

*Jiří Cvekl: Člověk a světový názor. Vydalo NPL, 1962, str. 167.*

Vlastní obsah recenzované knihy je rozdělen do tří kapitol, následujících po části úvodní. V první, nejkratší kapitole nazvané „Kořeny náboženství a kořeny materialismu“ ukazuje autor zákonitě sepětí každého světového názoru jakožto ideologického jevu s reálným vývojem společnosti. Svými nehlubšími kořeny vyrůstá každý světový a životní názor lidí z jejich reálných životních podmínek prostřednictvím hospodářské základny, různých složek společenské nadstavby a vědomí a přirozené též přes určité individuální psychické procesy. Rozhodující přítom je životní praxe lidí na tom nebo onom vývojovém stupni společnosti.

Mytologický světový názor vznikl podle autorova názoru v prvobytné společnosti poměrně pozdě, neboť k jeho vzniku nestačila pouhá bezmocnost člověka vůči mocným přírodním silám, které samozřejmě nebyly namnoze člověkem plně zvládnuty ani dnes, nýbrž byl tu nutný určitý stupeň rozvoje lidského myšlení a vůbec psychických vlastností, umožněný již poměrně značnými technickými úspěchy prvobytných lovců v boji o život, charakteristickými pro dobu vzniku rodového zřízení. Otázkou tu ovšem zůstává, jak vysvětlit často dosti složitý způsob pochovávání u neandrtálských lidí, z něhož lze usuzovat na jisté primitivní mytologicko-náboženské představy těchto pra lidí, vztahující se pravděpodobně k více v záhroby.

Mytologický světový názor lidí prvobytné společnosti měl podle Cvekla svůj prazáklad v magii, kterou chápe jako zvláštní formu jednání podmiňovanou neznalostí zákonitých souvislostí mezi jevy a mající za účel dosahovat různých životně významných cílů. Magické obřady mohly tedy vznikat ještě před vykrystalizováním představ o samostatné duši, nadpřirozených bytostech a záhroby. Zde lze ovšem poznamenat, že je možno logicky předpokládat, že tu již aspoň určité prvky podobných představ byly, i když nikoli rozvinuté a usoustavněné.

Vznik představ o samostatné duši, mající velký význam při vzniku náboženství, je Cveklek vykládán vcelku obvyklým způsobem jako následek nesprávného pochopení podstaty snů a takových jevů jako stín, ozvěna apod., přičemž je správně zdůrazněna nevědomost pravěkého a namnoze i současného člověka o tom, že zdrojem duševní činnosti je vždy konec konců vnější svět, především sociální prostředí člověka.

Velmi cenným a podnětným je poukaz na to, že každý pokrok ve vývoji člověka má dvojakou, vnitřně rozpornou povahu. Pokrok vyvolaný rozvojem výrobních sil umožňuje ve vývoji myšlení a fantazie prvobytného člověka obrácení těchto psychických schopností nikoli pouze k dalšímu úspěšnému boji s okolní přírodou pomocí zdokonalování techniky výroby, ale též k vytváření fantastických představ o povaze světa, o duši a záhroby, k náboženskému odklonu od reality, vrcholícímu v pozdějším vývoji společnosti v mnišském úniku ze světa. Mytologické představy a obřady prvobytných lidí obsahují sice prvky jejich praktické zkušenosti z úspěšného boje s přírodou a vynikají jistým poetickým kouzlem, pramenícím z prvotní živelné jednoty člověka s přírodou, zároveň však jsou primitivním základem pozdějších složitých náboženských věr a úkonů.

V závěru svých úvah o mytologickém světovém názoru snaží se autor vysvětlit podstatu náboženství jakožto specifické formy společenského vědomí. Ukazuje na nelogičnost náboženského myšlení, na zmatenost a deformovanost náboženských citů a posléze dospívá podle našeho názoru k přehnanému a nedostatečně odůvodněnému radikálnímu tvrzení, že náboženství stojí proti celé lidské kultuře“ jako její negace. Zde je patrně spíše na místě umírněnější konstatování, že náboženství, jakkoli od svého vzniku ve své podstatě vědě zásadně protikladné a namnoze otevřeně nepřátelské, skýtající lidem nikoli pravdivý, nýbrž iluzorní, „opiový“ obraz světa, a vznikem vědeckého marxistického světového názoru plně — alespoň v čisté teoretické rovině — překonané, mělo přece v dosavadních dějinách lidské společnosti a kultury i svůj určitý kladný význam. Pomineme-li již taková náboženství, jako byl např. původní buddhismus, který neuznával ani existenci boha, ani nesmrtelnost duše a svým učením o přísné zákonitosti všeho dění ve světě (samsáró) a o mravní hodnotě lidských činů (o tzv. karmě) byl na svou dobu pozoruhodným idealisticko-dialektickým světovým názorem, majícím svůj význam i ve světových dějinách filosofického myšlení, a který nutno řadit mezi náboženství pouze pro jeho pasivně únikový, mnišský postoj k reálnému světu, nutno plně uznat např. inspirující úlohu některých náboženství v umění a v neposlední řadě též význam náboženského vytyčení problematiky smyslu lidského života v tom smyslu, že lidský život je třeba chápat nikoli jako pouhý zdroj individuálních požitků a utrpení, nýbrž jako službu něčemu uslechtilému, ideálnímu, nadosobnímu. Zde se zdá být rozhodně blíže pravdě názor Milana Machovce, vyjádřený v jeho populárně vědecké studii „O smyslu lidského života“, neboť Machovec, jakkoli nijak od zásadního marxistického ateistického postoje vůči náboženství neustupuje, přece dovede být k tomuto svému protivníku plně spravedlivý, čímž zřejmě lépe slouží nejen objektivní pravdě, nýbrž též přesvědčivosti o správnosti svého ateistického pojetí

života, zejména u lidí, kteří buď o pravdivosti náboženského světového názoru pochybují, nebo dokonce již náboženské opiové myšlení rozumově zcela překonali, přitom však dosud mají k náboženství v podstatě kladný citový vztah.

Obecnou příčinu vzniku filosofie a vědy v otrokářské společnosti vidí Cvekl v konfliktu mezi vírou v zastaralé mýty, přezívacími z doby prvobytně pospolného řádu na jedné straně, a z dalšího rozvoje výrobních sil vyplývajících novými bohatšími poznatky o přírodě, člověku a o společenských vztazích lidí na druhé straně. Vznik třídních civilizací vede nutně k boji různých společenských skupin a tříd. V otrokářském společenském řádu byl pro vznik samostatné vědy a filosofie rozhodující konflikt mezi otrokářskou aristokracií a kněžstvem na jedné a lidovými demokraticky smýšlejícími vrstvami drobných, osobně svobodných řemeslníků a obchodníků na druhé straně. Správně tu autor konstatuje, že základní antagonistský rozpor otrokářské společnosti, totiž vztah mezi otrokáři s otroky, nemohl zde v myšlenkové oblasti hrát rozhodující úlohu pro surový útlak a přílišnou bezprávnost otročských mas.

Autorovou zásluhou je nesporné to, že si všímá též psychologických příčin vzniku vědy a filosofie. Správně ukazuje na to, že materialističtí myslitelé obyčejně nebyli chladní rozumáři, jak se je snažil vulgárně vykreslit někteří přívrženci idealistické filosofie, zdůrazňující básnický vzlet četných idealistických filosofů, např. Platóna, a naproti tomu suchou věcnost např. starověkých atomistů. Právem je zde vyzvednuta zejména velká prométheovská odvaha prvních, při vši své pochopitelně navitě namnoze geniálních materialistických filosofů, jejich nenasytná touha po pravdivém vědění a ukázněnost, dle autorových slov „kulturnost“ myšlení. Zatímco náboženství a různé formy filosofického idealismu tak či onak aktivitu člověka ochromují, je tu autorem velmi správně poukázáno na to, že již prvotní materialismus vedl lidi k činnosti zvláště tím, že učil nespolehat se na pomoc bohů a že viděl možnost relativní nesmrtnosti člověka pouze v jeho díle.

Pokus o respektování i psychologického zřetele (zde aplikovaného především při výkladu myšlení širokých lidových mas, nikoli vynikajících osobností) je v marxistickém pohledu na dosavadní dějiny lidské filosofie nesporně významným přínosem — a značnou Cveklovou zásluhou, neboť je v plné shodě se základní, dosud často spíše proklamovanou než v život uváděnou zásadou marxistické dialektické metody pokud možno všestranného vystižení všech konkrétních jevů a procesů.

Přes dva tisíce let trvající dramatický, někdy otevřený, jindy zas zastřený boj materialismu s idealismem v různých třídních společnostech, jehož zákonitým výsledkem byl vznik vědeckého světového názoru, zasluhoval by však podle recenzentova mínění rozhodně podrobnějšího vylíčení. Ačkoli jde o práci jistě popularizační, je to přece jen dílo vcelku dosti náročné na vědomosti a celkovou kulturní úroveň čtenáře, a tak by nebyla zajisté bez užítu určitá soustavnost alespoň v stručném historickém pohledu na boj dvou základních filosofických linií, byť i jen s přihlédnutím k hlavním postavám a problémům.

Druhá kapitola Cveklovy knihy se podrobně zabývá principy náboženské víry, psychologickým působením náboženství na člověka a ve své poslední části specifickou historickou úlohou filosofického idealismu, jeho zásadní shodou i určitými rozdíly ve srovnání s náboženstvím, a posléze vznikem dialektického materialismu.

Při rozboru základních principů náboženství je tu především zdůrazněna jeho protizivotnost, jeho tendence k úniku od světa, opovření k práci, vědě a technice. S vývojem společnosti se jednou vzniklé náboženství přirozeně dále vyvíjí, aniž ovšem ztrácí svou základní podstatu. Projevuje se to především v tom, že stále rafinovaněji využívá — a zneužívá — různých výsledků společenského a kulturního vývoje. V soulase s rozvojem abstraktního myšlení člověka (a přirozeně též se vznikem centralizovaných státních zřízení) dospívá postupně z prvotního fantasticky barvitého polyteismu k abstraktně mlhavému monoteismu, sotva kdy ovšem důsledně.

Ačkoli náboženství, jak autor správně podotýká, je jako společenský jev formou společenského vědomí, a to vědomí falešného, převráceného, využívá přirozeně k svému prospěchu též individuálně psychologických procesů, hlavně citové stránky lidské psychiky. Vytváří tzv. „citovou logiku“, kde přání je otcem myšlenky. I takové tendence člověka jako touha po sebevyláčení nebo po zaměření životního úsilí jednotným směrem jsou náboženstvím zneužívány. Ve svém boji o lidské myslí užívá náboženství nejrafinovanějších prostředků — síly mluveného slova, davové sugesce a autosugesce. Autor se zde dotýká i psychologických kořenů náboženského mysticismu; poukazuje přitom zejména na psychologickou rozpolcenost osobnosti u náboženských mystiků a na význam nevědomých reakcí lidského mozku při vzniku mystických zážitků.

V ohoru speciální psychologie náboženství je Cvekl zřejmě doma. Výstižně odhaluje hluboce reakční podstatu náboženského pesimismu, viděcího v tomto světě pouze „slzavé údolí“

a v lidském úsilí „marnost nad marnost“, a zároveň též falešného náboženského „záhrobního“ optimismu. Je skutečným požitkem přechít si např. vtipnou kritiku nesmyslného, zdaleka však nikoli nevinného kněžského strašení lidí peklem.

Při svých „pekelných“ úvahách se autor mj. zabývá zajímavým zjevem, že náboženství je zřejmě mnohem méně vynalézavé v líčení rajske-blaženosti než v líčení pekelných muk. Pokládá to za jeden z dokladů svého přesvědčení, že negativní motivy strachu, úzkosti, bezvýchodnosti atd. hrají při vzniku náboženských představ úlohu primárních motivů, zatím co pocity radosti, štěstí, slasti úlohu pouze odvozenou, sekundární.

Význačným znakem náboženského myšlení je dle Cvekla též jeho „smrtistřednost“, jež je zvráceným výrazem „strachu ze života“ a zároveň zdrojem nikoli aktivního překonávání přirozeného lidského instinktivního strachu ze smrti na základě pravdivého poznání skutečného místa smrti v procesu života a umění odvážně čelit nebezpečí, nýbrž pramenem vzniku fantastických strachů z boha a ze záhrobních trestů, hluboce negativně působících na rozvoj lidské osobnosti. Záporný postoj náboženství k životu vyjadřuje též vztah náboženské morálky k přirozeným lidským potřebám, jejichž nábožensky motivované ustavičné potlačování vede k faktické nesvobodě a v krajních případech až k mrzačení lidí.

K Cvekově kritice nejdůležitějších prvků náboženské ideologie by bylo možno ještě dodat, že by si tu byla jistě zasloužila obsáhlejšího speciálního projednání též víra v zázraky se svou hluboce reakční, duchu vši moderní vědy zcela zjevně nepřátelskou podstatou.

Filosofický idealismus, jež je dle Cvekla „opiem pro inteligenci“, na rozdíl od náboženství — opia lidu — se liší od náboženství tím, že není vírou, nebo alespoň bezprostřední vírou, v nadpřirozené síly a bytosti. Cvekl právem idealismus s náboženstvím nesměšuje, jak to někdy činí někteří vulgární vykladači marxismu, nýbrž vidí mezi nimi určitý rozdíl, i když ne rozdíl zásadní. Zatím co náboženství stojí v podstatě v přímém protikladu k vědě, a vědu by, kdyby to bylo v jeho možnostech, nejraději zničilo, zneužívá idealismus ve svůj prospěch krizi, mezer a dosud nevyřešených otázek v rozvoji přírodních i společenských věd a rád vystupuje v úloze obecné teorie, filosofického základu jednotlivých odborných věd. V současné době — jak Cvekl správně poznamenává — hraje filosofický idealismus zvláště reakční roli, neboť po obecném úpadku náboženské víry v masách, spojeném s rozvojem soudobé vědy a techniky, stává se do značné míry masovou ideologií v zemích kapitalistického tábora. V současném idealismu vystupují zvláště do popředí jeho nejreakčnější iracionalistické formy, jež se stávají základem úpadkové buržoazní ideologie šovinismu, rasismu a fašismu.

V minulosti tomu ovšem tak vždy nebylo. Na konci 18. stol. a na počátku 19. stol., kdy tehdy mladá buržoazie při svých útocích na feudální ideologii radikálně účtovala s náboženstvím více nebo méně důslednou propagandou buržoazního ateismu, odrážely idealistické soustavy klasických německých filosofů v reakční idealistické formě mnohé relativně pokrokové požadavky tehdejší nastupující buržoazie.

Vědecká, marxistická filosofie, jež se geniálním přehodnocením všeho nejlepšího z celé dosavadní teoretické i praktické historické zkušenosti lidstva, především jeho pokrokových tříd, v prvé řadě zkušeností z bojů dělnické třídy jakožto nejpokrokovější třídy dosavadních lidských dějin, nevznikla jako pouze protináboženský světový názor, nýbrž, jak Cvekl zdůrazňuje, jako především protiidealistický a vedle toho také protimetafyzický (což je přesnější, správnější a obsažnější než Cveklm uváděný termín protimechanistický) obecný filosofický výklad podstaty a zákonitosti přírody, lidské společnosti a myšlení a zároveň praktický návod, jak je nutno svět k obrazu člověka revolučně změnit.

V dalších pasážích kapitoly je pak pěkně a živě podána psychologická charakteristika zakladatelů vědeckého světového názoru a zejména zdůrazněn jejich hluboký revoluční humanismus. Autor knihy tu poukazuje zvláště na tu důležitou stránku marxismu, již se tato filosofie zásadně odlišuje od všech dřívějších, v podstatě nazíravých „konzumentských“ forem materialismu, totiž, že marxismus vyjadřuje hledisko výrobců, *producentů* všeho hmotného bohatství společnosti, že v řádu svých životních a morálních hodnot klade na první místo radost z aktivního tvoření, že svým ideálem svobodných, vzájemně si pomáhajících kolektivů výrobců překonává nejen hledisko individualistického askety, ale rovněž i stanovisko individualistického požitkáře.

Podle recenzentova názoru nejlepší a nejpodnětnější z celé knihy je její třetí kapitola, třebaže je i zde možno často se setkat s jednotlivými názory, jež přímo vybízejí k diskusi. Tuto skutečnost je nutno vysoko hodnotit, neboť jasně ukazuje, že Cveklův kníže je zaměřena k dnešku, k současné aktuální problematice našeho života, což samo o sobě stačí plně vyvážit všechny uvedené nedostatky obou předchozích kapitol.

V první části poslední kapitoly se vyrovnává autor s životem a velmi zajímavou problema-

tloukou nové duchovní atmosféry, kterou zákonitě vytváří naše nová společenská situace. Jejím podstatně důležitým znakem je podle Cvečkova názoru ta skutečnost, že se zde jedná o zásadní světonázorový přerod miliónových mas, který je největší a nehlubší světonázorovou změnou v celém — a to nejen dosavadním, nýbrž i budoucím — vývoji společnosti, neboť tu jde o přijetí masami důsledně vědeckého, pravdivého světového názoru, o příchod mas k pravdě a o vtělení této pravdy v jejich každodenní životní praxi. Zároveň s tím ztrácí náboženství poprvé v dějinách definitivně podporu státu a vládnoucích tříd, přičemž hlavní vývojové tendence socialistické společnosti míří přímo proti samým odvěkým zdrojům náboženského vědomí. Zásadní tendence společenského vývoje k spravedlivému, vědecky podloženému sjednocování a vyrovnávání zájmu řadového jednotlivce, jednotlivých kolektivů a národů se zájmy celé společnosti vedou vcelku k optimistické, činnorodé duchovní atmosféře socialismu. Cvkem uvedený termín „durové“, tj. zřejmě veselé, bujaré, pro socialistického člověka typické nálady, není tu však patrně zcela na místě, neboť i v socialistické společnosti má jistě své určité místo i dočasný smutek, a třeba i dílčí tragika.

Druhá část závěrečné kapitoly nese název „Ideály a rozpory socialistické skutečnosti“. Je tu velmi správně vyzvednuta obrovská úloha vztahu mezi ideou a skutečností, mezi *ideálním* a *reálnem* ve vývoji socialistické společnosti ke komunismu. Tento rozpor bude nutným, živým, stimulujícím vývojovým činitelem i ve společnosti komunistické.

Socialistickou společnost je dle Cvečkova názoru třeba hodnotit nejen z hlediska minulosti, nýbrž i z hlediska budoucnosti, což má veliký význam nejen pro výchovu nového dokonalějšího člověka, nýbrž také pro neustálý boj starého s novým, pro překonávání právě pro vývoj socialismu specifických potíží růstu.

Socialistická společnost vytváří poprvé v dějinách zásadní jednotu zájmů mezi osobním, skupinovým a společenským. Tato jednotu se však uskutečňuje přes složité řešení četných rozdílů a rozporů. Autor si tu všimá zvláště otázek souvisejících s pohnutkami vynikajících pracovních výkonů, přičemž se dotýká též velmi aktuální otázky kariérismu.

Další část třetí kapitoly je věnována závažné problematice individuálních světonázorových přeměn a přerodů. Je tu přesvědčivě ukázáno, že skutečná, do hloubi osobnosti zasahující změna světového názoru je vždy poměrně dlouhodobým, nesnadným a složitým psychologickým procesem. Přitom autor zdůrazňuje, že marxisticky humanistická snaha po převýchově idealismem nebo náboženskými předsudky zatížených lidí v důsledné marxisty-leninisty musí vždy vidět konkrétní lidskou osobnost se všemi jejími nejen rozumovými schopnostmi, nýbrž i s jejím citovým a instinktivním životem i s volnými tendencemi, a že musí rovněž dbát zásady vzájemné umírněnosti cíle a prostředků. Sympaticky zde působí velická autorova víra v možnost světonázorové převýchovy lidí, doložená známým příkladem přijetí vědeckého světového názoru skoro sedmdesátiletým svérázným českým myslitelem Emilem Svobodou.

Jakýmsi vyvrcholením celé třetí kapitoly je její poslední část, obsahující úvahy nad perspektivami náboženství a komunismu. Žalímco idealismus se svým marným odvoláváním se na lidský rozum bude podle Cvečkova předpokladu s postupným rozvojem vědy nulně odumírat, může náboženství, jež apeluje především na iracionální složky lidské osobnosti, ještě občas nacházet i v socialismu určité podmínky k dočasnému oživování.

Socialistická společnost, vybudovaná na základě ateistického marxistického světového názoru, dává poprvé v dějinách „možnost změřit skutečnou ryze duchovní sílu náboženství a vědy“, a přitom zaujímá spravedlivý vztah k těm náboženským organizacím, jež se stavějí kladně k socialistické výstavbě, a neobviňuje náboženství ani náboženské organizace šmahem za všechny pod náboženským pláštíkem páchané zlořády v minulosti.

Zánik náboženství odsunuje autor až do daleké budoucnosti, kdy vypsělá komunistická společnost nejen plně zajistí rozvoj všech schopností svobodné lidské osobnosti, ale vyloučí též možnost tragických pocitů osamělosti.

Závěrem možno vyjádřit přesvědčení, že Cvečkova knížka může přes své dílčí nedostatky plnit v dosti širokých vstřevách našich pracujících, pokud jsou ovšem alespoň poněkud obeznámeni se základními filosofickými pojmy, velmi užitečně poslání. Je třeba vyslovit přání, aby podobných v dobřím slova smyslu popularizačních děl z oblasti marxistické filosofie vycházelo v době dovršování naší socialistické kulturní revoluce co nejvíce.

Vojtěch Tomašovský