstnáních vycházejí všechny z předpokladu, že většina považovaná za normální

má úctu před mravním zákonem. Jednotlivec se jím cítí vázán, aniž mu napadá ptát se, zda tento osobní závazek pramení z víry, z filosofie, ze společenského zájmu či z jakékoli jiné příčiny. Snaží se chovati »slušně«, před jinými i před sebou, a nezabývá se úvahami o tom, proč, ledaže by byl k tomu přiveden svou duhovní kulturou. Chce-li vědět, na čem je založen mravní zákon, vydává se v nebezpečí, že mu bude vychvalováno zásadní opuštění jeho mravních norem, přijatých bez vlastního přemýšlení. Soustava morálky je již dlouho podkopávána se tří stran: filosofickým immoralismem, jistými naukovými soustavami vědecké povahy a esteticko-sentimentálními doktrínami.

Filosofický immoralismus působí z povahy věci samé přímo jen v omezeném kruhu. Tím větší vřak je jeho vliv nepřímý. Protože jsou lidé celkem nesamostatní, stačí mnohým, věděli, že jsou myslitelé, kteří upírají mravnosti jakýkoli základ, a odvozují z toho závěr, že to a těmi ohledy na morálku není tak vážné.

Pronikavěji než filosofický immoralismus působí zrelativisování morálky, které je obsaženo jak ve vědecké soustavě historického materialismu, tak v psychologických soustavách pojmů, které vyšly z Freuda.

V nauce marxistické může celý obor mrav-

ního přesvědčení a závazku zaujímati jen nějaké místo v duhovní nadstavbě, která se posvedá z hospodářské struktury nějakého období, a jsouc jí odůvodněna, je odsouzena s ní se měnit a rozpadat. Mravní ideál zůstává tak podřízen ideálu společenskému a má hodnotu relativní v plném smyslu toho slova. Dokonce i vysoké zásady kamarádství a věrnosti věci proletariátu, které tato nauka pěstuje, konec konců odůvodňují se nějakým zájmem, zájmem třídním. Malá příručka morálky pro mladého sovětského občana ponějuc ho o hodnotě společlivosti uvnitř okruhu třídního zájmu stejným způsobem jako o záhodnosti a užitečnosti čistiti si nehty. Mravův sond, jak by mu rozuměl křesťan, moslim, budhista, platonik, spinozovec nebo kantovec, úplně se tu vytrácí. — Rozumí se samo sebou, že taková nauka působí ve svém praktickém účinku na masy v zbrblé a jen zpola pochopené formě.

Freudismus, tak mimořádně svůdný pro svůj mythologický aparát a budící tak snadno ilusi, že se dostal věcem na kloub, pohltit mezi generacemi, které vyrůstaly od počátku tohoto století, nepochybně neslýchané množství mravního vědomí ve svém snadno srozumitelném pojmu s u b l í m a c c. Přesto, že připouští jistou samostatnost ducha, je vlastně ještě daleko více protikřesťanský než etická teorie mar-

xismu. Stavěje totiž na první místo infantilní vášně jakožto základ celého duševního a duchovního života, řadí — abychom užili křesťanského názvosloví — ctnost za břích a činí tělesnost zdrojem nejvyšších poznatků. Ale co brání tomuto pokolení, které přec již odumřelo křesťanské filosofii, aby si nehrálo s pružným pojmem *libido* jako s tahací harmonikou!

Znovu pravím, že si zde nedovoluji posuzovati zásluhy psychoanalýsy jako pracovní hypotézy nebo terapeutického principu. Avšak právě jako jsme již výše označili freudismus za otevřenou bránu pro zeslabování kritického měřítka v oblasti intelektuální, můžeme s jistotou tvrditi, že přispěl velmi podstatně k tomu, že se z kořcne vyvrací etika vyrostlá z půdy svědomí a formulovaného přesvědčení.

Kdybychom se drželi přesného časového sledu při probírání faktorů, které podkopaly křesťanskou morálku, musil by faktor estetický předcházeti faktor filosofický a vědecký. Jeho účinek se projevuje již v osmnáctém století. V téže době, kdy oslabení víry nahlodalo základ mravního přesvědčení, začal proces rozpouštění reagenciemi estetickými a citovými. Literatura objevila malou pravdivost běžného líčení ctnosti a hrdinství. Zároveň s novým

uctíváním ctnosti, jejíž přirozené a občanské základy byly nyní mylně pokládány za dostatečně pevné, dostavila se potřeba analyzovati ji jemažšími prostředky. Přitom též působilo již jisté vědomí spoluviny společenských poměrů na zločinu a nectnosti. Literatura počíná v této době ospravedlňovati svedené dívky a vražednice dětí. Kdežto nyní romantický instinkt nabývá půdy, vystupuje vedle romantického uctívání ctnosti její romantické snižování. Počestnost a řádnost vycházejí z módy: lidé se za ně začínají stydět. Šelmovský román, ačkoli výslovně nepodezřelý, připravil již v tomto smyslu půdu. S inherentní důsledností vlastní rozmachu literárního žánru, přesunuje se zájem s odměněné ctnosti vždy více na nepotrestanou nectnost. Tou měrou, jakou potom v devatenáctém století začínají působit antimoralistické faktory jiného druhu, opouští literatura čím dále tím více mravní hledisko. Zrušení cenzury jí dovoluje, že si sama může dovoliti všechno. Aby mohl neustále dráždit pozornost obecnstva, mnsí literární žánr ustavičně překonávati sám sebe, až konečně zanikne. Realismus hledal svůj úkol rostoucí měrou v odhalování podrobností, nejprve lidské přirozenosti, potom i převrácenosti. Nelze však říci, že tím převzal funkci oplzlé literatury, která již dříve existovala, zůstávajíc více nebo

méně tajnou. Vlivem toho všeho zvyklo si velké a v jistém smyslu prostoduché publikum snášení překvapující výstřelky volnosti a nemravnosti, protože se naučilo spojovati s nimi domněnku, že jde o umění.

Lze mít pochybnosti o tom, do jaké míry má opouštění vší morálky literaturou přímý vliv us zkázn mravů. Leckdo, jenž se nad tím někdy pozastavoval, co čte dnešní mládež obojího poblaví, jistě připustí, že chtěný odklon od každého mravního principu a koketování se zločinem, jimiž ji literatura občas baví, naprosto nevede mladší generace k tomu, aby se hned přizpůsobovaly literárnímu modelu. Dokonce ani jisté vystavování nemorálnosti na odiv, které ještě nejspíše sem patří, není již přece vlastně charakteristické pro tuto dobu.

Zde je namístě, říci několik slov o filmu. Vytýká se mu mnoho špatného: dráždění uzdravých pudů, podporování zločinnosti, kužení vkusu, bezohledné pěstování požitkářství. Proti tomu lze tvrditi, že film dbá daleko více starých a populárních norem mravního principu v umění než psaná literatura. Film je morálně konservativní faktor. Nežádá-li, aby byla ctnost odměňována, projevuje přece lítost nad tím, když se jí ubližuje. Ospravedlňuje-li nějakého ničem, oslabuje bued tuto tendenci tím, že zdůrazňuje prvek komický nebo citový mo-

ment oběti z lásky. Pro své hrdiny vyžaduje pohnutlivou sympatii a odměňuje je šťastným koncem, nezbytným koncěným efektem všeho opravdu romantického. Zkrátka, film holduje solidní a populární morálce, neotřesené filosofickými nebo jinými pochybami.

Někdo snad řekne, že to činí proto, že to žádá obchodní zájem. Avšak tento obchodní zájem je daleko více nrěován požadavky obecnstva než nebezpečím filmové censury. Dospívámce tedy k závěru, že mravní zákoník filmu odpovídá ještě stále populárnímu ponětí mravnosti. To má význam p o t u d, že to dokazuje, jak se všechno vyvrácení mravních ideí z kořene nedotklo v podstatě ještě mnoho funkce veřejného mravního citu. Uvidíme brzy, p o k u d je tento názor správný.

Nová vůle k vynášení bytí a života nad poznání a hodnocení je tedy odrazem mravní desorganizace ducha. Tato vůle, která pobrdá rozumem jako vodítkem, nebude moci naléztí vodítko v takové etice, která ví, že je sama zložena na »poznání«. Je nanejvýš důležité vyšetřiti dobře, jak se tato vůle odůvodňuje a k čemu směřuje. Co však zbývá jako obecné říditko, nemůž-li jím být již ani transeenděntální víra, směřující k mimozemskému nebo posmrtnému hláhu, ani myšlenka, hledající

pravdu, ani obecně lidská morálka uznaná za ucelenou soustavu, která zabruje hodnoty jako spravedlnost a milosrdenství? Odpověď na tuto otázku je jen tato: Může to býtli toliko život sám, slepý a neprůhledný život, současně předmět i vodítka. Zamítnutí všech duchovních základů, které přináší nové stanovisko, jde mnohem dále, než jsou si jeho zastánci sami vědomi.

Přímý účinek všeobecného zeslabení mravního principu na společnost jeví se snad spíše jako připouštění, omlouvání a schvalování než jako změněná norma chování jednotlivce. Pokud pak se krajní formy násilnosti, lživosti a lstivosti, jichž je život více pln než dříve, projevují osobními činy, je to mnohdy ještě následek veliké války vlekoucí za sebou nenávisť a bídu. Všeobecné otupění mravního hodnocení lze proto zatím zřetelněji pozorovati v zemích, které byly ušetřeny největšího rozvratu. Uplatňuje se zvláště při hodnocení politických činů, které se liší velmi zřetelně od hodnocení činů na poli hospodářském. Veřejné posuzování poklesků hospodářské povahy, přestupků proti obchodní důvěře, majetku atd. je celkem stejné jako dříve: odsuzuje nepřimně, občas s tolerančním úsměvem. Této tolerance přibývá a přidružuje se k ní ohdiv tím větší,

v čím větším měřítku byl zločin spáchán. Podvodník světového formátu setkává se s většími sympatiemi než obyčejný nepoctivý účetní. V posuzování velikých finančních skandálů míší se jistý obdiv k talentu, s nímž provinilec dovedl rozebrát obrovské varhany technické a stykové organizace světové. Avšak shrneme-li vše, můžeme přece říci, že mravní posuzování hospodářských zločinů zůstalo nezměněno.

Docela jinak se to však má, jakmile je posuzovaný subjekt účasten veřejné věci nebo jedná jejím jménem, ať již jako nejvyšší představitel vlády nebo ten, kdo má přenesenou pravomoc. Proti činům provedeným státem nebo jeho jménem selhává mravní soudnost čím dále tím více, ač s výjimkou případů, kdy jednající cizí stát nebo jednající strana ve vlastním státě je předem považována za nepřátelskou. Sklon ke schvalování velkých akcí státních a k jejich obdivu se však neomezuje jen na vlastní stát. Zbožňování úspěchu, které zpravidla zmírňuje již odsuzování přestupků hospodářských, je sto vyřaditi takřka úplně rozhořčení při posuzování politickém. To jde tak daleko, že mnozí lidé jsou ochotni schvalovati dokonce politickou soustavu, která se dovolává zásad, jež se jim oškliví, podle míry, do jaké bylo dosaženo cíle jí sledovaného. Nemí-li pozorovatel sto posouditi povahu cíle, sna-

by a prostředků nebo stupeň opravdového uskutečnění daného ideálu, spokojuje se vnějšími známkami úspěchu, které může zjistiti čtenář novin nebo turista. Tak začne poněmblu vítat s úctou politický systém, o němž zprvu soudil, že jím musí opovrhovati, a potom, že se ho musí ohávat, a konečně jej přijme jako zdravý a bude se mu obdivovati. Bezpráví, krutost, znásilňování svědomí, útlak, lež, nevěrnost, podvod, překrucování práva? — Ale ulice jsou teď přece tak nádherně čisté a vlaky se neopozdují!

Neú náhoda, že populární politický úsudek kloní se k tomu, vidět v pokroku vnějšího pořádku a kázně ospravedlnění hezpráví a násilí. Pořádek a kázeň jsou již nejlépe viditelnými známkami mocně fungujícího státního organismu. Zde se zase projevuje šalebný sklon k obrácení platného úsudku. Zdravý státní organismus se vyznačuje pořádkem a kázní. Obrácení: Tedy pořádek a kázeň prozrazují zdravý státní organismus. Jakoby zdravý spánek sám o sobě prozrazoval spravedlivého člověka.

XIV.

STÁT STÁTU VLKEM?

ALE stát, tak zní nyní rozhořčený protest, a to nejen se strany moderního despotismu, stát nemůže být zločinný. Stát nelze pokládati za vázaný mravními normami lidské společnosti. Každý pokus volati jej před tribunál mravního soudu naráží na jeho samostatnost. Stát stojí m i m o všechnu morálku. — Také n a d e vši morálkou? Vyznavač nauky o amorálním státu asi se vyhne tomu, aby to řekl. Uteče se ke konstrukci, s kterou jsme se setkali výše: ke konstrukci uaprosto samostatné oblasti politických věcí, ovládané toliko protikladem přítel-nepřítel, t. j. poměrem, který vyjadřuje jen nebezpečí a škodlivost a snahu o jejich odstranění, neboť jak jsme již nkázali, přítel znamená v tomto protikladu jeu někoho, kdo není nebezpečný. Stát musí být proto posuzován jedině podle úspěchu, jakého dosáhne uplatňováním své moci.

Třebaže je tato konstrukce nová, nauka o amorálním státu má již dlouho starší historii. Může se dovolávati s větším nebo menším oprávněním myslitelů, jako byli Macchiavelli,

Hobbes, Fichte a Hegel. Nalézají též zdánlivě závažnou oporu v dějinách samých. Historie ukazuje totiž jako pohnutky jednání států mezi sebou a proti sobě většinou jen panovačnost, hrabivost, zájem a strach. Teorie absolutismu pro to vynalezla název *raison d'état*.

V starších dobách mohl být kontrast mezi politickou praxí a křesťanskou myšlenkou ještě snadno odstraněn ilusí, jako by činily státy, i když se zdály sebesobečtější a násilnější, sloužily v nejvyšší instanci blahu víry, cti církve, ochraně božského práva krále nebo křesťanské spravedlnosti. Lapidární dnem starého politického vědomí přijímal naivně a ochotně takové představy. Přesvědčení, že je vlast etnostná a že byla v právu, vznášelo se při tom mezi upřímným idealismem, neseným věrností ke knížeti a vlastenectvím, niterným přesvědčením o právu a diplomatickým pokrytectvím. Kdo se nemohl povznést k takovému žádoucím stupni optimismu, nalezl přece východiště, které ponechávalo bez úhony mravní povahu státu sumého. Pohlížel na tisíciletou tragedii bezpráví a násilí jako na hříšné dílo státu, který nebyl opominutím posvěcen. I podle této představy zůstával nezkrácen ideál, že státy a vlády mají vskutku svatou povinnost žít podle pravidel víry a spravedlnosti. Stát nesměl opustit mravní základ.

Kdežto myšlení o státu přesunovalo se poněkud s úvah o všeobecných zásadách na pozorování skutečnosti a ztrácelo vnímavost pro příliš silné iluze, vyrostla v mezinárodním právu na základech antické státovědy, křesťanské etiky, pravidel rytířství a právní teorie nová soustava, která, nejsouc vázána věrou samou, hleděla na státy jako na členy společenství, kteří jsou navzájem zavázáni k úctě a chování, jaké požaduje právo od lidí žijících společně. Grotius dal této soustavě klasickou formu, která iuspirovala jako základ zdravého mezistátního řádu v naší době van Vollenhova¹⁾ k jeho životnímu dílu, žel, příliš časně přerušenu.

Vyznavači politické amorality popírají výslovně jak křesťanský, tak mezinárodně právní základ pro mravní zákon a nauku o povinnostech státu. Nenalzáme je naprosto jen mezi zastánci fašistických směrů. S tímto stanoviskem se shledáváme často i mezi historiky. Zde můžeme uvésti poněkud podrobněji, než jsem učinil dříve²⁾, některé výroky Gerharda Rittera, poněvadž mluví tak zřetelně ústy tohoto výborného a klidně myslícího historika. Ně-

¹⁾ Cornelis van Vollenhoven, holandský právník, autorita v oboru práva mezinárodního a holandského východoindického práva občanského. — Pozn. překl.

²⁾ Nederland's Geestesmerk, druhé vydání, str. 25.

mecko v době reformace, praví tento autor, bylo »ještě daleko vzdáleno toho, aby mělo jasný pojem o přirozené nutné autonomii státního života proti církvím a tradiční křesťanské mravouce«. Německý knížetský stát uměl ještě »vědomí mravní autonomie svých světských cílů životních«. A na konci tohoto článku: »Že se všechno politické snažení má ospravedlniti před božskou vládou nad světem, že uaráží na nepohnutelnou mez v ideí absolutní spravedlnosti, věčného, Bohem stanoveného práva, a že společnost národů evropských přes všechny protivy národních zájmů musí přece tvořiti společenství křesťanského mravního řádu (Gesittung) — to jsou všechno kouec konců středověko-křesťanské myšlenky. Jestliže tyto prastaré tradice nevymřely ještě zcela dodnes v anglické politice, žijí-li v ní dále v sekularizované podobě, kdežto velké kontinentální národy zpravidla uznávají bez velkých mravních skrupulí čistě přírodní povahu všeho světského snažení o moc s jeho tvrdými zájmovými boji — patří to rovněž k následkům konfesijního zápasu, který tak ostře vyhranil a tak ostře od sebe rozlišil duševní povahy evropských národů.«¹⁾

¹⁾ Die Ausprägung deutscher und westeuropäischer Geistesart im konfessionellen Zeitalter, Historische

Jako samozřejmé platí toto stanovisko pro sociologa Karla Mannheima, orientovaného vlevo. Odkazuje na spis Friedricha Meinecka »Die Idee der Staatsraison«, mluví o »mravním uapětí«, které vzniklo u mnohých myslitelů, »když objevili, že pro vztahy států na venek u e p l a t í křesťanská morálka.«²⁾ Podle Mannheima proběhl proces tohoto objevu tak, »že ponenábln ty vrstvy, které měly co činiti s vládou, samy se o tom musily přesvědčit, že jak k dosažení, tak k udržení vlády jsou d o v o l e n y všechny prostředky, považované jinak za nemravné.«³⁾ Časem, s rostoucí demokratisací společnosti, seznamují se všechny vrstvy s touto »politickou morálkou, jak jsme se toho dotkli již výše.«³⁾ »Kdežto dosud platila vědomě morálka loupeže jen v pohraničních případech a pro vládnoucí skupiny, s demokratisací

Zeitschrift, 149, 1934, str. 240 (přednáška na mezinárodním kongresu ve Varšavě, srpen 1933).

Z hořejšího odstavce vznikla mi velmi příjemná korespondence s prof. Ritterem, který v ní prohlásil, že by nerad viděl, aby se slovo »mravní autonomie« chápalo ve smyslu bezpodmínečného uznání smorálního státu, a že nepokládá nepřerušené působení středověkých představ »věčného práva« uaprostu za známku zmatalosti, nýbrž spíše za přednost anglického pojetí státu.

²⁾ Proloženo mnoo. Vímnněme si, jak je tu mravní norma předem vyřazena.

³⁾ Str. 93—95.

společnosti (docela v rozporu s očekáváním k ní se spínajícím) nejen tohoto násilného prvku neubývá, nýbrž stává se moudrostí celé společnosti.« Mannheim vidí ohromné nebezpečí tohoto »vrůstání všech vrstev do politiky.« »Dokaznje-li se širokým masám beze všeho, že je loupež základem vši tvorby států a vuějších vztahů mezi státy, a že i vnitřní loupeží a korisťnými výpravami lze celé skupiny připravit o pracovní úspěch a sociální funkci...«, znamená to konec etiky práce a jejího konservujícího účinku na společnost.¹⁾

Mannheim tu odhaluje jeden povážlivý důsledek nauky o státní immoralitě, totiž ten, že nemůže zůstat monopolem státu, nýbrž že si ji přivlastní a budou jí užívat i meší quasiverzejné skupiny.

Kde nepředpojatá věda míní, že dospěla k takovým soudům, tam se nelze divit, že praktická politika mluví ještě silnějšími slovy. Při slavnostní inauguraci stolice německého práva prohlásil říšský komisař spravedlnosti, jestliže noviny reprodukovaly správně jeho řeč, »že je nesprávné, že by bylo lze dělat politiku tak, že bychom se odvolávali na jistou idealistickou spravedlnost. Měli bychom učinit konec směšné fantasii, že by spravedlnost mohlo určovat uč-

¹⁾ Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, 1935, str. 50—52.

co jiného než tvrdá nutnost zajistiti přímo státní moc, Svět náleží hrdinům, ne dekadentům.«

Pryč se všemi vámi dekadenty, kteří jste naplňovali svět od dob Platonových svým báživým tlacháním!

Státu je tedy podle těchto nauk všechno dovoleno. Může podle vlastního určení svého moceuského zájmu a z vlastního rozhodnutí zrušiti věrnost přísežně stvrzenou. Žádná lež, žádný podvod, žádná ukrutnost, k cizincům nebo k vlastním krajanům, nemůže se mu vyčítati za špatnost, je-li to k jeho prospěchu. Nepřítele může potírat všemi prostředky, které se k tomuto účelu hodí, až k ďábelské hakteriové válce. *Apropos*: V mladých létech četli jsme v školních učebnicích zeměpisu, že jen některé nejprimitivnější národy užívají jedovatých šípů a že tento zvyk mizí u národů s poněkud vyšší kulturou. Nevím vlastně, je-li to ještě ve školních knížkách. Jestliže ano, pak je pro slušnost na čase, aby je lidé přezkoumali..., školní knížky nebo sehe.

Pro stát nemůže tedy být řeči o politických přehmatech nebo zločinech, kterých by se mohl sám dopustit. Teorie to musí nechat platiti také pro nepřítele. I nepřátelský stát je nedotknutelný pro mravní posuzování nebo odsuzování. Avšak zde se hned mstí ubohost

těchto představ o státu, naplněných nečistými výpary lidské zaslepenosti a sobectví. V praxi platí krásná teorie státu stojícího mimo morálku jen pro vlastní stát. Neboť jakmile se stane nepřítelství akutní, přeskočí velkodušný hlas důkazu tvrdého jako ocel v hysterický skřek, který vytahuje nadávky a úmyslné podezřívání nepřítele dychtivými rukama ze starého arsenálu ctnosti a hřichu: nepřítelova prohanost, jeho podvodnost, jeho ukrutnost, jeho ďábelská lstivost! — Avšak nepřítel byl přece také státem?

Nemůže tedy existovati žádný politický závazek k cizincům. Neexistuje také žádná politická čest, znamená-li čest věrnost nějakému vlastnímu ideálu. Kde však není žádný závazek a žádná čest, tam nemůže býti ani důvěra. *Stát státu vlkem*: ne jako pesimistický vzdech, podobný starému *homo homini lupus*, nýbrž jako dogma a politický ideál! Na neštěstí pro teorii je však každá společnost, dokonce i zvířecí, založena na vzájemné důvěře bytostí, které by se mohly navzájem vyhubit. Společnost, lidí a států, bez vzájemné důvěry není možná. Stát, který sám píše na svoji vlajku »nedůvěrný mix«, jak to vskutku činí teorie amorálního státu, mohl by, jestliže se světu opravdu zračí točiti se podle těchto představ, trvale existovat, jen kdyby byl ab-

soltně daleko mocnější než všechny ostatní státy dohromady. Tak vede důsledná absolutní národní autonomie zpět k chiméře politického universalismu!

Tato nauka o mravní, lépe nemravné autonomii státu je nepochybně největším ze všech nebezpečí, která ohrožují západní civilizaci zánikem, protože se týká nejsilnějšího mocenského subjektu, jaký může svět vytvořit nebo zlomit. Přináší s sebou jako neodvratný důsledek vzájemné vyhubení nebo obecné vyčerpání a pomatení jednotek, v nichž tkví kultura: národních států. Ohrožuje nadto tyto jednotky samé rozrušením z nitra následkem nevyhnutelnosti již výše nastíněné¹⁾, že každá skupina, která se o sobě domnívá, že je dosti silná, aby mohla něco získat násilím, bude si osobovati povahu státu, z níž plyne zproštění jakýchkoli závazků k ostatním. Na obzoru amorální svrchované moci státu leží proto zase anarchie a revoluce. Domýšlivý nárok, že stát vnitřně zavazuje své občany k nejbezpodminěnější věrnosti a poslušnosti, nalézá svoji mez jednak ve svědomí, na druhé straně však stejně v egoismu lidské povahy.

Libovolné rozhodnutí, co je zájmem státu,

¹⁾ Str. 93—95, 115—117.

a jak má být jeho uskutečnění vynuceno, musí být učiněno vždy těmi, kteří se nazývají vůdci. Přísahy, které se jim skládají, nebudou mít nikdy větší dosah než důvěra, ehoaná v jejich moudrost. Je-li rozličnost mínění ve vedoucí skupině samé, a stoupne-li nejednotnost tak vysoko, že si dvě skupiny myslí, že jsou povolány k tomu, aby prosadily svůj názor, musí silnější nebo rozhodnější z nich druhou skupinu přemoci nebo vyhubiti. I v této formě je praxe státních převratů a palácových revolucí jedním z důsledků absolutního státu.

Pokud nanka o amorálním státu zabruuje popření každého principu pravdy, věrnosti a spravedlnosti jako ohe n ě lidských zásad, byli by vlastně její vyznavači nuceni odpřisáhnout se po zralé úvaze křesťanství. To však učiní, aspoň ne jednomyslně a upřímně. Myslí si s Tartufem: »Il est avec le ciel des accommodations«, (však se dá s nebem smlouvat), ale při tom by nejraději nebi častěji zmíněnému vnutili — někdy poněkud drsně — svou vlastní vůli.

Vidíme tu pozoruhodnou formu výše připomenuté ambivalence moderního myšlení nebo v domáctějších výrazech velkolepý pokus zabohovati kozu i zeli. Hlásá se politická nauka, která je v rozporu s křesťanstvím a rovněž s každou filosofickou etikou, trvající na impe-

rativním mravním zákonu založeném ve svědomí. Zároveň se hledí zachovat církev i její nauka, třebaže vměstnané do šnerovačky nového státu.

Toto ehování se liší vskutku podstatně od ehování v dřívějších stoletích. Od šestnáctého století do devatenáctého nechovaly se k sobě národní státy mravněji než v přítomné době. Při tom si velmi vážily svého nezeslabeného křesťanského charakteru a dovolávaly se ho dokonce jako principu při svých činech. To vše obsahovalo nepochybně značnou míru pokrytectví, pokrytectví, které neztrácelo na své přihaně tím, že se ho nedopouštěl někdo na své osobní svědomí, nýbrž že mluvilo ústy nějakého státního společenství. Nieméně zůstávalo všechno jednání států pod vlivem jediné nanky, a kde nedbání tohoto ideálu bylo příliš zřetelné, neostýchalo se veřejné mínění kárati činy vlastního státu jako nespravedlivé.

Nyní je však posice, do níž se staví stát, který přiznává svoji amorálnost, docela jiná. Dovolává se jako stát své úplné samostatnosti a nezávislosti na jakékoli morálce. Pokud chce trpět vedle toho jako společenství ještě církev a vírn s formulovaným a závazným zákonem mravním, nejsou již více rovnocenné, nýbrž podřízené nauce, kterou se řídí stát.

Je zřejmé, že jen úplní neznabozi a pohané

ze šatny báje *Ring des Nibelungen* budou se moei přiklonit k takové kulhavé mravouee.

Avšak, zeptá se nějaký realisticky naladěný myslitel, co míníte potom vztyčiti jako obecné platnou mravní normu pro státní život, která by měla uaději, že bude zachováána? Myslíte potom doopravdy, že se budou někdy státy chovati k sobě jako hodní chlapei, dokud trvají mezinárodní zápletky? — Opravdu si to nemyslím, historie, sociologie a znalost lidské povahy tomu brání. Státy se budou dále ehovati především a převážně podle svého zájmu, nebo podle toho, co za svůj zájem pokládají, a podle mezinárodní morálky půjdou jen o milimetr dále, než jim předpisuje tento jejich zájem, t. j. strach před solidárním nátlakem. Avšak tento jediný milimetr je pídi eti a důvěry a sahá proto dále než tisíc mil vůle k moci a násilí.

Vyznavači amorálního státu zapomínají, jak se mi zdá, (a v tom je obsažena odpověď na otázku právě položenou), na onen rys moderního myšlení, který nám dovoluje vidět věci v jejich antinomické určitosti, která nás nutí k tomu, abychom každý konečný úsudek mírnili nějakým »a přee«. — Stát je bytost, která se při nedokonalosti lidských věcí bude ehovati se zdánlivon nezbytností podle norem, které nejsou normami společenské mravnosti za-

ložené na důvěře, nechceme-li mluvit o normách křesťanské víry. Ale přee nebude moei nikdy zavíratí oči ani před křesťanskou ani před společenskou normou mravnosti pod trestem vlastního zániku, který by nastal, kdyby stát popřel tuto normu.

Vědma z »Eddy« zpívala:

»Čas větru, čas vlků,
— nežli svět zhyne,
žádný muž
— neušetří ostatních.«

My však nechceme zahynout!

XV.

HEROISMUS

NELSONŮV vlajkový signál před Trafalgarem nezněl: »Anglie očekává, že každý muž bude hrdinou«, nýbrž: »Anglie očekává, že každý muž vykoná svou povinnost.« To stačilo v roce 1805. A musí to stačit ještě dnes. Stačilo to také pro padlé v Thermopylách, jejichž náhrobní nápis, nejkrásnější, jaký byl kdy složen, neobsahoval nic víc než nesmrtelné: »Cizinče, zvěstuj Lakedajmonským, že my tuto ležíme, poslušni jejich slov.«

Aktivní politické strany dneška se dovolávají silných ideí a ušlechtilých instinktů, o nichž svědčí Trafalgar a Thermopyly: kázně, služby, věrnosti, poslušnosti, sebeobětování. Ale slovo povinnost jim k tomuto apelu nestačí, a vztyčují vlajku hrdinství. »Principem měšťáctva egoismus.« Tak bylo lze číst na jaře roku 1934 na volebních plakátech pokrývajících zdi v Itálii. Je to prosté a výmluvné jako aritmetická úměra. Věc jednou pro vždy rozhodnutá a dogma.

Lidstvo vždycky potřebovalo nějaké vise vyššího lidství, lidské síly a odvaby ve zvyše.

né potence jako opory a útěchy v tvrdém boji životním a jako výkladu pro velikost činů. Mythické myšlení kladlo neskutečňování takové velikosti do oblasti nadlidského. Hrdinové byli polobozi: Herakles, Theseus. Ještě v době rozkvětu Hellady přešel tento přívlastek také na obyčejné lidi: na ty, kteří padli za vlast, a na tyrany-zabijáče. Ale vždy to byli již mrtví lidé. Podstatou idey hrdinství byl kult mrtvých. Pojem heroa byl blízký pojmu blaženosti. Teprve mnohem později se tohoto přívlastku užívá i o živých, a potom přece vlastně jen retoricky.

V křesťanské myšlence vyblédá idea hrdinství před ideou svatosti. Šlechtické pojetí života doby feudální pozvedlo pojem rytířství až ke všem funkcím hrdinskosti: k ušlechtilé službě, vázané na křesťanskou povinnost.

S renesancí vyrůstá v evropské myšlence nová představa velkého člověka. Důraz se klade nyní spíše na vlastnosti ducha a na chování ve světě. V pojmu *virtuoso* a *uomo singolare* je odvaha jen jednou z mnoha ctností, sebeobětování není rysem převládajícím a úspěch není hlavní věcí. Španěl Baltasar Gracián dává v sedmnáctém století jméno *hero* koncepci osobní energie, v níž se ohrází ještě renesauce, a kterou oblašuje Stendhal. Ale v téměř století nabývá slovo *héros* ve francouzštině jiného vý-

znamu. Francouzská truchlobra ustaluje rysy hrdinskosti v osobnosti tragického hrdiny. V téže době přináší politika Ludvíka XIV. uctívání hrdinů národu vojenské povahy, které doprovází poetický motiv zvukem fanfár a tlučení na bubny a libuje si v pompésní dekoraci a v ozdobných nápisech.

V osmnáctém století se však obraz velkého člověka mění znovu. Hrdinové Racinovi se stali hrdiny Voltairovými, žijí toliko více mezi kulisami. Vznikající demokratická myšlenka nalézá ohraz svého ideálu ve starých postavách římské občanské ctnosti. Duch osvícenství, vědy a lidskosti nalézá výraz pro svůj ideál v geniovi, který nese rysy hrdiny v opět jiných odstínech než *virtuoso* doby renesanční. Prudký a odvážný čin nestojí v popředí pojmu genia. Avšak nyní vytváří k tomu nadcházející romantismus ještě novou představu hrdiny, která jako duchovní hodnota brzy předstihne řecké obrazy: germánského a keltického hroa. Archaická, neurčitá a divoká, chmurná povaha těchto obrazů měla sngestivní půvab, jemuž nechylo rovno, pro ducha, který byl přitahován vším, co souvisí s pravěkem. Zůstává nejvyšším pamětihodným, že tón moderní hrdinské fantazie udává ossianská poesie, která je se třetí čtvrtin podvržená a přece tak důležitá.

Ideál hrdinství se tedy ponenáhln rozště-

pil více méně v podobu teatrální, historicko-politickou, filosoficko-literární a poeticko-fantastickou.

Během celého devatenáctého století byla představa hrdinství jen ve velmi omezené míře předmětem imitace, ideálem hodným následování. Povzbuzení »Buďte jako tito«, které bylo tak hlasitě pronášeno ideálem rytířství, platilo tím méně, čím více se stával obraz hrdiny výtvorem historického zahloubání do daleké minulosti. Germánskou představu hrdiny vytvořili profesori, kteří učinili přístupnými staré básnictví a dějiny, aniž si sami zvolili Siegfrieda nebo Hageny za vzor životní dokonalosti. Duch devatenáctého století, jak se projevuje utilitarismem, měšťanskou a hospodářskou svobodou, demokracií a liberalismem, měl malý sklon k vytyčování nadlidských norem. Nicméně se idea hrdinství vyvíjela dále, a to v anglosaské formě.

Bylo již po bouři způsobené Byronem, když se Emerson chopil pera. Jeho pojetí hrdinství znamená jevu nepatrnou měrou reakci proti duchu jeho doby. Je to vzdělaný, optimistický, elegantní ideál, který se druží velmi dobře k pojmům pokroku a humanity. Více odporu zaznívalo z Carlyla, přece však i u něho silně zdůrazňování etických a kulturních hodnot odnímal představení hrdiny rysy divoké násilnosti

a úsilí dostat se vpřed za každou cenu. Jeho *hero-worship* (uctívání hrdin) bylo by lze přece sotva uazvat vášnivým kázáním nebo zakládáním nějakého kultu. V anglosaském umění žít, vycbázujícíím z Ruskina a z Rosettiho, bylo arci dosti místa pro ideál hrdinskosti, který zůstával v ohlasi vyšší kultury v jisté vzdálenosti od požadavků praktického života.

Jakob Burckhardt, který nedostatky svého věku viděl pronikavěji a odsuzoval ostřeji než kdo jiný, neužil ku podivu při svém pojetí renesančního člověka výrazů heroický a heroismus. Podal novou visi lidské velikosti, která připojila k romantickému pojmu genia vášnivější rysy. Burckhardtův obdiv pro smělou ráznost a sebcjisté nrčení vlastního životního směru byl namířen proti všem ideálům demokracie a liberalismu, nikomn však je nevychvaloval jako morálku nebo politický program. Jeho postoj byl postoj velkodušného pobrdání, s nímž se osamělý individualista stavi k veřejnému životu své doby. Burckhardt byl při všem svém uctívání energičnosti příliš estetiickým myslitelem, aby vytvořil moderní ideál praktického hrdinství. Byl zároveň příliš kritický, aby pomáhal do sedla mythiekokultického elementu, který je nerozlučně spojen s pojmem heroismu. Ve svých *Weltgeschichtliche Betrachtungen* užívá, pojednávaje o »historic-

ké velikosti«, vždy náznaku »velké individuum«, nikoli však názvosloví bohatýrského.

V jednom hodě však přece byl spolutvůrcem moderní koncepce tohoto pojmu: přiznává totiž velkému individuu ve shodě s obrazem, který načrtl o renesanci, skutečnou »dispensii od mravního zákona«, aniž ji filosoficky vyložil.

Nietzsche, který byl Burckhardtovým žákem, vyšel při tvoření svých ideí o nejvyšší lidské hodnotě ze zcela jiných duchových spletností, než jaké kdy znal klidně uvažující duch jeho učitele. Nietzsche dospívá k prohlášení svého ideálu hrdiny skrze naprosté zoufalství nad hodnotou života. Tento ideál vznikl ve sféře, kde duch nechal daleko za sebou vše, co nazýváme státním řádem a společenskou kulturou, jako vidina fantastického proroka pro básníky a mudrce, nikoli pro státníky a ministry.

Je něco tragického v tom, že se ideál hrdinství začal zvrhati, když přišla do módy povrchní znalost Nietzscheovy filosofie, která pronikla kolem roku 1890 do širokých vrstev. Idea básníka-filosofa, zrozená ze zoufalství, zbloudila na ulici dříve, než mohla projíti síněmi čistého myšlení. Průměrný počtílec z konce minulého století mluvil o »nadčlověku«, jakoby to byl jeho velký bratr. Tato nevěsná vulgarisace Nietzscheovy myšlenky byla nepochybně po-

čátkem myšlenkového směru, který dnes povyšuje hrdinství na heslo a na program.

Pojem hrdiny byl při tom tak zmateně obrácen, že ztratil všechnen hlubší smysl. Čestné jméno hrdina bývalo přece vždy zásadně vyhrazeno mrtvým, stejně jako přívlastek svatý, i když se někdy dávalo retoricky živým. Byla to odměna darovaná vděčnými živými mrtvým. Člověk nepodnikal něco, aby byl hrdinou, nýbrž aby konal svou povinnost.

Od vzniku různých forem populárního deopotismu stalo se hrdinství heslem. Heroismus je článkem programu, ha chce platiti za novou morálku, když si nyní mnozí lidé myslí, že již nemohou staré potřebovat nebo že není pro ně nezbytná. Bylo by pošetilé popírati bez rozmyslu hodnotu tohoto citu. Mnsíme jej zkoumati co do opravdovosti a obsahu.

Nadšení pro hrdinství je nejmýmlyvnější známkou velkého odvratu od poznávání a chápaní k přímému prožívání a zakoušení, odvratu, který bychom mohli nazvat jádrem kulturní krise. Oslavování činu samého, otupování kritického rozlišování silnými dráždidly vůle, zatemňování idey krásnou ilusí, to vše působí při novém kultu hrdinství, ale jsou to vesměs označení, která pro upřímného vyznavače antino-

ctického životního postoje mají jen význam právě tolikerého ospravedlnění hrdinství.

Positivní hodnotu takového heroického postoje, pčtovaného soustavně vládní mocí pro stát, nelze popírati. Pokud heroismus znamená zvýšené osobní vědomí, že je člověk povolán, aby s nasazením všech sil až k sebeobětování přispíval k dosažení nějakého obecného cíle, je to postoj nžitečný pro každou dobu. Při tom má poetický obsah, vlastní pojmu hrdinství, nepochybně vysokou cenu, neboť propůjčuje jednajícímu jednotlivci napětí a vzrušení, potřebné k vykonání velkých věcí.

O tom není vůbec pochybnosti, zda moderní technika zvýšila silně úroveň obecného denního osvědčování odvahy, avšak zároveň učinila život a pohyb o tolik bezpečnější. Jak by hyl Horatiovi, který opěvoval jízdu na lodi jako opovážlivost volající do nebe, běhal mráz po zádech před letadlem nebo ponorkou! S novými možnostmi stonpla také ochota vydávati se bez váhání intenzivnímu nebezpečí. Mezi rozvojem aviatiky a rozšířením heroického ideálu je nesporně souvislost. Není však pochyby o tom, kde se heroický ideál uskutečňuje ve své nejčistší formě: tam, kde se o něm nemluví, tedy v denním zaměstnání leteů a mořeplaveů.

Heroismus překračuje své meze. Čas od času musí věci na tomto světě překračovati své meze. Dotýkáme se tu opět oné hranice myšlení, kde je náš soud utně nerozhodný. Nikdo si nemůže přát, aby se věci v každém směru i nadále vlekly tak bídně a zmateně na té dráze, do které je uvrhly nedokonalé zákony a ještě nedokonalejší mravy. Bez heroického zároku by nebylo došlo ani ke koncili nicejskému, ani k sesazení Merovingů, ani k dobytí a založení Anglie, ani k reformaci, ani k povstání proti Španělsku, ani k svobodné Americe. Přijde jen na to, kdo zasáhne, jak a jménem čeho. V lékařském smyslu může docela dobře být, že naše doba potřebuje heroických prostředků, ale jen když je předepíše pravý lékař správným způsobem.

Avšak tato obrazná mluva vzbuzuje zároveň jiný pohled na hrdinství. Doba potřebuje tohoto tonika, protože je slabá. Vychvalování hrdinství je samo o sobě příznakem krise. Znamená, že pojmy služby, úkolu a plnění povinnosti nemají již žádoucí sílu, aby oživily veřejnou energii. Musí být proto zesíleny jako nějakým amplionem. Musí být rozdmýchávány, snad nafukovány.

Kým, proč a jak? — Hodnota politického heroismu je určována čistotou cíle a praxí jeho chování. Má-li si zasloužit asociace s hrdin-

stvím, které snese měřítko ustálené věky, musí býti diametrálně rozdílný od všeho, co nazýváme hysterickým rozčilováním, ehvátavostí, harbarskou nadutostí, dresurou, parádou a ješitností. Od všeho, co je scheklamem, vědomým přepínáním, lží a klamáním. Nezapomínejme, že síla nejčistší formulace hrdinství, totiž formulace středověkého ideálního rytířství, tkvěla právě v omezení dovolených prostředků a přísauém zákoníku formální etí.

Éra reklamy nezná žádné omezování prostředků. Reklama přetěžuje každou představu tolikerou sugescí, kolik může nncst. Vnucuje svá hesla publiku jako dogmatické pravdy, zatížené co největším počtem pocitů odporu a pochvaly. Kdo má nějaké heslo nebo jen nějaký politický výraz, aby s ním mohl zacházet: rasismna, bolševictví nebo cokoli jiného, má v ruce hůl, aby mohl bít psa. Dnešní politická publicistika obchoduje ve velkém s holemi, jimiž lze tlouci psy, a vypěstovává ze svých odběratelů deliriky, kteří vidí psy všude.

Dnešní heroismus košil s rukou neznamená v praxi často o mnoho více než primitivní zesílení pocitu »my«. Jistý subjekt »my a naši«, zvaný strauou, má hrdinství v pachtu a obléká jím toho, kdo jí slouží. Taková zesilování pocitu »my« mají s hlediska sociologického velký

význam. Sbledáváme se s nimi ve všech dobách a u všech národů ve formě obřadů, tanečů, výkřiků, zpěvů, odznaků atd. Jestliže se naše doba vskutku vzdala potřeby chápat logieky a určovat své chování, bylo by úplně přirozené, že se vrací k primitivním metodám sjednocování mysli.

Jedno nebezpečí zůstává však vždycky spojeno s důsledky antinoetické životní nauky. Povýšení života nad chápání nutí k tomu, abychom se s normami chápání vzdali i norem mravnosti. Jestliže vládní moc káže násilí, pak mají slovo násilníci. Odepřeli jsme si tak sami právo stavět se jim na odpor. Shledají tak, že je tento princip ospravedlňuje až ke všem výstřelkům krutosti a nelidskosti. K vykonávání hrdinského úkolu budou se hrnouti příliš ochotně elementy, které nalézají v násilí uspokojení svých živočišných a patologických instinktů. Přísná vojenská správa bude je snad moči udržet v jistých mezích, ale fanatismus lidového hnutí učiní z nich katovské holomky vraždy.

XVI.

PUERILISMUS

PLATON nazval lidi jedním slovem, jehož hloubka přesahuje hranice naší pojmové soustavy, hračkou bohů. Dnes bychom mohli říci, že lidé užívají často světa jako hračky. I když tento výrok není tak hluboký, je přece něco více než jen povrchní povzdech.

Cheeme nazvat puerilismem toto chování společnosti, která jedná nedospěleji, než by jí dovoľoval stupeň její sehopnosti rozlišovací, která přizpůsobuje své ehování úrovni odpovídající chlapeckému věku, místo aby vychovávala chlapce k mužnosti. Tento výraz nesouvisí nijak s názvem »infantilismus« z psychoanalýsy. Je založen na kulturně historickém a sociologickém pozorování a konstatování, které je nasnadě, a nebudeme s ním spojovat psychologické hypotézy.

Příklady dnešních obyčejů, při nichž se vnucuje označení puerilismus, leží na dosah ruky. *Normandie* koná svou první cestu a vrací se z ní v triumfu s jistou modrou stuhou. Ušlechtilé závodění národů, podivuhodný výkon techniky! Stavitelé lodí, loďařské společnosti

a odborníci na poli dopravy shodují se v úsudku, že všechny důvody praxe mluví proti ohrovozkým lodím. *Normandie* nemůže jezdit v zimě; nevyplatilo by se to. A tak se vracíme k lodní dopravě raného středověku, kdy lodi jezdily jen v letní polovině roku. Pohoršlivý luxus, ať jakkoli vkusný, je výsměchem každému opravdovému námořníku a v dřívějších dohách by byl nazván výzvou nebes. Pasažéři vydrží trpělivě chvění, které zakoušejí po čtyři dni cesty, až do konce. Žádný člověk, který má jen poněkud vyvinutý smysl pro moderní kulturu, nebude chtít nebo moci se ubránit strhujícímu a povznášejícímu dojmu takové dovednosti, jaká se tu dává na odiv. V ohromných rozměrech přichází krása k svému právu podobně jako v pyramidách. Krása je i v zjemnělé vnitřní účelnosti. Ale duch, který to vše poručil, neměl ponětí o věčnosti a majestátu. Všechno, čeho tu člověk dosáhl vypočteným ovládnutím přírody, je jen službou malicherné hře, která nemá nic společného s kulturou nebo s moudrostí a postrádá vysokých hodnot hry samé, protože nechce být pokládána za hru.

Anebo vezměme jinou hru, kterou musíme považovat za vázuou, totiž hru porážení vlády podněcováním konfliktů, vznukajících ze stranických pletich, kterou některé veliké země překážejí opravdové očistě a posile řízení

vlastního státu, jsouce zapleteny do pravidel parlamentarismu, jehož pravou podstatu nikdy nepochopily. Nebo pomysleme na překřtívání velikých, starých měst podle národních veličin dneška, mrtvých a dokonce i živých, jako jsou Gorkij a Stalin.

Ponkažme jen letmo na onoho ducha parád a pochodování v kroku, který ovládl svět. Mobilisují se statisíce; žádné náměstí uení dost veliké, národ stojí v řadách jako plechoví vojáci, v jednom postoji. Ani cizí pozorovatel nemůže se ubránit této sugesci. To se zdá velikostí, to se zdá mocí. — Je to však dětinství. Prázdna forma budí ilusi opravdu hodnotného cíle. Kdo dovede ještě myslit, ví, že tohle vše nemá žádnou cenu. Ani za mák. Prozrazuje to jen, jak je populární heroismns kožil a zdvižených rukou blízký všeohecnému puerilismu.

Země, kde by bylo lze nejjpodrobněji studovati národní puerilismus ve všech jeho formách, od nevinné a dokonce poutavé až do zločinné, jsou Spojené Státy Americké. Musíme se však chránit, abychom se při tom nestali štouraly. Neboť Amerika je mladší a mladičtější než Evropa, a muohé, co bychom musili zde prohlásiti za dětinské, je tam naivní, a to, co je opravdu naivní, zachraňuje před výtkou puerilismu. Ani Američan sám není již slepý

k výstřelkům své mladickosti. Daroval si přece sám *Babbitta*.

Puerilismus se projevuje dvojitým způsobem: v činnostech, které se považují za vážné a důležité, ale jsou úplně proniknuté duchem hry, jako ty, kterých jsme se dožad dotkli, a v takových, které platí za hru, ale ztrácejí její charakter pro způsob, jakým se provozují. K těmto posledním patří různé libůstky a společenské nebo duebaplné hry, které budí mezinárodní zájem, s kongresy, rubrikami v novinách, s profesionálními odborníky, s učebnicemi a s teoriemi. Nedají se arci stavěti do jedné řady s tak zvanými *crazes* s jejich rychlým rozšiřováním po celém světě, (jako křížovka před několika léty), které jsou zvláště zřetelným, ale povrchním symptomem obecného puerilismu.

Je samozřejmé, že mezi tyto právě jmenované záliby a společenské hry nesmíme počítati moderní sport. Tělesná cvičení, honba a závody jsou sice hlavně funkcemi mládí lidské společnosti, ale zde je to zdravé a zachraňující mládí. Bez závodění není kultury. Že tato doba našla ve sportu a sportovních závodech novou mezinárodní formu nkojování staré, velké agonistické potřeby, je snad jedním z faktorů, které mohou nejvíce přispěti k udržení kultury. Moderní sport je nemalou měrou darem Anglie světu. Darem, s nímž se svět naučil lé-

pe zacházet než s druhým darem Anglie, totiž s parlamentní vládní formou a s porotním soudnictvím. Nový kult tělesné síly, obratnosti a odvahy, pro ženy i muže, je sám o sobě upechybně kulturním činitelem nejvyšší ceny. Sport tvoří životní sílu, odvalu k životu, pořádek a harmonii; vše to je jednou z nejcennějších věcí pro kulturu.

Tím nechceme však popírat, že přece i do sportovního života proniká puerilismus rozmanitým způsobem. Je tomu tak, jakmile soupeření, jako na některých amerických univerzitách, nabývá forem, které zatlačují duševní zájmy úplně do pozadí. Hledí proklouznouti dovnitř s přehnanou organizací sportovního života samého a s přílišným významenem, kterého uabývají sportovní uovinky v denním tisku a v sportovních časopisech pro mnohé lidi jako duševní strava. To se jeví ve formě zvlášt výmluvné tam, kde slušnost zápasu uhýbá nacionálním a jiným vášním. Sport dovede všeobecně zatlačovati aspoň dočasně do pozadí národnostní antipatie, je však známo, že někdy něco chybí tomuto povznesení uad tonhu po vlastní alávě, na př. tam, kde soudce nemůže rozhodovat již nezávisle ze strachu před veřejnou výtržností. Se stoupáním nacionálního eítění stoupá i pravděpodobnost takového zvrhnutí. To, že se někdo nedovede smířiti s prohrou,

bylo vždy a právem pokládáno za dětinské. Nemůže-li se s ní smířiti celý národ, nezaslouží si jiného přívlastku.

Musíme-li připisovati dnešní kultuře vsukku silný stupeň puerilismu, vzniká otázka, zda se tím neliší a při tom nepříznivě neodráží od starších kulturních období. Bylo by lze snadno dokázat, že i společnost dřívějších dob nechovala se v mnohých směrech veskrze nebo časem jako dospělá bytost. Zdá se však, že je přece nějaký rozdíl mezi počitlostí dřívějšíka a dětinskostí dneška.

V prvotnějších fázích kultury odehrává se velká část společenského života ve formě hry, jinými slovy, v časově předepsaném omezení lidského chování podle dobrovolně přijatých pravidel a v nějaké uzavírací a uzavřené formě¹⁾. Stylisované představení nastupuje dočasně na místo přímého úsilí o prospěch nebo uspokojení. Je-li hra posvátná, stává se tato činnost kultem nebo obřadem. I když to jsou krvavé obřady nebo zápasy, zůstává jednání nicméně hrou. Odehrává se v časově i místně

¹⁾ Ve zvláštním díle o prvku hry v kultuře, *Het spelelement der cultuur*, hodlám hrzy pojednati podrobněji o předmětu zde dotčeném, jemuž byla věnována má přednáška o hranicích hry a vážnosti v kultuře, *Over de grenzen van spel en ernst in de cultuur*, 1933.

omezeném prostoru: na zasvěceném místě, v aréně, na prostranství, určeném pro slavnosti. Uvnitř tohoto prostoru je »obyčejný život« dočasně vyřazen. Na skutečnost vně prostoru pro hru se zapomíná, lidé se oddávají společné ilusi, svobodný úsudek je odsunut stranou. V každé opravdové hře jsou i nyní ještě všechny tyto rysy dokonale uskutečněny: ve hře dětské, ve sportovním závodě, v divadle.

Nejpodstatnější známkou vší opravdové hry, ať již kultu, představení, zápasu, slavnosti, je to, že se v daném okamžiku k o n ě í. Diváci jdou domů, hráči odkládají své masky, představení je skončeno. A v tom se jeví zlo dnešní doby: její hra se v četných případech nikdy n e k o n ě í. Nastalo dalekosáhlé promíšení hry a vážnosti. Obě sféry se začínají postupovati. V jednáních, která chtějí platit za vážná, vězí skryt a utajen prvek hry. Proti tomu uznaná hra nemůže již udržeti svou nefalšovanou povahu hry po její nadměrnou technickou organisaci, a protože ji lidé berou příliš vážně. Ztrácejí nepostradatelné vlastnosti: odtážitost, nepředpojatost a radostnost.

Něco z takového promíšení je v kultuře již vždycky obsaženo, pokud a jak daleko můžeme vidět nazpět. Podstata protikladu hra - vážnost ztrácí se až v nepřístupnostech psychologie zvířat. Je však pochybnou výsadou dnešní zá-

padní kultury, že vypěstovala toto promíšení životních sfér na nejvyšší stupně. U nečetných lidí, vzdělaných stejně jako nevzdělaných, stal se bravý postoj chlapce k životu trvalý. Již dříve jsme se zmínili zřejmě o všeobecně rozšířeném duševním stavu, který bychom mohli uazvat permanentní pubertou. Vyznačuje se nedostatkem eitu pro to, co se sluší a nesluší, nedostatkem osobní důstojnosti, úctou před jinými lidmi nebo před jinými uázory, přílišným soustředěním na vlastní osobnost. Obecné zeslabení soudnosti a potřeby kritiky vytváří půdu pro tento stav. Masa cítí, jako by se jí vedlo nauejvýš dohře ve stavu zpola dobrovolného bláznovství. Je to stav, který se každou chvíli může stát nejvýš uebezpečným, následkem povolení brzd mravního přesvědčení.

Je nyní pozoruhodné a uepokojivé, že vznik takového duševního stavu nejen napomáhá uepatrná potřeba tvoření vlastního úsudku, nivelisující vliv skupinové organizace, která podává zcela hotový soubor názorů, a stálá příležitost k povrchnímu rozptylování, nýbrž že jej podněcuje a nadbytečně živí i podivuhodný rozvoj techniky. Člověk stojí ve svém světě divů doslovně jako dítě, dokonce jako dítě v pohádce. Může cestovat letadlem, mluvit s druhou polokoulí, občerstvovat se pochoutkami v automatu, dostatí do domu roz-

hlasem jiný díl světa. Stiekne knoflík a svět přijde k němu. Učiní ho takový život dospělým? Jistě naopak. Svět se mu stal hračkou. Jaký div, že si s ním počiná jako dítě?

Zmínkou o smíšení hry a vážnosti v dnešním životě dotýkáme se hlubokých věcí, které nemůžeme zkoumatí důkladně v tomto spisu. Na jedné strauě se projevuje tento úkaz jako ne zcela vážné pojmání práce, povinnosti, osudu a života, na druhé jako přiznání vysoké vážnosti zaměstnání, která musíme považovati na základě čistého usuzování za bezvýznamná a dětinská, a jako uakládání s věmi opravdu závažnými s instiukty a gesty hry. Politické řeči vedoucíeh osobností, které si nezaslouží jiné kvalifikace než jakou nazýváme zlomyslným uličnictvím, nejsou vzácností.

Stálo by za námahu vyšetřiti jednou, jak v různých jazycích slova ozuaňují hru přeskakují ueustále do oblasti vážné. Zvláště americká angličtina poskytuje plodnou půdu pro takový výzkum. »Žurnalista mluví o svém povolání jako o »novinářské hře« (the newspaper game). Politik, který, ač od původu poctivý, musí plavatí s proudem korupce, uvede na svou omluvu, že »musil hrát hru« (had to play the game). Celní úředník je úpěnlivě žádan, aby přehlédl přestupek proti prohibici,

slovy: »Buďte dobrým sportovcem« (be a good sport).⁴⁾ — Je zřejmé, že tu běží o více než o pouhou otázku užívání jazyka. Jde tu o hluboký přesun morálně psychologické povahy. H. G. Wells popsal v jednom svém románu, jak hluboko vězel v Irech prvek »švandy«, dokonce i za povstání k dosažení samostatnosti.

Do oblasti polovážného životního a duševního postoje patří jako charakteristický výraz i slovo *slogan*. Američané dali ve zcela nedávné minulosti (Murrayův slovník si toho ještě nevšimá) starému skotsko-irskému slovu, označujícímu válečný a svolávací výkřik clanů, význam politického úsloví a hesla z volebního hoje. Můžeme říci, že slogan je parolou strany, o níž ten, kdo ji užívá, sám dobře ví, že je jen velmi nepatrnou měrou pravdivá, a že je k tomu, aby to strana vyhrála. Je to ohraz vzatý ze hry.

Anglosaské národy mají pro svůj velmi vyvinutý pud hravosti výsadu, že dovedou ve svém jednání stále vědomě užívat prvků »švandy« (fun) a hry (game). To není dáno všem národům. Zdá se, že národy latinské, slovanšské a kontinentálně-germánské mají tuto schopnost v daleko menší míře. Není na př. »Blut und Boden«, rozebereme-li blíže toto heslo,

⁴⁾ Příklady ze soukromého dopisu z r. 1933.

jen slogan? Úsloví, jehož obrazná mlhva zakrývá nedostatky jeho logického odůvodnění a všechna nebezpečí jeho praktického užití? Avšak slogan, který není rozpoznán jako slogan, nýbrž se pojímá do oficiálního a vědeckého jazyka, má přirozeně dvojnásobně nebezpečný účinek.

Slogan patří do oboru reklamy, ať již obchodní nebo politické. Všechna politická propaganda sem patří více nebo méně, zvláště je-li oficiálně organisována. Všechno užívání reklamy, tohoto hypertrofického produktu moderní doby, je založeno na onom polovážném chování, které je charakteristické pro daleko pokročilé kultury. Lze je snad považovati za příznak stáří? Puerilismus je však správné označení pro ně.

Toto všeobecně rozšířené chování vyznačující se poloviční vážností vykládá rázem úzký vztah mezi heroismem a puerilismem. Od toho okamžiku, kdy zaznívá heslo »budme hrdiny«, počíná se veliká hra. Měla by to být ušlechtilá hra, kdyby se konala uvnitř sféry zápasu eféů a olympiady. Ale pokud se tak děje v politických akcích, v parádách a dresuře národa, v řečnickém ebvástání a novinářských článkuích diktovaných vládní mocí, a pokud se to vše myslí velmi vážně, je to podle pravdy puerilismus.

Pro státní a životní filosofii, která se s výrokem rozumu odvolává k rozhodnutí bytí a rozumu, je celá sféra moderního puerilismu s jeho slogany, s parádami a s neomyšleným soutěžením živel, v němž se jí výborně daří, a v němž může moc, které slouží, bujně růsti. Nemusí jí ostatně vadit, jestliže pud masy, s kterým spekuluje, není kontrolován čistým rozumovým usuzováním. Nepřeje si totiž žádný čistý úsudek, který je přece dílem vědního ducha. Nezáleží jí na tom, že zřekla-li se rozumu, redukuje se tím vědomí odpovědnosti na zmatený pocit vázanosti k něčemu, co vyžaduje obého, rozumu i vědomí odpovědnosti.

Matení hry a vážnosti, které je příčinou všeho, co tu rozumíme jménem puerilismus, je nepochybně jedním z nejvýznačnějších příznaků choroby dnešní doby. Zbývá otázka, pokud souvisí puerilismus s jiným rysem moderního života, totiž s uctíváním mládeže. Nemáme je ani na okamžik zaměňovat. Puerilismus není životní období, zachvacuje staré i mladé. Uctívání mládeže, na první pohled známka čerstvé síly, může být považováno také za příznak stáří, jako abdikace ve prospěch nezletilého dědice. Většina kvetonciích kultur milovala sice a uctívala mládež, avšak nelichotila jí ani ji neoslavovala, a žádala od ní vědycky poslušnost a úctu před staršími. Typicky

dekadentní a puerilní hyla rychle přešla hnutí, která se nazývala futurismem. Nemůžeme však říci, že je zavinila mládež.¹⁾

¹⁾ K objasnění této kapitoly o puerilismu doporučuji čtenáři dva manifesty, vydané nedávno známým zakladatelem futurismu F. T. Marinettim, které lze najít v překladu v The World, London, Oct. a Nov. 1935, str. 310, 400, a v Hamburger Monatshefte für auswärtige Politik, November 1935, str. 4.

XVII. POVĚRA

OPĚTNĚ ožítí pověry se dobře hodí k době, která je ochotna obětovati pravidla poznávání a chápání vůli k životu. Pověra má kromě toho, že vždy vábí a dráždí, tu zvláštnost, že přichází do módy v dobách silného duševního zmatku a pohnutí. Stává se dočasně distinguovanou. Zaměstnává příjemně ohrazenost a přenáší nás útěsně přes vědomí omezenosti našeho vědění a chápání.

Nemůžeme zde pojednávat o všech formách pověry. Poukážeme jen na dvě. První z nich patří k pověřčivým předstávám, jimž se dovede ubránit jen málo lidí, totiž strachu před pokonšením osudu. Tento strach je člověku hluboko vrozen, snad bychom jej mohli nazvat zakuklenou věrou. Kolik lidí »nezaklepává« zlo, ať dobře vědí, že tomn nelze přikládat váhu? V tom slyší hledat příčinu toho, že každé nové nebezpečí přináší svou formu pověry. Dokud platilo anto ještě za nebezpečné, kývala se před zadním okénkem nějaká věčička na štěstí. Teď ji už takřka nevidáme. Naproti tomu žádá, nebo aspoň před ne-

dávnem ještě žádala jedna z nejznámějších leteckých společností od svých pilotů vedle zkoušky a jiných průkazů způsobilosti i předložení horoskopu. Lze dobře pochopiti, že aviatika přináší se svým silně zvýšeným nebezpečím vlastní potřebu psychického zajištění. Je však přece povážlivé, holduje-li takto velká oficiální korporace znovu ožilé astrologii. Pověra, která předstírá, že je vědou, plodí daleko vážnější matení pojmů, než pověra, která se drží jen prostých lidových praktik. Lidé si myslí, že mají v horoskopu nějaký přesný údaj, kdežto ve skutečnosti nemůže být horoskop, i uznáme-li, že má vůhec nějaký význam, o mnoho přesnější než popis v nějakém cestovním pasu.

Nejrozšířenější a nejosudnější forma moderní pověry nezáleží ani v příliš lehkověrném přijímání tajemných vztahů¹⁾, ani v dovolávání se pavědy, nýbrž tkví úplně v oblasti rozumového myšlení a důvěry v opravdovou vědu a v techniku. Je to víra v účelnost moderní války a jejich prostředků.

Nemůže být pochyby o tom, že se válce dlouhou dobu přisuzovala dosti značná míra účelnosti. Někaká východní říše šerého dávn-

¹⁾ Prohláňji výslovně, že se zdržuji jakéhokoli úsudku o vážném významu nevyložených jevů psychických.

věku, která hubila své nepřátele, nemusila si nic dělati z toho, že takový systém učiní z a-č a s z přední Asie vyprablou poušť. Také v evropských dějinách byla řada obranných a několik útočných válek, které byly nesporně účelné. Dalekou většinu všech válek můžeme však ztěžka nazvat účelnými. Vzpomeňme si na válku stoletou, války Ludvíka XIV., na války napoleonské, jejichž účelnost byla vyvážena bitvami u Lipska a Waterloo. Skoro ve všech těchto případech omezuje se účinnost na přímý výsledek. Konečný cíl, mír a bezpečnost, nevyplývá vlastně nikdy z jednání válečného, nýbrž z vyčerpání.

Čím více se zesilují válečné prostředky a čím více jsou země, které by spolek mohly vésti válku, odkázány na pokojné vzájemné styky, aby udržely svou nezávislost, tím více klesá účelnost války. Přechod od námezdných žoldnéřských vojsk k odvodům a k všeobecné branné povinnosti znamená obrovský krok směrem k neúčelnosti. Obětování národní síly stoupá tím totiž do nezměrná. Se střelnými zbraněmi je tomu zase jinak. Lze říci, že od jejich zavedení až do konce devatenáctého století účelnost války stoupala. Odtud však klesá úměrně s rostoucí účinností výbušných látek. Nejen facit zhouby se totiž stává tak veliký, že vyvažuje užitečný efekt jak pro vítěze, tak

pro poraženého, nýbrž již v době operací samých je při poněkud stejných silách obou stran bezprostředním výsledkem jen mrhání a obětování. Každá válečná výzbroj je do jisté míry účelná jen tak dlouho, dokud jí nemá také nepřítel, ne však déle. Totéž, co platí o výbušninách, platí také o všech dříve, které přinesly válece betonové stavitelství, ponorková technika, letectví a radioelektrina. Každý úspěch, kterého dosahují, je jen úspěch zdánlivý, který má pouze přímý význam, většinou však žádný. Velké křížníky byly ve světové válce přece jen jakýmsi amulety na šíji Británie! A nejen všeobecná hrdinná odvaha, všechny mladé životy, nýbrž i všechno prznění práva a ukrutnost ponorkové války byly vynaloženy jen na prodloužení boje!

Svět nesnese již více moderní válku. Ta jej může jen zmrzačit. Mír nemůže již přinést. Neboť duch národů je veskrze zmobilisován a zároveň tak otráven, že každá válka zanechá po sobě jen obromně zvýšené kvantum nenávisli. Konečný výsledek světové války mohl být arci diktován vítězi. Všechua státnická moudrost byla pobromadě. A k čemu to vedlo? K hrubým amputacím a novým komplikacím, obtížněji řešitelným než dříve, k spoustě bídy a zdivočelosti v budoucnosti! Snadno se to však žehrá na hloupost Versailleského

mírn. Jako by vítězství druhé strany bylo zaručilo větší mondrost a rozumnější činy jejich odpovědných mnžů!

Vše vypadá jako zasévání dračích zubů. S pomocí největších vymožeností vědy a techniky a s vyčerpáváním všech prostředků buduje se pozemní, námořní i vzdušná hranná moc a donfá se žhavě (aspoň většina států tak činí), že jich nebude zapotřebí. Vyjádříme-li to názvoslovím čisté účelnosti, znamená to jen výrobu starého železa.

Spoléhati dále na účelnost války je v nejpřesnějším smyslu pověrou, přežitkem z předešlých období kultury. Jak je to možné, že Oswald Spengler ve svých *Jahre der Entscheidung* může dále blouznit o této pověře. Jaká to hezcdná romantická iluce, ti jeho Césarové se svým zástupem hrdinů, složeným z vojáků z povolání! Jako by se moderuí svět, až jej k tomu nouze přiuutí, mohl ještě omezit v nžití všech svých sil a prostředků!

Vidím opět při vstupu do malé čínské vesnice pruhy červeného papíru na zdech a na domech s příslovími, jež mají zabránit pohromám nejrůznějšího druhu. Obyvatelé čerpají z nich nepochybně pocit bezpečnosti. A čím jiným je vlastně bezpečnost než pocitem? — Jak je to praktické a jak laciné! Jak muohem účelnější než naše vojenské výdaje, které ne-

přinášejí žádný pocit bezpečnosti. Proč jmenujeme jedno pověrou a druhé politickou prozíravostí?

Nehndiž rozuměno hořejšímu výkladu jako obhajohě jednostranného odzbrojení. Kdo sedí v lodičce, musí jeti spolu. Chceme tu jen ukázat, že spolehání na prostředky, jejichž nevhodnost je nad slunce jasnější, nezaelouží jiného jména než pověra. Svět, který žije v takovéhle víře, je tupý. Ohraz lodičky se tu dobře hodí: lodičky, v níž národy sedí pohromadě, buď ahy společně utouuly, nebo aby se společně zachránily.

XVIII.

ODVRAT ESTETICKÉHO PROJEVU
OD ROZUMU A PŘÍRODY

NA počátek dlouhé řady příznaků krise postavili jsme vědecké myšlení, které, jak se zdá, opouští rozum a představivost, a jemuž zbývá již jen matematický vzorec jako výrazový prostředek. Nakonec si všimněme umění. I to se vzdaluje asi v posledních padesáti letech rostoucí měrou od rozumu. Jde tu o ten-
týž proces jako u vědy?

Básnické umění všech dob není nikdy prosté prvku souvislosti s rozumovým poznáním, i když se pozvedá k nejvyššímu zanícení. Třebaže je jeho podstatou krása vysněná obrazností, vyjadřuje ji slovem, t. j. jako myšlenku, neboť i vidina, napověděná jediným slovem, je myšlenka. Básníkovým nástrojem jsou logické prostředky řeči. Ať stoupá obrazivost sebe výše, osnovou básně zůstává myšlenka logicky vyjádřená. Védské hymny, Pindaros, Dante, nejhlubší mystická poesie a nejjintimnější milostné zpěvy rytířské, nic z toho nepostrádá kostry, kterou by nebylo lze rozloži-

ti logicky a mluvnicky. Dokonce ani neurčitost čínské poesie, jestliže ji dobře chápou, neruší tuto souvislost.

V některých obdobích byl rozumový obsah básnictví zvláště vysoký. Takovým obdobím je sedmnácté století ve Francii. Racine může platit po této stránce za vrehol křivky, znázorňující závislost poměru poesie a rozumu na čase. Počínajíc francouzskými klasiky mění se průběh této křivky velmi málo daleko do osmnáctého století, až ke vzniku romantismu. S tímto novým prudkým oživením objevují se na křivce silné výkyvy. Podíl nerozumového a protirozumového se zvětšuje. Nicméně zůstává výrazová forma básnická během velké části devatenáctého století ještě vázána na rozum, neboli i básnický necitlivý člověk může pochopiti znalostí jazyka a pojmové soustavy aspoň formální stavbu básně. Teprve na samém konci devatenáctého století vidíme, že básnické umění vědomě ruší svazek s rozumem. Velcí básníci se vymykají svou poesií měřítku logické srozumitelnosti. Nejde tu o to, zda toto pokračující vzdalování od rozumu znamená pro básnictví vzestup a znelchtění čili nie. Je docela dobře možné, že poesie tím plní vyšší měrou než dříve svou nejpodstatnější funkci, totiž přibližování ducha k podstatě věcí. Zde zjišťujeme toliko fakt, že se vzdaluje od roz-

umu. Rilke a Paul Valéry jsou pro člověka básnický necitlivého daleko méně přístupní, než byli Goethe a Byron pro své vrstevníky podobně disponované (t. j. básnický necitlivé).

Opuštění rozumu básnictvím odpovídá v umění výtvarném odvrácení od viditelných forem skutečnosti. Heslo *ars imitatur naturam* bylo od své formulace Aristotelem po dlouhé věky uochvějným dogmatem. Stylisace, ornamentální a monumentální zpracování postav nezrušily tento princip, i když se někdy zdálo, že působí rušivě. Ostatně neznamenal toto heslo nikterak pouhé kopírování pozorovaných jevů. Jeho dosah byl daleko větší: umění napodobí přírodu, činí to, co dělá příroda, jinými slovy, vytváří formy.¹⁾ Přece však zůstávala dokonalá reprodukce viditelné skutečnosti stále ideálem, k němuž se šlo. Podřízení přírodě znamenalo pro plastický výraz do jisté míry podřízení rozumu, pokud je rozum orgánem, s jehož pomocí člověk vykládá své okolí a činí je průhledným. Tak není náhodou, že totéž století, které znamená jisté maximum vázanosti básnického umění na rozum, šlo zvláště daleko i v přiklonění výtvarné-

¹⁾ Kromě toho znamená arci umění, to jest τέχνη, a r a, každé umělé tvoření forem včetně všech řemesel.

ho umění k přírodě, a to nejdále u mistrů holandských.

Křivka plastického realismu probíhá v osmnáctém století velmi přibližně rovnoběžně s čarou básnické rozumovosti. Romantismus přináší zde jen zdánlivě velkou změnu. Neboť přesunuté předmětu z denní skutečnosti do oblasti fantazie neznamena naprosto opuštění viděné skutečnosti jako formového pokladu. Delacroix a preraphaelité vyjadřují dále své obrazné představy ve figurální mluvě plastického realismu, t. j. vyobrazováním věcí, které lze odpozorovat viděné skutečnosti. Ani impresionismus se nikterak ještě nevzdává přiklání k formám, které vidí oko, a duch zná podle jména. Znamená to jen jinou metodu k dosažení účinku, třeba je v tom již obsaženo menší lpění na inventáři skutečnosti. Stejně málo opouští cestu nová potřeba stylisace a monumentalit.

Teprve tam, kde se umělec pokouší o podání forem, které oko praktického života nepozoruje ve viděné skutečnosti, je rozlučka provedena. Je možné, aby se ještě jednotlivé postavy hraly z přírody, ale jsou tak uspořádány, že celek již neodpovídá logicky filtrovanému zážitku skutečnosti. Zdá se mi, že za iniciátora této fáze výtvarného umění musíme považovati zvláště Odilona Redona. Silně

ryby, které ukazují tímto směrem, má již Goya. Takto vyjádřené tvarové prvky můžeme zatím nazvat snovými (vidinovými) hodnotami. Goyův genius dovedl i věci nejneviditelnější přece ještě vyjádřití řečí přirozených forem. Ti, kteří přišli po něm, to již nedovedou nebo nechtějí.

Čára, která spojuje Goyu s Odilonem Redonem, probíhá dále přes postavy, jako jsou Kandinský a Mondrian. Ti opouštějí úplně přirozený předmět jako něco, co má být vyjádřeno obrazem, jako věc s jistou formou. Tím se jejich umění vzdává jakéhokoli spojení s obyčejnými prostředky lidské schopnosti poznávací. Pojem obrazu tím ztrácí smysl.

Nemaje příslušných technických znalostí, musím nechat uerohodnuto, zda křivka, která vede od Wagnera k atonální hudbě, nepředstavuje třetí příklad podobného průběhu kulturního procesu jako oha prohrané jevy.

Mezi stavem umění a vědeckého myšlení, o němž jsme pojednali dříve, nelze nevidět jistou obdobu. Viděli jsme, že se vědecké myšlení pohybuje na hranicích poznatelná. Básnictví a výtvarné umění, která jsou obě právě tak jako věda duševními funkcemi, obě jako věda směřují k pochopení bytí, jak se zdá, stejně se vznášejí převážně na hranicích nebo

nad hranicemi poznatelná. Neodvratnost, která se zdála být nepochybně vlastní procesu odehrávajícímu se ve vědě, zdá se tím platná také pro estetický projev. Oba tyto jevy jakoby spolu orámovaly celý komplex duchovní přeměny.

Přihlédneme-li však blíže, odhalí se nám hluboký rozdíl mezi oběma jevy. Směr úsilí o překročení hranic je pro vědu a umění diametrálně rozdílný.

Ve vědě je duch nnašen pod absolutním příkazem, v úplném podřízení tomu, co diktuje pozorovací schopnost a inteligence s požadavkem nejzazší přesnosti, k výšinám a k bloubkám, z nichž ho jímá závrať. Jeho postupování vpřed je naprosté: musíš. Cesta je mu vykázána. Jíti po ní je pro něho ochotně přijatá služba mistru, který sluje pravda.

V umění neplatí žádný příkaz z vnějška. Žádná přesnost není povinností. Jeho stezka přivedla jeho služebníky, lépe řečeno mnoho z jeho služebníkú, k úplnému zřeknutí se normou pozorování a myšlení. Ti se snaží vzdáti se neredukovaným dojmům a pocitům, tvořícím látku, která má být esteticky zachycena. Čím více se totiž vzdálilo estetické chápání (neboť chápáním to přec jen zůstává) od chápání logického, tím se stalo neurčitější. Bás-

nik chtěje sdělit obsah svých duševních zážitků, vytřásá do prostoru smyslové prvky, které se stávají absurdní svým vzájemným stykem.

Pro umění neplatí žádný mus. Není podobenno žádně kázni ducha. Jeho pohnutkou k tvoreni je chtění. A tím se odhaluje závažný fakt, že umění stojí daleko blíže než věda dnešní filosofii života, která se vzdává poznání ve prospěch bytí. Domnívá se vsknutku a upřímně, že zobrazuje život přímo, bez okliky přes poznání. (Jako by toto přetlumočení a jeho podání nebyly einy vycházející z poznání.)

Umění je úsilí a naše příliš sebevědomá doha vyžaduje pro takové úsilí nějaké jméno. Novější směry umělecké se nazvaly *expresionismus* nebo *surrealismus*, — pomlčíme-li o nesmyslných názvech, jako je *dadaiismus*. Oba výrazy znamenají, že umělci nestačí prostá reprodukce viděné skutečnosti (nebo skutečnosti viděné ve fantasií). Všechno umění je však vždy exprese, vyjádření. K čemu potom expresionismus? Ledaže bychom toto slovo chápali prostě jako protest proti imprecionismu, mnsí naznačovati, že umělec chce předmět své tvorby (neboť takový předmět tu musí být) podati (také podání je tu vždy)

v jeho nejhlubší podstatě, oprostěný ode všeho, co není podstatné, nebo eo ruší jeho vnímání. Jmenuje-li se předmět na př. švadlena, nebo stůl prostřený k snídani, nebo krajina, odmítá expresionista reprodukci přirozeným zobrazením, která by byla nejvýstižnějším způsobem přetlumočení koncepce samé. Předstírá totiž, že podává více, něco, co leží za viděnou skutečností, podstatu věci. Nazývá to ideon jejího života. Způsob jeho představy nesmí odpovídat kategoriím našich praktických představ. Neboť postulátem je, vyjádřit něco, čemu se nelze přiblížit přemýšlením.

Zde se blíží tvůrčí postoj umělcův v mnohém ohledu postoji dnešní filosofie života. Oba chtějí »život sám«. Následující řádky jsou vzaty z recenze díla kreslíře Chagalla.

»Vím to: pro mnohé je Chagallovo umění záhadou. Ale svojí podstatou není naprosto problematické, je to umění vyvěrající přímo z údivu z odevzdání mytlu života, bez rozmyšlení, bez vměšování intelektu. Má náboženský citový podklad. Tam je jeho zřídlo, v srdci, cbeete-li, nebo v krvi, nebo v tajemství života sama. Je problematické toliko pro ty, kdo se nedovedou oprostít od estetického problému, nebo pro ty, kteří si chtějí něco myslit při tom, co vidí, kdežto toto umění vy-

řazuje myšlení. Můžeme se ptát, proč bylo tohle uděláno tak a ono onak. Odpovědi je mlčení, protože není co odpovídat. Konečně jsou tu ještě jak mysterium, tak mystika umění, je tu také umění s magickou schopností, které má co sdělit ne rozumu, nýbrž všemu, o čem máme dosud jen chatrné pojmy. Nelze se přítí o odevzdání se životu plynoucímu z víry. Zbývají při tom jen dvě možnosti: buď se odevzdat spoln anebo nic.«

Postavíme-li se jednou na toto stanovisko a přebližíme-li nedostatečnost důvodů, můžeme tohle považovat za úplně důsledné problášení principu. Umělecký kritik je tu v naprosté shodě s tak zvanou filosofií života.

Je tento souhlas s životní naukou, přijímanou dnes mnohými lidmi, jen zdrojem síly pro umění? — O tom musíme pochybovat. Neboť právě toto zdůrazňování vůle, tento hlasitý nárok na naprostou svobodu, toto zrušení každého svazku s rozumem a přírodou vydávají umění v šanc všem výstřelkům a vši degeneraci. Při tom činí ustavičná snaha po originalitě, která je jednou z chorob moderní doby, umění daleko přístupnější než vědu všem zbonhným společenským vlivům z vnějška. Nepostrádá jen ukázněností, nýbrž i nezbytné izolace. V umělecké produkci hraje

výnosnost duševní práce — jiná nemoc moderního života — daleko větší úlohu než ve vědě. Nezbytí, které v soutěžící společnosti nutí výrobce, aby se stále předstihovali v užívání svých technických prostředků, ať již z touhy po reklamě nebo z pouhé ješitnosti, vede umění k smutným výstřelkům nesmyslnosti, které se před desíti lety vydávaly za výraz nějaké myšlenky: hásně složené z pouhých přírodních zvuků nebo matematických značek a podobně. Není takřka ani třeba uváďet, jak snadno umění propadá puerilismu, což je ostatně nebezpečí, proti němuž ani věda není nikterak imunní. Heslo *épater le bourgeois* nezůstalo, žel, jen veselým sloganem opravdu mladé bohémy, nýbrž sahá jako devisa po koruně starého *ars imitatur naturam*. Umění je vydáno mechanisaci a módě daleko větší měrou než věda. Na celém světě stavějí najednou malíři všechny stolky se zátišími pod úhlem třiceti stupňů a navlékají své děl-níky, kteří všichni trpí chorobným růstem končetin, do rour od kamen místo do uobavic.

Volní povahu umění u srovnání s vědou vyjadřuje určitěji rozdíl, který se projevuje u obou těchto velkých kulturních funkcí v užívání konceovky *-ismus*. V myšlení vědeckém se omezuje užívání názvů končících na *-ismus* hlavně na obor filosofie. Monismus, vitalis-

mus, idealismus jsou výrazy, které naznačují obecné hledisko, světový názor, s kterého podnikáme práci. Na metoda výzkumu a získávání výsledků mají tato stanoviska jen nepatrný vliv. Vědecká produkce pokračuje, aniž v ní při tom převládá jednou ten, podruhé onen *-ismus*. Teprve tam, kde běží o filosofické nebo světově názorové zpracování poznání v určitý princip, uplatňují se *-ismy*.

Pouěknd jinak je tomu v umění. V umění a literatně panovaly právě tak jako ve vědě opět a opět více nebo méně ebtěné a sebevědomé směry, které pozdější generace nazvaly jmény jako manýrismus, marinismus, gongorismus atd. Ve starších obdobích nekřtili současníci ještě své umělecké snažení nějakým zvláštním jménem. Periody, v nichž bylo umění v rozkvětu, neznají samy žáduých *-ismů*. Je to po výtce moderní zjev, že umění prohlásí nejprve nějaký směr, který nazve *-ismem*, a potom se pokouší o umělecké dílo, které by s ním bylo v souhlasu. Tyto *-ismy* nestojí ve stejné řadě s monismem atd. ve filosofii a ve vědě. Neboť v umění má vyznávání takového *-ismu* přímý a silný vliv na způsob umělecké produkce samé. Jinými slovy: v umění platí do jisté míry na rozdíl od vědy rozhodnutí vůle: tak a tak to chceme dělat.

V jiném směru však pozorujeme přece mezi estetickou a logicko-kritickou produkcí uicméně opět jistou podobnost, která by mohla ujiti pozornosti pro přílišnou lomoznost *-ismů*. I v umění plyne pod povrchními proudy různých směrů a módy mohutný tok vážné práce vyvěrající z čisté inspirace klidně dále, aniž se klikatě uchyluje do mělkých řečíšť.

ZTRÁTA SLOHU A SKLON K IRACIONALISACI

NAŠE pokolení citlivé pro estetické vnímání může vystopovati ve vývoji umění a literatury nejsnáze vznik a pokračování jevů, které uvedly naši kulturu do krise. Obraz celého procesu zračí se nejzřetelněji právě v estetickém vývoji. Zde si nejlépe uvědomujeme jednotnost celého procesu: jak hluboko do minulosti sahají počátky dnešní krise, jak její vznik zahrnuje dějiny dvou století evropské kultury.

S tohoto estetického hlediska jeví se tento proces jako ztráta slohu. Pyšné dějiny tohoto bohatého Západu ukazují se nám jako sled slohů, které nazýváme školskými jmény: sloh románský, gotika, renesance, barok, vše to především jako označení jisté formy výtvarné sebopnosti. Avšak tato slova nabyla širšího významu: rozumíme jimi také myšlenkový život, ba celou strukturu oněch dob. Tak má pro nás každé století nebo období svůj estetický ráz, své výstižné jméno. Osmnácté století je pak poslední, které stojí před naším zrakem ještě

jako homogenní a harmonické nskntečnění uzavřeného vlastního slohu v každém ohoru, jako jednotný projev života při všem hohatství a vzájemné rozmanitosti těchto oborů.

Devatenácté století již takové není. To se nám nezdá snad proto, že mu stojíme ještě příliš blízko. Víme to až příliš dohře: devatenácté století nemělo již žádný sloh, nejvýše lze mluvit jen o jakémsi slabém druhém květu. Jeho význačný rys je bezstilovost, zmatení slohů, napodobování slohů starých. Počátek procesu ztráty slohu sahá nazpět až do osmnáctého století; jeho hra s exotismem a historismem ohlašuje sklon k imitaci, jímž se již empire připravil o uznaní jako pravý sloh.

V tomto mizení dobového slohu sluší spatřovati jádro celého kulturního problému. Neboť to, co pozorujeme ve výtvarném a hudebním umění, je jen uejviditelnější známkou obratu celé kultury.

Nepomýšlím na to, abyeh pokládal tuto ztrátu slohu jen tak beze všeho za zkažení a úpadek kultury. V jednom a v témže procesu stoupá moderní kultura ke svým nejvyšším vreholům a vyvíjí v sobě i zárodky svého možného úpadku.

Asi uprostřed osmnáctého století počíná veliký obrat duehů, kteří se odvracejí od střízlivého realismu, aby se zahloubali do temných

základů bytí. Pohled se soustřeďuje ve všem na to, co je bezprostřední, osobní, původní, vlastní, pravé, spontánní, na to, co je podvědomé, instinktivní a divoké. Cit a fantazie, zánícení a sen zaujímají opět své místo v životě a ve vyjadřování. Tomuto prohloubenému zkoumání bytí, které můžeme nazvat, chceme-li, romantismem, děkujeme za Goetha a Beethovena, za celý rozkvět kulturních věd, historie, jazykozpytu, ethnologie a j.

V tomto obratu k životu ležely však také již zárodky onoho myšlenkového proudu, který vedl později k odvratu od poznání samého ve prospěch bytí, a k jehož výstřelkům jsme již obrátili pozornost.

Do toho však bylo ještě daleko. Druhá stránka ducha, matematická, exaktní, analytující, pozorující a experimentující, nevybočila ještě nijak ze své dráhy, naopak získávala nové možnosti, spojujíc se se svým protikladem. Ideál přísné kritičnosti ndrzuje se neoslaben po celé devatenácté století na základě všeobecné lidskosti, jak byla spolu s ním prohlášena osmnáctým stoletím.

Přehlíšíme-li tedy duchovní proces vývoje ve velmi širokých mezích, zdá se, že asi od polovice osmnáctého století v evropském duševním životě pronikalo estetické a citové vnímání poněkud čím dále tím silněji do ob-

lasti myšlení, pokud mu je tato oblast přístupná. Přes logické chápání přecsunnje se estetické a citové hodnocení. Ve vlastních dílech vyjadřujících krásu a cit ubývá stále více rozumového prvku, vázaného na jejich výrazové formy. Tento všeobecný duchovní proces vyvrcholuje a končí, jakmile se rozumovému poznání samému upře prvenství jakožto prostředku chápání světa.

Nebezpečí iracionalisace kultury je hlavně v tom, že jde ruku v ruce a spojuje se s nejvyšším rozmachem technické schopnosti k ovládnutí přírody a s vystupňovanou žádostivostí pozemského blaha a pozemských statků. Při tom je zatím vedlejší, zda se tato chtivost projevuje v obchodněindividualistické, sociálněkolektivistické nebo národněpolitické formě. Opravdu kult ž i v o t a, jak vznikl z této úplné iracionalisace, může bez ohledu na to, jakých sociálních zásad se dovolává, jen zvýšit nelidské a egoistické cíle tonhy po moci a po majetku. Je čirou bezmyšlenkovitostí, domnívat se, že by kolektivismus vylučoval egoismus.

Protiváhou tohoto rozkladného spolupůsobení faktorů mohou být jen nejvyšší mravní a metafysické hodnoty. Návrat k rozumu nám nepomůže a tohoto víru.

Lze však ztěžka tvrdit, že jsme již na dobré cestě, víme-li, že je zapotřebí nejvyšších mravních a metafyzických hodnot. Podle všeho zdání prožíváme největší spleť nebezpečí, jaká vůbec může ohrožovat naši kulturu. Nastal stav zeslábného odporu proti infekci a intoxikaci, který lze srovnat s pijáctvím. Mrhá se duchem. Směnný prostředek myšlenky, slovo, klesá s postupem kultury neodvratně v ceně. Rozšiřuje se ve stále bezměrnějším množství a čím dále, tím snadněji. Uměrně s klesající hodnotou tiskového nebo slyšeného slova vzrůstá lhostejnost k pravdě. Čím více nabývá půdy iracionalistický duševní postoj, tím více se v každém oboru rozšiřuje okraj nesprávného chápání v široké pásmo. Okamžitá publicita, povzbuzovací obchodně senační tendence, nafukuje jednoduchý rozdíl ve stanoviskách na národní halucinaci. Myšlenky dale volají po okamžitém uplatnění, kdežto veliké ideje pronikaly v tomto světě vždy velmi pomalu. Nad světem visí mrak prázdných slov, jako zápach asfaltu a benzínu nad městy.

Vědomí odpovědnosti, zesílené zdánlivě hesly heroismu, bylo vytrženo ze svého základu v osobním svědomí a zmobilisováno ve prospěch každé kolektivity, která si přeje povýšit svůj omezený názor za kánon spásy a vnutit ostatním svoji vůli. V každém kolektivu ztrácí

se s částí osobního úsudku i část osobní odpovědnosti v hesle skupiny. V dnešním světě sice nesporně stoupl silně pocit, že všichni jsou ve spolek za všechno odpovědni, ale zvýšilo se tím zároveň mimořádně nebezpečí naprosto neodpovědné akce mas.