

# EVROPSKÁ KRIZE S FILOSOFICKÉHO HLEDÍSKA.

(Dokončení.)

## II. VLASTNÍ KRIZE.

V dějinách lidstva jsou okamžiky, kdy se zdá, že psychologický základ člověka je oťesen a kdy lidé se snaží založit sebepoznání na nějaké nové rovnováze. Bouřlivá první dvě století křesťanské éry — od začátku působení Kristova až do Konstantinova ediktu milánského — tvoří jedno takové období; zcela nové pojetí člověka, pojetí křesťanské, setkal se tu s pojetím antickým. V době renesance začala jiná krize, která dosahuje dnes svého maxima: i tato odpovídá zápasu mezi dvěma pojetími člověka: křesťanským (změněným a možno říci zpevněným několikastoletým trváním křesťanství) a protikřesťanským, jež vyplývá z vědeckých objevů a vynálezů prohlašovaných přímo za dogmata s právě tak podezřelým chvatem jako vkusem a chutí po generalisování. Toto nové pojetí člověka bylo vyjádřeno ve spisech francouzských XVIII. a pak XIX. století; XX. století mu poskytlo neobyčejně cenné argumenty.

Nezáleží na tom jaký zevní nátěr mají tyto krize; v podstatě jsou to všechno krize náboženské nebo ještě lépe řečeno krize metafysické. Lidská přirozenost vyžaduje od věků a bude vždy vyžadovat jsoucnost něčeho absolutního. Nevidí-li ji v Bohu, bude ji tedy oslavovat v sobě samé, buď v individuu nebo v něčem co z individuí sestává, na příklad v rase, v národě, v lidstvu. A všechno to se děje tak, jakoby ono absolutní bylo člověku tak nezbytné jako chléb a voda. Jakmile zmizí jedna forma, v níž bylo spatřováno, je nahrazena novou: protináboženští myslitelé nahrazují Boha pojmy, jež nejsou méně náboženské: úctou k pokroku, láskou k lidstvu.

Je však podstatně rozdílné pojmání toto absolutní jako prvek člověku vnější, na něm nezávislý a jemu nedosažitelný, dáti mu tedy definici metafysickou, a umístiti je uvnitř člověka, ať již ve formě psychologické nebo sociologické. V prvním případě je člověk ovládán pocitem relativity a je mu lehčeji možno podrobiti se osudu řízenému přísnými zákony. V druhém případě podléhá pokušení hledati toto absolutno sám, svými vlastními prostředky, protože mimo něj nic mu nedovolí učiniti si o něm představu. Tak se dá vysvětliti v dnešní době současná existence dvou opačných citů: touhy po absolutním a zároveň i zklamání, jež z toho následuje.

Okamžikem, kdy člověk, obdařiv svůj rozum skoro úplnou autonomií, si zvykl umíšťovati toto absolutní ve své vlastní přirozenosti, byla porušena rovnováha. I když připouští, že život může se prodloužiti v něčem co je mu nadřaděným, považuje svou bytost jako metafysicky určenou samu o sobě a za naprosto neodvislou na všelikém vnějším principu.

Vše co je výsledkem jeho činnosti, krátce řečeno — civilisace, bude tak redukováno na jediné lidské prvky. Samým faktem, že nikdy nemůže identifikovati svou bytost a nekonečno, ba že nemůže ani jednati takovým způsobem, aby se jeho bytost mohla aspoň částečně nekonečnu přiblížit, je přinucen poslouchati to, co v jeho nitru směřuje k rozvoji těch nejprůměrnějších vlastností a možností, poněvadž jediné výsledky toho se projeví s dokonalou evidencí. Člověk už na sebe nepohlíží jako na bytost podléhající čemusi vyššímu, nýbrž jako na bytost určenou svou přirozeností: a tato přirozenost může býti uspokojena pouze integrálním hedonismem ve všech jeho formách od těch nejvznešenějších až po ty nejhrubší.

Tak je tedy definován individualism moderního člověka. Je základem současné krize. Víť dobře, že mi bude namítáno: »Všímáte si ještě myšlenky všemocného individualismu. Jste pozadu. Jsme v období kolektivismu, v němž na individuu již vůbec nezáleží, v němž je individuum drceno úžasnými masami«. Jde tu o silný a povšimnutíhodný argument.



Je zcela jasno, že ve všem, co se týká různých form lidské činnosti, určitá forma individualismu ztratila svou cenu. Individuelní činnost, pokud byla anarchická a přičila se vůli majority, je dnes bezvýsledná, ba dokonce i nebezpečná. Není tedy na místě zabývat se příliš touto formou individualismu. Avšak je-li toto slovo ve velmi jasném kontrastu ke komunismu (proto také budeme se musiti zmíniti o komunistickém principu jako protiindividualistické doktríně), je nutno si povšimnouti, že mnohé formy kolektivismu a individualismu nejen hlásají, že úplně uznávají práva individua, ale že dokonce individuum dojde pravého uplatnění teprve v režimu, o nějž bojují a jež propagují. V tomto případě, jenž je nejběžnější v Evropě právě tak jako v Americe, není tedy základního rozdílu mezi individualismem a protiindividualismem.

Ostatně, chceme-li analyzovati filosofickou hodnotu slova individualism, nesmíme je bráti v tomto smyslu. Individualismem rozumím každou doktrínu, jež definuje individuum jako omezené samo sebou, která eo ipso neuznává podrobení se individua žádnému vnějšímu principu a která přenechává provedení životního osudu každého jednotlivce jedině jeho vlastním silám. V tomto smyslu jde tedy o systém nekonečně širší než ubohá malá nezávislost člověka, který by se zdráhal dělati totéž co dělají jeho soudruhové v práci nebo používati nástroje seriově vyrobeného. Dvěma slovy, podle této doktriny stojí člověk jako autonomní, samostatný naproti Bohu.

V čem vysvětluje tento individualism dnešní krizi? Všimněme si znovu našich definicí.

Viděli jsme, že v zahraniční politice byla hlavní příčinou krise nemožnost zajistiti syntésu zcela protichůdných principů. Dnešní neutěšené poměry jsou následkem neschopnosti lidí mysliti na svůj společný osud nadřaděný jejich osobním a bezprostředním zájmům. Forma to individualismu, která, chce-li sama dokázati, že existuje, musí zdůrazniti to, co ji odděluje od bližního. Přijetí doktriny, která považuje člověka za efemérní projev osudu, jenž je mu nadřaděn a která jej takto uvyká k přijetí universalismu, by naopak zamezil bouřlivým srážkám.

Stejně je tomu i ve vnitřní politice. Jednak individuelní vůle se podrobuje státu jen do té míry pokud nečiní příkoří individuálnímu uspokojení — hierarchie tu již neexistuje — protože autorita je považována pouze za pohodlný prostředek jednání a správy, vykonávajíc svou moc delegacemi individua, jednak ti, kteří ji provádějí nemohou tu respektovati to, co sahá dále než jejich individuum a jejich vlastní zájmy, a jedině jakási morální povinnost, ostatně dokonale okleštěná, by je zdržovala od zneužití jejich moci.

Pokud se týče sociální krise, stačí si uvědomiti to co jsme řekli o zcela materiálním smyslu požadavků, abychom poznali, že tu jde o projev toho nejnižšího individualismu — individualismu, který tu pracuje proti zájmu individua, protože nedovoluje, aby zrušil ony společenské útvary, v nichž jej jednou pro vždy umístil.

Konečně morální krise se vysvětluje zcela přirozeně poznámkou, kterou jsem již učinil, že individualism, ježto neuznává žádný vyšší princip, může dospěti pouze k tomu nejmateriálnějšímu uspokojení, jedinému, které mu dokazuje jeho vlastní existenci nevšímá-li si prvků metafysických, a který eo ipso bojuje proti všemu opravdu duchovnímu. Morálka, není-li vůbec zneuznána, je asimilována k jakémusi přirozenému výplodu individualismu, jehož úpadek pociťuje i ona tou měrou jak jej k němu donucuje neúprosný světový zákon.

Musíme však dodatí poznámku, která nám vysvětlí, jednu z hlavních kontradikcí moderního člověka.

Individualism předpokládá odmítnutí všeliké vyšší autority; není to pravda pouze fakticky, pouze s hlediska, že tomu tak v praxi skutečně je; je to hlavně pravda v oboru inteligence. Individualism neuznává současně žádnou schopnost poznání jinou než individuální rozum. Objektivní objevování principů je nahrazeno čistým subjektivismem. Pravda není již mimo člověka, je v něm. Stačí mu umět ji hledat, aby byl jist, že ji najde. Člověk zůstal sám naproti sobě přesvědčen, že mimo to, čeho se sám může — nebo bude moci dopídati — není vůbec pravdy. Tím však současně si nezískal

onu nevinnost srdce, která se nezneklidňuje tím, co je nám nedosažitelné, tím, čeho nemůžeme poznati, ani šťastné se podrobení tomuto nekonečnu.

Tak se jeví nejnebezpečnější z našich paradoxů. Naše civilizace pracuje již po dvě století, aby mohla tvrditi, že vše spočívá jedině na člověku.

Přenášejíc onen pojem absolutního s Boha na bytost lidskou, naše civilizace ztížila pořádně postavení člověka. Nechává mu svobodu, volnost, která se rovná nejistotě. A současně, ježto člověk se nevzdal objevení tajemství svého osudu, o jehož název se už nestará, ani neupustil od víry a od mytů, hledá to vše v sobě samém, v tom, co je v jeho nitru nejskrytější.

Tak se objevují dva směry, dvě tendence, úzce korelativní; jedna směřující k prohloubení, druhá ke zničení lidského »já«. V okamžiku, kdy člověk, stojící sám před světem, jehož demony probudil, by potřeboval přímo demiurgova talentu, ničí základy své bytosti a chce jí odniti veškerou stabilitu a sílu. Dostí dobrý symbol tohoto podivného počínání by se našel u onoho člověka, který nevědomky přetěžával tyč, na niž se byl zavěsil.

\* \* \*

Tím ovšem nechci naprosto říci, že by objevy psychologie byly zbytečné nebo nebezpečné samy o sobě. Vše, co umožňuje pokrok lidské inteligence zaslouží pochvaly s tou podmínkou, že tyto analýsy nemají za následek zničení všeliké koherence, přeměnu bytosti v trochu prachu odporujících si prvků.

Nebezpečí tohoto zdokonalování existují ve všech oborech: vizme na příklad jak ničí základy morálky.

Abychom definovali tradiční morálku, pohledme na pojetí odpovědnosti tak jak je shledáváme v katolicismu v době, kdy se všeobecně posloučala jeho dogmata. Mravní srovnalost tu byla úplná v tom smyslu, že chyba nebyla nikdy prominuta ve jménu hypotézy o psychologické nesrovnalosti. Tresty i odměny, obojí věčné, jež katolická církev oznamovala svým věřícím, jsou důkazem, že člověk byl odpovědným za své činy po celý svůj život a celou svou bytostí. Hřích spáchaný ve věku dvacíti let — nebyl-li smyt svátostí pokání — tedy nadpřirozeným procesem — odsuzoval člověka do pekelných muk, i kdyby byl žil sto let tím nejpočestnějším životem. Tato kázeň, jež snad s rozumového hlediska může býti pokládána za příliš prostou, znamenala oficiální potvrzení plné odpovědnosti člověkovy.

Když Racine psal ve svých spirituálních verších: »Shledávám v sobě dva lidi«, předpokládal, že jedna z těchto bytostí, ta, která »milovala dobro a nenáviděla zlo«, měla vládnouti nad druhou, špatnou; a přesto, že uznával existenci i této špatné bytosti, nesmělo toto uznání nikdy znamenati omluvu nějakého špatného jednání.

Psychologická věda těchto posledních let pracuje však naopak, aby rozložila jak jen možno všechny složky lidské osobnosti. Stejně jako přírodní vědy dovedou rozložit kousek dřeva v atomy, potom v iony a elektrony, avšak nedovedou nás takměř poučit o soudržné síle, která způsobuje, že všechny tyto rozdělené prvky jsou spojeny a vytvářejí kousek dřeva, i psychologie, ať už jde o psychologii technickou či literární, dospívá k rozčlenění lidské bytosti a to v mnoha protichůdných formulacích.

Podle Bergsona existujeme jen v určitých okamžicích svého života, naše bytost je něco nesouvislého; proto tedy máme býti považováni za koherentní, to jest za zodpovědné? Podle rakouského Freuda naše osobnost obsahuje zvláštní zony, kde se srovnávají vzpomínky zapadlé v naši paměti a jež se tam dostaly v periodě našeho života, v níž nejsme za nic zodpovědní: je tedy Oidipos zodpověden za krvesmilství, existuje-li v něm touha po krvesmilství již od narození? Proust mluví ještě o oněch »srdečních přerušeních«, které tvoří součást lidského srdce a jež tedy člověku není možno vyčítat. Marcel miluje, pak nemiluje a potom opět miluje Albertínu, při čemž jeho svobodná vůle o ničem nerozhoduje, není za to zodpovědný. Pirandello vážně pochybuje o skutečnosti lidské bytosti,

kteřá ve své činnosti staví proti sobě vzájemně si odporující příznaky a ukazuje tak, že to, čemu se říká »osobnost«, je výsledkem jedné z nejmělejších konstrukcí. Morálka a společenský život, jež se zakládají na tomto postulátu lidské bytosti opravdu soudržné, trpí tak chtěc nechtíc mohutnou porážku od těchto nových psychologických výzkumů. Přijmeme-li, že v určitém okamžiku svého života lidská bytost může jednat bez kontroly své vůle, hnána jsouc toliko vnitřními silami tvořícími tu osud, budeme moci ji odsouditi? A přijmeme-li nesouvislost naší osobnosti, jak budeme moci popraviti zločince, o němž je zřejmo, že se skládá ze dvou osobností zcela rozdílných, takže člověk, jehož vedou na popraviště nemá nic společného s člověkem, který vraždil.

Tak kráčí dnešní člověk. Čím více se zná, tím v sobě objevuje více odporujících si fantomů. Není již koherentní a zodpovědnou jednotkou, která očekávala svou spásu od oběti Boha: dnes žádá člověk spásu jakožto omluvu po úsudku psychiatrů.

V oboru psychologie a morálky se událo něco zcela obdobného jako ve fysice. Poslední objevy dokazují takřka inexistenci hmoty, která je pouze nesmírným prázdmem, v němž se točí elektrony. Tento objev (z něhož je možno vyvoditi ještě mnohem smělejší závěry než učinil Bergson ve své teorii o životním elánu) dospívá k tvrzení, že v principu hmota neexistuje, nevysvětluje však naprosto, jak je tady možno, že existuje, tento zajímavý mythus, jemuž děkujeme za to, že stůl je opravdu stolem a ne kusem prázdnoty.

Stejně u člověka se podařilo analysi objeviti kousičky psychologické hmoty, pohybující se v jakési propasti, aniž však při tom mythus soudržnosti je opravdu zničen. Ale vše, co v životní činnosti žádá ne příznaky, nýbrž skutečnost, totiž morálka, společenská budova, estetický výraz, je uvedeno v rozruch, a tato krise nepřestane, dokud nám nebude vysvětlena přirozenost této síly, která spatřeně elektrony udržuje v závratné rovnováze svědomí.

Vím dobře, že podobný značný neklid pokud jde o lidskou osobnost přináší sám sebou soudržné prvky. Pozorujeme-li formy, v nichž se vyjadřuje dnešní člověk, rozlišíme současné dva směry: první, jenž se zdá býti příliš důležitým, ale není jím, popisuje člověka jen v jeho nejistotě a v jeho rozptýlenosti; druhý se snaží najíti v člověku prvky nové jistoty. Tyto dva směry mohou býti velmi úzce smíšený, a to i u jednoho spisovatele. O prvním se zdá, že je dnes už přežitkem. Nedospěje-li psychologie k objevu, jenž by pro ni měl právě takový význam jako měl objev Rutherfordův pro fysiku, nevím, může-li se říci, že člověk, či lépe lidská osobnost je ještě více rozčleněna, rozdělena, rozčlankována než tvrdil Bergson, Pirandello, Freud a Proust. Je tedy nutno očekávati, že druhý směr ovládne pole.

Avšak ti, již navrhovali nějakou rekonstrukci, až dosud se zdáli špatně chápati hlubokou hodnotu oné nejistoty, kterou si vytkli za cíl vyvrátiti a vyhubiti. Mluvili nám o metodě, zatím co šlo o principy.

Je velmi pochybno, že prostý a jednoduchý návrat k »přirozené« zkušnosti by byl dobrým prostředkem ke spáse, poněvadž den ode dne je nám méně známo, co je to opravdu »lidská přirozenost«. Pokud jde o rozum, bylo by nejprve záhodno věděti co to vlastně rozum je, a to dříve ještě, než se mu podáme; vždyť to je hlavní bod, v němž není shody.

Myslím, že není nic nutnějšího, než tato snaha o vybudování nové soudržnosti, nové celistvosti lidského »já«; ovšem má-li toto úsilí dosáhnouti kýženého výsledku, musíme si všimati problémů, které vytváří. Člověk ohromně pochybuje sám o sobě a o civilizaci, kterou vytvořil. Je hrdý na své vědomosti, neví však, do jaké míry tyto vědomosti jsou platny. Obdivuje svou vědeckou znalost a její technickou aplikaci, avšak táže se, nevede-li jej první z nich k čemusi bezvýslednému a druhá k přímému barbarství. Doufá jedině v budoucnost, tajně však ustupuje zoufalství. To všechno tvoří komplex faktů, který není možno popřítí. Má-li některý filosofický systém vysvětliti člověku smysl této nejistoty, nezačne tím, že o ní prohlásí, že neexistuje. Prvky, jež umožní vítězství nad nejistotou, nesmějí býti hledány mimo ni samu, nýbrž přímo v ní, v tom, co se týká člověka nejbliže a nejsilněji,

v tom tajemném bodě svědomí, v němž pochyby a obavy, místo aby rozbily lidskou bytost, upevňují ji v nezničitelné jednotě, kterou jí dává smysl jejího osudu.

A to neplatí pouze o člověku samém, nýbrž vůbec o civilisaci.

### III. OD ZOUFALSTVÍ K POŘÁDKU.

Krise, v níž se zmítá dnešní svět, má také určitý smysl, to je jisté; avšak jaký? Někteří na to odpoví, že znamená katastrofu a zoufalství. Pohledme na to blíže!

Mluvil jsem o neklidu, jenž se propaguje v podvědomí širokých vrstev občanstva a tvoří takto opravdovou psychosu a tím i oprávněné obavy, vyvolané vážnými nebezpečími. Nejlepší toho projev vidím v tom, co můžeme nazvat současným katastrofismem, což je ovšem pojem málo přesný a jasný, jež je těžko definovat, neboť se mění podle toho, kdo a v jakém případě jej užije, ale o jehož důležitosti nelze pochybovat. Není to ostatně nic nového, neboť již před padesáti lety Nietzsche napsal svou slavnou frázi: »Naše celá evropská civilizace se zmítá již dlouho pod tlakem, jenž se stává často až mukami, pod úzkostí, jež roste rok od roku, jako kdyby měla vyvolat katastrofu: neklidná, prudká, unešená, podobná řece, která chce dospět k svému cíli, jež už neuvažuje, ba dokonce se bojí uvažovat.« Avšak pozvolna různí lidé a z různých důvodů se podrobili tomuto katastrofismu. Všimněme si však ihned, že ti, kteří pohlížejí na budoucnost s přesvědčením, že tu dojde k onomu úpadku, proti němuž nelze bojovat, jsou právě oni, již vidí v dnešní krizi prostý důsledek historických, hospodářských jevů čistě lidských, kdežto ti, kteří hledají původ krise v příčinách metafysických, se naprosto nepodávají zoufalství. Tento katastrofismus, jenž se opírá o pouhé konstatování současné krise, ale při tom se tím spokojuje aniž jde pátrati dále, našel velmi příznivou půdu v nechuti a v zoufalství, které vzniklo po světové válce. Jedni z toho vyvodili fantastické prvky konec konců spíše literární než metafysické; neboť přese všechno působí to mohutně, vyvolají-li se esteticky všechny ony katastrofy a hrozby světové války. Jiní se snažili odůvodnit to, co je především důsledkem osobního duševního stavu, tvořice tu rozsáhlé teoretické konstrukce více méně smyšlené a neodůvodněné. Vezměme si tu charakteristický příklad. Oswald Spengler, tím že rozdělil a isoloval různé »kultury« a tím, že je definoval jakožto abstrakce lehce limitované, mnohem spíše vyjádřil svoje sentimentální odmítavé stanovisko vůči všemu, co jsouc nadřaděno krisi, způsobuje, že krise sama se musí zapřít, než učinil dílo historického teoretika; úspěch, jež sklídl ve své zemi, když byl přednesl své názory, nedokazoval, že tyto názory byly správné, nýbrž ukazoval, jak se dává přednost této snižené formě odřeknutí, zapření, kterou je volání ke smrti a jak se zamítá každá snaha o duchovní regeneraci. Je mnoho snadnosti v této »amor fati«, kterou v tomto smyslu Nietzsche nikdy nehlásal.

To není snad tím, že určitá forma zoufalství by nebyla hodna úcty, respektu, že by nevytvořovala zase znovu odvalu. Myslím zde na slova Saint-Justova: »Okolnosti jsou těžké jen pro ty, kteří mají strach před smrtí«. Podobné chování a jednání se ani trošku nepodobá onomu jednání, jež schvaluje lyrické dekadence; zoufalství, chceme-li, avšak zoufalství člověka, který ustoupí andělům teprve tehdy, až vyčerpá všechny své prostředky a který, přijímá-li destrukci jako osud, jako fatalitu, ví, že tato destrukce může znamenati i znovuzrození.

V naší civilisaci, podobně jako v naší bytosti jsou prvky, jež jsou předurčeny k zahynutí. Tyto prvky nesmějí nás tedy vésti, nýbrž naopak ty, které zapírají smrt a slibují člověka. Nezmizela však dnes tato pravda a není právě velikou zradou naší doby, že jsme přestali považovati za nejdůležitější to, co není pomíjející a určené k zániku?

Jeden básník řekl: »Nyní již víme, že naše civilizace jsou smrtelné.« Snad jsme to tušili již dříve. Jestliže objevy vědy XIX. století způsobily, že člověk přiznal, že forma civilizace jím vynalezená a jím uskutečněná bude věčná, několik historických, konec konců jednoduchých útvarů zatřásly

v základech touto myšlenkou. To co získal duch, nebo ve většině případů to, co prostě získal rozum a užitá činnost lidská, se již nezdálo býti dosti pevným. Právě naopak se objevovalo dokonce, že lidstvo, dospěvši ke krajnímu bodu civilisace, se obrátí — díky jakémusi osudnému souhrnu jevů a spleti událostí — samo proti sobě a že ke své zkáze užije sil, jež si vytvořilo ke svému životu. Historické analogie vzbuzovaly domněnku, že bílé plémě XX. století může vymizeti právě tak jako před tisíciletími národově východní. A je dokonce i možno mysliti, že díla Keatsova a Baudelairova se stanou něčím podobným jako díla Menandrova: dočteme se o tom i v novinách.

Avšak dříve, než přijmeme takové myšlenky, bylo by snad záhodno dohodnouti se o významu slova »civilisace.« Když říkáme, že Japonsko na příklad se nyní zúčastňuje naší »západní civilisace«, chceme tím hlavně říci, že se naučilo používatí našich strojů, že staví letadla, válečné obrněnce a lokomotivy, které se vyrovnají našim. Je tedy v tomto smyslu civilisace, kterou jsme vytvořili, určena k zániku? Naprosto ne. Přestala býti výlučně západní.

Můžeme si představití, co ze všech katastrof je to nejhroší: úplnou revoluci, barbarský vpád; základní princip naší civilisace dnešní, jenž spočívá v tom, že člověk užívá stále ve větším rozsahu přírodních sil díky strojům, by tím nebyl otrěsen. Není možno si představití barbarský vpád, jenž by zničil bílé plémě aniž by užil jeho metod: strojní pušky a otravné plyny by mu to nedovolily. A co záleží na barvě kůže vládnou-li tytéž principy u bílého a u žlutého plemene? Stejně tak žádá revoluce není myslitelná proti této »strojové« civilisaci: revoluce by se mohla uskutečniti jedině uvnitř této civilisace a změnila by pouze některé bezvýznamné aspekty. Snad jedině metoda, kterou hlásá Gandhi, je opravdu revoluční, protievropská, protože je »protistrojová«, ale je příliš jasno, že ani ona nedosáhne pozitivního výsledku, protože bojuje proti lidské choutce a vášni po užívání, které se člověk ještě nenabažil.

Když nám ukazují jako ukřizované lvy veliké mrtvoly z Elamu, z Egypta a z tolika ostatních »civilisací«, táži se sám sebe, zdali nás neklamou. Tyto omezené a neekumenické civilisace (naše civilisace naopak se stává ekumenickou) zmizely, poněvadž byly zničeny civilisacemi nepřátelskými lépe vyzbrojenými: Římané zvítězili v Egyptě, Médové v Babylonii, Španělé v Mexiku. Zmizelo jejich pojetí života, smysl, který přikládali člověku, jejich víra, jejich mythy a umění, která to vše vyjadřovala. Všeobecné války by snad mohly zničiti naše umění a naši literaturu, Keatse i Baudelaira a třeba i vyhlediti jméno Menandrovo i jméno svatého Františka z Assisi. Avšak naše pojetí života nevymizí nikdy, poněvadž je přejal celý svět, přejímaje od nás potřebu uspokojení.

Tak přicházíme k poznatku, že kultura a civilisace není totéž. Evropa má skvělou kulturu, má ty nejsilnější stroje, tu nejsubtilnější techniku; to od ní dnes přejímá celý svět, a jediná přednost bílé rasy je dnes vlastně jen předností provisorní, poněvadž tu jde o přednost ve vědeckých výzkumech a objevech. Tato kultura by mohla býti zničena již jen nějakým universálním kataklysmem, a to nezáleží na člověku. Pokud jde o to, co nazýváme civilisací, to jest výraz činnosti, která vyjadřuje lidskou bytost, která jí dává smysl jejich problémů, nevím existuje-li to ještě vůbec.

Nebudou to asijsťi nebo afričťi barbaři, kteří zničí naši civilisaci, protože jsme na ně nečekali a sami se podjali tohoto úkolu. A máme-li i tu užiti historického přirovnání, dnes u všech tak oblíbeného, všimněme si, že barbarským vpádům IV. a V. století se silou podařila zničiti římskou kulturu a hmotnou organizaci latinského světa; křesťanská civilisace těmito pohromami vůbec neutrpěla, neboť věděla, že moc vojenská, právní, politická a umělecká je méně důležitá než vnitřní dokonalost člověka, a že boží království, nejsouc z tohoto světa, nemohlo býti dotčeno pustošením Gothů.

\* \* \*

Zastavme se u tohoto přirovnání. Říká se nám s různých stran, že žijeme v periodě, která se podobá době řecko-latinské dekadence, že jsou tu u obou tytéž znaky. Tato chuť po užívání a současně toto hluboké neuspokojení, ty ostré nesvornosti a současně ta touha po universalismu, ten materialism

a rovněž i ta zmatená, nejasná aspirace k absolutnímu — dějiny to již jednou poznaly. A pěkně analogicky se nám oznamuje, že podle pořadí stanoveného Apokalypsou poznáme zase nejprve zápas, boj »národa proti národu a království proti království«, to jest mezinárodní války, — pak občanské války, kde »bratr vydá na smrt bratra a otec syna« — a pak ještě barbarský vpád, při čemž »Jerusalém bude zničen těmito barbary« . . . a pak přijde doba velikého smutku.

Jest se co obávati, že v této analogii hrají velkou úlohu snadné literární mythy. Řecko-římská civilizace z prvních století křesťanství neznala prostředků, jež my máme k dispozici, což je značně naše plus před barbary. Ale přijměme i to, že by tyto názory byly zcela správné; k jakému závěru dojdeme? Rozhodně k tomuto: ježto starý svět byl zničen, ježto na jeho ruinách křesťanství vystavělo novou civilizaci, co nebo kdo převezme nyní tuto úlohu? Slyšíme tuto odpověď: revoluce, komunismus.

Myšlenka revoluce se stala v naší civilizaci náboženským mythem s nepřesností, již je oprávněno se obávati. Nevážím si nikoho více než revolucionáře, který posvěcuje celý svůj život úkolu vytvoření nový způsob života; nezáleží mi při tom na tom, že činnost jeho se v mnohém ohledu musí posuzovati s rezervou. Vladimír Illič je v mých očích veliký, protože věřil ve své dílo a protože chtěl svůj osud. Chtít však učiniti ze sklonu k násilí, k revoluci, která má cenu jen s hlediska metafysického, motiv hodící se pro literární zpracování, ukazuje nejlépe marnost naší doby a její neuvěřitelnou nízkost.

Když tato myšlenka revoluce je zbavena všeho, co jí příliš často úplně mění, jeví se dnes skoro výhradně ve formě komunismu. Jinými slovy: může komunismus hráti v dnešním světě takovou úlohu, jakou hrálo v prvních stoletích křesťanství? Na to odpovídám: Tak jak je definován dnes, ne.

Komunismus se staví proti dnešní civilizaci jen zdánlivě a jen pro toho, kdo se spokojí s účinky a nepovšimne si příčin. Zajímavé analogie, které se objevují stále více a více mezi komunismem a onou formou civilizace, která se pomalu upevňuje v Americe — v této zemi vlastně Evropou vytvořené — ukazují dostatečně, že tu není opravdových rozdílů. Kapitalistická civilizace, jež vznikla v XIX. století, tato civilizace bez duše, bez víry a bez vyšších mytů, — tato civilizace, která zapřela to bohatství, jež hlavně civilisuje a rozvíjela neustále jediné kulturní hodnoty — dala vznik komunismu jako svému trestu. Nechci tím říci, že by komunismus nebyl mnohem větším nepřítelem individualismu než kapitalismus.

Komunismus výslovně se staví proti individualismu. Podle jeho teorií individuum je podrobno úplněmu pokoření, neznamena nic naproti oné abstrakci, kterou je kolektivum. Nic není marnějšího než zapřít skutečnou cenu opravdového asketismu, který provádějí ti nejlepší mezi komunisty: opravdu obětují svoji osobní bytost ideálu.

Avšak je nutno učiniti tu veledůležitou poznámku, že komunismus je vybudován na úplně stejné pohnutce jako kapitalistická civilizace: je to touha po uspokojení. Aby získal široké vrstvy obyvatelstva a aby je vedl, komunismus má jen jediný argument a tím je slib materiálního blahobytu zajištěného pro všechny. Komunismus je sám jen přechodným stadiem, protože ztratí svou raison d' être tím okamžikem, jakmile hedonismus, který jej odůvodňuje, se stane pánem situace. V tomto bodě opravdové duševní napětí, které existuje v komunismu, se mi zdá marným; projevuje jakousi degradovanou formu ducha. Vraťme se k našemu historickému přirovnání: dříve než křesťanství zvítězilo, jiná náboženství, zejména náboženství Isisino, Adonisovo a Mithrovo, se pokusila o obdobný rekonstrukční úkol; ztroskotala však, poněvadž se nezbavila úplně samých principů římské civilizace. Křesťanství zabilo antický svět proto, že se od něj úplně odloučilo. Komunismus však má s naší civilizací příliš mnoho společného; je dokonce jistým výrazem, třeba zvláštním, této civilizace.

Týž argument stačí, aby se dokázalo, jak nemožná je posice těch, kteří chtějí bojovati proti komunismu jménem kapitalismu: »kontra-revoluce«, pravil francouzský filosof Joseph de Maistre, který se vyznal v tomto oboru. »nesmí býti opačnou revolucí, ale opakem revoluce«. Pravda se nenajde v revoluci, nýbrž mimo revoluci — až se toto slovo zbaví historických a literárních vzpomínek, které mění neprávem jeho smysl a až se pochopí, že musí-li revoluce se díti ve společenském a v hospodářském

řádu, které náležejí oba dva k onomu oboru, v němž se jeví naším smyslem duchovní přednosti, musí se díti záměrně a na základě určitého zákona.

V tom, co jsem nazval dnešním katastrofismem, je možno nalézt ještě jednu myšlenku nevyjádřenou přímo, nýbrž prostě zamlčenou, ale rozhodně existující: Naše civilizace dospěla k úpadku a zdá se, že pronásleduje stále rychleji člověka na závratném svahu, na jehož konci je propast; nebylo by tedy nejlépe za takových okolností vzdát se celé této civilizace, nechati ji, ať se úplně zničí a nalézt v primitivním člověku smysl ztraceného osudu? To hlásají v různých formách ti, kteří mluví o »návratu k plodným počátkům«.

Tato myšlenka, která vděčí za svůj vznik jinak správné konstataci, že naše pudy a naše myty mizejí tím více, čím více zákonům je civilizace podrobila, si představuje, že dějiny dovolují návrat zpět a že veliké katastrofy nemají jiného smyslu než umožniti Anteovi, aby se znovu spojil se zemí, svou matkou, jež mu dodává veškeré jeho síly. Avšak odmyslíme-li si vše to, čím, dík literatuře, se příliš často tato myšlenka odívá (a nevím, neexistuje-li tato myšlenka více méně v podvědomí u určitých komunistů), zdá se mi i tehdy skutečnou zradou. Pod záminkou, že se chce vrátiti k životu, a to k životu spontánnímu, opravdu živému, tato myšlenka život zapírá, neboť život je ustavičným ziskem, neustálým obohacováním nebo jinak neexistuje vůbec. Tento způsob dohnati zoufalství k těm nejkrajnějším mezím, i když přijmeme, že by měl jakousi praktickou cenu, by měl za následek jen bezpečnější zničení ducha, kterého chtěl zachrániti. Nechceme-li žádati jedině po minulosti odůvodnění existence, nečiníme tak proto, abychom zavrhlí naprosto přítomnost. *Laudatores temporis nostri*: ne. Avšak opovrhovatelé naší doby rovněž ne. Bez všeliké pochyby jedině má cenu syntéza mezi minulostí a budoucností: tato absolutní zoufalství způsobují pouze, že se projevuje nekld, který pociťuje jakousi opojnou radost, když se sám pozoruje; dnešní svět nesmí žádati svou cestu po šílenstvích. Moudrost je jinde.

Mezi myšlenkou revoluce a myšlenkou dekadence je tajná jakási souvislost, před níž musíme míti vážnou obavu. Znamená velikou zradu vůči všemu, co není »duchovní«, ale bez čeho duch nemůže existovati, totiž život. A dříve než se oddáme úplně zoufalství a než budeme žádati jakéhosi neviditelného demiurga, aby zamíchal konečně špatně rozdané karty, bylo by snad záhodno podívati se, zdali žádná víra v božskou moc nedává této naději uhraněnější smysl, byť i by tu byla možnost zázračné náhody. A ten, kdo věří v božské zasahování a v důsledku toho nezoufá nad člověkem, natíká-li více než nad čímkoli jiným nad propastí, která se vytvořila mezi kulturou a mezi vším, co pokládá za posvátné, připisuje přece k dobru této kultury, velikou opravdu metafysickou sílu, která pohání moderního člověka, aby využil své pravé vlastní přirozenosti až do krajnosti, aby se cítil silněji a úplněji člověkem.

\* \* \*

Krise, v níž se zmítá Evropa, má přece určitý smysl, pravil jsem. Není možno, aby žádného smyslu neměla. Který je to tedy smysl?

Myslím, že tato krise má hodnotu znamení. Pocit nejistoty, který nám vštěpuje dnešní doba, ať už jej lidé pociťují v bolesti nebo ať už jsou spokojeni s tímto nepořádkem, odpovídá velmi přesně zmatku, který pociťuje individuum, pokud jde o jeho vlastní bytost. Avšak tato krise způsobuje, že lidská společnost se ocitá — podobně jako to činí psychosa úzkosti u individua — ve značném nebezpečí: platí sice jako faktická konstatace, jako odmítnutí přijati dnešní zradu, ale přece nemůžeme tuto krisi považovati za konec. Je nutno nenáviděti zmatek pro zmatek, zoufalství pro zoufalství. Říkáme-li, že vnější řád — na příklad ten, jenž by mohl silou přivoditi evropskou diktaturu politickou a současně i hospodářskou — by nestačil, aby zamezil dnešní krisi, to neznamená naprosto, že je nutno dáti přednost nepořádku před řádem, zmatku před metodou. To dokonce znamená, že jedině vnitřní řád, schopný ukončiti krisi moderní Evropy, by zajistil opravdový mír, který není pouze hmotným mírem, ale duševním mírem, a který by restituoval starému světu smysl pro ztracený klid.



Proto je velmi důležité, aby dnešní člověk dovedl oceniti, v jak veliká nebezpečí je vydán, aby si byl vědom této všeobecné krise, což je jeho nejprvnější úkol. Je nezbytno, aby pochopil, kam musí směřovati jeho opravdové úsilí. To nemá směřovati ani k organisaci hospodářských trustů ani k dobytí světa, jež můžeme vnímati svými smysly, ani k šílenému zápolení o letecké rekordy. Musí směřovati jinam, ale tak blízko, že váháme, máme-li cíl spatřit, a je tak jednoduché, že tato jednoduchost sama způsobuje, že je nesnadno proveditelné.

Dokončeme, uživše toho obrazu.

\* \* \*

Polybos vypravuje, že když byl po boku Scipiona Emilia před Karthagem v okamžiku, kdy plameny obrátily v níveč město, jež bohové obětovali jeho soupeřnému městu, viděl, jak vítěz vznesl ruku k svým očím, osušil slzy, a slyšel, jak si cituje Homerovy verše: »Přijde den, kdy Troja, svaté město, padne, a s ní Priam i jeho nepřemožitelný národ...«

Toto ponaučení by mělo dojati ty, kteří se špatně spokojují s radostmi přítomné doby. Bylo dosaženo účelu a stejně byl i splněn vítězný princip — delenda Carthago — který vryl v srdce Římanů ohnivými písmeny starý Kato. Avšak není totéž zvítěziti a užítí svého vítězství. Tento vznešený vítěz dobře věděl, že principy, které tu, díky jemu, zvítězily, měly již jen cenu jako vzpomínky; neznal však přesto jiných principů, které by je mohly nahraditi.

Tato mohutná postava vztyčená na ruinách Karthaga a plačící, protože tuší, že i jeho vlast je od počátku předurčena k podobnému osudu, není pouze obraz jakéhosi romantického smutku a zármutku nad smrtelným zápasem civilisace, již láska k životu přivedla pozvolna k smrti; je symbolem lidí, kteří cítí sice v sobě se probouzeti novou sílu, jež je předstihuje, zoufají nad tím, že ji nemohou rozpoznati jinak než svou úzkostí.

A tak neschopná oddati se instinktům, které příliš důkladně zničila a cítíc mohutně, že její rozum ji vede k neznámým sice, ale přece existujícím nebezpečím, civilisace krajní inteligence může dospěti jedině k zoufalství, ne zvolí-li si rozhodně něco — doktrínu nebo víru — která by jí vymezila nový účel a tak ji ochránila před zánikem.

A dramatické při tom není právě to, že člověk hledá zběsile na zemi, pod nebem, jež obě zejí prázdnotou, onen prvek, který nás má vykoupit, nýbrž mnohem spíše ten fakt, že člověk onen prvek nosí v sobě, že jej cítí, ale nezná.

To je poslední bolest doby bez zákonů, bez morálky a bez principů, v níž Scipionové tvoří celé legie.

## JAROSLAV MÜLLER: NAŠI RUMUNŠTÍ SOUSEDÉ.

**N**árodní oblast našich rumunských sousedů, toť přírodou daný hrad tak dokonale vybavený, že jeho držitelé jsou s to se něm hájiti proti veliké přesile.

Středem a jádrem tohoto přírodního hradu je Ardealská (Sedmihradská) planina s věncem Karpatských hor. Toto nesnadno přístupné horské jádro přechází na vnější straně ve věnec Karpatských vrchovin, jež tu jsou vnějším opevněním. Vrchoviny pak přecházejí v nížiny ukončené ochrannými valy, toky do řek Dunaje, Tisy a Dněstru. Na mořské straně posici ještě sesiluje vstupní tvrz zabírající celou Dobrudžu.

Není divu, že na oblasti této tak dobré obranné posice si rumunský lid až dodnes uchoval neporušenou národní jednotu, třebaže od té doby, co mluví rumunským jazykem, byl jen jednou sjednocen, a to ještě jen zcela krátkou dobu, a třebaže posléze byl rozštěpen nadvládou tří kulturně tolik odlišných světů, jakými bylo panství Turecka, Rakousko-Uherska a Ruska.