

JACQUES MARITAIN

INTEGRÁLNÍ HUMANISMUS

Z francouzštiny přeložil

JOSEF PETR

Řím 1967

Původní název
Humanisme intégral

Nakladatel
Fernand Aubier
Editions Montaignes 13, Quai de Conti
Paris (1946)

B2141v2
JIHOČESKÁ UNIVERZITA
V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH
TEOLOGICKÁ FAKULTA
knihovna
Kněžská 8
370 01 České Budějovice

139201P

Ceský překlad vydán se svolením autora a nakladatele.
Copyright Křesťanská akademie, Řím.

Typis P. U. G., Roma, Italia

PŘEDMLUVA

Otiskujeme zde text šesti přednášek, proslovených v srpnu 1934 na letních universitních kursech v Santanderu, které vyšly španělsky pod názvem Problemas espirituales y temporales de una nuova cristianidad. Naším přáním bylo přepracovat tyto přednášky úplně a vytvořit z nich dílo mnohem rozvinutější. Nedostává se nám k tomu času; a tak, aniž se nadobro vzdáváme naděje, že jednoho dne přece jen k takovému přepracování přistoupíme, odhodláváme se podat svůj původní text jen přehlédnutý a na více místech značně rozšířený; připojujeme k němu úvod, jednu novou kapitolu a dodatek.

Použili jsme v těchto přednáškách jiných svých studií,¹ v nichž se najde leckteré vysvětlení a naukové prohloubení, na které zde nebylo místa a z nichž, budiž nám prominuto, jsme přetiskli několik stránek, když toho předmět vyžadoval. Přítomné dílo totiž chce především načrtnout úhrnný obraz, seskupující z jistého zvláštního hlediska, to jest z hlediska problémů nového křesťanství, několik závěrů našich dřívějších bádání v oboru filosofie kultury a společnosti.

Projednáváné otázky spadají do té části filosofie, kterou Aristoteles a sv. Tomáš nazývají filosofií praktickou, protože obsahuje v obecných obrysech veškerou

¹ Religion et culture (Náboženství a kultura, česky v edici Akord, Brno 1936), Du Régime temporel et de la Liberté (Desclee de Brouwer, Paris); Science et Sagesse (Laberge, Paris).

filosofii lidského konání; je to ta část filosofie, jejíž vlastní povaha je dnes obyčejně zneužívána, ať už ji někteří vůbec anulují, tvrdíce, že ji zahrnují do poznání čistě spekulativního, nebo ji příliš zveličují; tvrdí, že zahrnuje vědění veškeré, protože prý poznání směřuje podstatně a samo od sebe k přeměně světa a života.

Praktická filosofie zůstává filosofií, zůstává poznáváním spekulativním; jenže na rozdíl od metafysiky a od filosofie přírodní je svou podstatou zaměřena k předmětu, jímž jest činnost, a třeba v ní byl podíl konstatace sebevětší, a třeba musí nějakým způsobem dbát historických podmínek a osudovosti, jest nicméně především vědou o svobodě.

Nehodláme se v debatě, v níž se většina problémů klade způsobem zcela novým, dovolávat sv. Tomáše. Budeme se dovolávat jen sebe, uvědomujce si ovšem, že jsme svou inspiraci a své zásady načerpali z živých pramenů jeho učení a jeho ducha.

Při zkoumání otázek, jímž lidské vášně a úzkosti tvoří široký emocionální doprovod, není snadné zachovat vždycky nestrannost a spravedlnost. Vynaložili jsme na to všechnu péči. Proto se můžeme dovolávat staré formule, z níž francouzský humanismus ke své cti učinil obecné rčení, a předložit svou knihu jako knihu psanou » v dobré víře«, která dbá jedině na pravdu.

Svět vzešlý z renesance a z reformace je od oné epochy pustošen mocnými a vpravdě příšernými silami, v nichž se blud a pravda mísí navzájem a živí se jeden z druhého; pravdy, které lžou, a » lži, které říkají pravdu«. Je úkolem toho, kdo miluje moudrost, aby se snažil očistit tyto nenormální a vražedné výtvořiny a zachránit pravdy, které v nich hynou.

Bylo by marné si zakrývat, že takový úkol je zvlášť nevďěčný. Ti, kdo vnášejí do světa ony síly, o nichž mluvíme, tvrdí, že nemají v nejmenším zapotřebí nějakého očišťování; jejich odpůrci zas v nich vidí přímo

ryzí nečistotu. Filosof se bude nadarmo ozbrojovat dokonalými očistnými nástroji; odvažuje se nebezpečí, že bude kdekoho mít proti sobě. Je-li křesťan, ví to už odedávna a valně toho nedbá; ví přece, že je učedníkem Boha, kterého nenáviděli farizeové stejně jako saduceové, odsoudila kněžská i moc světská a kterému se posmívali římsí žoldnéři.

J. M., 25. dubna 1936.

Úvod

HEROISMUS A HUMANISMUS

Obecný pojem humanismu

Nečekali jsme s nadhozením otázky humanismu na to, až se zvíří zájem o něj novými komunistickými směrnici, týkajícími se *socialistického humanismu*. Otázka se zatím stala módním problémem; konec konců se z toho můžeme těšit, jsou aspoň nyní položeny otázky ústřední důležitosti. Nebude už lze říkat, že problém člověka začne mít význam *teprve tehdy*, až zmizí kapitalistické hospodářství.

Jenže si mnozí asi dosud neuvědomují, že zaujímat stanovisko k humanismu znamená nutnost klást si zároveň mnoho problémů jiných.

Na jeden z nich bych zde rád upozornil jako úvodem k úvahám předkládaným v tomto díle. Po ničem člověk tak netouží jako po životě hrdinském; a přitom nic není člověku neobyčejnějšího než hrdinství: právě hluboký pocit takového rozporu, jak se mi zdá, tvoří tragičnost a zároveň duchovní hodnotu díla André Malrauxa. Předpokládám, že otázka humanismu, třeba i socialistického, Malrauxovi nepřipadá pohodlná.

Smím snad říci, že ani Aristotelovi se nejevila pohodlnou. Ukládat člověku jen lidské, poznamenal, toť zrazovat člověka a chtít jeho neštěstí, neboť hlavní částí sebe, což jest duch, je člověk povolán k čemu většímu než k životu pouze lidskému. V té zásadě (ne-li v jejím uplatňování) se shodují Ramanuja i Epiktetos, Nietzsche i sv. Jan od Kříže.

Jsou Aristotelova slova, která jsem tu připomněl, *humanistická*, nebo jsou *protihumanistická*? Odpověď závisí na tom, jak kdo pojímá člověka. Už z toho se vidí, že výraz humanismus je slovíčko obojetné. Je jasné, že ten, kdo je vysloví, dovolává se tím okamžitě celé jedné metafysiky, a podle toho, zdali je či není v člověku něco, co směřuje nad čas, nějaká osobnost, úsoba, jejíž nejhlubší potřeby přesahují všechnen řád vesmíru, podle toho bude mít idea humanismu rozličné odezvy.

Jakkoli však nemůžeme odtrhnout od humanistické tradice velkou moudrost pohanskou, přece jen si nesmíme dovolit *definovat* humanismus tak, že bychom vyloučili jakékoli zaměřování k nadlidskému a odřekli se veškeré transcendence. Abychom nechali diskusi naprosto otevřenou, řekněme, že humanismus (a i takovou definici lze rozvíjet velmi rozličným směrem) tíhne svou podstatou k tomu, aby učinil člověka pravdivěji lidským a zjevil jeho původní velikost, poskytuje mu účast na všem, co ho může obohatit v přírodě i v dějinách (« soustředěním světa do člověka », jak zhruba říkal Scheler, a » rozšířením člověka do světa «); žádá zároveň, aby člověk rozvíjel možnosti v sobě obsažené, své tvůrčí síly a život rozumový, i aby se pilně snažil, učinit si ze sil fyzického světa nástroje své svobody.

V tomto pojetí je humanismus neodlučný od civilizace i od kultury a obě tato slova jsou brána jako synonyma.

Může existovat humanismus hrdinský?

To, co bylo právě řečeno, dá se asi těžko popřít. A přece ve skutečnosti se *humanistická* období v různých kulturních okruzích staví do protikladu k obdobím *hrdinským* a jeví se jakoby sestupem hrdinských period směrem k lidskému, či jako nástupem lidského po obdobích heroismu, jako více méně obecným odmítáním všeho nadlidského. Že by tedy byl humanismus slučitelný s heroismem a s tvořivými, vzestupnými,

opravdu organickými momenty kultury toliko tehdy, když je zasazen do nějakého dějinného dynamismu, v němž zůstává neuvědomělý a sám sobě skryt a v němž i bolest zavírá sama nad sebou oči a snáší se nevědomky; při čemž i člověk na sebe sama jako by zapomínal a obětoval se něčemu většímu, než je sám? Může se tedy humanismus uvolnit pro sebe a sám sobě se projevit a zároveň razit své nejvlastnější požadavky toliko v okamžicích ochabující energie, rozkladu a úpadku, kdy se — abychom také jednou použili onoho pojmového protikladu — » kultura « stává » civilizací «, kdy bolest otvírá nad sebou oči a přestává být snesitelná? To tedy člověk si může sám sebe uvědomovat jen tenkrát, přestane-li se obětovat něčemu většímu než on sám? To by tedy dekadence, jakožto lidská a příliš lidská, bující v oné » anarchii atomů «, o níž mluvil Nietzsche, byla v tomto smyslu jevem *humanistickým*?

Možná, že odpověď bude méně prostá, než se zdá jistému snadnému aristokratismu, možná, že určité formy humanismu umožní řešení tohoto zdánlivého rozporu. Heroismus komunistický o to usiluje revolučním zaměřením a titanismem činu, heroismus buddhistický soucitem a nečinností. A jiný heroismus o to usiluje láskou. Případ humanistických světců, jako je třeba obdivuhodný Tomáš Morus, je z tohoto hlediska zvláště významný. Ale svědčí snad jen o tom, že humanismus a svatost mohou existovat vedle sebe, anebo svědčí též o tom, že se může vyskytovat humanismus živený z hrdinských zdrojů svatosti? Humanismus uvolněný pro sebe sama a uvědomělý, který vede člověka k oběti a k velikosti opravdu nadlidské, neboť tehdy bolest procítá, otvírá oči a je snášena v lásce — ne v odvratu od radosti, nýbrž v ještě větším žiznění a v radosti přímo překypující. Může existovat humanismus hrdinský?

Za sebe odpovídám ano. A ptám se, zdali právě především na odpovědi na tuto otázku (a na jejím zdůvodňování) nezávisí ta různá stanoviska, zaujímaná jedněmi i druhými vůči dějinnému úsilí, jež se nám

odehrává před očima, a ta různá praktická pro i proti, k nimž se všichni cítí zavázáni.

Západní humanismus a náboženství

Chápu, že pro mnohé může být pravým humanismem už samým svým určením jen humanismus protináboženský. My však myslíme, že pravda je pravý opak, jak uvidíme z následujících kapitol. Prozatím bych jen chtěl k tomuto námětu nadhodit dvě faktické poznámky.

Především je ještě pravda, že západní svět od počátků renesance prošel postupně od vlády posvátného heroismu křesťanského k vládě humanistické. Avšak západní humanismus má *prameny* náboženské a » transcendentální«, bez nichž by byl nepochopitelný ani sám sobě — » transcendentálními« nazývám všechny formy myšlení, ať jsou jinak seberůznější, které za princip světa kladou nějakého ducha vyššího, než je člověk, v člověka kladou ducha, jehož určení přesahuje veškerý čas, a do středu mravního života staví zbožnost, ať přirozenou či nadpřirozenou.

Zdroji západního humanismu jsou zdroje klasické a zdroje křesťanské, a rysy, o nichž jsem mluvil, se jeví netoliko v souhrnu antiky středověké, nýbrž i v jedné z nejpravějších částí dědictví antiky pohanské, v té, kterou nám představují jména Homérovo, Sofoklovo, Sokratovo i Vergilia, » otce Západu«. Zato zas už tím faktem, že vláda středověkého křesťanství byla vládou jednoty těla a ducha, čili vtělené duchovnosti, zahrnovala do svých posvátných forem jakýsi humanismus virtuální; ten se měl ve XII. a XIII. stol. » objevit« a projevit — s leskem vratké a jakoby nedočkavé krásy, neboť brzy měla neshoda mezi kulturním stylem křesťanským a stylem klasického humanismu (nemluvic o rozličných znetvořeníích, k nimž špelo i samo křesťanství a z nichž hlavní byly puritanismus a jansenismus) na čas zavalit a skrýt v hluboký

souzvuk křesťanství a humanismus, nazírané v jejich podstatě.

Za oněch středověkých dob styk lidské osoby skrze touž živou víru s jinými reálnými a konkrétními osobami i s Bohem, jež tyto osoby milovaly, i s veškerým stvořením, činil člověka i uprostřed mnoha strážní plodným na heroismus stejně jako na činnost poznávací a jako na tvorbu krásných děl; a v nejčistších srdcích rozšiřovala veliká láska, povznášející v člověku přírodu nad ni samu, smysl bratrské zbožnosti dokonce i na věci; tehdy takový svatý František chápal, že si hmotná příroda, nežli ji smí náš důmysl využít k našim službám, jaksi žádá být ochočena naší láskou; chci tím říci, že člověk láskou k věcem a k bytí v nich je vtahuje do oblasti lidského, nikoliv že by lidské stavěl pod jejich míru.

Vedle toho — a to je má druhá poznámka — pozorujeme-li západní humanismus v jeho současných formách zdánlivě co nejproštěnějších od veškeré transcendentální metafysiky, snadno uvidíme, že zůstávali v něm ještě jakés také obecné ponětí lidské důstojnosti, svobody, neužitných hodnot, je to dědictví idejí kdysi křesťanských a citů kdysi křesťanských, dnes vykořeněných z původní půdy. A chápu zajisté, že liberálněburžoazní humanismus je už jen pšenice neklíčivá, chléb nekvašený. A s takovýmto zmaterializovaným spiritualismem si aktivní materialismus bezbožecký nebo pohanský snadno poradí. Ale třeba vyvázány ze svých přirozených pout a přeneseny do násilného klimatu, jsou to stále ještě z jisté části energie křesťanské, vytržené z původního určení, jež skutečně, existenciálně — ať už teoreticky je tomu jakkoliv — hýbají srdcem lidí a strhují je k činnosti. Není to právě jedna známka zmatení mysli, které se dnes šíří světem, vidíme-li takovéto kdysi křesťanské energie sloužit právě k rozdmýchování propagandy kulturních koncepcí stojících přímo proti křesťanství? Byla by tu krásná

příležitost pro křesťany uvést věci opět na míru pravdy tím, že by se obcerstvily a rozšířily v celé plnosti svých původních pramenů právě ty naděje ve spravedlnost a ten stesk po obecenství, jimiž se sytí bolest dnešního světa a jejichž vzlet je desorientován, a že by se tím podnítila kulturní a dobová síla křesťanské inspirace, jež by dokázala působit na dějiny a pomáhat lidem.

K tomu by jim bylo zapotřebí zdravé filosofie sociální a zdravé filosofie moderních dějin. Pak by pilně usilovali o nahrazení nelidského systému, který nám skomírá před očima, novou vládou civilizace, jež by se dala charakterizovat jako *integrální humanismus* a představovala by v jejich očích nové křesťanství, ne už posvátné, nýbrž světské, jak se to pokusíme ukázat ve studiích zde shrnutých.

Tento nový humanismus, nemající nic společného s humanismem buržoazním, a tím lidštější, že se neklání člověku, nýbrž skutečně a účinně respektuje lidskou důstojnost a činí zadost integrálnímu požadavkům lidské osoby, ten podle našeho chápání má být zaměřen k sociálněčasnému uskutečnění onoho evangelického očekávání lidskosti, která nemá existovat jen v řádu duchovním, nýbrž vtělit se, a má být zaměřen k ideálu bratrského společenství. Nežádá na lidech, aby se obětovali pro dynamismus či imperialismus rasy, třídy nebo národa, nýbrž pro lepší život bratří a pro konkrétní dobro společenství lidských osob; aby se obětovali za uskutečnění bratrského přátelství, jež má být — za cenu stále obtížného úsilí a jisté chudoby¹ — uvedeno v sociální řád a do struktur pospolitého života; a právě tak je takový humanismus schopen dát člověku vyrůst ve společenství, a právě proto to může být jedině humanismus hrdinský.

¹ Považuji za nutné to, co dnes nazývají ekonomikou v přebytku. Aniž bych mluvil o vážných těžkostech, které přivodí pokrok vědecký a technický, tím že zmenší pracovní možnosti a vyvolá nebezpečí nezaměstnanosti, když tento přebytek bude rozdělen na všechny, bude znamenat též pro každého jisté poměrné ochuzení, v němž sice budou všichni mít zajištěn dostatek potřebných věcí, ale opravdový luxus bude ztěžka možný.

Kapitola I

TRAGÉDIE HUMANISMU

Problémy, jež třeba zkoumat

V této a následující kapitole nás bude zajímat problém člověka.

Budeme hledět vymezit z hlediska filosofie moderních dějin *praktické a konkrétní místo*, jež má člověk vůči Bohu a vzhledem k svému určení, k svému poslednímu cíli; a to nám bude jako charakteristická známka jednoho věku nebo údobí kultury. Avšak tento problém řádu praktického nebo etického je řízen a zároveň ilustrován dvojím problémem spekulativním; antropologickým problémem: co je člověk? a teologickým problémem vztahu mezi člověkem a nejvyšším principem jeho určení, neboli řečeno pojmy křesťanskými a tak, aby se otázka vymezila blíže: mezi milostí a svobodou.

Prozkoumáme tyto tři problémy nejprve z hlediska křesťanství středověkého, potom z hlediska moderního humanismu. Tu uvidíme, k jakým stanoviskům dovedla dialektika tohoto humanismu přítomnou dobu. A potom prozkoumáme tyto tři problémy z hlediska »nového křesťanství« a nového humanismu.

STŘEDOVĚKÉ KŘESŤANSTVÍ

Problém člověka

Zamysleme se tedy z hlediska středověkého křesťanství nad problémem antropologickým, problémem milosti a svobody, problémem konkrétního postavení tvora vůči Bohu.

Pro středověké myšlení (které se v tom prostě jen projevovalo křesťanským) nebyl člověk toliko živočich nadaný rozumem, podle slavné aristotelské definice, kterou lze popravdě považovat za definici »přirozeně katolickou« — a již i toto obecné rčení o přirozenosti lidské jde velmi daleko, neboť tím, že v člověku jeho nejzákladnější částí činí ducha, ukazuje již, že patrně musí člověk mít aspirace nadlidské, ale nadto též ukazuje, že tento duch, poněvadž je duchem živočicha, musí patrně být nejslabším z duchů a že fakticky bude člověk nejčastěji žít nikoli v duchu, nýbrž ve smyslech.

Pro středověké myšlení však byl člověk též osobou; a dlužno si povšimnout, že tento pojem osoby je pojmem, mohu-li tak říci, s pečeti křesťanskou a že se vybavil a upřesnil dík teologii. Osoba, tot' jakýsi duchovní vesmír nadaný svobodnou volbou a ustavující takřka úplný jeden celek na světě nezávislý, takže ani příroda, ani stát nemohou z tohoto vesmíru ubírat bez jeho svolení. A sám Bůh, jenž jest a jedná uvnitř něho, jedná v něm způsobem velmi zvláštním a se zvlášť vybranou jemností, která ukazuje, jaký to případ z něho Bůh činí: ctí jeho svobodu, přebýváje nicméně v jejím jádře; dožaduje se jí, naléhá na ni, ale nikdy ji neznásilňuje.

A nadto člověk ve svém konkrétním a dějinném bytí nebyl pro středověké myšlení bytostí prostě přirozenou. Je to bytost vyvrácená, zraněná, — zraněná d'áblem, jenž ji raní žádostivostí, Bohem, jenž ji zra-

ňuje láskou. Na jedné straně si nese dědictví prvotního hříchu, rodí se bez darů milosti, ne sice podstatně zkažená, avšak poraněná ve své přirozenosti. Z druhé strany však je stvořena k cíli nadpřirozenému: vidět Boha, jak Bůh sám se vidí; jest učiněna k tomu, aby došla samého života Božího; je pronikána naléháním pomáhající milosti (*gratia actualis*), a nepostaví-li proti Bohu své svobodné odmítnutí, nese v sobě už zde na zemi přímo božský život milosti posvěcující a jejích darů.

Nazíráno existenciálně, lze tudíž říci, že je to bytost zároveň přirozená i nadpřirozená.

Takové je ve všeobecných rysech křesťanské pojetí člověka; za důležité však považujeme zaznamenat ten vlastní charakter, jaký v sobě má toto pojetí v myšlení středověkém jako takovém, pojímaném jakožto dějinný moment. Řekněme, že tyto poznatky, především theologické, středověku postačily. Zahrnovaly v sobě velmi silnou psychologii, ne ovšem v moderním toho slova smyslu: neboť na všechny věci se pohlíželo z hlediska Božího. Přirozená tajemství člověka nebyla zkoumána pro ně sama poznáváním vědeckým a experimentálním. Krátce, středověk byl pravým opakem doby reflexivní: jakási metafysická bázeň či stud, a též i převážné dbaní toho, aby se viděly věci a nazíralo jsoucno a aby se věci zařizovaly podle míry světa, to vše zadržovalo pohled středověkého člověka, odvráceného od sebe sama. To je rys, který najdeme všude.

Problém milosti a svobody

Jde-li nyní nikoliv už o problém antropologický, nýbrž o theologický problém milosti a svobody, musíme i zde rozeznávat, co přináleží křesťanskému myšlení vůbec a jakožto takovému, a co nějak zvláště vyznačuje myšlení středověké.

Všechno theologické myšlení ve středověku je ovládáno svatým Augustinem, zejména Augustinovým po-

stojem proti Pelagiovi. A v tom byl středověk ryze a prostě katolický a křesťanský.

Když vyzvedal naprostou nezaslouženost, svrchovanou svobodu a účinnost milosti Boží, a zároveň skutečnost svobodné lidské vůle; když vyznával, že Bůh vnuká první podnět ke každému dobru, že on dává i chtění i konání, že korunováním našich zásluh korunuje své vlastní dary, že se člověk nemůže spasit sám, ani dílo své spásy sám započít, ani se na ně sám připravovat, a že sám o sobě dokáže jen zlo a blud — a že je nicméně svoboděn, když jedná pod vlivem milosti Boží; a že, ač vnitřně oživován jí, koná dobré a záslužné skutky svobodně; a že jen sám je odpovědný za zlo, které koná; a že mu jeho svoboda ukládá ve světě úlohu a podněty nepředstavitelně důležité; a že Bůh, jenž ho stvořil bez něho, jej bez něho nespasí — když tedy středověk vyznával takovéto pojetí tajemství milosti a svobody, pak tím jenom vyznával čistě a prostě pravověrné pojetí křesťanské a katolické. Na nejvyšším vrcholu středověkého myšlení vypracuje svatý Tomáš Akvinský theologicky ta řešení, která sv. Augustin zahlédl ve svých velikých rozjímavých intuicích.

Přesto však není nesnadné objevit zde zvláštní znak onoho věku křesťanské civilizace, znak, o němž jsme už výše hovořili při problému anthropologickém, totiž to, že tu nenacházíme onen záměrně reflexivní pohled, jímž by se stvořená bytost dívala sama na sebe.

Středověk vytrvale upínal zraky na ty jasné body, které mu v tajemství milosti a svobody ukázal svatý Augustin a které se týkaly božských hlubin tohoto tajemství. Co se týče rozsáhlých oblastí, které zůstávaly ve stínu a které se týkaly stvořených a lidských hlubin tohoto tajemství, zejména pokud jde o Boží souhlas či dopuštění zlého skutku, o zplození zla stvořenou bytostí, jakož i o význam a vlastní hodnotu — míněno v řádu filosofickém i theologickém — časné a » světské « činnosti člověka, tu středověk na prahu těch-

to oblastí stanovil násilím zásady řešení; málo se odvažoval do jejich šera a do jejich problémů, celá velká území tam nechával ležet ladem, celou jednu neprobádanou problematiku.

Z toho pak následovalo, že mohly do této oblasti přijít některé parazitní zjevy, nahrazující chybějící propracovanější řešení, a vtisknout navíc jistý zvláštní a okamžitý ráz oněm věčně křesťanským pojetím, o nichž jsme mluvili shora. Myslím zde na jisté obrazné představy, příliš prostince pesimistické a dramatické, o padlé lidské přirozenosti, a na jistý, rovněž příliš prostičký a příliš zběžný obraz Boží volby, a mohu-li tak říci, Božího počínání vůči stvořeným osudům. Myslím na jistou theologickou nelidskost, pro niž se středověký katolicismus — ač ostatně držel stále v mezích pravověrnosti ony chybné živly, které samy ze sebe, jak se také potom uvidělo, nutně vedly k bludným úchylnám — přirozeně a ustavičně snažil hledat ospravedlnění v nejméně pevných částech augustinovské synthesy. Svatý Tomáš v tomto ohledu uvedl všechno do pořádku, jenže už bylo pozdě na to, aby mohlo ještě středověké myšlení samo z těchto zásad těžit a plodně jich využívat.

Bylo by nesmyslné tvrdit, že by bylo ve středověku nedošlo k vlastnímu uvědomění stvořené bytosti, ať už přímo v zaměření metafysického či theologického myšlení směrem ke jsoucnu a k Bohu, nebo v myšlení básnickém a uměleckém směrem ke sledovanému dílu. Chybělo však toto uvědomění po stránce záměrně a výslovně reflexivního zkoumání. Nacházíme toho očitý příklad i u samých mystiků. Středověk byl bohat na bezpříkladné mystiky; avšak kdybychom měli v rukou jen zevní doklady jimi zůstavené, kdybychom neznali díla takové svaté Terezie, svatého Jana od Kříže, takové Marie od Božího vtělení, málo bychom toho věděli o vnitřních stavech, o zkouškách, o nočních tmách duší vkročivších na tyto cesty; a mohli bychom se domnívat, že jich tito mystikové ani neznali. Oni

však je znali, oni je žili, jenže jim nepřikládali význam, a s výjimkou konce středověku, doby takového Ruysbroeka a Taulera, nepokládali za užitečné o nich hovořit.

Rovněž tak měl středověk hluboký a význačně katolický smysl pro úlohu hříšníka a jeho vlastní iniciativy, jeho odporu a Božího milosrdenství k němu v celkové prozřetelnostní ekonomii. Měl hluboký smysl pro přírodu, pro její důstojnost, právě tak jako pro její slabost; znal víc než kterákoliv jiná doba cenu lidské slitovnosti a slz. Ale to všechno bylo pro něj spíše prožívané nežli vědomé, nežli předmět reflexivního poznávání. A kdybychom hleděli jen k dokumentům středověké theologické tradice (nemluví o Tomáši Akvinském, jenž je příliš, příliš veliký na to, aby charakterizoval jen jednu dobu), mohli bychom se domnívat, a to mylně, že středověké myšlení znalo člověka toliko ve funkci soteriologických problémů a Božích požadavků na člověka, ve funkci objektivních zákonů mravnosti Bohem požadované, a nikoli ve funkci subjektivních zdrojů a prostředků jeho velikosti nebo subjektivního determinismu jeho bídy.

Praktický postoj stvořené bytosti k svému určení

Přikročíme k třetímu z oněch problémů, které máme zkoumat, k problému praktického postoje stvořené bytosti k vlastnímu určení. Naše předchozí poznámky nám vyložily, že středověký člověk v odpověď na Boží podněty postupuje přímo, prostě, nedbaje na reflexivní sebeuvědomování, řekněme snad, že *naivně* (bez hanlivého přízvuku toho slova), a na sebe přitom hledí jen mimochodem.

Vlastní styl středověkého křesťanství se tak vyznačuje *nevědomou a nezamýšlenou prostotou* odvetného hnutí člověka na zdrojné hnutí Boží¹.

¹ Srv. o tom III. kap. knihy Science et Sagesse.

Byl to za mocného vzklenutí vášní a zločinů prostý vzestupný pohyb inteligence k předmětu, duše k dokonalosti, světa ke společenské a právní struktuře, sjednocené pod vládou Kristovou. S absolutní ctižádostí a nezkušenou odvahou dětství stavělo tehdy křesťanství obrovskou pevnost, na jejímž vrcholku by sídlil Bůh, jemu chystalo trůn na zemi, protože ho milovalo. Všechno lidské bylo tím ve znamení posvátna, podřízeno posvátnu a chráněno posvátnem, alespoň pokud bylo takto ožívováno láskou. Co záleželo na ztrátách, na pohromách — budovalo se Boží dílo skrze pokřtěnou duši. Stvořená bytost byla tvrdě rozervána, a tím právě oslavena, zapomínala pro Boha na sebe samu.

Rozklad středověku

Když ochabl hrdinský vzlet, jímž byl člověk takto unášen, když dopadl zpátky na svou základnu, tu se pocítil drcen těžkou strukturou světa, kterou sám zbudoval, a zhrozil se, že sám není ničím. Člověk rád strpí, aby jím svatí » opovrhovali « — to jest, aby před Bohem nebyl pokládán za nic — ví, že tím není zneuznáván. Nestrpí však, aby jím opovrhovali lidé z masa a kostí, at' jsou to theologové nebo filosofové, mužové církve nebo státníci. Nuže, takto se cítil opovržen na konci středověku, za dlouhých běd XV. století, když představami táhl tanec smrti a svatý Vincenc Ferrerský ohlašoval konec světa a když se zároveň proklubávaly na světlo nové a životné struktury, odpovídající zcela odlišnému a čistě lidskému kulturnímu typu. Tak katastrofa středověku zahajuje dobu moderního humanismu. Skvělý rozpad středověku a jeho *posvátných* forem je zrodem civilizace *světské* — a nejen světské, nýbrž postupně se *odtrhující* od Vtělení. Stále je to, chcete-li, věk Syna člověka: ale věk, v němž člověk přechází od kultu Bohočlověka, Slova učiněného tělem, ke kultu Lidství, pouhého Člověka.

K co nejstručnější charakteristice ducha této doby,

důcha doby ovládané humanistickou renesancí a reformací, řekněme, že ta doba chtěla přikročit k antropocentrické *rehabilitaci* lidského stvoření, jejíž symbol, kdyby se hledal souhlasný výraz duše v náboženském stavitelství, by se mohl nalézt v nahrazení slohu románského a gotického novým (ostatně o sobě velmi krásným) slohem barokním.

2

KLASICKÝ HUMANISMUS
A DVOJÍ PROBLÉM
ČLOVĚKA A SVOBODY

Protestantský » objev «

Co jsme právě řekli, to musíme především konstatovat u toho dvojího problému spekulativního, u problému člověka a u problému milosti a svobody.

Vyjděme přitom od zkoumání protestantského » objevu «. Tu se nám ona rehabilitace ukáže překroucena v pravý opak; projevuje se nám tak, že se řeší zoufáním.

V tom je rozpor vzácné dynamické síly, který je důležité odhalit.

Jestliže je svatý Augustin chápán hmotně, prostým světlem rozumu nikoli vpravdě theologického, nýbrž geometrického, zdá se, že je v jeho nauce lidské stvoření uvedeno v niveč. Člověk je prvotním hříchem *základně zkažen* — tot' učení Lutherovo, Kalvínovo, Jan-seniovo.

Není-li v tom čirý pesimismus? I sama příroda je základně zkažena prvotním hříchem. A zůstává zkažena i pod působením milosti, která už není životem, nýbrž pláštíkem.

Ano, v tom je čirý pesimismus. Avšak pohled'te: i tato přirozenost před prvotním hříchem měla výsady

Adamovy. A nyní tento prohnílý člověk, který nemůže mít žádné ceny pro nebe a kterého víra přiodívá Kristem jako pláštěm, ten má mít cenu pro zemi, a to — podle toho, čím sám jest — i ve zkaženosti své přirozenosti. Udělejte místo pro stvořenou bytost, kterou poskvrnili, poněvadž ona musí žít v tomto pekle, jímž je svět!

Taková je dialektika a tragédie protestantského svědomí, s jeho obdivuhodně žhavým a bolestným, ale právě pouze lidským, temnotně lidským smyslem pro lidskou bídu a hřích. Stvoření vyřklo svou nicotnost! Ale vyřklo ji právě jen ono a samo ze sebe. Člověk je postupující zkaženost; avšak ta nezhojitelně zkažená přirozenost nicméně volá k Bohu, a děj se cokoliv, právě člověk dává podnět k tomuto volání.

Rovněž problému milosti a svobody se dostává řešení velice prostého, ba prostoduše povrchního: není již svobody vůle; ta byla zabita prvotním hříchem. Je to zkrátka nauka o předurčení a zatracení ve smyslu protestantských škol, *theologie milosti bez svobody*.

Kalvinismus je toho nejznámější ilustrací. A stále stojíme před tímž rozparem: člověk je srážen, zhlazován v niveč pod despotickými rozsudky. Předurčený však je svou spásou jist. Proto se zde neváhá postavit proti čemukoliv a počínat si jako vyvolenec Boží na zemi; jeho imperialistické nároky (pro sebe, člověka podstatně poskvrněného, ale spaseného, poskvrněného sice Adamovým hříchem, ale vyvoleného Bohem) budou bez mezí; a hmotné prospívání se mu bude jevit jako povinnost náležející jeho stavu².

² Theorii Maxe Webera o vzniku kapitalismu, jak ukázal zvláště R. H. Tawney, nutno v leccěms zmírnit. Platí však nadále, že kalvinismus (a přímo Kalvínova nauka o půjčování na úrok) tu hrál ve své rovině a mezi jinými činiteli velkou a významnou úlohu.

Humanistický » objev « a problém svobody

Nyní zkoumejme své dva problémy ze strany » objevu « humanistického.

Co se týče problému svobody a milosti, budeme musít rozeznávat humanistickou teologii umírněnou a humanistickou teologii absolutní.

Humanistickou teologii umírněnou nazýváme molinismus. Jsme toho názoru, že onen slavný španělský theolog, jenž v XVI. stol. vymyslel novou teorii o božském předzvědění a o vztazích mezi milostí a stvořenou vůlí, má převeliký význam pro dějiny kultury. Nemáme v úmyslu probídat zde tento problém, ani se pouštět do theologických podrobností sporu *de auxiliis*, jen bychom rádi do těchto otázek promluvili z hlediska kulturního, z hlediska filosofie dějin.

A z toho hlediska lze říci, ať už jsou theologické jemnosti jakékoliv, že molinismus reklamuje pro stvořenou bytost sice jen část, ale přece část, *první* a absolutní iniciativy v řádu dobra a spásy³.

³ Uveďme zde úryvek z odpovědi autora, uveřejněné v americké revui *Thought* (září 1944) na článek Louise Merciera, který vyšel v téže revui: » Mercier pravděpodobně porozumí smyslu mé kritiky, když se zamyslí nad těmito větami v Molinově spise *Concordia*: " Jistě že uděláme dobře nebo špatně to, co můžeme vykonat jen podle schopností své svobodné vůle a ze všeobecného přispění Božího — to musíme připisovat sobě jako částečné a svobodné příčině, a ne Bohu ... Bůh tedy není příčina naší ctnosti a neřesti, ale naše předsevzetí a naše vůle ... — Pomocnými milostmi Božími, jimiž jeden se ospravedlní a dojde spásy, druhý pro svou svobodu se ani neospravedlní ani nedochází spásy." «

Nejzajímavější část na článku prof. Merciera jedná o literárních dějinách idejí; na tomto poli nelze uvádět v pochybnost jeho odborné znalosti a jeho pozorování jsou vždy inspirující. S velkou radostí a s užitkem čtu to, co napsal o sedmáctém století. Nemohu se však ubránit dojmu, že nezachytil jádro toho, co jsem napsal o mém » křesťanském integrálním humanismu «. Domníval se, byť jen na chvíli, že jsem řekl o století Pascalově, že všechny jeho síly a prvky byly proniknuty molinismem, a že jsem » odsoudil « velké myslitele onoho století, které mám rád, nebo *Polyeukta*, jemuž se obdivuji, stejně jako

Až dotud měl katolický křesťan za to, že má sice iniciativu, svobodnou iniciativu ve svých dobrých skutcích v jejich celém rozsahu, avšak iniciativu *druhotnou*, nikoli *prvotní*. Neboť jen Bůh tu má iniciativu prvotní; a naše dobré skutky jsou v celém rozsahu Boží (Bůh jako první příčina) a v celém rozsahu naše (my jako svobodná příčina druhá). Nyní křesťan smýšlí tak, že dlužno rozeznávat v jeho dobrých a spasitelných skutcích dvě části, rozlišené, rozdvojené, rozdělené mezi Boha a člověka; v každém jeho skutku je část pocházející jen od člověka a část pocházející jen od Boha. A tak je křesťan přesvědčen, že v té jedné části má i on *prvotní* iniciativu konaného dobra.

Stran tohoto tajemství vztahů mezi svobodou člověka a svobodou Boží zaujímala jeho ducha myšlenka řádu životního a duchovního: Bůh byl život jeho života, nejen že mu život dal, nýbrž ustavičně tento stvořený život a toto stvořené konání oživoval z nehlubšího zdroje svého bytí.

Nyní v jeho mysli prosvítá obraz řádu mechanického, cosi podobného tomu, čemu se později bude říkat paralelogram sil. Bůh i on vlečou každý ze své strany lod' jeho osudu, a pokud ji vleče člověk, nevleče ji Bůh.

Takový je tedy člověk křesťanského humanismu

obdivuje on? » Neodsoudil « jsem nikoho, ani Molinu, ani normálního » křesťanského gentlemana křesťanské éry «. Hleděl jsem dát jim jejich místo v jejich době a zdůraznit jejich význam ve filosofii moderní kultury a moderních dějin. Proto nebyla na místě theologická diskuse o Molinovi. Ani jsem neměl na mysli zvláštní vliv, který snad měl nepřímo na literaturu 17. století (co do příčinnosti účinné). Napsal jsem knihu filosofickou, a protože se domnívám, že největší hvězdy ve filosofii kultury jsou v theologickém nebi, vzal jsem Molinovu teologii (co do příčinnosti formální) jako vynikající znamení, jako jasný vzor, *příklad* pro jeden z nejpříznačnějších směrů — chci říci nejbohatší v dějinných nebo » prospektivních « možnostech — v kulturním chování 17. století. Je mi zřejmé, že tento směr měl » antropocentrické « zaměření, a mohl důsledně vést k rozdílnému humanismu osmnáctého století.

za dob antropocentrických, věří v Boha a v jeho milost, ale sváří se s ním o území, dožaduje se svého podílu prvotní iniciativy vzhledem ke spáse a k záslužným skutkům pro život věčný, při čemž zcela sám se ujímá vytváření svého života a svého blaha na zemi. Řekněme, že molinismus je teologií křesťanského šlechtice klasického věku, jako je jansenismus teologií křesťanského úředníka téhož věku. Ale jakožto příznak reprezentativní má hodnotu zcela jinou. Nevím, byl-li Molina velkým theologem, ale mám za to, že z hlediska kulturního je z předních představitelů moderní civilizace a moderního rozkladu křesťanství.

Když se na celou věc díváme po stránce naukové, byla tato umírněná humanistická teologie cosi vratkého. Musila tudíž logicky ustoupit před formou čistší. Tak dospíváme k tomu, co lze nazývat *humanistickou teologií absolutní*. A to je teologie racionalistická.

Formule této teologie je mnohem prostší; jako molinismus, i ona uznává tu opozici, tu, řekněme, inkompatibilitu mezi milostí a svobodou, jak proti ní mířil protestantismus; a jako molinismus, i ona řeší tento rozpor v opačném smyslu nežli protestantismus: tím, že hledí zachránit lidskou svobodu na vrub příčinnosti Boží. Jenže jde v tom směru až do konce. Jako čistá protestantská teologie milosti je teologií milosti bez svobody, tak čistá humanistická teologie či metafysika svobody je teologií či metafysikou *svobody bez milosti*.

Velcí metafysikové klasičtí pocítí ostatně přemnohou nesnáze v tom, jak spekulativně, zásadami absolutního racionalismu či intelektualismu ospravedlnit a zachránit právě tuto svobodu lidské vůle. Leibniz a Spinoza to provedou tak, že za ni poskytnou náhražky. Ale v řádu etickém a praktickém je nadále jisto, že svoboda, ať je spekulativně zredukována na jakoukoliv náhražku, je pro člověka požadavkem a výsadou, které uskutečňuje a vítězně uplatňuje *sám sebou*. Jen na něm nyní jest, aby si vytvářel svůj osud, jen on sám

bude svým vladařským věděním, které v něm vyčerpává a převyšuje veškeru nutnost, zasahovat jako Bůh do průběhu svého vlastního života a do chodu toho velkého vesmírného stroje, vydaného na pospas geometrickému determinismu.

Nakonec pak s hegelovským pojetím dějin se octneme ne už před dvěma soupeřskými svobodami, Boží a lidskou, nýbrž už jen před svobodou jedinou, svobodou člověka, v níž a již se uskutečňuje postupné božství (*die werdende Gottheit*) ve světě a v dějinách.

Humanistický » objev « a problém člověka

Předjeme k druhému spekulativnímu problému, k problému člověka.

I zde bude nutno rozlišovat humanistickou teologii umírněnou a humanistickou teologii absolutní.

Umírněná humanistická teologie, tot' ten humanismus či spíše naturalismus křesťanský, který pohlíží na milost prostě jako na kopuli korunující přírodu (přírodu, jež k tomu, aby byla ve svém řádu dokonalá, potřebuje jen sebe samu); milost je tu jen na to, aby přikládala nebeské zásluhy a dodávala nadpřirozeného nátěru těm skutkům, jejichž dokonalou řádnost stačí zajistit už sám *rozum* poctivého člověka.

Averroismus ve středověku, kartesiánský racionalismus XVII. stol. hodlaly tímto způsobem poskytnout světu *dokonalou přirozenou moudrost*, již by byl člověk, nazíran existenciálně, fakticky schopen; zůstal by přitom odloučen a odvrácen od věcí víry a zjevení, ve zvláštním klimatu, vytrženém z klimatu moudrosti křesťanské.

V řádu praktickém a morálním se pak dospěje k tomu pojetí, jehož patrně není prosto ani politické myšlení Dantovo⁴, že totiž člověk a lidský život jsou

⁴ Dobro » života civilního « neboli civilizace je posledním cílem v daném řádu, v řádu časném čili v řádu ctností nabytých (srv. sv. Tomáš Akv., *Summa theol.*, I-II, q. 65, art. 2; de *Virtut.*

podrobení zároveň dvěma rozličným, *absolutně posledním* cílům, *poslednímu* cíli čistě přirozenému, jímž je dokonalý blahobyt vezdejší, a *poslednímu* cíli nadpřirozenému, jímž je dokonalá blaženost na nebesích.

Takto po vtipném rozdělení práce, jež evangelium nepředvíдалo, bude moci křesťan sloužit dvěma pánům zároveň, Bohu pro nebe a mamonu pro svět vezdejší, a rozdílet svou duši mezi dvojí poslušností, každé z nich absolutní a každé z nich svrchovaně poslední, poslušnosti církve pro nebe a poslušnosti státu pro tuto zem.

I zde stojíme před mechanickou rozeklaností, dosaženou na místo organického podřadění. Člověk, jak ho pojímalo středověké křesťanství, se rozdvojil; na jedné straně máme člověka ryze přirozeného, který potřebuje jen svůj rozum k tomu, aby byl dokonalý, moudrý a dobrý a aby dobyl země. A na druhé straně je tu jakýsi nebeský obal, jakýsi *věřící duplikát*, horlivý v obřadech a modlí se k Bohu křesťanů, který obestýlá a vycpává poduškami milosti onoho člověka čistě přirozeného a činí ho schopným dobýt nebe.

Nechte padnout tohoto dvojníka, či spíše, poněvadž to není tak snadné, nechte i jej se vstřebat do onoho subjektu, jež obklopuje, a dostanete člověka čistě přirozeného v tom smyslu, jak jej pojímá *humanistická theologie absolutní*.

Co zde nazývám absolutní humanistickou theologií, tot' především Jean-Jacques Rousseau, jeho theologie přirozené dobroty.

Jak známo, člověk Rousseauův je nejen nedotčen

cardin., a. 4, ad 3), avšak ne *absolutně*; a tento relativně poslední cíl i sám časný řád jsou vnitřně povyšovány právě pro svou podřízenost cíli absolutně poslednímu, to jest životu věčnému. Přes jistou výhradu, naznačenou velmi lehce a zběžně v docela posledních řádcích, je přece jen patrné, že Dante ve svém *De Monarchia* pracoval s cílem řádu časného či politického jako s cílem absolutně posledním (srv. lib. III, cap. 16): výtka z averroismu, kterou v té věci pozvedá Gilson, se tudíž zdá oprávněna.

prvotním hříchem a zraněností přírody, on má přímo ve své podstatě ryzí dobrotu, která ho činí účastníkem života Božího a která se v něm projevuje ve stavu nevinnosti. Tak byla milost vstřebána, pohlcena přirozeností. Pravý smysl Rousseauovy theorie je v tom, že člověk je přirozeně *svatý*. Daleko spíše nežli ctnostný! (Jean-Jacques na konci svého života už nelpěl na tom, být ctnostný, nýbrž chtěl být dobrý, a byl tak dobrý jako nikdy předtím ...) Člověk je svatý, když se ustálí v božském sjednocení s duchem Přírody, který všechna jeho první hnutí učiní dobrými a přímými.

Zlo pochází z násilností výchovy a civilizace, z rozjímání a z umělosti. Nechte se rozvíjet přirozenost, a ukáže se ryzí dobrota; a to bude zjevení člověka.

Dál by zde mělo být uvedeno jméno jiného velkého myslitele, Augusta Comta. Jeho theorie o veliké Bytosti je pro nás velmi zajímavá v tom smyslu, že nám ukazuje, kam nutně vyústí idea člověka, který se má za čistě přirozeného. Je jasné, že Comtovo boholidství je zároveň lidstvem v jeho přirozené a pozemské reálnosti, — i církví, mystickým tělem Kristovým — i samým Kristem a Bohem.

A zejména Hegel, když žádá po filosofii, aby zachránila náboženství, a když proto všechny obsah náboženství vstřebává do vrcholných metafysických výroků ryzího rozumu, Hegel ve skutečnosti zavádí i samu pohnutku ke spasení do dialektiky dějin a činí vlastně ze státu mystické tělo, jímž člověk dospívá svobody synů Božích.

At' se obrátíme k Rousseauovi, ke Comtovi nebo k Hegelovi, zjišťujeme u těchto velkých představitelů moderní duše, že z jedné stránky se na člověka dívají v jeho existenciálním údělu jako na bytost *pouze přirozenou*, kterou si představují bez jakékoliv spojitosti s řádem nadpřirozeným včetně dědičného hříchu a milosti. A přece ve skutečnosti si nedovedou člověka představit jako pouze přirozeného, neboť ty spojitosti, o nichž mluvíme, jsou u něho příliš mocné. Domněle je

tu řeč o jsoucnu v podmínkách nebo stavu pouze přirozených, a přesto tento člověk jen přirozený zůstává prosáklý všemi tužbami a všemi nároky na život ve vlastním smyslu božský — ego dixi: dii estis —, které se pro křesťana prameni z milosti Boží.

Takže člověk od Boha oddělený se dožaduje a domáhá pro sebe všeho, jako by mu všechno právem náleželo, jako by byl vskutku dědicem Božím (a on jím je, ale právě jen pod podmínkou, že neučiní sám sebe středem všeho).

3

KLASICKÝ HUMANISMUS A PRAKTICKÝ POSTOJ ČLOVĚKA K VLASTNÍMU URČENÍ

Neštěstím klasického humanismu jest, že byl antropocentrický, a ne že byl humanismem

Přistupme nyní k problému třetímu, totiž k praktickému postoji člověka k svému určení.

Jaký je tento postoj v době po renesanci a po reformaci? V tom konstatujeme pozoruhodné splývání obojího postoje zároveň, pesimistického i optimistického, a nezbytnou převahu optimismu.

Neočekávaným dialektickým zvratem musilo i Kalvínovo a Janseniovo ultrapesimistické pojetí lidské přirozenosti vyústit v postavení antropocentrické.

Pesimismus vskutku vyvazuje lidskou bytost ze všech svazků s řádem vyšším. A tu, *poněvadž žít se musí*, člověk se zařídí pohodlně a stává se středem i v tom svém řádu nižším.

Tento úkaz byl patrný i v náboženské sféře liberálního protestantismu XIX. století.

Co se týče praktického postoje lidí renesančních, ten ani zdaleka nezačal nějakou roztržku s křesťan-

stvím. Jako reformační pesimismus upřílišil křesťanskou danost prvotního hříchu, tak zas renesanční optimismus upřílišil jinou, opačnou křesťanskou danost, totiž přesvědčení o hodnotě lidské bytosti, která je živým obrazem Božím. Smysl pro hojnost bytí, radost z poznávání světa i svobody a horlivé spění za vědeckými objevy, tvůrčí nadšení a záliba v kráse smyslových forem, to všechno ukazuje za renesančních dob na spleť splývající prameny přirozené i křesťanské. Člověka se tehdy zmocňuje jakási *euforie*; obrací se k dokladům pohanské antiky s horečnatostí, jaké pohanem neznali; domnívá se, že se může zmocnit totality sebe sama i života, aniž musí projít cestou vnitřního odříkání; chce radost bez askese; to znamenalo chtít nést ovoce, a nedat se proklestit a svou mízu oživit tím, jehož milost i dary jedině mohou člověka zbožštit. I zde se musilo všechno skončit anthropocentrickým rozštěpením.

Tak všeobecně tíhlo úsilí toho kulturního věku, o němž mluvíme, k oné rehabilitaci stvořené bytosti, jak jsme se o ní zmínili výše, jenže k rehabilitaci člověka, který se uzavírá sám do sebe a jako by se odrhoval od svého transcendentního oživujícího principu.

» V renesanci lidská bytost volá k nebi o své velikosti a kráse; v reformaci zas o svém smutku a bídě. Tak i onak, ať úpí, nebo se bouří, bytost lidská si žádá rehabilitace.

Co tedy znamená tento požadavek, díváme-li se naň sám o sobě a odezíráme-li od onoho nesprávného způsobu, jaký na sebe vzal? Tvor lidský se domáhá práva být milován.

A mohl Bůh, jehož láska podle slov Tomáše Akvinského vlévá a tvoří krásu věcí, učinit tvora, aniž jej zároveň učinil hodným lásky? Neříkám lásky přednostní... Díváme-li se naň v tomto smyslu ryze formálním, shodoval se takový požadavek s vývojovými zákony dějin.

Tak pracuje na moderní době jistý požadavek božský. Řekněme, že jde o jisté uvědomění a o praktický objev vlastní důstojnosti toho, kdo je skryt v tajemství lidské bytosti.«⁵

Uskutečnil se tak mnohý pokrok, zejména pokud jde o svět reflexivní a o *seubevědomování*, odhalující leckdy i postranními dvířky vědám, umění, poezii, ba i vášním a neřestem člověka jejich vlastní duchovnost. Věda začíná dobývat stvořené přírody, lidská duše si vytváří vesmír své subjektivity,ездеjší svět se diferencuje podle vlastního zákona, tvor poznává sám sebe. A takový proces sám o sobě byl zcela normální.

Neštěstím moderních dějin bylo, že celý tento proces byl řízen duchem člověkostředným, naturalistickým pojetím člověka a buď kalvínským nebo molinovským pojetím milosti a svobody. Posléze pak se dovršil ne ve znamení jednoty, nýbrž ve znamení rozdělenosti. Takto nás ovšem poučila teprve zkušenost bolesti a katastrofy; nepopěrné civilizační zisky vyústily ve vnitřní peklo člověka vydaného na pospas sobě samému.

Člověk zapomněl, že v řádu bytí i dobra má první iniciativu Bůh a že naši svobodu oživuje Bůh, a chtěl ze svého tíhnutí, vlastního bytostem stvořeným, učinit hnutí absolutně prvotní, dát své svobodě tvora první iniciativu k dobru. I musilo se jeho vzestupné spění nadále oddělit od milosti, a proto onen věk byl věkem dualismu, rozpadu, rozdvojení, věkem humanismu odtrženého od Vtělení, v němž úsilí o pokrok musilo nabýt osudného rázu a přispět právě naopak ke zničení člověka.

Řekněme krátce, že základním hříchem antropocentrického humanismu bylo, že byl antropocentrický, a nikoliv že to byl humanismus.

⁵ *Science et Sagesse*, kap. III.

Humanismus teocentrický a humanismus antropocentrický

Musíme tedy rozlišovat dvojí humanismus: teocentrický, bohostředný, čili opravdu křesťanský, a antropocentrický, člověkostředný, za něž jsou prvně odpovědný duch renesance a duch reformace a o němž jsme právě mluvili.

Ten první druh humanismu uznává, že středem člověka je Bůh, obsahuje v sobě křesťanské pojetí člověka hříšného a vykoupeného i křesťanské pojetí milosti a svobody, jehož principy jsme připomněli.

Ten druhý humanismus věří, že středem člověka, a tedy i všech věcí, je člověk sám. Obsahuje v sobě naturalistické pojetí člověka a svobody.

Je-li takové pojetí nesprávné, pak chápeme, že humanismus antropocentrický zasluhuje jména humanismu nelidského a že na jeho dialektiku třeba hledět jako na *tragédii humanismu*. A o této dialektice bychom právě rádi v poslední části této kapitoly řekli několik slov.

Budeme o ní uvažovat ze tří různých hledisek; pokud totiž se týče samého člověka, nebo kultury, nebo konečně ideje, kterou si člověk činí o Bohu.

4

DIALEKTIKA ANTROPOCENTRICKÉHO HUMANISMU

Tragédie člověka

Pokud jde o člověka, můžeme zaznamenat, že v prvních počátcích moderního věku, nejprve Descartem, pak Rousseauem a Kantem, nastolil racionalismus takovou podobu lidské *osobnosti, úsoby*, která byla vznešená a skvělá, nerozbitná, žárlivá na svou svéhodnotu a svézákonnost, a posléze i bytostně dobrá. Právě

ve jménu práv a svézákonnosti této úsoby zatracovala racionalistická polemika jakýkoli zásah zvenčí do tohoto dokonalého a posvátného vesmíru — ať už takový zásah pochází od zjevení a milosti, nebo od tradice lidské moudrosti, nebo od autority zákona, jehož původcem by nebyl člověk, nebo od nějakého nejvyššího Dobra, které by naléhalo na jeho vůli, anebo konečně od nějaké objektivní reality, která by měřila a usměrňovala jeho inteligenci.

Nu, a za sto let a něco se tato pyšná antropocentrická úsoba zakymácela, rozpadala se rychle v prach, unašena rozptylem svých hmotných prvků.

První významné údobí je v tomto směru na území biologickém vyznačeno vítězstvím darwinovských myšlenek o původu člověka z opice. Člověk v tomto nazírání se jeví nejen jako výsledek dlouhého vývoje živočišných druhů (to je konečně otázka podružná, čistě historická), nýbrž jako výsledek onoho biologického vývoje *bez metafysické diskontinuity*, aniž se v daný okamžik s výskytem lidské bytosti počíná ve vývojové řadě něco naprosto nového: duchovní bytnost, která v sobě pro každé lidské pokolení zahrnuje to, že je původcem všech věcí tvořena jedna individuální duše a vržena do bytí pro nějaký věčný úděl.

Protože se křesťanský obraz o člověku a o lidské osobě opíral o zjevené dogma, darwinismus jím neotrásl. Zato racionalistický obraz dostal smrtelnou ránu.

Druhou ránu, ránu z milosti, mohu-li tak říci, mu pak v oblasti psychologické měl zasadit Freud (nemluví o Freudových metodách psychologického bádání, v nichž jsou geniální objevy, mluvím o jeho metafysice). Křesťan ví, že srdce člověka, jak říká Pascal, je duté a plné neřádu, to mu však nevadí, aby neuznával jeho duchovní velikost a důstojnost. Cím se však za našich dnů stal člověk pro myšlení racionalistické a naturalistické? Těžiště lidské bytosti pokleslo tak hluboko, že už pro nás není v pravém smyslu úsoby, osobnosti, nýbrž toliko osudný pohyb polymorfních larev

v podsvětí pudu a žádosti — sám Freud říká: *Acheronta movebo* — a že veškerá uspořádaná důstojnost našeho osobního vědomí se jeví jako lživá maska. Konec konců je člověk jen křižovatkou a bojištěm nějaké *libido*, vášně, především pohlavní, a jakéhosi pudu smrti. Ono tajemství života slzavého a života božského, nesoucí na sobě pečeť tváře Stvořitelovy, se stává skličující záhadou smrtelných komplikací. Člověk, z něhož zprvu činili postavu hrdinskou a málem božskou a zároveň bytost pouze přirozenou, upadá tak podle zákona veškerého pohanství v protipřirozený výsměch své vlastní přirozenosti, kterou bičuje tím krutěji, čím víc k ní má citovou zálibu a soucit. Je vypleněn, stává se obludou, sám sobě se stává milovanou obludou.

Po všech rozvratech a dualismech antropocentrického humanistického věku — rozpojení a soupeření přírody a milosti, víry a rozumu, lásky a poznání, stejně jako lásky a smyslu v životě afektivním — jsme svědky rozpadu a rozkladu definitivního. Což člověku nikterak nebrání nadožadovat se víc než kdy jindy svrchovanosti. Jenže ne už pro individuální osobu, ta už ani neví, v čem se nalézt, ta už se vidí jen rozpadlou a rozleženou. Je zralá k abdikaci (a přece, jaká obnova, když odmítne, a tam, kde odmítne abdikovat), je zralá k abdikaci ve prospěch člověka kolektivního, té velké historické tváře lidství, jehož teologii zbudoval Hegel a jež pro něho záleželo ve státě s jeho dokonalou právní strukturou, pro Marxe pak bude záležet ve společnosti komunistické s jejím imanentním dynamismem.

Tragédie kultury

Nyní o těch věcech uvažujme z hlediska *kultury*. Jaká z tohoto hlediska byla dialektika antropocentrického humanismu?

V tom, co můžeme nazývat dialektikou moderní kultury, lze rozeznávat tři navzájem neodlučitelné stránky neboli momenty.

Ty spolu plynule souvisí, přestože podružně stojí prudce proti sobě; následovaly po sobě chronologicky; ale zároveň existují i vedle sebe, promíseny navzájem v různých stupních. Pokusili jsme se je už charakterisovat jinde (v *Náboženství a kultura*, česky v Brně 1936, a v *Du Régime temporel et de la Liberté*).

V období prvním (XVI. a XVII. stol.), kdy civilizace hýří nejkrásnějšími plody, zapomínajíc na kořeny, z kterých stoupá míza, se má za to, že musí toliko silou rozumu nastolit jistý lidský řád, pojmáný ještě podle křesťanského stylu, zděděného od předchozích věků; ten styl však se stává násilným a počíná se kazit. Můžeme tento moment nazvat *klasickým* momentem naší kultury, momentem křesťanského naturalismu.

V období druhém (XVIII. a XIX. stol.) se přichází na to, že kultura, která si žije odděleně od svrchovaných měr nadpřirozených, musí se nutně obrátit proti nim; i žádá se na ní, aby člověka oprostila od pověry zjevených náboženství a otevřela jeho přirozené dobroty vyhlídku na naprostou bezpečnost, zaručenou bohatstvím, shrnujícím veškerá dobra pozemská: toť moment racionalistického optimismu, buržoazní moment naší kultury. Z něho teprve tak tak vycházíme.

Třetí pak (XX. stol.) je doba materialistického převrácení hodnot, moment *revoluční*; člověk vkládal se vši rozhodností svůj poslední cíl do sebe sama, nemohl už snášet stroj tohoto světa, a tak rozpoutává usilovný boj, aby dal z radikálního ateismu vzejít lidství zcela novému.

Podívejme se na ráz těchto tří momentů trochu víc zblízka.

Ten první moment se jeví jako převrácení cílů. Místo co by kultura zaměřovala své vlastní dobro, které je dobrem pozemským, k životu věčnému, hledá svůj svrchovaný cíl v sobě samé, a tímto cílem je vláda člověka nad hmotou. Bůh se stává ručitelem této nadvlády.

Moment druhý je cosi jako demiurgovský imperia-

lismus vůči silám hmoty. Kultura nechápe, že její hlavní snahou musí být vždycky úsilí o zdokonalování lidské přirozenosti procesem shodným s hlubokými požadavky této přirozenosti, totiž vnitřním zdokonalováním moudrosti poznání i života; místo toho si kultura klade za úkol především opanovat zevní přírodu a ovládat ji procesem technickým — který je sice sám o sobě dobrý, ale který tu postupuje do první řady a čeká se od něho, že díky fyzickomatematičké vědě vytvoří takový hmotný svět, v němž člověk podle Descartesových slibů dojde naproste blaženosti. Bůh se stává jen jakousi ideou.

Moment třetí záleží v tom, že člověk a člověčenství je postupně zatlačováno hmotou. Aby mohl člověk vládnout nad přírodou bez ohledu na základní zákony přirozenosti své, je ve své inteligenci i ve svém životě vlastně nucen podřizovat se víc a více nutnostem nikoliv lidským, nýbrž technickým, a energiím řádu hmotného, které uvedl v pohyb a které zaplavují i sám svět člověka. Bůh umírá, zmaterializovaný člověk myslí, že může být člověkem či nadčlověkem toliko tehdy, když Bůh nebude Bohem.

Necht' jsou zisky z jiných hledisek jakékoliv, životní podmínky bytosti lidské se takto stávají čím dál nelidštějšími. Zdá se, že země, půjdou-li věci tímto směrem dál, bude obyvatelná už jen zvířatům nebo bohům, abychom užili slov starého Aristotela.

Tragédie Boha

Konečně pohlédneme na dialektiku antropocentrického humanismu ze stránky Boha či představy, kterou si člověk o Bohu tvoří. Možná si povšímnout, že i tato představa v té míře, jak přestává být podpírána a pročišťována zjevením, sleduje celkový osud kultury. Řekli jsme, že v prvním momentě humanistické dialektiky se Bůh stává ručitelem člověkovy vlády nad hmotou. To je Bůh descartesovský. Boží transcendence je tedy

podržována, jenže je chápána lidsky — jednostranně — geometrickým rozumem, neschopným se povznést k chápání analogickému: proto se tato transcendence začíná kymáčet.

Krajní opozici k racionalismu hlásá Jansenius, který zdůrazňuje nevyzpytatelnou transcendenci Božího majestátu; pro Jansenia nevyzpytatelný Bůh musí porazit a zdrtit lidský rozum: rozum ho uznává jen tehdy, obětuje-li sám sebe. Proč tomu je tak? Protože rozum theologa klasického věku pozbyl smyslu pro analogii a stal se rozumem geometrickým, nepřátelským všemu tajemství, tak jako rozum filosofa téhož věku. Rozum uzná tajemství, a zahubí se; nebo se vzepře záhubě, a popře tajemství.

Descartesovi je Bůh ručitelem vědy a geometrického rozumu a jeho idea jest ideou nejjasnější. A přece je Boží nekonečno prohlašováno za absolutně nezbadatelné, jsme pro ně slepí, takže už i v kartesiánském racionalismu se skrývá zárodek agnosticismu. Bůh jedná prostě pouhou plností své působivé síly, aniž věci podřizuje nějakému cíli, a jeho despotická svoboda, jež by byla mohla stvořit kruhy čtverhranné a hory bez údolí, pořádá dobro i zlo jen aktem pouhé záliby.

Přes své polemiky proti antropomorfismu si i Malebranche představuje slávu Boží (nejtajemnější ze všech pojmů, který se vztahuje k hlubinám lásky nestvořené) jako slávu nějakého monarchy nebo umělce oslavovaného svými díly a dávajícího v nich obdivovat svou vlastní dokonalost; i Leibniz chce, aby se dokonalost božského umělce posuzovala podle míry dokonalosti jeho díla (které pak rovněž musí být božské) a rozhodne se ospravedlňovat Boha tím, že ukazuje, kterak se dráhy Prozřetelnosti shodují s rozumem filosofů.

V druhém momentě humanistické dialektiky jsme řekli, že Bůh se stává ideou, představou. Je to Bůh velkých idealistických metafysiků. Boží transcendence je nyní odvržena stranou, její místo zaujala filosofie ima-

nence. U Hegela se Bůh projeví jako ideální mez vývoje světa a lidstva.

Konečně v třetím momentě humanistické dialektiky pocítí Nietzsche strašlivé poslání, aby zvěstoval *smrt Boha*. Jak by mohl ještě žít Bůh ve světě, z něhož se postupně vytrácí jeho obraz, to jest svobodná a duchovní úsoba člověka? Nejpríkladnější formou tohoto momentu člověkostředného humanismu je pak současný ateismus ruský.

Když jsme došli k tomuto konci staletého dějinného vývoje, stojíme před dvěma vyhraněnými stanovisky: stanoviskem ryze ateistickým a stanoviskem ryze křesťanským.