

DOMINIK PECKA

ČLOVĚK

EDICE STUDIUM

DOMINIK PECKA

ČLOVĚK

FILOSOFICKÁ ANTROPOLOGIE

II

ŘÍM 1971

© Křesťanská akademie, Řím.

Tiskla P. U. G. Roma

Část druhá

LIDSKÁ PŘIROZENOST

1. ANIMAL RATIONALE

Není nepodjatého poznání člověka. Ten, kdo se ptá, co je člověk, je sám také člověk. A ptá se proto, že má nějaký zájem na člověku. A ten zájem je zpravidla dán nějakým hlediskem. Jinak se dívá na člověka biolog, jinak psycholog, jinak sociolog, jinak právník, jinak technik, jinak ekonom, jinak filosof, jinak teolog. Pozoruje-li někdo člověka jen z hlediska svého zájmu a v zorném úhlu svého odborného vědění, nepřihlíží k člověku celému, ale pozoruje obyčejně jen část jeho bytnosti nebo určitý úsek jeho činnosti. A tak vznikají částkové názory na člověka a perspektivní obrazy lidského života. Avšak člověk nemůže být plně vystižen nějakým částkovým názorem. Před očima specialistů se člověk rozpadá na kusy. A uvážíme-li, že zkušenostní vědy jsou stále pod vlivem nominalistického odporu k ideji celku a soubornosti a že dělením celku na části chtějí odhalit prvotní skutečnost, nemáme naděje, že bychom z úst specialistů uslyšeli odpověď na otázku, co je člověk.

Člověk je bytost složitá. Obrazně řečeno, skládá se člověk z různých »vrstev« jsoucna. Tělo lidské obsahuje látky nerostné a je podrobno zákonitosti fyzikální; jako živá bytost se vyznačuje člověk úkony vegetativními (pohyb, růst, výměna látek, množivost a dráždivost); jako živočich je obdařen smyslovým vnímáním a jako rozumná bytost úkony duchovými (rozum a vůle). Má tedy něco společného s nerostem, rostlinou, zvířetem i čirým duchem. Je jakýmsi souhrnem všeho jsoucna (*homo est quodammodo omnia*) nebo

jakousi zkratkou veškerenstva, světem v malém měřítku (*mikrokosmos*).

Empirická věda se snaží měřit skutečnost a vyjádřit ji číselně. Jejím ideálem je matematická exaktnost. Jenže postupujeme-li od neživé přírody k živé, od rostliny k zvířeti a od zvířete k člověku, ubývá exaktnosti, to jest možnosti dát pozorovaným jevům matematický výraz. Každý následující člen té řady vzdoruje nepoměrně mocněji touze po exaktním poznání. Stupnice složitosti je zároveň i stupnicí obtížnosti vědeckého výzkumu.

To samo již ukazuje, že otázka, co je člověk, nemůže být řešena jen v mezích empirických věd. Empirické vědy jsou především vědy popisné, třebaž ne výhradně popisné. Víme-li na příklad, jakými vlastnostmi se vyznačuje živá bytost (*organismus*), neznamená to ještě, že víme, co je život. Ale jisté je, že popis živé bytosti nutně ústí v otázku, co život je. A ta otázka už je otázka metafysická. Netýká se totiž vlastností nebo projevů pozorovaného předmětu, nýbrž jeho podstaty.

Je sice možné nějak a priori popírat možnost metafysiky jako vědy a podstatu věcí prohlašovat s Kantem za nepoznatelné noumenon, ale na naléhavosti a neodbytnosti otázky: Co to je? se tím nezmění pranic. Nelze tedy přestat u ryzí empirie právě tak jako nelze pěstít ryzí metafysiku jako »vědu o ničem«. Nikdo není tak pošetilý, aby tvrdil, že metafysik nemá a nemusí přihlížet k poznatkům empirických věd, je-li dost silný, aby odolal svodům částkovosti, sensualismu, naturalismu a materialismu, u nichž je možno říci, že jsou dnes těm vědám vlastní.

1. *Mechanismus a organismus*

Svým hmotným tělem je člověk včleněn do přírodního řádu jako každá jiná hmotná věc nebo bytost a podroben zákonům hmoty. Lidské tělo je složitý

mechanismus. *Maeterlinck* se domnívá, že všechny naše stroje jsou jen organické projekce a neuvědomělé napodobeniny vzorů poskytnutých zařízením lidského těla. Pumpa je napodobení srdce, páky jsou napodobeniny kloubů, fotografický přístroj je temná komora oka, telegrafická zařízení představují nervový systém, v roentgenových paprscích lze spatřovat analogii jasnozření, v rozhlase analogii telepatie.

Ať už jsou ty stroje a nástroje průmětem mechanismu lidského těla nebo ne, jisté je, že člověk od počátku svého vývoje si vytváří nástroje a posléze je zdokonaluje v stroje. Benjamin *Franklin* definuje člověka jako živočicha dělajícího si nástroje (*tool-making animal*). Přesto však nástroj není výhradně lidský výtvar. I zvířata užívají nástrojů většinou již daných. Vosa kutilka vyhrabuje jamku pro omráčenou housenku, na kterou klade své vajíčko : tu jamku vyzdívá a to tak, že udusává hlinu kouskem kaménku, který drží v kusadlech. Mravkolev sestřeluje mravence do svého trychtýře malými zrnky písku. Javanská ryba stříkoun lapavý sestřeluje mušky a jiný hmyz kapkami vody, jež vystřikuje z úst (Alexander Niklitschek, *Technika života*. Čin, Praha 1940, p. 354). Vzácný případ, že zvíře užívá dokonce i živého nástroje, známe ze života mravenců-přástevníků :

» Obydlí mravenců jsou velmi rozmanitá a dokonale přizpůsobená vnějším podmínkám. Některá jsou podzemní a jsou opatřena klenbou ze snítek a suchého listí. Jiná jsou zděná nebo vyhloubená ve dřevě nebo vybudovaná z lepeniny nebo sešitých listů. K výstavbě takových hnízd užívají mravenci velmi zvláštní techniky. Určitá skupina spojí nejprve okraje dvou listů ; jiná skupina, skupina šiček majících ve svých kusadlech jakási vřeténka, což jsou larvy, pokračuje v díle. Z každé té larvy vychází vlákno lepkavého hedvábí, jímž dělnice spájí dva listy. Larva je v kusadlech dělnice jakýmsi člunkem « (Léon Bertin, *Regards sur la nature et ses mystères*. Éditions du Pavillon, Paris 1950, p. 89).

Ale zvířata nejen že užívají nástrojů, nýbrž také si je dělají. Tak si spřádá pavouk síť na chytání much. Podobně » babí léto « není nic jiného než jakási vzducholod', kterou si vyrábí drobný pavouk běžník. Dovede uletět 30 až 50 km a není přitom vydán na pospas větru, poněvadž zkracováním a prodlužováním vlákna se může vznášet nebo spouštět, jak se mu zlíbí. Není tedy člověk jediný živočich, který si dělá nástroje.

Lidské tělo není pouhý mechanismus. I když kostra lidského těla poslouchá zákonů anorganické statiky a i když lidské oko je v podstatě *camera obscura*, přece lidské tělo není pouhý stroj. Stroj je pouhý součet částí, jež lze vyměňovat, kdežto organismus nemá části vyměnitelné, nýbrž údy, které samy o sobě jsou celky: i nejjednodušší organický útvar-buňka, je celek. Organický život je řád nebo vláda, jak říká Rádl. Živá bytost vzniká, roste a vyvíjí se podle určitého plánu. Stroje se sice budují také podle plánů, ale nebudují se samy a také se samy neobrozují a neopravují jako organismy, které si vytvářejí náhradní údy nebo, není-li to možné, zařizují, aby jeden úd převzal v určitém rozsahu úkony jiného údu. Stroje se nemnoží, nic nedědí a nežijí dál v řadě generací, nepřizpůsobují se vnějšímu světu a také neasimilují jeho látky (Hans Driesch, *Die Maschine und der Organismus*. J. A. Barth, Leipzig 1935). Ve vývoji jedince vystupují rozmanité potence, které bychom marně hledali u stroje. Zárodečná buňka je dynamický celek, který za příznivých vnějších podmínek se vyvíjí v složitý organismus. Je těžko myslitelné, že by se nějaký stroj postupně vyvinul z nějakého zárodku. A ještě méně je myslitelné, aby takový zárodek stroje byl rozdělen na dvě nebo čtyři části vytvořil z každé té části celý stroj. A to, co je o stroji nemyslitelné, děje se vskutku v říši organické, jak ukázal zejména Driesch svými pokusy se zárodky mořské ježovky.

Organický život je ovšem možný jen tam, kde je hmota a možnost různých chemických reakcí. Není organického života, který by v sobě nezahrnoval fysikochemické pochody a jejich mechanismy. Ale organický život není totožný s uhlíkem, vodíkem, dusíkem a kyslíkem, ani s jejich sloučeninami, ani s jejich úhrnem. Organický život se rozvíjí tak, že ty fysikochemické pochody jsou plně v jeho službách. Organismus je jednota nadmechanická. Její význačnou vlastností je finalita, zaměření k celosti, prospektivní tendence, účelnost. Podle toho předpokládá *Driesch* v živých bytostech řídící a ucelující princip nazvaný po aristotelsku *entelecheia* (= něco, co má účel samo v sobě). *Entelecheia* není ani síla, ani energie, ani intensita, ani konstanta, ale jeví se přesto jako činitel příčinný povahy psychoidní. Obměnou Drieschova názoru, který se nazývá vitalismem, je *Smutsův* holismus, podle něhož vnitřním pořádkajícím principem organismu je celkovost, a do určité míry i *Bleulerův* mnemismus, podle něhož účelné organické úkony se zakládají na *mneme*, to jest organické paměti.

Proti vitalismu se namítá, že předpokladem tajemné *entelecheie* není nic vysvětleno, že *entelecheia* znamená jen negace a že tedy jen vyjadřuje, co život není. Jistěže jsou to jen negace — vždyť empirik ani nemůže víc než popsat věc a říci, jaká věc je, a po případě, co věc není. Říci, co věc je, je úkol metafysika. Je nesmyslné na jedné straně žádat od empirika, aby se držel v mezích zkušenostního poznání, a na druhé straně mu vytýkat, že je nepřekročil. Je-li *entelecheia* negace (a vskutku je), je to negace mechanismu, to jest snahy vysvětlit život výhradně z působnosti fysických a chemických procesů metodami ryze analytickými bez zřetele k celkovosti živé bytosti.

Dva pojmy je třeba přísně rozlišovat: součet a celkovost. Ty dva pojmy rozdělují hmotný svět na dvě říše. Rozdílu mezi součtem a celkovostí odpovídá roz-

díl mezi hmotou neživou a hmotou oživenou. Dějství hmoty neživé je dějství součetné, dějství hmoty oživené je dějství celostní. V čem je ten rozdíl, nevíme: víme jen, že určitá tělesa jsou podrobena zákonitosti součtové, jiná zákonitosti celostní (Hans Driesch, *Der Mensch und die Welt*. Rascher Verlag, Zürich 1945, p. 50-59). Právě to přísné odlišení hmoty neživé od oživené, zdůraznění propasti mezi mechanismem a organismem, vrhá jasné světlo i na otázku člověka. Člověk není automat. Mozek a nervový systém člověka nejsou stroje. Mozek není logický mechanismus. Nervové pochody, jež jsou podmínkou vědomí u člověka, nejsou pochody jen fysikochemické.

Existují složité elektronkové stroje, jež pracují podle předem vypracovaného programu, realizují uložené úkoly podle vložené instrukce, rychlostí předčí lidský mozek. Problémy takových strojů a jejich užitím se zabývá kybernetika, jež se definuje jako teorie o souvislosti dynamických, samoregulujících soustav a jejich částkových soustav. Avšak ty stroje jsou jen hrubými modely některých izolovaných funkcí, které v živé bytosti probíhají komplexně a harmonicky. Při srovnávání strojů a organismů se nesmí zapomínat, že se omezuje jen na kvantitativní stránku jevů a že vědomě opomíjíme kvalitativní rozdílnost stroje a organismu. Na sjezdu lékařů v Berlíně 1961 prohlásil G. Klaus:

» Sestrojíme-li elektronický model organického pochodu, vede cesta k tomu přes náš mozek. Sestrojíme-li model toho systému v elektronické nebo mechanické rovině, promítá náš mozek poznanou strukturu toho organického pochodu v rovinu elektroniky nebo mechaniky. — Neznám ve svém pracovním oboru, který není příliš úzký, ani jediný konkrétní případ, že by kybernetická metoda přispěla k objasnění nějakého reálného biologického problému « (*Arzt und Philosophie*. Humanismus - Erkenntnis - Praxis. VEB Verlag Volk und Gesundheit. Berlin 1961, p. 167, 154).

Kybernetické stroje jsou jen automaty. Co znamená automatu pravdivost, správnost a platnost jeho výkonů? Ale člověku to znamená vše. Člověk je bytost, která se táže. Automat se netáže. A nemučí se problémy poznání, svobody a nesmrtelnosti.

Člověk je bytost organická. A jako každá organická bytost se vyznačuje činnostmi, jež převyšují pouhé fysikochemické pochody. To plus je životní princip, po aristotelsku *entelecheia*. *Entelecheia* není nic jiného než duše. Duše (*psyche*) je podle Aristotela první *entelecheia* ústrojného těla majícího možnost života (*De Anima* II,1). Duše je utvářející princip v hmotném těle. A podle toho se rozeznává duše vegetativní čili bylinná, sensitivní čili smyslová a intelektivní čili rozumová. V těle rostlinném je duše principem úkonů vegetativních, v těle zvířecím principem úkonů vegetativních a sensitivních, v těle lidském principem úkonů vegetativních, sensitivních a intelektivních. To aristotelsko-thomistické pojetí je ovšem po stránce biologické zdůvodněno jen v tom smyslu, že se život rostliny, zvířete a člověka vskutku tak jeví, s tím rozdílem, že i rostliny mají smyslová ústrojí. Kromě toho biologie neomezuje utvářející činnost životního principu jen na jedince, nýbrž přenáší ji na celý druh, ba na celou ústrojnou říši. S tím thomistická filosofie nepočítala, neboť neznala pojem fylogenetického vývoje.

Vše živé se vyznačuje svézákonností. Organismus má v sobě svůj účel. To platí i v tom smyslu, že u rostlin a nižších živočichů se zdá, že účel jejich existence je immanentní a vyčerpává se zachovou jedince a rodu. Avšak člověku nejsou ty funkce zachovy jedince a rodu účelem samy sobě, nýbrž jen prostředky k cíli. I když pud potravní a pohlavní má základní význam v životě člověka, přece jeho ukojení není to hlavní, na čem člověku trvale a zásadně záleží. Člověk hledá své štěstí v uskutečňování hodnot. Život organický je mu jen materiální podmínkou života vyššího. Proto oblast jeho

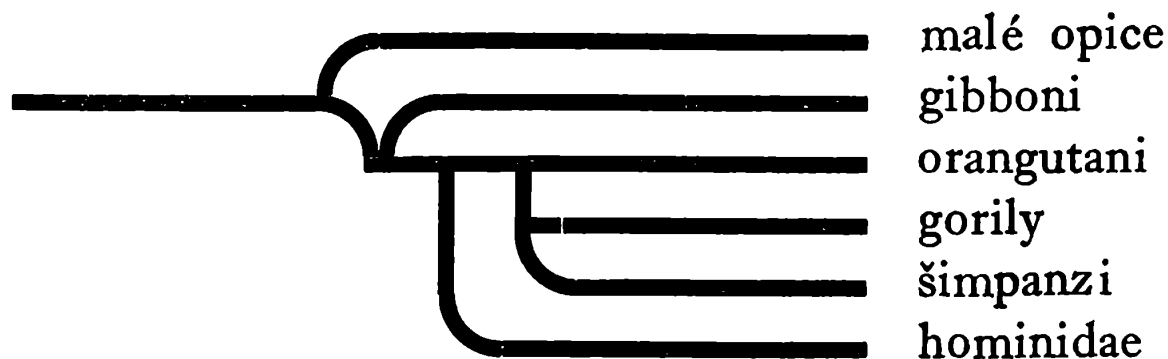
zájmů přesahuje hmotné základy života, nemá takřka hranic ani v šíři, ani v délce, ani v hloubce. I když je pohřížen v zákonitost organického života, převyšuje ji svou činností duchovou.

2. Původ člověka

Dnešní člověk — *homo sapiens* L. — je druh linéjský, tvořený souhrnem plemen i menších odchylek většinou již těžko rozlišitelných. Jeho vznik je třeba klást do staršího diluvia. V odvozování člověka z primátů není dosud dosaženo jednoty.

» V mnohém ohledu se totiž člověk jeví mnohem primitivnější než antropomorfové, takže nemůže být přiřazen k jejich vyšším zástupcům (Osborn, Westenhöfer). V psychologickém ohledu pak jej dělí od zvířat tak veliká propast, že kromě říše rostlinné a zvířecí musíme rozeznávat i říši lidskou « (Oskar Kuhn, *Lehrbuch der Paläozoologie*. E. Schwizerbart, Stuttgart 1949, p. 314).

Současná biologická antropologie nepovažuje dnešní opice za předky člověka, nýbrž předpokládá, že jak člověk, tak opice se vyvinuly ze společné základny, z dávno vymřelých tvorů stojících asi uprostřed mezi opicí a nejprimitivnějším člověkem — asi podle Osbornova schematu o vývodu primátů :



Podčeleď *hominidae* obsahuje vymřelé zástupce : *pithecanthropus erectus*, *sinanthropus pekinensis*, *oecanthro-*

pus Dawsonii, homo heidelbergensis, homo primigenius, homo sapiens fossilis a žijícího *homo sapiens*.

Biologická antropologie, srovnávací anatomie a zoologická systematika zařazují člověka do řádu primátů a vysvětlují si jeho původ ve smyslu vývojové teorie. Základní myšlenku vývoje pojal Charles *Darwin* na své pětileté cestě kolem světa na lodi *Beagle*. Nebyl ani geolog, ani botanik, ani zoolog a uveřejňoval spisy z nejrůznějších přírodovědných oborů vyznačující se velkým bohatstvím materiálů z literatury i z vlastního pozorování a kritičností závěrů. Hlavní jeho dílo je *Origin of the Species* 1859, k němuž se později druží i kniha *Descent of Man* 1871.

Podstata jeho teorie jest :

1. V přírodě se rodí více rostlin a zvířat než jich může zůstat na živu. Mnozí jedinci hynou, poněvadž nemají podmínek pro svou existenci (myšlenka převzatá z učení Malthusova).

2. Ze zrodivších se jedinců obstojí a dále se rozmnožují jen ti, kteří zvítězí v boji o život (*struggle for existence*). Bojem o život se uskutečňuje přirozený, automatický výběr.

3. Přirozený výběr se zakládá na odchylkách, jimiž se jedinci vyznačují. Ti jedinci, kteří pro své odchylky obstáli při výběru, přenášejí své odchylné vlastnosti na potomstvo dědičností. Tak se časem mění původní vlastnosti rostlin a zvířat a vznikají nové druhy.

4. Na vyšších vývojových stadiích u zvířat je přirozený výběr doplněn i výběrem pohlavním, poněvadž samičky připouštějí samce jen určitých vlastností.

Darwin sám není původcem myšlenky vývoje. Již před ním ji zastávali, ovšem v odlišném pojetí, Erasmus Darwin, Lamarck, Buffon, Goethe, Lyell. Podstata jeho učení je v tom, že ukázal na přirozené činitele, kteří

tu přeměnu druhů mohou vyvolávat a že jejich působnost spojil v jednotný obraz. Myšlenka vývoje byla záhy přenesena i na otázku původu člověka a užívalo se jí na podporu idejí demokratismu, ač již Haeckel prohlásil, že by spíše mohla být podkladem aristokratismu : vycházejí-li z boje o život nejschopnější, bylo by rozvrstvení lidské společnosti na třídy výrazem přirozených rozdílů a dědičných rodových vlastností. Přirozeným domyšlením darwinismu je Nietzscheova nauka o nadčlověku.

Avšak i jiné tendence nacházely oporu v darwinismu :

» Darwin ztotožnil skutečnost přežití, která kromě individuální schopnosti a zdatnosti závisí i na četných jiných okolnostech, a skutečnost biologického vývoje ; dále ztotožnil zdatnost a zdokonalení, jakož i přizpůsobení a fysickou sílu. Tajemství velké obliby Darwinova učení o přirozeném výběru je v tom, že posvětilo dravost industrialismu a dalo nové podněty imperialismu, který po něm následoval. Nevadilo, že přílišný důraz na boj o život zatlačil do pozadí skutečnost vzájemné pomoci ; nevadilo, že v životě druhu víc přispívá k záchově součinnost než boj ; nevadilo, že soustolování je prvotnější způsob života než kořistění. Ušlechtilý Darwin sám asi ne, ale darwinismus by si troufal i projevy lásky vysvětlovat pojmy hospodářské převahy. Darwin nevítežil jako biolog, nýbrž jako mytholog : propůjčil dravým nárokům třídy, národa a plemene základ svatého » vědeckého « dogmatu. Průmyslový svět byl polichocen, že nalézá v tom mythicky temném zakuklení přírody odraz svého vlastního myšlení : ničemné podvody v továrně a účtárně byly ospravedlněny válečnými úskoky na poli a v lese ; štěstí, násilí, krutost a chamtivost se jevily vládnoucí třídě jako tajemství přežití. Nikdo ovšem nemůže tvrdit, že v přírodě není boj o život a krvavé zápolení : avšak nesprávně vykládaná Darwinova teorie by činitele zveličila a vyhlásila za dostačující výklad běhu života. I Marxovi byl Darwin oporou. Marx nejenže věnoval Darwinovi svazek Kapitálu, když vyšel, ale spolu s Engelsem pozdravil darwinismus jako vědecké potvrzení své teorie o třídním boji « (Lewis Mumford, *The Condition of Man*. Secker and Warburg, London 1944, p. 349-50).

Tak se darwinismus stal z biologické teorie takřka světovým názorem, který ovládal myšlení lidí ke konci minulého století. Jako světový názor se však darwinismus přežil a v tom smyslu má pravdu Rádl, když mluví o konci darwinismu. Zůstala z něho opět jen jedna z četných vývojových teorií. A jako taková byla s rozvojem experimentálních metod podrobena vědecké kritice.

Na základě Johansenových pokusů s fazolemi se namítalo, že trvalým jednosměrným výběrem lze sice vymýtit určité odchylné vlastnosti a tak posunout průměrný obraz druhu, ale že nelze *vytvořit* odchylky, které tu dříve nebyly. Výběr netvoří a nemění, nýbrž jen třídí, rozmnožuje a vylučuje to, co už zde jest. Z toho bylo odvozeno, že výběrem, jak si jej představoval Darwin, se vývoj dít nemohl, poněvadž vlastní podstata vývoje spočívá ve *tvorbě* nových odchylek.

Dále se namítalo, že hyne-li část potomstva již ve svém vývoji, ba již ve stavu zárodečném, nemůže příčinou toho být boj o život, kterého ještě není, a že z toho důvodu to hynutí nemůže být přírodním výběrem. *Struggle for life* neznamena boj v pravém smyslu, nýbrž soutěž a snahu o přežití a překonání všech překážek, jež se mohou vyskytnout, a to již od vývoje zárodečných buněk. Velmi závažný je také poukaz, že kromě boje o život je v přírodě také vzájemná péče a pomoc, jakož i různé druhy symbios. Tuto stránku přírodního dějství Darwin sice znal, ale nepropracoval ji.

Co se týče dědičnosti, ukázala moderní genetika na základě nauky Mendelovy, že podstatou dědičnosti není přenášení znaků (vlastností), nýbrž přenášení vrodů (genů) a že ty vrody trvají, i když se navenek vždy neprojevují a že se mohou objevit v některé pozdější generaci, třebaž nejsou absolutně konstantní. Mendelismus sám je nevývojový. Podle Kříženeckého se však mendelismus a evolucionismus vzájemně doplňují. Evolucionismus nejedná o dějích, pro něž platí mendelismus,

a kde platí mendelismus, nejde již o evolucionismus : dospívá-li znak ve stav, ve kterém je jeho gen dokonale vytvořen, přestává jeho genetické tvoření a vládu nad ním přejímá mendelismus.

Po velkém úspěchu darwinské nauky, kterou by ostatně mohl vymyslet kterýkoliv filosof i bez pozorování přírody, se pokoušela řada vědců vybudovat co možná úplný rodokmen člověka od nejnižších forem až po nejvyšší. Nejvíce v tom směru proslul Ernst *Haeckel*, který do svých rodokmenů vsunoval nesčetné formy hypotetické, aby vyplnil mezery mezi formami skutečně existujícími, ba neušel ani výtce úmyslných padělků nesrovnávajících se s vědeckou pravdou.

Při hledání předků člověka se evolucionisté opírali o tři řady dokladů : a) o doklady ze srovnávací anatomie, b) o doklady ze srovnávací embryologie, c) o doklady z palaeontologie. Z první řady vyvozovali : lidské tělo má podobnou stavbu jako tělo ostatních savců — je tedy třeba člověka zařadit mezi savce a předpokládat, že původ všech savců, člověka v to počítajíc, je společný.

Z druhé řady vyvozovali : jelikož v určitém stadiu zárodečného vývoje člověka jsou jednotlivé oddíly mozku sestaveny v řadě za sebou podobně jako u ryb ve stavu dospělém a teprve pozdějšími ohyby se dostávají pod sebe, a jelikož u lidských zárodků se zakládají žaberní štěrbiny podobné žaberním štěrbinám ryb, jež se však pozdějším vývojem mění v jiné ústroje, lze soudit, že člověk pochází z tvorů, kteří měli původně všechny oddíly mozku uloženy za sebou a dýchali žábrami, což lze pokládat za potvrzení domněnky Haecklovy, podle níž je vývoj jedince rekapitulací vývoje druhu. Z třetí řady vyvozovali na příklad, že když známe z nejmladších třetihor na Jávě tvora, jenž tvarem lebky, velikostí mozku a tvarem zubů stál mezi lidoopy a člověkem, tvarem stehenní kosti pak se již velmi blížil člověku, nebo když ze čtvrtohor Evropy známe

tvora, který je už člověkem, ale má nízké, ubíhavé čelo, mohutné nadočnicové oblouky, vpřed vyčnívající čelisti, lze ty tvory pokládat za předky člověka.

Těm úsudkům se vytýká společná logická chyba : vyšší se vyvozuje z nižšího, dokonalejší z méně dokonalého, jako by vyšší bylo obsaženo v nižším a dokonalé v nedokonalém — a to že je proti zásadě dostatečného důvodu, neboť nikdo nemůže dát, čeho sám nemá. Případná vytáčka, že stačí, aby možnost zdokonalení byla (potenciálně) obsažena v nižším a méně dokonalém, neobstojí, poněvadž to, co je jen v možnosti (*in potentia*), může být uvedeno do uskutečnění jen něčím, co už v uskutečnění je.

Proti úsudkům z řady první se namítá, že podobné není stejné. Srovnání orgánů téhož typu u podobných ústrojenců sice ukazuje na týž základní stavební plán a rozrůznění původních orgánů a jejich přizpůsobení různým životním podmínkám podporuje myšlenku evoluce. Jenže pouhý popis vývoje nebo pouhá představa o způsobu vývoje není ještě vysvětlení vývoje.

Proti úsudkům z druhé řady se namítá, že podle novějších embryologických výzkumů není obecně platné souvztažnosti mezi stadii ontogenickými a fylogenetickými. Může totiž určitý ústroj v poměru k celkovému růstu těla se vyvíjet rychleji nebo pomaleji, případně v témže tempu, rovněž tak část ústroje nebo tkáň ve vztahu k celému ústroji. Takové posuny v růstové rychlosti jsou možné ve všech stádiích zárodečného vývoje. G. R. Beer rozeznává osm druhů ontogenetických úchylek, V. Franz čtyři. Proto nelze prostě říci, že znak, který se ve vývoji zárodku objevuje časně, je už proto prvotní. Výskyt zárodečného znaku bývá často následkem dodatného či druhotného zpoždění v průběhu ontogenese a znak časně se objevující může být zcela nový. Někdy dokonce znaky *pozdějšího* vývojového stupně druhu se projevují již na časnějším stupni vývoje jedince. A tak je Haecklův » biogenetický zákon « posta-

ven takřka na hlavu, poněvadž nikoli časná stadia ontogenická, nýbrž právě naopak pozdější stadia rekapituluji vývoj druhu, kdežto časná stadia představují už nový započatý typ. Ontogenese může nanejvýš přispět k poznání minulých *zárodečných* stavů, ale i tak je podrobena četným zkratkám, urychlením, zabrzděním, časovým i prostorovým posunům, vynechání jednotlivých stadií, přesunům a jiným změnám (Paul Overhage, *Keimesgeschichte und Stammesgeschichte. Um die Geltung des »Biogenetischen Grundgesetzes«*. In: *Das Stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen. Deutung und Bedeutung der Abstammungslehren. Band I* Herder, Basel-Freiburg-Wien 1959, p. 189-195). A konečně proti úsudkům z třetí řady se vyslovuje pochybnost, jsou-li nalezené nižší formy vskutku ukázky vývoje a ne snad ukázky nějaké deformace nebo degenerace.

K těm sporům je třeba říci, že důkazem vývoje člověka ze zvířat by bylo, kdybychom to mohli pozorovat. Takový důkaz ovšem nemůže být podán. Kromě toho ani mezi evolucionisty samotnými není jednoty v názoru, jakým způsobem se vývoj dál. Kdežto dříve se kladl důraz na ponenáhlé přizpůsobování, dokázal Hugo de Vries, že nové tvary vznikají náhlou změnou, tak zvanou mutací. Ty mutace probíhají stále podle určité zákonitosti, bez ohledu na podmínky, avšak jejich frekvence se může působením prostředí zvyšovat nebo snižovat. Mutace jsou ovšem jen změny v mezích odrůdy. Ani novější směry usilující smířit Lamarckovu přizpůsobovací teorii s objevy genetiky anebo smířit mutační teorii s myšlenkou přirozeného výběru neuspokojují. Pro Lamarckovu teorii nebyl dosud podán jediný důkaz. Vada všech vývojových teorií je v tom, že vesměs přeceňují vliv prostředí a ve vývoji vidí jen pouhou reakci živých bytostí na ně. Vlastní svézákonnost života se opomíjí. Je však zřejmé, že vývoj musí v první řadě být vysvětlován z povahy života samého a teprve v dru-

hé řadě z vyrovnávání s prostředím. Moderní pojetí vývoje vychází čistě z povahy života. Svěžákonost živé bytosti je plně respektována. Bez ní by nebyl možný vývoj. Stále jasněji se ukazuje, že vysvětlování vývoje z pouhé fysikomechanické zákonitosti obecné hmoty je nemožné. Staví se proti němu i současní stoupenci dialektického materialismu (Elena Filová, *Materialismus a idealismus v biologii*. Osveta, Bratislava 1962).

Naše vlastní otázka zní : Smíme zařadit člověka jen tak beze všeho do vývojové řady organismů? *Celého* člověka jistě ne. Objevení člověka na zemi je událost, kterou přírodní věda, je-li odkázána jen na své metody, nemůže plně vysvětlit. Badatelé všech oborů, paleoantropologie, paleontologie, morfologie, anatomie, fyziologie, genetiky, zoologie a psychologie se domýšleli nejrozumnějších příčin vývoje — mutací, selekce, domestikace, fetalisace a orthogenese. Jen pro vysvětlení vzpřímené chůze člověka bylo podáno neméně než osm hypothes. Podobně četné jsou pokusy vysvětlit vývoj velkého lidského mozku a vznik artikulované mluvy. Všechny ty četné domněnky, z nichž některé se vzájemně doplňují, jiné opět vylučují, jsou dokladem mocného úsilí, které bylo v posledních desetiletích vynaloženo, aby byl zjištěn biologický původ člověka a ani dnes nelze odhadnout propastnou hloubku problému, který zůstává otevřenou otázkou.

Ta otázka není ovšem jen otázka biologická. To dokazuje už sama existence tak zvaných duchověd : theologie, filosofie, psychologie, historie, literární věda, dějiny umění, právní, hospodářské a sociální vědy — všechny spoluúčinkují, aby odpověděly na otázku, co je člověk. Je chyba, pomíjejí-li biologové duševní složku člověka a v rozdílu mezi člověkem a zvířetem spatřují problém ne kvalitativní, nýbrž jen kvantitativní.

Otázka původu člověka není jen otázka biologická, nýbrž i metafysická. Kdyby dva lidé, z nichž jeden by

byl atheistický evolucionista a druhý theistický odpůrce původu člověka ze zvířete, byli přítomni při proměně antropoidní opice v člověka, je jisté, že by oba viděli totéž, jenže atheista by to pokládal za proces mechanicko-automatický, kdežto theista by předpokládal zásah božské moci.

Theistický názor sám o sobě není nutně v rozporu s názorem evolučním. A. D. *Sertillanges* přirovnává vývoj k pergamenu, který se odvíjí. Kreatismus viděl jen pergamen jako list jednou pro vždy rovně rozložený. Pro otázku tvůrčí kausality je to stejné. Bůh je původcem všech věcí a v každém případě: ať vznikly najednou anebo postupně. To je otázka jen časového zařazování. Není správné chápat čas jako něco bytostem cizího, jako nějaké prostředí, do něhož jsou vnořeny. Čas je v nich, čas je též stvořen. Přesně vzato není správné říkat, že bytosti byly stvořeny v určitém okamžiku, nýbrž správné je říkat, že byly stvořeny se svým časem. Bůh tvoří čas s jeho sledem právě tak jako prostor s jeho rozlohou. Je omylem se domnívat, že vývoj a stvoření jsou v protivě a že se vylučují. Sluneční paprsek dopadající na vodu nebrání vodě, aby netekla, a tekoucí voda nepřekáží slunci, aby nesvítilo (A. D. *Sertillanges, L'idée de la création et ses retentissements en philosophie*. Aubier, Paris 1945, p. 68, 141, 143).

Podobně není správné hledat rozpor mezi vývojem a naukou a zprávami biblickými o stvoření světa. V Genesi není tvrzeno, že rostliny a zvířata stvořená Bohem měla stejné vlastnosti jako ústrojenci žijící dnes. Kategorické tvrzení, že dnes existuje tolik druhů beze změny, kolik jich bylo na počátku stvořeno, je vlastně učení Linnéovo: » Druhů je tolik, kolik rozličných forem na začátku stvořila nekonečná bytost. « Do jeho doby se nikdo neurážel obecným, byť nesprávným přesvědčením, že plevel, červi, larvy a hmyz mohou vznikat z prachu zemského. Myšlenka původu nebo vývoje nynějších rostlin a zvířat ze starších, méně dokonalých

ústrojenců, měla již mezi prvními křesťanskými Otci své zastánce. Mocenské slovo Tvůrce : » Zplod země ... vydejte vody « etc. bylo vykládáno tak, že hmotě byla od Boha dána síla vytvořit ze sebe organismy, které mocí božského slova stále působícího se měly postupně vyvíjet k stále větší dokonalosti. Tak vznikli ptáci přetvořením z ryb (Efrém, Chrysostomus, Basilius, Dracontius, Viktor Marseilleský).

Podle učení svatého *Augustina* stvořil Bůh organickou přírodu » *potentialiter et causaliter* « (v možnosti a příčině) zároveň s hmotou. Svět se podle jeho představy podobal na počátku svého stvoření semeni, které potenciálně obsahovalo všechny části příštího stromu. Vykládaje Genesi vyslovuje svatý Augustin názor, že Bůh nestvořil živé bytosti ve stavu dospělém, nýbrž ve stavu počátečním a zárodečném. Vidí v přírodě tajemné zárodečné vlohy (*rationes seminales*), z nichž ve vhodném okamžiku a za přiměřených podmínek se vyvinuli dospělí ústrojenci (*Super Gen ad lit. V, 11, 12, 16, 45 ; De Gen contra Manich I, 7*).

Učení svatého Augustina je podle svatého *Tomáše Akvinského* rozumnější než jiných učitelů : » Obhajuje účinněji Písmo svaté proti posměšným útokům nevěřících — a mně se více zamlouvá : *et haec opinio plus mihi placet* « (Sent I/2 dist 12 q 1 a 2). Ve svých výkladech o stvoření živých bytostí se svatý Tomáš stále dovolává učení Augustinova a jeho myšlenku, že organismy nebyly stvořeny v uskutečnění, nýbrž jen v příčině, pokládá za dobře zdůvodněnou Písmem i rozumem (S th 1 q 69 a 2). Když pak odpovídá na možnou námitku, že po dokonání tvůrčího díla šesti dnů nic nového nevzniká, opírá se opět o Augustina, když rozlišuje mezi bytostmi, které preexistovaly hmotně, a bytostmi, které preexistovaly nejen hmotně, nýbrž i příčinně — asi tak jako jedinci, kteří se nyní rodí, předcházeli v prvních jedincích svých druhů. » A objeví-li se nějaké nové druhy, preexistovaly v nějakých činných silách : jako se

i živočichové, zrození z hniloby, tvoří ze síly hvězd a živlů, kterou na počátku obdrželi, i když se vytvoří nové druhy takových živočichů. Také někteří živočichové povstávají někdy v novém druhu ze spojení živočichů druhově různých, jako když se z osla a kobyly vylíhne mul : a ti také předcházeli příčinně v díle šesti dnů « (S th 1 q 73 a 1 ad 3).

To je transformismus ve své přesné teoretické podobě. Svatý Tomáš jde dokonce dál než moderní transformisté : přijímá transformismus integrální, to jest přechod od hmoty neživé k živým druhům. Jeho pojetí je neméně odvážné a » moderní « než třeba mínění *Bernardovo*, že virtuálně existuje v přírodě velký počet neznámých živých tvarů, jež jako by dřímaly a čekaly na příhodné podmínky své existence (Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie commune aux animaux et aux végétaux*. Baillière, Paris 1878, p. 333-4).

Metodicky se drželi církevní Otcové a ovšem i scholastikové zásady, že není správné odvozovat od první příčiny, co lze odvodit od příčin druhotných, a pokud se týká ústrojenců, že je třeba pokud možno trvat na přirozeném výkladu, a teprve když by ten nestačil, předpokládat příčinu nadpřirozenou. V tom smyslu cituje svatý Tomáš svatého Augustina : » Při prvním tvoření se nehledá zázrak, nýbrž zkoumá se přirozenost věcí « (*In prima institutione naturae non quaeritur miraculum, sed quid natura rerum habeat* — S th 1 q 67 a 4 ad 3). Tato » evoluční teorie « Otců, kterou zastávala i scholastika a její hlavní zástupci, svatý Tomáš Akvinský, Bonaventura, Isidor a Beda, se ovšem podstatně liší od materialistické evoluční teorie, která nepřipouští Boha jako první příčinu vývoje a učí, že první organismy vznikly pouhými silami mrtvé hmoty, jinými slovy, že evoluce vylučuje existenci Stvořitele světa.

Významnější je otázka, lze-li evolucionismus Otců a scholastiky vztahovat i na původ člověka. Svatý Ambrož praví, že duše lidská je stvořena k obrazu Božímu,

ale tělo k podobě zvířat (*In hexaemeron* l. 6, c. 7). Z takových a podobných výroků Otců sice plyne, že podle jejich názoru je lidské tělo stavěno podle plánu obratlovců, ale nikoliv, že vzniklo přetvořením zvířecího těla v lidské působením Stvořitelovým. Myšlenka, že Bůh k stvoření člověka použil těla zvířecího, není sice theologicky bludná, poněvadž nevylučuje tvůrčí činnost božskou, ani není filosoficky bludná, poněvadž připouští-li se činnost božská, není porušena zásada dostatečného důvodu, ale ovšem něco jiného je možnost a něco jiného skutečnost. Je-li něco logicky možné, neznamená to ještě, že je to skutečné. Že skutečně se člověk po stránce tělesné vyvinul z organismu zvířecího, by bylo nutno teprve prokázat. To ovšem není úkolem teologie ani filosofie, nýbrž úkolem přírodních věd. Posici těchto věd případně vymezuje Bohumil Němec :

» Přírodopysk nemůže popřít, že lidské tělo je stavěno podle plánu podobného plánu nejdokonalejších savců. Má také právo tázati se, jak člověk vznikl. Kdyby se mu podařilo dokázati, že člověk vznikl pozvolným vývojem z jednodušších bytostí, nesměl by to zamlčeti nebo popřít. Překročil by však meze svého poznání, kdyby tento fakt obracel proti teorii učící kreatismu, to jest vzniku člověka a ostatní živé přírody stvořením. Je však takový fakt dokázán? Daleko ne ! Evoluční teorii my přírodopyskci v ě ř í m e , poněvadž nemáme nad ni lepšího výkladu o vzniku a posloupnosti živých bytostí. O tom, z čeho, jak a kdy vznikl člověk, jsou stále možny jenom domněnky. Pokusy vysvětliti, jakými hybnými silami se vývoj živé přírody dál, stále ještě selhávají. Darwin se pokusil o mechanický výklad přírodním výběrem. Tento výklad objevil se však nedostatečným « (*Národní listy* 31. III. 1935, č. 90).

3. Člověk a zvíře

Nechá-li se otázka původu člověka, která je z hlediska biologického nevyřešena, stranou, a omezí-li se biolog na nepodjaté pozorování a srovnávání zvířete a

člověka, má to mnohem větší cenu pro řešení problému člověka než všechny domněnky o jeho původu. Rozdíly mezi zvířetem a člověkem se neprojevují snad až v oblasti duševní, nýbrž již v oblasti organické, jak zjišťuje Adolf Portmann v knize *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen* (Benno Schwabe, Basel 1946).

Opičí mládě se po narození křečovitě drží končetinami i ohonem matky — kdežto dítě se rodí s možností volných pohybů. Lidské dítě je po narození mnohem těžší než mládě velkých antropoidních opic a jeho značná tělesná váha je jakýmsi vyrovnáním těla zvětšené váze mozku, která je opět u lidského dítěte mnohem větší než u mláděte antropoidní opice. Mládě vyšších savců je vždy vyspělý útvar ve »zmenšeném vydání«, kdežto lidské dítě dosahuje toho stavu teprve rok po narození: čili kdyby se lidské embryo vyvíjelo tak, jak se vyvíjí embryo vyšších savců, musilo by těhotenství trvat nejméně 21 měsíců. Lidské dítě se učí jen zvolna vzpřímenému držení těla a to učení spadá do doby prvních duševních zážitků a vnímání okolního světa. Již v prvním roce života, kdy by jako pravý vyšší savec mělo být ještě v lůně mateřském, prožívá dítě kromě ryze druhových procesů i mnoho dojmů jedinečných a často osudových.

Dospívání lidské je mnohem pomalejší než dospívání zvířecí: lev dospívá v 6-7 letech, velryba ve 2, gorila v 7, šimpanz v 11-12, orangutan v 9-10 — čili růst vyšších primátů se blíží ke konci v době, kdy u lidského dítěte počíná teprve rychlý pubertální růst. Průměrný lidský věk je asi dvojnásobkem věku primátů. V lidském stárnutí se projevuje typicky lidské zvýšení individuality, vysoká tvůrčí schopnost i přes tělesné chátrání. Lidská řeč není jen zdokonalením nějakých zvířecích skřeků, nýbrž je výrazem ryze lidské psychy.

V knize *L'homme cet être unique* (Éditions de la Baconnière, Neuchatel 1947) označuje Julian Huxley, přesvědčený evolucionista, člověka za bytost biologicky

jedinečnou. I kdyby se člověk chtěl na sebe dívat jako na pouhé zvíře, je ve světle moderní biologie nucen se na sebe dívat jako na zvíře zvláštní a po mnohé stránce jedinečné.

a) První známkou jedinečnosti člověka je jeho schopnost pojmového myšlení a řeči. Je mnoho živočichů, kteří dovedou vyjádřit, že mají hlad, ale žádný z nich nedovede povědět, že chce vejce nebo banán. Žádné zvíře netvoří druhové pojmy. Mozek schopný pojmového myšlení se mohl utvořit jen v lidském těle, nikde jinde. Schopnost pojmového myšlení a řeči má četné důsledky. Nejvýznamnější z nich je tvoření kumulativní tradice. Zvířata mají také tradici, ale ne kumulativní, a proto u nich není pokroku, kdežto u člověka je tradice schopna zlepšení: člověk je tvor užívající nástrojů, ale ne stále týchž, jak to vidíme u zvířat, nýbrž nástrojů stále dokonalejších.

b) Biologická jedinečnost člověka je také v jeho veliké variabilitě, takže jeho sídliště jsou daleko rozsáhlejší než kteréhokoliv jiného tvora kromě některých lidských cizopasníků. A ta veliká rozmanitost lidských typů se uskutečnila v mezích jediného druhu. Vývoj zvířat je rozbíhavý, kdežto vývoj člověka je síťovitý, to znamená, že u zvířat se jednotlivé druhy od sebe vzdalují jako přímky vycházející různými směry z téhož ohniska, kdežto u člověka se jednotlivé větve po počátečním rozchodu opět spojují, aby podle mendelovských kombinací vytvořily nová střediska třídění. A kromě té genetické variability se projevuje u člověka ještě větší variabilita způsobená výchovou, povoláním a osobními sklony, takže rozdíl mezi jedincem a jedincem u člověka je hlubší než rozdíl mezi druhem a druhem u zvířat. Rozdíl mezi divochem a Beethovenem nebo Newtonem je větší než mezi houbou a vyšším savcem.

(K těmto Huxleyovým vývodům je třeba poznamenat, že velká variabilita člověka je umožněna tím, že člověk svým intelektem omezil výběrovou činnost

prostředí. Odchytky dané prostředím se pohybují jen v určitých mezích od stavu daného geneticky. Přitom genotypický rozdíl mezi divochem a Beethovenem nemusí být ani tak veliký, jak se zdá. Pokud se týká fyzických znaků, rozdíl nemusí být žádný, anebo to může být rozdíl ve prospěch divocha. Pokud se týká duševních znaků, bylo by těžké rozhodnout. Beethovenova genialita je dána jeho hudebním nadáním. A v tom směru se Beethoven genotypicky liší od každého průměrného člověka stejně jako od divocha. Duševní schopnosti divocha jsou pro nás velkou neznámou, neboť určitý znak se projeví teprve tehdy, když vejde ve styk s prostředím, v němž se může aktivovat. Přími potomci divochů, otroků dovezených z nejtemnější Afriky, jsou universitními profesory v USA. A představíme-li si Beethovena narozeného v džungli či v pralese, patrně by se od tamních divochů nijak nelišil, leda že by dokonaleji bubnoval na tam-tamy.)

c) Člověk se podle výkladu Huxleyova vyznačuje pomalostí osobního vývoje, který od zrození až do dospělosti zabírá téměř čtvrtinu jeho života a ne pouhou dvanáctinu, desetinu či osminu, jak je to u vyšších savců. Ta pomalost je nezbytnou podmínkou rozumového rozvoje. Kdyby lidé dospívali v několika týdnech jako myši nebo ve dvou letech jako velryby, nedosahovali by oné dokonalosti těla a ducha, která je nezbytná k životu vůbec a k rodičovství zvláště. Ta foetalisace člověka, jak to nazval Bolk, má za následek nuditu, to jest nedostatek srsti, který vydává člověka takřka na pospas zimy a horka, ale nutí ho, aby si vynalézal ochranu proti účinkům horka a zimy. Zvláštností člověka je také délka a význam postmaturity, zvláště u ženy, kdežto zvířata hynou, jakmile ztratí schopnost množit se.

d) Zvláštní vlastností člověka je pružnost a přizpůsobivost jeho inteligence, která zvláště vyniká ve srovnání s pudovou strohostí zvířat, jak ji pozorujeme

zejména u hmyzu. Byla na příklad pozorována voší dělnice, která nemohouc nalézt potravu pro larvu, ukousla jí ocas a vsunula jí jej do úst jako sousto. Ani vyšší savci nejsou výjimkou. Kráva, které vezmou tele, se uklidní, pověsí-li se vedle ní hrubě vycpaná telecí kůže. Paviání samice nosí uhynulé mládě, i když už je shnilé.

e) Člověk je jediný tvor, který se směje. Z různých teorií o smíchu je z hlediska biologického nejpříjemnější vysvětlení smíchu jako projevu osvobození z konfliktu nebo trapné situace. Jako řeč, tak i smích je výsadou člověka.

f) Jediný člověk má schopnost žít společensky v nejrůznějších útvarech jako jsou rodina, rod, národ, strana, stát, církev. Jediný člověk má schopnost tvořit díla umělecká, budovat civilizaci, uskutečňovat hodnoty a usilovat o synthesu života.

g) A konečně jediný člověk je nositelem mimořádných schopností duševních, jasnovidnosti, telepatie a mimosmyslového poznání.

V přednášce mající též název jako kniha Huxleyova projevila profesor *Everett* z kalifornské university názor, že ta jedinečnost naplňuje člověka bázní. Člověk se cítí bytostí osamocenou v přírodě a snaží se zbavit toho pocitu. V určitém smyslu má profesor Everett pravdu. Člověk hledá most k ostatní přírodě. Buď tak, že přírodu mythisuje a antropomorfisuje ve stadiu předvědeckém — anebo tak, že se prohlašuje za pouhou část přírody a za nejvyšší její vývojový článek ve stadiu vědeckém. Odtud úspěch evolucionismu.

Ale už sama okolnost, že člověk mermomocí chce být jen pouhou částí přírody, že se stůj co stůj vtírá do rodokmenu vyšších savců, je důkazem, že není pouhou částí kosmu a že do rodiny savců celý nenáleží. Kdyby náležel, byl by klidný — a také by nepřišel nikdy na to, že je tvor jedinečný.

4. *Problém osvětí*

Ve srovnání s vyššími savci má člověk určité nedostatky : chybí mu srst, útočné ústroje, a není schopen rychlého útěku. Bystrostí některých smyslů je v určitých oblastech vnímání daleko za zvířaty. Lidské oko se nemůže pokládat za nejdokonalejší optický přístroj. Helmholtz (výrok se připisuje i Fraunhoferovi) říkával, že by za hudlaře pokládal optika, který by mu dodal tak nedokonalou a vadnou věc jako je lidské oko. Úsudek jistě upřílišený, ale pravda je, že orla a jestřába, velké denní dravce, obdařila příroda očima mnohem dokonalejšíma. Káně lesní nebo myšilov vidí myš na kilometrovou vzdálenost a to i v prostředí, které pestrostí barev a tvarů to ztěžuje. Zraková schopnost člověka je průměrně asi desetkrát až dvacetkrát menší než dravého ptáka.

Nedostatek pravých instinktů činí člověka zvláště v dětství bytostí zcela bezmocnou a na ochranu rodičů odkázanou. Člověk se nerodí jako zvíře s danou schopností k určitému způsobu života. Není specialisován. Zvíře žije v určitém osvětí, to jest v prostředí, které je přiměřené jeho morfologickému a fyziologickému svérázu a jeho orgánovým a smyslovým schopnostem. Různá zvířata mají podle toho různá osvětí : jiné je osvětí mouchy, jiné psa, jiné raka. Moucha se » nezajímá « o běžícího zajíce, pes si » nevšímá « mravenců, raku jsou lhostejní ptáci ve vzduchu. Osvětí jsou nezměnitelná. Pes nemůže žít v osvětí krávy, slavík v osvětí vepře, kůň v osvětí vlaštovky. Každé zvíře má omezené možnosti vnímání a omezené pole působnosti. Tak velmi skrovné osvětí má klíšť, který číhá na větvi keře, až se přiblíží teplokrevný živočich. Klíšť je slepý a hluchý. Poněkud je citlivý na světlo a teplo a čichem vnímá jen pach kyseliny máselné. Ani chuť nemá. Pokusy s umělými kůžemi a měchýřky naplněnými různými tekutinami ukázaly, že klíšť nasává téměř

každou tekutinu, jen když má teplotu krve. Ucítí-li klíšť pach kyseliny máselné, spustí se a vyhledá na těle oběti nejteplejší, to jest holé místo, zavrtá se do pokožky a napije se krve. Po tom prvním a jediném nasycení svého života vypadne, snese vajíčko a zhyne.

Teorii osvětí razil Jakob von Ueskill v knize *Umwelt und Innenwelt der Tiere* 1921 a rozvinul v pozdějších pracích zejména rozlišením na svět postřehový (*Merkwelt*) a svět činnostní (*Wirkwelt*). Tu teorii obrací i na člověka a tvrdí, že i člověk má omezený způsob vnímání a omezené pole činnosti. Něčím jiným je na příklad les pro básníka, něčím jiným pro lovce, něčím jiným pro dřevorubce, něčím jiným pro houbaře, něčím jiným pro zbloudilé dítě. Ve spise *Niegeschaute Welten* (S. Fischer, Berlin 1939), který má charakteristický podtitul : *Die Umwelten meiner Freunde*, popisuje množství lidských originálů, lidí, kteří se nemohou dostat ze své kůže, a dokonce podle svého rozlišování na *Merkwelt* a *Wirkwelt* rozeznává dva typy lidí : » *Merklinge* « a » *Wirklinge* «. To vše ovšem může platit jen o lidech individuálních, ale neplatí to o člověku jako druhu.

Pod vlivem Uesküllovým aplikuje teorii osvětí na člověka i Hans Petersen v knize *Die Eigenwelt des Menschen* (J. A. Barth, Leipzig 1937). Praví-li v úvodu své studie, že svět člověka je lidská stránka světa a že člověk je účasten dějství ve světě, jen pokud sahá jeho psychofysická organisace, přehlíží, že k schopnostem člověka náleží i umělé prodloužení a umocnění smyslového vnímání — a tak známe i to, co je za hranicí naší psychofysické organisace : dění makrokosmické i intraatomové. Kterýkoliv roentgenologický snímek zlomeného údu nebo žaludku naplněného síranem barnatým je dokladem o překročení psychofysické hranice.

Biologický význam teorie osvětí tkví právě v daném, druhovém a specifickém vřazení zvířete do určitého životního prostoru a v nemožnosti změnit své životní prostředí. Příklad s lovcem, básníkem a jinými

lidmi v lese nedokazuje, že by i lidé byli životně omezeni na určitý svět vjemů a činnosti, poněvadž člověk se může a dovede vmyslit, vcítit a vžít ve způsob vidění, cítění a hodnocení jiného člověka.

» Právě výsledky moderní biologie nám dávají možnost, abychom z rozdílu mezi člověkem a zvířetem ještě hlouběji pochopili význačné postavení člověka. 'Osvětí' (*Umwelt*) zvířete je zcela přizpůsobené a nezaměnitelné prostředí, v němž pracuje specialisované ústrojenství zvířete; víme, že zvíře vnímá jen to, co mu slouží k životu, poněvadž jeho zvláštní smyslové ústroje jsou články pevně stanoveného okruhu činnosti, do něhož vstupuje z vnějšího světa jen to, co má význam pro život: a právě ty výseky tvoří obsah pojmu osvětí. Specialisovaná výstavba ústrojí a osvětí jsou tudíž pojmy souvztažné. A má-li člověk svůj svět — což plyne prostě z toho, že můžeme pozorovat osvětí zvířat — a není-li jeho vnímání omezeno na jeho neprostřední fyzické potřeby, je to vlastně jen skutečnost záporná. Člověk je otevřen světu a to znamená, že není přizpůsoben výseku a prostředí jako zvíře. Jeho fyzická nespecialisovanost je právě tak protějškem otevřenosti světu, jako naopak u zvířete vzájemně si odpovídají ústrojová specialisace a osvětí. A to má rozhodující význam v antropologii « (Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Junker und Dünnhaupt, Berlin 1940, p. 23-4).

Nespecialisovanost člověka umožňuje jeho vývoj a pokrok. Kdežto jednotlivé druhy zvířat ve svém vývoji ustrnuly a žijí stále stejným způsobem — ptáci budují svá hnízda a včely své plásty dnes právě tak jako před tisíciletími — mění člověk stále způsob života a zdokonaluje prostředky obživy, obrany, bezpečnosti, slovem, je bytostí uskutečňující pokrok. Neuzavřenost člověka vyniká ještě zřetelněji, pozorujeme-li ho z hlediska psychologického. Že člověk není zaklet do svého osvětí a překračuje meze dané smyslovým vnímáním, je výsledek jeho činnosti rozumové. Již dítě se ptá, co věc je a proč věc je. Lidská věda není

nic jiného než hledání skrytých příčin pozorovaných zjevů. Člověk se zajímá o vše, zkoumá vše, touží rozřešit všechny záhady a odhalit všechna tajemství. A nespokojuje se s poznáním již dosaženým a čím dál proniká v taje světa, tím více touží vědět.

Člověk nejen že žije ve světě, ale silou ducha si vytváří svůj svět. Svět člověka se změnil vynálezem střelného prachu, tisku, parního stroje, letadla. Svět, v němž žije člověk, je vlastně už druhý svět (*metakosmos*), který vybudoval svou prací, takže první, přirozený svět, ustupuje do pozadí. A v tom je podstatný rozdíl mezi člověkem a zvířetem: zvíře žije v určitém světě, člověk nejen že v něm žije, ale také jej vytváří. A v tom vytváření jde dokonce tak daleko, že ten nový svět je mu nepřiměřený jako zbroj Saulova Davidovi. Nejvýraznějším dokladem té nepřiměřenosti je velké město. To je svět, který si vytvořil člověk sám, a peklo, do něhož se sám uvrhl. Ovšem, poněvadž je vytvořil svobodně, může se z něho mocí ducha a svobodné vůle vysvobodit. Konec konců není člověk nikdy pouhým odrazem nebo výtvozem svého prostředí, jak tvrdili zastánci teorie o *milieu*, nýbrž jeho tvůrcem a pánem.

5. *Instinkt a rozum*

Jelikož zvíře ve svém vnímání a ve své činnosti je vázáno na určité osvětí, které je nezměnitelné a nezaměnitelné, jest i jeho chování závislé na určitých podmínkách: nejsou-li ty podmínky splněny, neprojeví se specifická činnost zvířete. Ta činnost je neměnná a zvířeti vrozená, poněvadž ji zvíře koná bez vlastní předchozí zkušenosti a to hned na poprvé způsobem dokonalým. Pták, který byl vychován v umělém hnízdě a nikdy neviděl hnízdo svého druhu nebo ptačí hnízdo vůbec, staví v dospělosti pro své potomstvo hnízdo jako kterýkoliv příslušník svého druhu; určitá zku-

šenost a cvik se uplatňují jen u ptáků starších, takže stavějí hnízda obratněji. Totéž platí o včelách, mravencích a pavoucích. Divoká včela *chalicodoma* buduje buňky jako matka, ač dcera nikdy matku neviděla, poněvadž matka umírá na podzim a z vajíček se líhnou nové včely až na jaře.

Kromě vrozených schopností má zvíře i schopnost podržet určité dojmy z minula a tudíž možnost nabývat nových zkušeností: šváb, který pocítil podráždění elektrickým proudem, kdykoliv vběhl do temného prostoru, vyhýbá se tomu prostoru a uniká do světla; deštovka, která byla při vstupu do jednoho ze dvou ramen větvicí se trubice podrážděna elektrickým proudem, leze posléze jen do ramene protějšího; včela, která několikrát našla potravu jen nad papírem určité barvy, jež předtím neměla pro ni zvláštního významu, nalétá posléze jen na tu barvu; pes, který náhodně otevřel dveře stisknutím kliky, naučí se otvírat dveře klikou; opice, která se nemůže zmocnit pokrmu vysoko zavěšeného skokem, dostane se k němu pomocí opodál stojící bedny nebo židle — a pak to dovede již v každém dalším případě. Pohotovost, s jakou taková zvířata řeší podobné úlohy, činí sice na první pohled dojem počínání vrozeného, ale okolnost, že příslušníci téhož druhu ukazují různý stupeň nadání a různé způsoby řešení, naznačuje, že to chování je nespecifické a nevrozené. Příznačným rysem všech zkušeností, kterými se zvířata přizpůsobují novým, nezvyklým situacím, je jejich individuálnost. Ty zkušenosti mizí s jedincem, takže druh z nich nemá pražádný užitek. Dokladem může být pozorování, které uvádí Evan Marvier, který kdysi viděl, jak včela *chalicodoma* se pokouší kuličkou z hlíny uzavřít skulinu v jamce, do které ukládala med. To bylo něco výjimečného. V takových případech totiž snášejí včely med do dřevé jamky a nepozorují, že jejich práce je marná. Marvierova včela objevila, jak zabránit nehodě — ale její objev

byl pro ostatní včely bez významu (*Les lettres*, novembře 1926, p. 325). Schopnost zkušenosti je u zvířat omezena jen na jedince a zvířecí inteligence nikdy není progresivní a kumulativní jako inteligence lidská.

Zvířatům chybí schopnost chápat logické vztahy, které jsou dány situací :

» Dosavadní výzkumy chování zvířat ukázaly, že vyšší obratlovci jsou schopni poznávat a chápat toliko prostorové, časové nebo účinné vztahy mezi konkrétními jevy svého okolí, že však nejsou schopni chápat vztahy logické, i když se snad někdy velmi přiblíží správnému řešení úlohy, která vyžaduje té schopnosti « (Vladimír Teyrovský, *Psychologie zvířat*. Přírodovědecká společnost Ostrava 1933, p. 28).

Instruktivním dokladem toho jsou *Buytendijkovy* pokusy s opicí *cercopithecus*. Ta opice otevřela stisknutím dlouhé páky bednu s potravou. Bylo-li však dostatečné stisknutí páky znemožněno tím, že byl pod ni postaven hrnec, nepoznala opice souvislost překážky s pákou a možnost otevřít bednu. Bylo-li však před jejíma očima vloženo pod hrnec jablko, převrhla hned hrnec a mohla ovšem i stisknout páku (F. Buytendijk, *Psychologie des animaux*, Payot, Paris 1928). Příklad je zároveň dokladem, že zvíře nedovede odloučit své zkušenosti od pudové oblasti svého zájmu. Mnohá zvířata dovedou odklízet překážky, které jim brání dostat se k pudovému cíli : Mc Dougallovy myši se naučily složitými klikami otvírat bedničky s potravou, ale nevšímalý si toho, s čím se neočekávaně při té příležitosti setkávaly, když to nesouviselo s jejich snahou dostat se do bedniček ; Koehlerovy opice, které se měly dostat k vysoko umístěným banánům a které měly po ruce různé nástroje, užily jen těch nástrojů, které byly v témž zorném poli jako banány.

Našemu poznání je přímo dostupné jen chování zvířat a jen podle toho chování můžeme usuzovat, zdali a pokud smíme předpokládat vnitřní či duševní

děje. Při pozorování zvířat se musíme varovat jakékoliv antropomorfisace. Přesekneme-li dešťovku, svíjí se a my máme dojem, že cítí bolest. Ale svíjí se jen část zadní, kdežto přední část se chová jako zvíře neporušené. Ale právě ta přední část obsahuje nervové uzliny, které jsou mozkiem dešťovky: měla by tedy ta přední část cítit bolest. Nevíme, zdali ji vskutku cítí — vidíme jen, že po přeseknutí nejeví změny v chování. Nelze tedy svíjení zadní části pokládat za projev bolesti.

Někdy má pozorovatel dojem, že zvíře zná účel svého počínání, ale to je právě jen dojem:

» Nic nedokazuje, že vlaštovka staví hnízdo za tím účelem, aby tam snášela a skrývala svá vajíčka. Zkušenost ukazuje, že reálný předmět instinktu (to jest poznání a vykonání něčeho) je rozdílný od předmětu 'zdánlivého', jak si jej představuje člověk; že 'reálný' cíl není totéž, co cíl 'zdánlivý', to jest cíl, jak se jeví pozorovateli. Kvočna reaguje ne na úzkost kuřete, nýbrž na jeho pištění, neboť je lhostejná k jeho úzkosti, jakmile je zakryjeme skleněným zvonem tlumícím to pištění. Mluvit o 'volání' kuřete je opět výklad jen lidský « (Raymond Ruyer, *Elements de psychobiologie*. Presses universitaires de France, Paris 1946, p. 38).

Není pochyby, že zvíře ve svých nejdokonalejších projevech ukazuje jakousi obdobu nižších rozumových schopností člověka: i u zvířat lze pozorovat smyslovou paměť, dále jakousi soudnost a oceňování okolností a překážek (*vis aestimativa* to nazývali scholastikové), jakési přizpůsobování své činnosti, ale to vše je omezeno na úzký okruh tělesných potřeb, na bezděčné a vynucené reakce na vnější dojmy, na úzký obor jednotlivých a okamžitých vjemů, a zůstává v určitých mezích, kterých ani jedinec ani druh nepřekročí. Zvíře se řídí ve své činnosti instinktem, to jest vrozenou tendencí smyslové duše k cíli prospěšnému jedinci nebo druhu, která se projevuje řadou podstatně neměnných úkonů, jejichž účel však zvíře nezná. Instinkt vede

zvíře nejen nutně, ale i zcela bezpečně, takže dosahuje svých účelů za příznivých okolností jistě a přesně; nepříznivým okolnostem se umí přizpůsobit jen ve skrovné míře svého instinktu, kterým se řídí zcela neúčelně, právě jen proto, že je tak puzeno : tak stěhovavý pták, ač je v kleci lépe opatřen než v přírodě, stává se nepokojným, jakmile nadejde doba tahu; slepice hrabe i na hromádce zrní, sedí i na kousku křídý. Zvíře nezná záměru ani úmyslu, neví, co je prostředek a účel, slovem nemá rozum.

Mluví-li se o inteligenci zvířat v tom smyslu, že se jim připisuje smyslové vnímání, paměť a vis aestimativa, není pochyby, že i zvířata jsou inteligentní. Avšak bereme-li výraz »intelligence« v přísném filosofickém smyslu, rozumí se jim schopnost tvořit abstraktní pojmy a schopnost usuzovat. A v tom smyslu zvířata inteligentní nejsou. Především zvíře netvoří pojmy. Kdyby je tvořilo, mělo by schopnost řeči. Avšak řeč je Rubikon, který zvíře nikdy nepřekročí. Yerkes, Koehler, Garner a Schwidetzky studovali »řeč« opic, ale nepodařilo se jim dokázat, že by opice vyjadřovaly abstraktní pojmy a soudy. Pokusy Schwidetzkyho nalézt shodu mezi »řečí« opic a řečí lidskou odmítá i evolucionista *Kainz* :

» Schwidetzky si neuvědomuje, že lidská řeč proti řeči zvířecí znamená něco zcela nového. Postupný rozvoj nebo spontánní vznik podstatného rysu řeči, který je v tom, že řeč má smysl, není u něho objasněn, ba, jak se zdá, ani mu nenapadlo, že vlastní původ řeči je v tom, že je nositelkou smyslu a že proti tomu je poměrně bez významu, zdali ta neb ona skupina hlásek v lidské řeči má nějakou obdobu v oblasti zvířecích zvuků « (Friedrich Kainz, *Psychologie der Sprache*. Ferdinand Enke, Stuttgart 1941, p. 328-9).

6. Myšlení a řeč

Člověk je tvor mluvící. Řeč je niterně a ústrojně spjata s lidskou přirozeností. Studující řeč studujeme lidskou přirozenost. Při tom studiu si nesmíme vypůjčovat závěry z jiných vědních oborů. To by vedlo k velkým omylům. Věda, která nemá vlastní principy, není vědou ve vlastním smyslu. Jazykozpyt či lingvistika není a nemůže být pouhým odvětvím psychologie nebo sociologie : je vědou zvláštní a samostatnou, jejímž předmětem je lidská řeč.

Řeč je jev jedinečný, jejž nelze definovat *per genus proximum*. Běžné definice řeči mají jen popisný ráz. Většinou se řeč označuje jako konvenční společenská soustava znaků užívaných k vyjádření a sdělení myšlenek, představ a citů.

Některé definice zdůrazňují více dorozumívací a nástrojnou povahu řeči a její dialogickou funkci, jiné (z hlediska subjektu) její význam v oblasti lidského myšlení, tedy její funkci monologickou. Samo slovo » řeč « je homonymon mající trojí význam :

1. řeč jako lidská schopnost tvořiti mluvidly článkované zvuky, jimž lze rozumět jako značkám duševního obsahu ;

2. řeč jako soustava znaků sloužících k dorozumění ;

3. řeč jako užití té soustavy znaků (mluva).

Znaky řeči obsahují dvojí prvek : aktivní (*signifiant*) a pasivní (*signifié*) tvořící však nerozlučnou jednotu. *De Saussure* přirovnává ty prvky k přední a zadní straně listu, jež nemohou být od sebe odříznuty. Pravda je, že řeč může být nástrojem dorozumění, jen když je ujasněn význam slov. Významem se rozumí vztah mezi jménem a smyslem. Věda, která se zabývá významem slov, jeho podmínkami a proměnami, se nazývá semantika.

Slova běžné řeči nejsou přesně vymezena ani co do obsahu ani co do rozsahu. Pro jednu a tutéž představu bývá několik názvů (jídlo, pokrm, strava, potrava, krmě), jež se nazývají synonyma, A naopak mnohá slova mají několik významů (duše = lidská duše, bezová dřeň, pneumatika atd.) a slují homonyma. Nepřesnost představového obsahu se nejvíce jeví u slov zatížených starými představami: tak i po překonání geocentrického názoru mluvíme o východu a západu slunce.

Lidské myšlení se však nespokojuje s neurčitými a nepřesnými představami, nýbrž směřuje k logicky přesným a dokonale vymezeným pojmům. Proto je třeba rozlišovat význam slova a pojem. Pojem je výsledek abstrahující a zevšeobecňující činnosti lidského ducha. Pojem lze vymežit, kdežto význam nikoli. Význam je živý a měnivý, kdežto pojem směřuje k ustálení a přesnému vymezení.

V tom smyslu píše M. Y. Meyerson, že » vycházíme-li od určité úrovně a určitého stupně zevšeobecňování, vidíme, jak myšlenka vyžaduje znaků méně konkrétních, více od věcí odloučených, přilnavějších a průhlednějších, pružnějších, libovolnějších a méně motivovaných, konvenčnějších, méně subjektivních a více zespolečenštěných a logických. A tak nahrazuje obraz slovem, slovo matematickým symbolem: jsou fyzikální zákony, jež je nemožné slovně definovat, a tak to bude stále větší měrou « (*Nouveau traité de psychologie* publié par G. Dumas, t. II, liv. IV. Les images, p. 582-3).

To je také důvod, proč novější lingvistika se již neváže na logiku, nýbrž na psychologii a činí rozdíl mezi mluvnicí jakožto vědou o živém jazyku a gramatikou jakožto logickou analýsou řeči.

» Řeč je něco zcela jiného než logický schematismus: je to živý a spontánní organismus podrobený četným vnějším vlivům, psychologickým a sociálním. Slovník je měnivý,

gramatika stálá. Řeč se stále vrací k velmi starým počátkům, starším vědeckého myšlení a nese v sobě stopy samorostlé obrazivosti. Proto je správné hledat kořeny stavby ve velmi konkrétních postojích. Myšlení bylo z počátku převážně zobrazováním a posloupným pořádáním. Zachycovalo současnost a následnost, klid a pohyb, stavy a činnosti se všemi známkami primitivní duše « (Charles Serrus, *La langue, le esens, la pensée*. Presses universitaires de France, Paris 1941, p. 11).

A proto, jak píše *Meyerson*, chceme-li se nadíti nějakého výsledku při výkladu prvotního základu řeči, nesmíme se obracet k filosofii, nýbrž k psychologii, to jest k antropologii. To jsou vědy pozitivní, jež nám zjednají jistější přístup k pramenům gramatik a vysvětlí nám nahodilost slovníků a skladeb (*Ibid.* p. 21).

Živá řeč je jako kotel, v němž to neustále vře, bublá a kypí, mísí se a rozlučuje v herakleitovském proudu změn. Mění se vnější stránka slov jak hlásková, tak tvarová a mění se i význam. Význam slova se mění, posune-li se poměr mezi slovem a jeho pojmovým obsahem. Původní význam buď zaniká (žádný ve smyslu žádaný) nebo se spolu udržuje s významem novým (beran = zvíře, beran = nástroj na vbíjení kolů). F. Oberpfalcer rozeznává čtyři skupiny příčin, proč se mění význam slov: mluvnické, psychické, sociální a kulturně-historické. Z mluvnických příčin hlavní je větná souvislost, z ní nabývá ten výraz nových významových prvků (*banda* původně družina hudebníků, ale nyní více ve spojení: banda lupičů, žhářů). I hlásková podoba může vyvolat změnu významu zejména pod vlivem cizího jazyka (*Schwindel* = závrať, později též podvod). Mluvnickými důvody lze vyložit změny ve významu slov jen částečně. Základní forma lidského myšlení je metaforičnost a z ní vyplývající snaha vyjádřit věc jménem věci jiné. Tak velmi časté je přenášení lidských rysů na vnější skutečnost (nohy stolu, krk láhve, zub klíče) nebo obráceně promítání pojmů věcí a zví-

řat na člověka (kopyto, chomout, lišák). Společenské zřetele působí, že se mluvčí vyhýbá slovům, která jsou posluchači nepříjemná, a volí jiná, která rád slyší. Ovšem hlavní společenské příčiny významových změn jsou dány stavovskými zájmy, jež vytvářejí slang určité společenské skupiny rolníků, myslivců, rybářů, obchodníků, vojáků, námořníků, studentů. Poměry kulturně-historické, politické a klimatické působí, že slova se udrží, i když věci se už změnily, a jejich vnější forma ustupuje před jejich funkcí v soudobém životě (F. Oberpfalcer, *Ľazykozpyt*. Jednota českých filologů, Praha 1932, p. 400-6).

Příklon moderní linguistiky k psychologii je oprávněn zejména pokud jde o tvoření vět. Mluvíme ve větách. Jen výjimečně je slovo samostatným myšlenkovým celkem. Ve smyslu mluvnickém však není věta logický soud vyjádřený slovy, jak hlásali gramatičtí scholastikové, a zdaleka není možné podkládat všechny druhy vět za logické soudy, když víme, že větou pronáší mluvčí svá přání, prosby, rozkazy, pochybnosti, obavy, touhy. Větou se neprojevuje jen rozumová stránka duševního života, nýbrž i jeho stránka citová a volní.

Souvislost myšlení a řeči nebyla sice a není popírána, ale byla a je různým způsobem chápána.

a) Především se vyskytuje názor, že myšlení a řeč jsou podstatně rozdílné úkony, z nichž první, to jest myšlení, je úkonem prvotním a hlavním, druhý, to jest řeč, úkonem druhotným a podřízeným. Poukazuje se stále na to, že myšlenkový úkon náhle zazáří v duši jako blesk — ale jeho slovní vyjádření je třeba teprve úsilně hledat. Proti tomu lze uvést, že myšlenkové úkony bez slovní formulace by zůstaly v zárodečném a nerozvinutém stavu, a dále, že struktura slovních projevů mívá pronikavý vliv na myšlenkový proces, takže o naprosté nadvládě myšlení nad řečí nelze mluvit.

b) Prastarý je názor, že myšlení a řeč jsou zcela totožné. (V řečtině *logos* značí obojí : myšlení i slovo).

Slovo že není nic jiného než hlasité myšlení. Ten názor zvláště urputně zastává nominalisticky orientovaný Fritz Mauthner v rozsáhlém díle *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* I-III, Felix Meiner, Leipzig 1923. Podle něho není myšlení bez mluvení, to jest beze slov. Nebo » správněji «: není myšlení, jest jen mluvení. Tvrzení, že řeč je nástroj myšlení, jest mu pouhou mythologií. Není řeči jako takové; ani individuální řeč není nic skutečného. Slova nikdy neplodí poznání, jsou jen nástrojem poesie; nepodávají reálného názoru a nejsou reálná. Řeč jest jen pohodlná paměť lidstva a tak zvané vědění není nic jiného než ta paměť v ekonomickém řádu jedince: mezi řečí a poznáním je jen nepatrný rozdíl. Vědomí, poznání, myšlení, filosofie nebo jak to chceme nazývat, je vždy jen řeč, řeč pak není nic jiného než souhrn vzpomínek lidstva. Logický a matematický důkaz pro totožnost myšlení a řeči by byl nejprostší věcí na světě, kdybychom se spokojili se scholastickým způsobem vyjadřování: myšlení je vždy jen myšlení v pojmech a pojmy jsou jen slova a z toho důvodu je myšlení vždy jen mluvení. Není myšlení bez řeči.

Ferdinand Ebner vytýká Mauthnerovi, že pro samé stromy nevidí les a pro samé individuální jazyky nevidí jazyk:

» Stále říká 'slova', když míní 'slovíčka' a ke své škodě nezná rozdíl, který činí němčina mezi slovem a slovem, mezi slovem s plurálem *Worte* a slovem s plurálem *Wörter*. (Ve slovech řeč žije, kdežto slovíčka jsou výsledkem větního rozboru, mrtvé znaky registrované ve slovnících.) Mauthner je značně hrdý na objev, že lidé si vzájemně nerozumějí. Že by měl nějaké ponětí o základní podmínce všeho dorozumívání, to jest o lásce, je ovšem při jeho pohodlné, samolibé a úsměvné skepsi málo pravděpodobné. Ba dokonce pravdě zcela nepodobné, když svou kritiku řeči uzavírá zjištěním, že život je něco, proč nemáme žádný smyslový ústroj — neboť právě láska je ústroj života. Otrávený šíp tvrzení, že nejhlubším smyslem řeči je její nulita, se odráží od cíle

a zasahuje střelce : neboť po pravdě nejhlubším smyslem kritiky řeči je její nulita. Ostatně se dnes celé dílo vyjímá jako předpotopní nestvůra » (Ferdinand Ebner, *Wort und Seele*. Friedrich Pustet, Regensburg 1935, p. 244-5).

c) Mezi zastánci naprosté rozdílnosti a naprosté totožnosti myšlení a řeči zaujímají střední místo obhájci souběžnosti myšlení a řeči, kteří sice připouštějí, že zásadně jsou myšlení a řeč různé oblasti, avšak ve skutečnosti se vzájemně prolínají. Tak poukazuje Kainz, že diskurzivní myšlení bez řeči je nemožné a že řeč zasahuje i do organizace myšlenkové činnosti tím, že poskytuje myšlení hotová pořádací schemata (Friedrich Kainz, *Psychologie der Sprache*. Ferdinand Enke, Stuttgart 1941). E. R. Jaensch spatřuje ve větě návod k dovršení živého myšlenkového pochodu směřujícího k vystižení skutečnosti (E. R. Jaensch, *Grundformen menschlichen Seins*. Berlin 1929). Jeaenschův žák R. Grassler vychází ze zjištění, že řeč je jen symbol myšlenky, avšak názor (*Anschauung*) je mateřská půda, z níž myšlenka vyrůstá. Tak zvané čisté myšlení by bylo možné v tom smyslu, že myšlenka se může obejít bez symbolu, ale ne v tom smyslu, že by se mohla obejít bez názoru (R. Grassler, *Der Sinn der Sprache*. M. Schauenburg, Lahr (Baden) 1938, p. 109).

Řeč je jev velmi složitý, zahrnující prvky fyzické, fyziologické, psychologické a sociologické. Pokud jde o fyziologické podmínky řeči, je třeba mít na zřeteli, že specifická centra řeči jsou vlastní jen mozku lidskému, kdežto v mozku zvířecím, který je anatomicky a cytoarchitektonicky odlišný od mozku lidského, prostě chybí, což znamená, že reakce lidského mozku jsou kvalitativně rozdílné od reakcí mozku zvířecího.

Ti, kdož si vysvětlují vznik lidské řeči tak zvanou teorií nápodoby slyšených zvuků, přehlížejí, že když na příklad pračlověk napodobil řev lva, aby varoval

svého druhu, bylo to napodobení již znamením, tedy slovem řeči. Dále přehlíží, že již pračlověk je vskutku franklinovský *tool-making animal*, tvor vyrábějící si nástroje, a že vyrábět nástroje je činnost myšlenková: a nejen to — že nástroj není nic jiného než symbol budoucí činnosti. Výroba nástroje souvisí tudíž vnitřně se schopností vytvářet symboly, v užším smyslu pak se schopností mluvit. Jinými slovy: v nerozlučné jednotě myšlení, řeči a práce je jádro člověka vůbec. Původ řeči pak spadá v jedno s původem člověka.

Pokud sahá historie lidstva, všude se setkáváme s člověkem mluvícím. *Homo alalus*, člověk nemluvicí, je pouhý mythos. Tvrzení některých badatelů, která uvádí H. Gutzmann (*Psychologie der Sprache*, München 1922, p. 44), že řeč indiánských kmenů Zuñi a Arapho je srozumitelná, jen když je doprovázena posuňky, takže potmě si příslušníci těch kmenů nerozumějí, vyvrací J. W. Powell a poukazuje naopak na velké slovní bohatství těch kmenů (*First Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, p. 86). Indiáni mají zvlášť bohaté výrazivo pro označení pokrevních a příbuzenských vztahů. V kalispelské řeči, kterou mluví montanští Indiáni, muž nazývá matku *sloi*, žena *tom*, muž nazývá otce *leeu*, žena *mestum*. Vnučka sluje jinak, je-li to dcera synova, jinak, je-li to dcera dceřina. Mají zvláštní výraz pro pojem »můj nejstarší bratr« a »můj nejmladší bratr«, a ty výrazy jsou opět různé podle toho, pronáší-li je muž či žena. V crowské řeči jsou výrazy, kterými se vystihuje nejen rod, ale i věk a pokrevní vztah osoby. *Shikiake* je chlapec, *shikia-thate* malý chlapec. *Isaksi* mladý muž, *isakakate* starý muž, *ikie* je starší bratr muže, *isare* starší bratr ženy, *izuke* je mladší bratr muže nebo ženy. *Isakate* je starší sestra muže nebo ženy, *isazite* mladší sestra muže, *isoke* mladší sestra ženy. V nářečích algonkinských Indiánů má sloveso mnohem větší výrazové kvality než v latině, řečtině a franštině. Velmi bohatý rejst-

řík pro číslice se vyskytuje u primitivů v Austrálii a Oceánii.

Řeč primitivů není neuspořádaná směs zvuků, nýbrž logická vyjadřovací soustava, která je zároveň klíčem k poznání jejich mentality, psychologie, názorů, náboženství a vyššího života vůbec. Duševní život primitivů může být studován jen na základě jejich přísloví, pohádek, povídek, bájí, písní a modliteb. Moderní psychologie národů (*Völkerpsychologie*), k níž položil základy Wundt, byla vybudována na základě jazykovědném. Řeč je typický projev člověka, v němž se integruje jeho organická i duševní bytnost: to je důvod, proč i novodobí filosofové se stále více opírají o linguistiku.

Otázka, jak vznikla lidská řeč, se přirozeně nesmí klást tak, že bychom se na příklad ptali, jakým způsobem » pračlověk « vynalezl řeč. Řeč je projev lidský, a proto je tak stará jako člověk. I kdyby se dítě neučilo mluvit od rodičů, vytvořilo by si přesto svou vlastní řeč, která by byla tak rozdílná od řeči rodičů, že by mohla být východiskem nového jazyka (Otto Jespersen, *Die Sprache. Ihre Natur, Entwicklung und Entstehung*. Heidelberg 1925, p. 169). K tomu názoru dospívá *Jespersen* na základě úžasné pestrosti amerických řečí: v Brazílii na příklad se vyskytují zvláštní jazyky, jimiž mluví jen několik jedinců nebo rodin. Znamenává případ dvou dánských dětí, které byly vychovávány hluchou ženou: když je vyhledal v útulku, uměly už poněkud dánsky, ale mezi sebou se dorozumívaly svým vlastním, jiným lidem zcela nesrozumitelným jazykem.

Pokud vůbec lze vědecky odpovědět na otázku, jak vznikla řeč, je to podle Kainzova názoru možné jen součinností různých vědeckých oborů, směrů a metod. Zejména se musí za tím účelem spojit historická a genealogická srovnávací jazykověda, prehistorie, národopis, paleobiologie, srovnávací anatomie, filoso-

fická a biologická antropologie. Hlavní úloha v součinnosti těch oborů připadá ovšem psychologii genetického a srovnávacího směru (Friedrich Kainz, o. c. p. 267).

Přes různost směrů jsou psychologové řeči celkem zajedno v názoru na podstatu a úkol psychologické linguistiky. Soudí, že se v řeči projevují všechny podstatné duševní dispozice a funkce člověka (Wundt), že řeč je živá skutečnost, poněvadž slovo má konkrétní existenci, jen když někdo mluví a někdo poslouchá a rozumí (J. van Ginneken), že řeč není věc, nýbrž činnost, která existuje jen v mluvících subjektech a že v řeči je vše psychologické včetně hmotných a mechanických úkonů (F. de Saussure) a že řeč je v podstatě soustava duševních hodnot (E. Winckler) a organická stavba a nadstavba (K. Svoboda).

Vznik řeči vysvětlují psychologové a jazykozpytci různě: z citových projevů (teorie interjekční), z potřeby dorozumění a návyku užívat určitých značek (teorie konvenční), z napodobení vnějších zvukových dojmů (teorie onomatopoetická), z vynalézání znaků a jejich přidružování k věcem a dějům (teorie asociační), z nazíracích forem (teorie eidetická). Každá ta teorie obsahuje část pravdy, ale jen potud, pokud se díváme na řeč staticky, lexikálně a syntakticky. Jsou to teorie analytické, které rozebírají řeč na » prvky « a současně ji odlučují od člověka.

Benedetto Croce vykládá původ řeči z lidské umělecké tvořivosti. Podle Tomáše Trnky vyrůstá řeč z vytvářecí schopnosti člověka, je to živý a tvůrčí proud, který je výrazem ducha jedince i národa (*Záhada poznání*. E. Beaufort, Praha 1946, p. 155 sq.). Řeč není jen dílo mluvidel, nýbrž celého člověka. Není to jen soustava jmenovacích značek, právě tak jako umělecké dílo není jen soubor linií, barev a tvarů. Je to diferencovaná stavba, k níž se užívá slov jako konvenčních značek, to je pravda, ale ty prvky člověk oživuje svým

duchem a tak naplňuje i významem. A v tom smyslu je řeč neoddelitelná jak od osoby, tak od národa. Nelze tedy pokládat řeč za pouhý nástroj dorozumívání a slova za pouhé symboly, jak učí Bergson, Poincaré a Baldwin. Řeč by byla pouhým dorozumívacím prostředkem, kdyby obsahovala jen slyšená slova a slyšené věty.

Kdyby člověk neměl schopnost řeči, to jest schopnost tvořit mluvidly článkované zvuky, jimž lze rozumět jako značkám duševního obsahu, nedovedl by nic víc než dát intonacemi svého hlasu najevo hlad a žízeň, zimu a horko, bolest a radost, lásku a hněv, jak to dovedou některá zvířata a jak to pozorujeme u zcela malých dětí. Myšlení a řeč se vyvíjejí u dětí současně a také na sebe vzájemně působí. Pro dítě je dlouho pes pouze jeho známý pes a domeček pouze jeho domeček, v němž bydlí nebo který si ve své hře představuje a staví. Pokud je dítě poutáno jen ke konkrétním vjemům, má i jeho řeč obsah jen konkrétní. Ale na dalším stupni vývoje počíná dětská mysl třídit konkrétní dojmy, vybírat, co mají společného a vyjadřovat to souborným jménem. Proto se dítě stále ptá: Co je to? To se neptá po konkrétním dojmu, který už má, nýbrž po nadřazeném, obecném pojmu, do něhož chce ten dojem začlenit. Tak se vyprošťuje ze záplavy vjemů a osvobozuje od vázanosti na konkrétní jevy.

Od počátku svého duševního vývoje je člověk podle Valéryho »sžírán nesčetnými podobami«, které nelze všechny ovládnout pamětí a tím méně vyjádřit slovy, neboť k tomu by bylo potřebí tolika slov, kolik je různých vjemů. V řeči přírodních národů mají převahu jména konkrétní. Američtí Indiáni kmene Čerski označují třinácti různými slovy rozličné způsoby mytí. Dvacaterý způsob sedění jmenují domorodci na Jávě různými názvy. Tasmánci mají zvláštní jména pro vsecky odrůdy akácie, gumovníku a jiných stromů: ale ke všeobecnému pojmu »strom« nedospěli. Z po-

čátku sice slova odpovídají jednotlivým věcem, ale od stadia smyslově-konkrétního postupuje vývoj ke generalisování a dokonce k pojmům čistě pomyslným jako pravda, povinnost, vlast. Slova se stávají nástrojem myšlení, jímž se lidský duch zmocňuje jevového světa.

» Každý jazykový projev má schopnost a úkol vyznačovat kus skutečnosti, věcný stav vnějšího světa. To je podstata jazyka vůbec. Dítě počíná mluvit v tom okamžiku, kdy se mu ujasní ten význam řeči. A při tom mu nemůže nikdo pomáhat. Neboť jakákoliv pomoc by předpokládala dorozumění, to jest užívání řeči. Prožitek významu, poznání, že slova a mluva mají význam, musí každý člověk získat pro sebe nově. A tu je pozoruhodné, z jaké životní oblasti se to poznání čerpá. Není to, jak učí každé pozorování dětí, oblast rozumu, nýbrž oblast vůle, jež naplňuje slova významem. Snaha zasáhnout do skutečnosti propůjčuje větě její význam. Snaha zmocnit se věci dává větě smysl. Svými prvními slovy usiluje dítě získat moc nad věcmi. Jinými slovy, význam vychází z oboru magie, kouzla, jež je prvotním lidským zážitkem. Vlivem toho svého původu je řeč ve své podstatě zaklínání. Mínit něco slovy je pouhým oslabením toho zaklínáčského záměru. A není ta zaklínací moc řeči všude patrná jiným? Neostýcháme se pronášet zlověstná slova? Nemluvíme o zesnutí a odchodu místo o smrti? A nezastíráme na druhé straně zrození dítěte opisnými výrazy? Nemluvíme o radostné události v rodině místo o narození dítěte? Ani vzdělání ani rozumové osvětlení nás nemůže zbavit ostychu před zaklínací mocí slova, kterou se snažíme právě těmi zahaněnými výrazy oslabit. To nejsou pozůstatky prvotní, k zániku odsouzené duchovosti, nýbrž praskutečnosti lidského duševního života, jež budou platit, dokud budou lidé a lidská řeč « (Walter Porzig, *Das Wunder der Sprache*. Probleme, Methoden und Ergebnisse der modernen Sprachwissenschaft. A. Francke, Bern 1957, p. 210-11).

S otázkou vzniku řeči souvisí otázka jejího vývoje. Někteří jazykozpytci, jako Max Müller, soudí, že rozhodující vliv na vývoj řeči mají činitelé přírodní (klima, zeměpisná poloha, vlastnosti půdy). Jiní, jako Nikolaj J.

Marr, vysvětlují vývoj řeči z vlivů společenských. Podle Marrovy teorie je řeč » nadstavba « výrobních a hospodářských vztahů podobně jako náboženství, filosofie a umění. Jazykové jevy mají svou životnost jen ve svém ústrojném spojení s dějinami hmotné kultury a vývojem společnosti. A poněvadž společnost se skládá z tříd, musí být jazyk jev třídní. Je tedy typ řeči odpovídající primitivní hordě, jiný odpovídající útvaru kmenovému, řádu otrockému, zřízení feudálnímu a konečně i soustavě kapitalistické. Ty typy se střídají v přísné závislosti na hospodářské formě a jí určeným členěním lidské společnosti. Marr nazývá ty typy » stadii «. Marrovy názory daly podnět k sporu, který se rozpoutal 1950 v žurnálu *Pravda* a který byl nakonec rozhodnut samým Stalinem v neprospěch Marrových domněnek pochybených už proto, že nedbají individuálních a immanentních příčin jazykového vývoje. Hlavní jejich slabinou je nedostatek pozitivního důkazu, že jazyk má superstrukturální a třídní charakter (Lawrence L. Thomas, *The Linguistic Theories of N. J. Marr*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1957, p. 85-134).

Oficiální kritika Marrových názorů vyústila v thesi, že jazyk nelze zařadit ani do kategorie základny (to jest hospodářského řádu společnosti v určité etapě jejího vývoje), ani do kategorie nadstavby (to jest politických, právních, náboženských a filosofických názorů společnosti a jim odpovídajících institucí) a to ze čtyř důvodů :

1) Osud nadstavby je spjat s osudem základny : avšak jazyk nevzniká se základnou a nezaniká s její likvidací. 2) Nadstavba je vytvářena základnou, aby ji upevňovala a jí sloužila : jazyk však může sloužit jak staré, tak i nové základně. 3) Nadstavba nemá dlouhého trvání : jazyk však žije nepoměrně déle než jakákoliv základna a jakákoliv nadstavba. 4) Nadstavba

není přímo spjata s výrobní činností člověka, nýbrž jen prostřednictvím základny: avšak jazyk je přímo spjat s výrobní a jakoukoliv jinou činností člověka neprostředně. Jazyk tedy nepatří ani k základně, ani k nadstavbě: je třeba jej pokládat za specificky společenský jev (A. S. Čikobava, *Úvod do jazykovědy*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1956, p. 31-37).

Při všech úvahách o lidské řeči je třeba mít na zřeteli, že sice v užším smyslu je řeč (jazyk) úkon mluvidel vyjadřující myšlenku, avšak v širším smyslu je to úkon celého člověka. Nesmí se zapomínat na mimickou složku řeči. Integrující součástí řeči je i gesto, jež doprovází nebo i nahrazuje slovo, zejména posunek ruky, která je předním nástrojem tělesné činnosti. Řeč, která by nebyla provázena záblesky oka, gestem ruky, výrazem obličeje, je nemyslitelná. I ten výraz » provázena « je vlastně nepřípadný. Řeč není ve skutečnosti » provázena « gesty, nýbrž teprve souhrn těch gest je řeč. Činný charakter podržuje řeč, i když se odlučuje od podmětu, jak ukázal Marcel Jousse ve své studii *Etudes de psychologie linguistique. Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs* (G. Beauchesne, Paris 1925). Zvukem se podle něho doplňuje význam mimického gesta. A poněvadž hrtano-ústní gesto vyžaduje mnohem méně úsilí než gesto tělesné nebo ruční, nabývá znenáhla vrchu. Tělesné gesto ustupuje do pozadí a je třeba zvláštních studií, aby se našla jeho původní důležitost. Člověk se vyjadřuje » větními gesty «, která jsou psychofysiologickými celky. Nejprostším elementem řeči není slovo: v některých jazycích, jako v čínštině, slovo o sobě neexistuje. K úplnému vyjádření myšlenky je třeba věty. Mnohem více než slova shromažďuje si dítě, které se učí mluvit, hotové výrazy větné a vytváří si časem celkovou soustavu stále pohotových větných gest, aby jich užilo k vyslovení myšlenky, přání, potřeby. Vyprávění nějakého příběhu je řadou

těch připravených klišé spojených spojkou *a*. Můžeme napsat : » Člověk, kterého vidíte tamhle na břehu, je ten, kterého jsem potkal včera na nádraží «. Ale spontánní vyjádření té myšlenky je : » Vidíte tamhle toho člověka (sedí na břehu) toho jsem potkal včera (byl na nádraží) «. Psaná řeč pokazila ten spontánní způsob vyjadřování připojováním vět vedlejších a sestrojováním umělých period. Původní způsob se však udržel v téměř již neznámé literatuře ústní, v recitacích lidových přednášečů, rapsódů a guslarů.

Myšlenka je myšlenkou, i když není vyslovena. V tom smyslu ji lze nazývat vnitřním slovem (*verbum mentis*). Zvuk nebo gesto, jež není výrazem myšlenky, je pouhým zvukem nebo gestem. Teprve když zvuk nebo gesto je nositelem myšlenky, vzniká řeč v pravém smyslu. Slovo lidské řeči obsahuje tedy prvek duchový (myšlenku) a prvek hmotný (zvuk, gesto) a stává se tak výrazem celé lidské bytosti, která je syntesou duše a těla. A jako duše a tělo tvoří ústrojnou jednotu, tak i myšlenka se ústrojně spojuje s vnějším zvukem nebo gestem.

V řeči se obráží celý člověk : člověk jako jedinec i jako bytost sociální. Řečí se projevuje kmenová, národní, stavovská, třídní i náboženská příslušnost člověka. Nejsou jen různá nářečí a podřečí téže řeči, nýbrž i různé formy řeči vlastní určitým vrstvám a stavům. Je řeč lidová, obchodní, technická, selská, vojenská, dělnická a konečně řeč básnická a vědecká. Ba dokonce jeden a týž člověk mluví několikerou řečí podle toho, s kým mluví. Mluvit s někým znamená vžít se do jeho duševní sféry a přizpůsobit se jí. Jinou řečí mluví člověk se svým dítětem, jinou se svou manželkou, jinou s kolegy v povolání, jinou s podřízenými, jinou s nadřízenými. Goethův Egmont je formálně jiný, mluví-li s Klárkou, jiný, mluví-li se svým tajemníkem, jiný, mluví-li s Oranienem.

V řeči se obráží povaha jedince i společnosti, protože řečí se vyjadřuje něco žitého a reálného. Nespo-

četné živly řeči : hlásky, slova, věty, pomlky, spád, tempo, přízvuk, intonace vyjadřují bohatý vnitřní život lidí. Řeč se mění a vyvíjí. Slova vznikají, mění se, nabývají nové podoby, lepšího nebo horšího významu, stárnou a hynou. Řeč vynikající hláskovou barvitostí svědčí o čilé a živé povaze národa. Hojné a časté změny, tvarová neustálenost jsou dokladem povahy měnivé a těkavé. Příměs cizích výrazů dokazuje povahovou přístupnost a prostupnost. Množství přezdívek, výsměšných a příhanných výrazů svědčí o kritičnosti a jízlivosti. Je-li těžiště jazyka v substantivu jako v němčině, je to doklad předmětného zájmu, ale i určité nehybnosti. Naopak, je-li těžiště ve slovese, jako v jazycích slovanských, je to známka hybnosti a citovosti.

Řeč je výraz logických vztahů pochopených rozumem. Smysl řeči je pravda a pravda je zákonitost : ve smyslu logickém shoda myšlenky a skutečnosti, ve smyslu mravním shoda myšlenky a slova. Řečí se dostává člověku účasti na pravdě. A proto slovo je tu, jen pokud je slyšeno, a zaniká, ale pravda, která jím byla vyjádřena, zůstává a nejen že sama trvá, nýbrž i vytváří trvání a souvislost. Způsob, kterým jsou ve větě spojeny podmět, přísudek a předmět, způsob, jak hlavní věta drží věty vedlejší, takže ani v dlouhém souvětí žádná vedlejší věta, byť uvozena vylučujícími nebo připouštějícími částicemi, není ztracena, nýbrž směřuje k větě hlavní, dokazuje, že v řeči je síla soudržná, spojivá a dostředná. Řeč spojuje lidi. Člověk se může s člověkem dorozumět. A dorozumění je základ lidské druživosti. A proto řeč není jen pouhá známka společenského charakteru člověka, nýbrž i nástroj a základ společenského soužití a řádu.

BIBLIOGRAFIE

- O. Abel, *Die Stellung des Menschen im Rahmen der Wirbeltiere*. Fischer, Jena 1931.
- Karl Ammer, *Einführung in die Sprachwissenschaft*. Max Niemeyer, Halle (Saale) 1958.
- U. D'Ancona, *Lezioni di biologia e zoologia generale*. C. E. D. A. M., Padova 1944.
- Alfred Jule Ayer, *Language, Truth and Logic*. Victor Gollancz, London 1947.
- Hans Bauer, *Fahndung nach dem ersten Menschen*. Brockhaus, Leipzig 1956.
- Bernhard Bavink, *Naturphilosophie*. Otto Salle, Berlin 1928.
- Henri Bergson, *L'évolution créatrice*. Alcan, Paris 1932.
- Claude Bernard, *Leçons sur la physiologie et l'anatomie comparée de l'homme et des animaux*. Masson, Paris 1857.
- Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie commune aux animaux et aux végétaux*. J. B. Baillière, Paris 1878.
- Claude Bernard, *Pages choisies*. Introduction et notes par Ernst Kahan. Éditions sociales, Paris 1961.
- J. A. Bierens de Haan, *Die Tierpsychologische Forschung*. J. A. Barth, Leipzig 1935.
- F. Bottazi, *Trattato di fisiologia*. Vallardi, Milano 1937.
- Louis Bounoure, *L'autonomie de l'être vivant*. Essai sur les formes organiques et psychologiques de l'activité vitale. Presses universitaires de France, Paris 1949.
- L. Bretegnier, *L'activité psychique chez les animaux*. Vigot Frères, Paris 1930.
- A. Brožek, *Nauka o dědičnosti*. Aventinum, Praha 1930.
- A. Brožek, *Zušlechtění lidstva*. Topič, Praha 1922.
- August Brunner, *Řeč jako počáteční východisko theorie poznání*. Stará Říše na Moravě 1936.
- F. Buytendijk, *Psychologie des animaux*. Payot, Paris 1928.
- M. Caulery, *Les progrès récents de l'embryologie expérimentale*. Flammarion, Paris 1939.
- A. M. Carr-Saunders, *Eugenics*. Williams and Norgate, London 1926.
- G. Colosi, *La dottrina dell'evoluzione e le teorie evoluzionistiche*. F. Le Monnier, Firenze 1945.

- L. Cuénot, *La genèse des espèces animales*. Alcan, Paris 1932.
- Alois Drastich, *Oekologie živočišná*. A. Píša, Brno 1924.
- L. Drastich, *Fysiologie*. Melantrich, Praha 1947.
- Hans Driesch, *Biologische Probleme höherer Ordnung*. J. A. Barth, Leipzig 1941.
- Hans Driesch, *Das Ganze und die Summe*. Reincke, Leipzig 1921.
- Hans Driesch, *Die Maschine und der Organismus*. J. A. Barth, Leipzig 1935.
- Hans Driesch, *Philosophie des Organischen*. Quelle & Meyer, Leipzig 1928.
- Ferdinand Ebner, *Wort und Liebe*. Friedrich Pustet, Regensburg 1935.
- Pavel Eisner, *Chrást i turz*. Kniha o češtině. Jaroslav Podroužek, Praha 1946.
- Federigo Enriques, *Il problema della vita*. Zanichelli, Bologna 1937.
- Rudolf Fattinger, *War der Adam des Paradieses der Urmensch?* Verlag Veritas, Linz/Donau 1961.
- Miroslav Fendrych, *Přehled biologie*, Komise Komenia, Praha 1947.
- Zdeněk Frankenberger, *O původu člověka*. Melantrich, Praha 1941.
- Zdeněk Frankenberger, *Základy embryologie člověka*. Melantrich, Praha 1946.
- Josef Freisling, *Allgemeine Biologie*. Das Leben, seine Grundlagen und Probleme. Styria, Graz 1952.
- Heinrich Frieling, *Herkunft und Weg des Menschen*. Ernst Klett, Stuttgart 1940.
- Martin Gander, *Die Abstammungslehre*. Benzinger, Einsiedeln-Waldshut-Köln 1904.
- Arnold Gehlen, *Der Mensch*. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Junker und Dünnhaupt, Berlin 1940.
- Isidore Geoffroy Saint Hilaire, *Histoire naturelle générale des règnes organiques*. Masson, Paris 1854/62.
- Richard Gercken, *Abstammungslehre und christliches Menschenbild*. Dietrich Coelde, Werl 1955.
- L. Gianferrari et G. Cantoni, *Manuale di genetica*. Vallardi, Milano 1942.
- J. Gouzy, *Origine et évolution de l'homme*. Picard, Paris 1927.
- U. Grancelli, *Gli ominidi alla conquista del mondo*. Bompiani, Milano 1945.
- R. Grassler, *Der Sinn der Sprache*. M. Schauenburg, Lahr (Baden) 1938.
- Haag-Haas-Hürzeler, *Evolution und Bibel*. Rex Verlag Luzern und München 1942.

- Adolf Haas, *Das Stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen*. Bd I. Deutung und Bedeutung der Abstammungslehren. Herder, Basel-Freiburg-Wien 1959.
- Johannes Haas, *Biologie und Gottesglaube*. Morus-Verlag, Berlin 1961.
- R. Headly, *Evolution and Faith*. Sheed and Ward, London 1931.
- Ferdinand Herčík, *Život člověka*. Fr. Škubal, Praha 1947.
- N. Heribert-Nilsson, *Der Entwicklungsgedanke und die moderne Biologie*. J. Barth, Leipzig 1941.
- Hermann Hoffmann, *Charakter und Umwelt*. Springer, Berlin 1928.
- Karel Hrubý, *Eugenika. Člověk v zrcadle dědičnosti*. Jos. R. Vilímek, Praha 1948.
- Karel Hrubý, *Tvoříme s přírodou*. Čin, Praha 1946.
- Julian Huxley, *L'homme cet être unique*. Éditions de la Baconnière, Neuchatel 1947.
- J. Janssens, *L'instinct*. Exposé des théories du psychologue anglo-américain MacDougall. Desclée de Brouwer, Paris 1938.
- H. S. Jennings, *Eredità biologica e natura umana*. Mondadori, Milano 1934.
- Otto Jespersen, *Die Sprache*. Ihre Natur, Entwicklung und Entstehung. Heidelberg 1925.
- Otto Jespersen, *Mankind, Nation and Individual from a Linguistic Point of View*. George Allen & Unwin, London 1946.
- Marcel Jousse, *Etude de psychologie linguistique*. Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs. G. Beauchesne, Paris 1925.
- Günther Just, *Die Grundlagen der Erbbiologie des Menschen*. Springer, Berlin 1940.
- Günther Just, *Genetik der Gesamtperson*. Springer, Berlin 1940.
- Josef Kálin, *Zum Problem der menschlichen Stammesgeschichte*. Buchler et Co., Bern 1952.
- Friedrich Kainz, *Psychologie der Sprache*. Ferdinand Enke, Stuttgart 1941.
- W. Koehler, *L'intelligence des singes supérieurs*. Alcan, Paris 1927.
- J. Kříženecký, *Kapitoly o eugenice*. A. Píša, Brno 1922.
- A. Labbé, *Le conflit transformiste*. Alcan, Paris 1937.
- Charlton Laird, *The Miracle of Language*. Fawcett World Library, New York 1957.
- C. Lambrecht, *L'uomo fossile*. Ed. Genio, Milano 1934.
- J. Loeb, *The Organism as a Whole*. Putman, New York and London 1916.

- Čestmír Loukotka, *Vývoj písma*. Orbis, Praha 1946.
- Vittorio Marcozzi, *La vita e l'uomo*. Problemi di biologia e antropologia. Casa editrice Ambrosiana, Milano 1946.
- Jan Martinovský, *Základy nauky o hmotě a životě*. Vyšehrad, Praha 1946.
- Fritz Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. I-III. Felix Meiner, Leipzig 1923.
- P. B. Medawar, *Die Zukunft des Menschen*. S. Fischer, Frankfurt/M 1962.
- E. C. Messenger, *Evolution and Theology*. Burns, Oates and Washbourne, London 1931.
- A. Mignon, *Pour et contre le transformisme*. Masson, Paris 1934.
- G. Montalenti, *Elementi di genetica*. Cappelli, Bologna 1939.
- L. T. More, *The Dogma of Evolution*. Princeton University Press, Princeton 1935.
- Th. H. Morgan, *Embriologia e genetica*. Einaudi, Torino 1941.
- Charles Morris, *Signs, Language and Behavior*. Prentice-Hall, New York 1946.
- Hermann Muckermann, *Vererbung und Entwicklung*. Dümmler, Berlin 1937.
- L. Murat, *Les merveilles du corps humain*. Oéqui, Paris 1912.
- Robert Nachtwey, *Der Irrweg des Darwinismus*. Morus-Verlag, Berlin 1959.
- Herbert Muschalek, *Urmensch Adam*. Die Herkunft des menschlichen Leibes in naturwissenschaftlicher und theologischer Sicht. Morus-Verlag, Berlin 1963.
- Lecomte de Noüy, *L'homme devant la science*. Flammarion, Paris 1939.
- F. Oberpfalzer, *Jazykozpyt*. Jednota českých filologů, Praha 1932.
- P. M. Périer, *Le transformisme*. G. Beauchesne, Paris 1938.
- Hans Peters, *Grundfragen der Tierpsychologie*. F. Enke, Stuttgart 1948.
- Hans Petersen, *Die Eigenwelt des Menschen*. J. A. Barth, Leipzig 1937.
- Adolf Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*. Benno Schwabe, Basel 1946.
- Adolf Portmann, *Zoologie und das neue Bild des Menschen*. Rowohlt, Berlin 1956.
- Walter Porzig, *Das Wunder der Sprache*. Probleme, Methoden und Ergebnisse der modernen Sprachwissenschaft. A. Francke, Bern 1957.
- Emanuel Rádl, *Dějiny vývojových teorií*. Jan Laichter, Praha 1909.
- Bernhard Rensch, *Homo sapiens*. Vom Tier zum Halbgott. Göttingen 1959.

- J. Rostand, *Hérédité et racisme*. Gallimard, Paris 1939.
- Raymond Ruyer, *Elements de psycho-biologie*. Presses universitaires de France, Paris 1946.
- B. Sekla, *Dědičné zdraví*. Čin, Praha 1941.
- B. Sekla, *Dědičnost v přírodě a ve společnosti*. Život a práce, Praha 1946.
- Charles Serbus, *La langue, le sens, la pensée*. Presses universitaires de France, Paris 1941.
- A. D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*. F. Aubier, Paris 1945.
- Otto Spülbeck, *Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft*. Grenzfragen aus Physik und Biologie. Morus-Verlag, Berlin 1963.
- Lawrence L. Thomas, *The Linguistic Theories of N. J. Marr*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1957.
- Jacob von Uexküll, *Bedeutungslehre*. J. A. Barth, Leipzig 1940.
- Vladimír Úlehla, *Zamyšlení nad životem*. Úvod do theoretické biologie. Život a práce, Praha 1939.
- Hugo de Vries, *Die Mutationstheorie*. Veit, Leipzig 1901/3.
- Henri Wallon, *Les origines de la pensée chez l'enfant*. Presses universitaires de France, Paris 1945.
- Erich Wassmann, *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie*. Herder, Freiburg im Br. 1904.
- Erich Wassmann, *Instinkt und Intelligenz im Tierreich*. Herder, Freiburg im Br. 1905.
- S. Zuckermann, *The Social Life of Monkeys and Apes*. Kegan Paul, London 1932.
- Giorgio Zunini, *Animali e uomo visti da uno psicologo*. Vita e Pensiero, Milano 1947.

2. ČLOVĚK V PŘÍRODĚ A NAD PŘÍRODOU

Všechno živé na zemi je podmíněno kosmicky. Bez slunečního světla a tepla není fotosyntézy, která je základem života. Střídání dne a noci, ročních období, ledových a meziledových dob má vliv na fyziologické utváření živých bytostí. Mnohostní a jakostní rozdělení života na zemi a tím i rozčlenění naší oběžnice na velké životní okrsky je podmíněno většinou klimaticky a tím i kosmicky. Životním prostorem živých bytostí je vlastně celý vesmír, poněvadž základem všeho ústrojného života je zelená rostlina, která jen působením slunečního světla vytváří chlorofyl.

Jako živá bytost je člověk součástí přírody. K svému životu nutně potřebuje jejích darů : dýchá vzduch, pije vodu, živí se nerostnými, rostlinnými i živočišnými látkami. I duševně ho utváří příroda a podle různých možností obživy jej činí lovcem, rybářem, sadařem, rolníkem. Hýčká ho pohodou pásem mírných a teplých, drsností nehostinných končin ho nutí k vystupňování sil duševních i tělesných.

Proti velkým dějům přírodním jako jsou vichřice, bouře, povodně, výbuchy sopek, zemětřesení, je člověk, a to i člověk kulturní, bezmocný. I když je » vládcem « přírody, nikdy není nad ni zcela povznesen a nebo z ní vytržen : i se svou technickou civilizací je člověk stále ještě bytostí přírodní. Panství člověka nad přírodou je omezeno právě přírodní zákonitostí. Člověk nemůže jednat proti přírodě, aniž by se mu to nějak vymstilo. Umělé zásahy do přírodního dějství, vyhubení určitých rostlin a živočichů, vysušení močálů a vykácení lesů

a jiné civilisační a industrialisační podniky mohou určitou krajinu proměnit v neúrodnou a neobyvatelnou step.

Nové odvětví přírodní vědy, tak zvaná oekologie, zkoumající vzájemnou souvislost a závislost živých bytostí v přírodě, zdůrazňuje, že žádná živá bytost nestojí v přírodě osamoceně, pro sebe : živé bytosti tvoří biocoenosisy, životní společenství, v nichž není jen vzájemný boj všech proti všem, nýbrž i vzájemná podpora všech všemi, určitá biologická rovnováha, jejímž podílníkem je ovšem i člověk (Karl Friederichs, *Oekologie als Wissenschaft von der Natur*. J. A. Barth, Leipzig 1937). Sami oekologové však upozorňují, že by nebylo správné každou oekologickou zákonitost vztahovat a přenášet i na člověka. Kdo pozoruje člověka z hlediska biologického, bývá, jak známo, sváděn k jednostrannému pojetí člověka jako bytosti ryze živočišné — ale člověk je i bytost duchová, tvůrčí a hodnotící subjekt, a v tom smyslu stojí nejen v přírodě, ale i nad přírodou (August Thienemann, *Leben und Umwelt*. J. A. Barth, Leipzig 1941, p. 117.)

Je známo, že přírodní činitelé, zejména klima, roční období a počasí mnohonásobně ovlivňují člověka jak po stránce fyziologické, tak i psychologické.

A) Pokud jde o fyziologické účinky těch činitelů, je třeba rozeznávat vlivy přímé, jež působí na člověka neprostředně, a nepřímé, jež na něho působí prostřednictvím jiných organismů, rovněž na přírodních činitelích závislých (miasmů, hmyzů, jedovatých rostlin a zvířat). Cílem vědeckého výzkumu těch vlivů, jež někteří označují jako meteorobiologii (meteor = povětrnostní zjev), je poznat závislost komplexní soustavy, živého lidského organismu, na jiné komplexní soustavě. V knize *Grundriss einer Meteorobiologie des Menschen* (Julius Springer, Berlin 1938) ukazuje Bernhard de Rudder, že toho lze dosáhnout čtverou cestou.

1. Je možno zkoumat vztah mezi určitým životním dějem a velikostí nebo změnou určitého meteorologického činitele. Příklad : prokrvení kůže při různé vnější teplotě nebo při různé vlhkosti vzduchu.

2. Je možno zkoumat vztah mezi určitým životním dějem a určitým meteorologickým stavem nebo dějem, jenž je chápán jako celek. Příklad : krevní tlak při jižním větru.

3. Je možno zkoumat chování člověka jako organismu při různých velikostech nebo změnách určitého meteorologického prvku. Příklad : účinky stoupajícího horka nebo stoupající vlhkosti vzduchu.

4. Je možno zkoumat chování člověka jako organismu anebo výskyt nemocí při určitém atmosférickém stavu nebo jeho změnách.

Vědecký postup toho zkoumání může být buď deduktivní nebo induktivní. Deduktivně je možno vycházet z vlastností lidského organismu a zkoumat změny, které na něm vyvolávají různé meteorické faktory. Slabinou deduktivního postupu je právě jeho východisko, které je samo plno otazníků: Jaké jsou vlastnosti lidského organismu? Co je zdraví? Co je nemoc? Mnohem spolehlivější je postup induktivní, jehož cílem je zjistit skutečný, to jest příčinný vztah mezi určitým meteorickým vlivem a určitým životním dějem, a vycházet na příklad z častého výskytu určité nemoci v souvislosti s působením určitých přesně vymezených povětrnostních konstelací. Příkladem takového postupu může být společná studie meteorologa Heinricha von *Fickera* a lékaře Berharda *de Ruddera* o jižním větru (*Föhn*) a jeho účincích na člověka (*Föhn und Föhnwirkungen*. Becker-Erlar, Leipzig 1943).

B) Pokud jde o vlivy přírodních činitelů na duševní život člověka, jež zkoumá tak zvaná geopsychologie, je třeba říci, že vědecky přesného a úplného vyšetření

těch vlivů dosud nemáme. Hlavní příčina toho nedostatku je v početnosti a rozsáhlosti těch vlivů vzájemně se prostupujících a doplňujících. Jak působí na duševní život člověka teplo a chladno, složení, vlhkost, tlak, električnost, prozářenost a pohyb vzduchu, změny klimatu, denní, měsíční a roční periodicitu, krajinná scenerie se svými zrakovými, sluchovými a čichovými prvky není snadné zjistit už proto, že ty vlivy jsou mnohotvárné a těžko izolovatelné. V závěru své průkopnické studie o geopsychologických problémech (*Geopsyche. Die Menschenseele unterm Einfluss von Wetter, Klima, Boden und Landschaft*. Wilhelm Engelmann, Leipzig 1939) stanoví Willy Hellpach řadu významných metod, jimiž se má řídit příští práce v tom obtížném a dosud zdaleka ne probádaném oboru, v němž dosud převládá intuice, kombinace a pověra, v němž je sice přemíra faktů, ale naprostý nedostatek soustavného zpracování, bez součinnosti geografů, meteorologů, biologů, psychologů a lékařů nemyslitelného.

Hellpach upozorňuje především, že měřitelná je na duševních účincích přírodních činitelů jen intensita, kdežto jejich kvalitu lze zjistit jen na základě sebepozorování. Po té stránce může každý člověk posloužit vědeckému výzkumu, ovšem s podmínkou, že pozorované duševní děje popíše co nejsvědomitěji a že se nebude pokoušet o jakýkoliv jejich teoretický výklad. Co se týká cizích duševních stavů, jsme odkázáni na úsudek podle chování a mimiky pozorovaných osob případně i podle jejich chorobných úchylek. Kromě toho je třeba stále míti na zřeteli, že jeden a týž přírodní faktor může vzhledem k různosti konstitučních typů vyvolávat u různých lidí nejen různé, ale často i protikladné účinky podobně jako stejná dávka alkoholu vyvolává jakostně různé duševní stavy podle různé povahy lidí. To znamená, že bez přesné znalosti konstituční reaktivity nelze stanovit ani druh, ani sílu, ani trvání určitého vlivu.

Nejstarší z geopsychologických, přívlastkem » exaktnosti « přizdobených metod, je statistika — zachycující periodičnost duševních úchylek, chorob, sebevražd, úmrtí etc. Statistické údaje, dnes už velmi hojné, nabývají významu pro geopsychologii, teprve když se z nich podaří vyloučit prvky sociálně-psychologické a psycho-pathologické. Vcelku však platí, že statistika je pouhou předsíní vědeckého poznání, a to hlavně proto, že vědecké poznání je poznání z příčin, kdežto statistika odhaluje jen skutečnosti, nikoliv jejich příčiny. Tak je statisticky zjištěno, že nejvíce sebevražd se vyskytuje na jaře. Ale tu teprve se vynořuje vlastní vědecká otázka : proč se to děje na jaře a čím to jaro způsobuje ?

Větší měrou lze přiznat predikát exaktnosti geopsychologickému pokusu. Nelze ho sice užít vždy a všude, ale tam, kde se lze na něj odvolat, má vědec v rukou dobrý nástroj vědeckého poznání. Tak je možno pokusně zkoumat účinky počasí na psychické a psychofysiologické děje vytvořením počasí umělého (pokusy v pneumatických komorách apod.). Nelze ovšem žádným pokusem vytvořit vnější obraz určitého počasí a tak studovat jeho duševní účinky. Tak jistě nelze studovat účinek deště pod sprchou v koupelně.

Badatel se však může omezit jen na zkoumání duševního stavu vyvolaného poure přírodními činiteli. Jenže hodnota každého pokusu se zakládá na jeho libovolné opakovatelnosti. Tak by mohl badatel zkoumat účinek » bouře « — avšak každá bouře je jiná, s jinou teplotou, vlhkostí a električností vzduchu. A tak chybí hlavní podmínka pokusu, totiž stejnost podmínek, pokud jde o pokusy v souvislosti s počasím. Naproti tomu lze dobře zařídit pokus se změnou klimatu. Nelze sice uměle navodit klimatické prvky v jejich časovém rozpětí, ale lze pozorovat změny v duševním životě člověka žijícího jednou v tom, po druhé v onom klimatu. Solidní závěry jsou ovšem možné jen při větším počtu pokusných osob a po opakovaných pokusech.

V prologu Fausta praví archanděl Michael :

Und Stürme brausen um die Wette,
Vom Meer aufs Land, vom Land aufs Meer,
Und bilden wütend eine Kette
Der tiefsten Wirkung ringsumher.

O překot bouře světem ječí,
od moře k souši a zas zpět,
a vryvný účin jejich ztečí
je vůkol v běsný řetěz vklet.

Avšak řetěz těch účinnů se nejeví jen » vůkol«, nýbrž zasahuje hluboko i do našeho nitra. Kde? Jak hluboko? A v jakém směru? To zbývá vyzkoumat a k tomu je třeba práce, mnohé a úsilné práce.

1. *Vlivy kosmické*

Jediná cesta k zjištění kosmických vlivů na člověka je pozorování. A jen vědecké pozorování je způsobilé umlčet šarlatány, kteří předstírají hlubší znalosti lidské bytosti a své dohady domýšlivě nazývají antroposofií. Tak se domnívá Rudolf *Steiner*, že hlava lidská je světové těleso v malém měřítku, lidské údy že jsou části velkého tělesa, které svými poloměry vniká do lidské postavy. Taneční lidské pohyby jsou mu nápodobou pohybů planetárních (*Allgemeine Menschenkunde als Grundlage der Pädagogik*. Emil Weises, Dresden 1940, p. 166-7). V duchu staré astrologie přiřazuje údy těla hvězdám zvířetníku: hlavu Kozorohu, krk Býku, ramena Blížencům, hrudní koš Raku, srdce Lvu, podbřišek Panně, bedra Vahám, sexuální krajinu Štíru, stehna Střelci, kolena Beranu, lýtka Vodnáři, nohy Rybám. [*Kosmische und menschliche Geschichte*. Philosophisch-anthropologischer Verlag Dornach (Schweiz) 1933, t. II. p. 97-8]. Dr *Corman* se pokouší přetřídit a v souhlas

s výsledky dnešní fysiognomiky uvést starou astrologickou klasifikaci: Mars mu představuje typ bojovný, mužný, popudlivý a útočný, Země typ hmotařský, lhostejný, tvrdošíjný, pracovitý, Jupiter mocnou inteligenci, šíří ducha, žoviálnost, Saturn úzkostlivost, sebe-pitvu, neklid a trudnomyslnost, Merkur chytrost, citovost a družnost, Slunce intuitivní pronikavost, idealismus, jas, umělecký smysl, vroucí náboženský cit, Měsíc netečnost, nečinnost, slabé cítění sociální (*Quinze leçons de biotypologie*. Cit. Emmanuel Mounier, *Traité du caractère*. Éditions du Seuil, Paris 1946, p. 125).

O kosmických vlivech na člověka víme dosud málo. Je zjištěn vliv ionisace vzduchu na padoucnici; vliv postavení slunce na sebevražedné manie; vliv období slunečních skvrn na sílu epidemií; vliv měsíčního úplňku na úmrtnost; vliv kosmického záření na nervový systém člověka. Jsou zjištěny periodické psychofysické účinky záření měsíce v určitých jeho fázích. Abbé *Moreux* zjistil, že ve dnech velké magnetické úchyvky po objevení slunečních skvrn přibývá ve škole případů nekázně. Týž badatel — a není sám — se pokusil stanovit souvislost mezi dvěma světovými válkami a maximem sluneční činnosti. Je známo, že ta maxima a minima odpovídají podráždění nebo poklesu vitality (atonie, frilosita etc), jež se mohou stupňovat až k poruchám nervovým a plethorickým (Carton). V té souvislosti se uvádí i dráždivost vagální (Faure, Sardou a Vallon). Již dříve byla empiricky zjištěna působnost měsíce na zdraví, nákazy, toleranci léčiv, ústrojnou rovnováhu a ženskou indisposici. Epileptikové mívají nejtěžší krize při úplňku a novoluní (proto bývali dříve nazýváni lunatiky). Noc znamená pokles vitality. Nejvíce lidí umírá mezi půlnocí a třetí hodinou ranní. Ráno je doba zvýšené tvůrčí činnosti. Nietzsche, který se vyznal v psychologických rytmech, mluví o pasivitě poledne. Rovněž i večer přináší depresi. Zima je příznivá nahromadění vitality (anabolismus), jaro znamená rozptýlení

a uplatnění vitality (katabolismus). Jsou známy účinky větrů na nervový a duševní stav lidí, změn počasí na reumatiky, vliv električnosti vzduchu na lidi trpící hypotonií vagu a nedostatečnou funkcí hypofysy. Pracovní výkonnost nelze bezpečně uvádět v souvislost s kosmickými činiteli, poněvadž ty činitele je těžké odloučit od ostatních pracovních podmínek.

Ta roztroušená fakta nejsou dosud uvedena v soustavu. Věda se obírá kosmem více jen po stránce fyzikální a zkoumá vliv kosmických těles na rostliny a zvířata a méně si všímá jejich vlivu na člověka. A pokud si jich všímá, zpravidla přepíná a nebere zřetel k přízpůsobovacím schopnostem lidského organismu. Ovzduší je vždy teplejší nebo chladnější než tělo. A přece zůstává teplota těla stejná. K udržení rovnoměrné teploty pracuje celý organismus. Zvyšuje-li se teplota ovzduší, zrychluje se dýchání, takže se v plicích odpařuje větší množství vody a následkem toho klesá teplota krve. Současně se rozšiřují podkožní cévy, krev se hrne více k povrchu těla, aby se ochladila stykem se vzduchem, potní žlázy vyměšují pot, jehož odpařováním se snižuje teplota těla. A naopak, klesne-li tělesná teplota, kožní póry se uzavírají, kůže bledne, poněvadž krev se uchyluje do hloubky. Jak proti horku, tak proti chladu bojujeme nervovými, oběhovými a výživnými modifikacemi celého těla.

K záchově zdraví a života je nezbytné sluneční záření. Živá bytost a tedy i člověk přijímá ve výživě látky již energií nabité: uhlovodany, tuky a bílkoviny, ale k jejich synthese je třeba také energie a ta pochází ze slunečního záření prostřednictvím zelených rostlin, které dovedou tvořit ústrojné látky, na příklad cukry z CO_2 a H_2O , jen na světle. Ale i přímé ozařování těla slunečním světlem má nemalý význam: je-li tělo ozařováno světlem bohatým paprsky ultrafialovými, může si samo vyrábět vitamin D aktivací ergosterolu obsaženého v kůži. Proti přílišnému záření se brání lidské oko

přivíráním víček, zúžením zornice, snížením citlivosti sítnice. Kůže vzdoruje vnikání světelných paprsků vy-
ráběním pigmentu. I citlivost sluchová a čichová se
umenshuje při trvalém dráždění, takže si zvykáme na
hluk a na zápach. *Weber* se domníval, že když popud
roste řadou geometrickou, roste počitek řadou jen arit-
metickou. Ten tak zvaný *Weberův zákon* není sice přes-
ný, ale aspoň přibližně vyjadřuje, co se děje.

Vlivem civilisace zakrňují přizpůsobovací schopno-
sti lidského organismu, poněvadž přírodním vlivům se
nepřizpůsobujeme mechanismy fyziologickými, nýbrž
umělými. Přírodním vlivům nevzdoruje však člověk jen
svými organickými schopnostmi, nýbrž i svou mravní
vůlí. Vlivy kosmických sil, ostatně dosud do všech
podrobností neprozkoumané a neprokázané, nikdy ne-
jsou tak mocné, aby byl člověk jen pouhou jejich hříč-
kou. Již svatý *Augustin* se zabývá ve svých *Vyznáních*
otázkou, je-li osud člověka určen hvězdami, a dovozuje,
že nikoli, poněvadž by dva lidé narození ve stejnou
dobu musili mít stejný osud a stejnou povahu (*Conf*
VII/6). Svatý *Tomáš* připouští, že z vlivu nebeských
těles povstávají nějaké sklony v tělesné přirozenosti, ale
připomíná, že vůle není nucena těm sklonům se podro-
bit. Činnost vůle může zabránit vlivům nebeských těles
nejen na člověka samého, nýbrž také na ostatní věci,
které podléhají vlivu člověka. Sklony, které připouští
svatý *Tomáš* z vlivu nebeských těles na člověka, jsou
pobouření určitých vášní a náruživostí; o nich pozna-
menává:

» Je málo moudrých, kteří odporují takovým vášním. A proto
astrologové většinou mohou předpovídat pravdivě, ale hlavně
povšechným způsobem, nikoli však v podrobnostech: protože
člověku nic nebrání, aby se svobodným rozhodnutím neo-
přel vášním. Pročež i sami astrologové praví, že moudrý
člověk panuje hvězdám, pokud totiž panuje vášním « (*S.*
th. I q 115 a 4 ad 3).

2. Problémy antropogeografické

Friedrich *Ratzel* (1844-1904), zakladatel antropogeografie, jehož spis *Anthropogeographie* I/II, 1882/91 je dosud stěžejním dílem toho oboru, zná čtverý druh vlivů přírody na člověka :

1. Vliv na tělo i ducha jedinců, jenž vede k vnitřním trvalým změnám a máje podle své povahy ráz fysiologický nebo psychologický vstupuje do obzoru dějepisu a zeměpisu tím, že se rozšiřuje na celé národy.
2. Směr určující, urychlující nebo brzdící působení na prostorové rozšíření národů.
3. Nepřímý vliv na vnitřní bytnost národů, pokud jsou vázány na prostorové poměry, které podporují buď osamostatnění (*Absonderung*) národa a tím i zachování a utvrzení určitých vlastností, anebo smíšení a tím i stírání (*Abschleifung*) těch vlastností.
4. A konečně vliv více nebo méně štědrých darů přírody na společenský rozvoj národa, jenž usnadňuje nebo ztěžuje vydobývání toho, co je potřebné nejprve jen k životu a potom i k řemeslné a obchodní činnosti a tím k obohacení na základě výměny (Friedrich Ratzel, *Anthropogeographie*. Erster Teil. Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte. J. Engelhorn, Stuttgart 1909, p. 30-1).

Je zřejmé, že zeměpis je velmi blízký třem posledním problémům ale velmi vzdálený prvnímu, který zasahuje do fysiologie a psychologie, a že je tudíž velmi těžké určit meze antropogeografie a ještě těžší stanovit její zákony. Rozhodně to nemohou být zákony na způsob přírodních zákonů vyjádřitelných matematickými vzorci. Jako jedinec, tak i národ má svobodou vůle. Ta vůle je ovšem omezena přírodními podmínkami života : žádná vůle nezvětší prostor naší oběžnice, žádná vůle nezvítězí nad nepřízní věčného ledu v polárních končinách ani nad písečnými pouštěmi saharskými — ale vysoudit z velikosti, polohy a rázu určitého území dějiny lidí je obývajících je možné jen s určitou pravděpo-

dobností, poněvadž jeden činitel, totiž čas, zůstává neznám. Určitá událost může za určitých zeměpisných podmínek nastat, ale kdy nastane, nevíme. Teprve opakování dějinných událostí při stejnosti zeměpisných podmínek připouští možnost dohadu s větší nebo menší jistotou.

Antropogeografie je věda popisná hlavně z toho důvodu, že jejím základem je fyzikální zeměpis. Ale je to i věda vysvětlující v tom smyslu, že se snaží určit vlivy zeměpisného prostředí na člověka. To prostředí na člověka opravdu nějaký vliv má. Ale jaký ten vliv je, je při plemenné rozmanitosti, povahové proměnlivosti a při polytypičnosti jednoho a téhož národa úkol nesnadný a složitý, zvláště když se antropogeografie ve všech směrech prolíná nejen s fysiologií a psychologií, nýbrž i ethnologií, historií a sociologií.

Úkoly antropogeografie dělí Ratzel do tří skupin: první tvoří popis zeměpisného rozšíření člověka, druhou zkoumání závislosti člověka na půdě, třetí bádání o vlivech přírody (klimatu, složení půdy, výskytu rostlin a zvířat) na tělo i ducha jedinců a jejich prostřednictvím na celé národy. Do určité míry může antropogeografie užívat metody přírodních věd, především klasifikace. Bere-li zřetel k osídlení, může mluvit o národech vnitrozemních a přímořských, pevninských a ostrovních, nížinných a horských, bere-li zřetel k plemenným rozdílům, o národech bílých, černých, žlutých a rudých, bere-li zřetel k stupni vzdělanosti, o národech přírodních a kulturních. Avšak jejím nejvlastnějším úkolem je vybudovat klasifikaci podle osídlení. Klasifikace je první krok k indukci, jejímž východiskem je srovnávací zeměpis. Z pokusů nemůže ta indukce vycházet, leda by se pokusem nazvalo to, co působí sama příroda za přibližně stejných nebo podobných podmínek.

Podstatným cílem antropogeografie je zjistit, zdali a jak příroda ovlivňuje osudy národů, to jest zdali a jak působí, že se národy pohybují, stěhují, usazují, vzá-

jemně stýkají, válčí, prchají, jsou strhovány k útěku, pohlcovány a vybíjeny, dále zdali a jak příroda působí, že národové zaujímají ústřední nebo obvodové postavení, že početně rostou nebo vymírají, že vytvářejí hospodářské a politické hranice, že usilují o přístup k řekám a mořím, že vyhledávají nížiny nebo se uchylují do hor, že putují směrem řek a že osídlují ostrovy. A konečně zdali a jak působí příroda, že se národy zabývají zemědělstvím, chovem dobytka, lovem, obchodem, řemesly a průmyslem.

Zvláště obtížný je výzkum, do jaké míry zeměpisné prostředí spoluvytváří kromě jiných příčin povahu národů. To ukazují názorně Ratzlovy námitky proti *Humovým* thesím o bezvýznamnosti zeměpisného prostředí pro vytváření národního charakteru :

David Hume, *Essays* I-21, Of National Characters.

1. Ve velkých říších, jako je Čína, je povaha lidu i přes klimatické rozdíly stejná.

2. Malé, vzájemně sousedící národní státy ukazují přes podobnost přírodních poměrů velké povahové rozdíly : Théby a Athény.

3. Často jsou politické hranice i ostrými hranicemi národní povahy : Španělsko a Francie.

4. Rozptýlené národy jako Židé a Arméni se právě

Ratzel, *Anthropogeographie*, p. 28-9.

1. Čím hlouběji proniklo bádání, tím větší rozdíly byly zjištěny mezi severními a jižními, západními a východními Čínany.

2. Rozdíly původu a přírodních podmínek, na jejichž vyrovnání v případě Athén a Théb neměla společná historie čas ani místo působit.

3. Španělsko a Francie jsou polohou i půdou velmi rozdílné a přiměřeně rozdílný je i běh jejich dějin.

4. Nikdo nepopírá, že některé národy jsou proti vněj-

tak liší od národů, v jejichž středu žijí, jako jsou si sami navzájem podobní.

5. Přes náhodné rozdíly v náboženství, jazyku etc. jsou mezi společně žijícími národy krajní rozdíly povahové: Turci a Řekové.

6. Národy zakládající kolonie mají všude v celém světě svou stejnou povahu (Kant projevuje též názor, když ve své Anthropologii 4. vyd. p. 292 tvrdí, že klima a půda nemohou být klíčem k povaze národa, poněvadž prý stěhování celých národů dokázalo, že zaujetím nových sídel nezměnily svou povahu).

7. V téže zemi se objevují velké povahové rozdíly u téhož národa: Staří Řekové a Novořekové, Římané a Italové.

8. Národy, které se vzájemně stýkají, nabývají velké podobnosti v povaze.

9. Určité národy jsou samy v sobě tak povahově rozdílné, že budí dojem, jako by vůbec neměly společný charakter.

ším vlivům více, jiné méně odolné.

5. Turci a Řekové žijí v těchže zemích dobu poměrně krátkou. Evropsko-asijská poloha jejich sídlišť působí na oba národy podobným způsobem.

6. Již za několik staletí se objevily odchylky v povaze obyvatel Nové Anglie a Virginie od povahy Angličanů a odchylky v povaze jihoafrických Burů od povahy Nizozemců.

7. Potomci Řeků a Římanů se velmi brzy odlišili od svých předků následkem míšení a vlivem hospodářské a politické polohy.

8. V předpokladu, že ten styk je spojen s míšením krve a výměnou kulturních statků.

9. Žádný národ a žádné plemeno nepostrádá základních lidských vlastností. Na nejhlubších plemenných rozdílech má podíl i prostředí.

Jak vidět, lze v antropogeografii proti každé afirmaci postavit nějakou negaci a to proto, že žádná afirmace nevyčerpává všechny složky a podmínky ať skutečného nebo předpokládaného vlivu přírody na člověka. Ale i ty negace mají touž vadu, a proto i proti nim se dá lecos namítat — a tak dále, téměř do nekonečna. Že se antropogeografie nezbaví tak lehko těch svých nedostatků, toho dokladem jsou mnozí Ratzlovi pokračovatelé, kteří leckdy překročili meze dokázaných úsudků a většinou prohlašovali určité společenské jevy za pouhé výsledky nutného dění přírodního. Typickým příkladem toho postupu je kniha Huga *Matteucciho Les facteurs de l'évolution des peuples* 1900, v níž se politická organizace starého Egypta vykládá pravidelným rozvodňováním Nilu; nezbytnost zabránit svárům při zavodňování polí prý vytvořila silnou ústřední vládu. Podobně prý to bylo v Asýrii. Jiní zeměpisní činitelé způsobili vznik perské monarchie (hory), jiní vznik republikánské organizace ve Francii (moře a hory), jiní politické instituce v Řecku. Zcela neprůkazné je tvrzení Matteucciho, že zeměpisné útvary jižní Evropy vytvořily větší uměleckou a vědeckou schopnost jižních národů.

Nejrozsáhlejší a obsahově nejcennější antropogeografické dílo vytvořil belgický zeměpisec Elisée *Reclus* (1830-1905). Původně se obíral jen fyzikálním zeměpisem, teprve později se věnoval zeměpisu kulturnímu a napsal šestisvazkové dílo *L'homme et la terre*, jež vyšlo až po jeho smrti 1905-08. Reclus vychází ze zásady: »Pozorování země vysvětluje dějinné události«, ale dovede se vystříhat naturalistického determinismu uznávaje plně i lidskou aktivitu, jež je způsobilá měnit zeměpisné a vůbec přírodní podmínky.

Z francouzské školy Le Playovy vyšlý Edmond *Demolins* (1852-1907) vyslovil v dvousvazkovém díle *Comment la route crée le type social* 1901/03 názor, že prvotní a rozhodnou, byť ne jedinou příčinou rozdíl-

nosti národů a plemen je » cesta «, kterou národy šly ; » cestou « však rozumí Demolins ne cestu ve smyslu komunikačním, nýbrž prostě zeměpisné rozšíření a usídlení v určitém prostředí. Počíná popisem středoasijských stepí a rozbořem jejich vlivu na hospodářský život tamních národů a na jejich rodinné a správní řády ; pokračuje pak výkladem, jak se ten neb onen společenský typ měnil přesídlením některých skupin do jiných krajín.

Obdobný výklad o evropských poměrech podává Henri *Tourville* (1842-1903) v knize *L'histoire de la formation particulariste, l'origine des grands peuples actuels* 1905. Podle jeho názoru severní, chudé a na fjordy rozeklané kraje západní Skandinávie vytvořily typ národů rozdělených na osamocené skupiny. Sasové pak přenesli ten » partikulární « typ do Německa a Anglie.

Posuzovatelé těch děl vytýkali hlavně, že jejich autoři nerozlišují podmínky působící na všechny lidi od podmínek působících pouze na lidi moderní, dále že se odvažují vysvětlovat i vzdálenější fakta bez podrobných znalostí zeměpisných a dějepisných. Proti povšechným koncepcím Ratzlovým a Reclusovým zdůrazňoval Paul *Vidal de la Blache* (1845-1918) význam regionální specialisace a proti zeměpisnému determinismu stavěl zeměpisný posibilismus. Vcelku lze říci, že zeměpisný determinismus, pokud se objevoval v antropogeografii, byl jen dozvukem vědeckého a filosofického naturalismu devatenáctého století a neodolal náporům kritiky vycházející z duchovnědných hledisk. Ta kritika postihuje hlavně badatele, kteří tvrdili nebo tvrdí, že hospodářský, sociální a politický život lidí a národů lze plně vyvodit ze zeměpisných podmínek.

To se týká na příklad názoru *Buckleova*, že hmotný blahobyt závisí zcela na půdě a podnebí (*Introduction of the History of Civilization of England*, edited by Robertson, London I-II 1857-61). To je pravda jen zčásti a plně to neplatí ani o primitivních kmenech. Blahobyt

není nic statického : mění se podle sociálních poměrů. Nezávisí jen na darech země, nýbrž i na schopnostech společnosti : uhlí, železo, vodní síla jsou bez významu pro společnost, která jich neumí využít, jak dokazuje případ předevropských obyvatel Ameriky. Ani domněnka, že primitivní kmeny, žijící ve stejném zeměpisném prostředí, jsou stejně bohaté, není správná.

Četné jsou pokusy nalézt souvislost mezi zeměpisnými podmínkami a rytmem hospodářského života. Tak uvádí W. Stanley Jevons výkyvy v hospodářském životě v souvislost se slunečními skrvrnami, H. Shaw v souvislost se změnami podnebí, E. Huntington a L. Moore v souvislost s vlivy meteorologickými. Není pochyby, že přírodní katastrofy jako výbuchy sopek, povodně a zemětřesení, sucho nebo vlhko způsobují hospodářské poruchy. Ale takové pohromy jsou poměrně řídké a v dlouhém životě společnosti mívají význam jen přechodný. Ovšem význam klimatických a meteorologických činitelů v zemědělských zemích je nesporný.

Někteří autoři se snaží najít souvislost mezi zeměpisnými podmínkami a průmyslovou činností určité společnosti. I když je pravda, že společnost, která nemá uhlí a kovy, nemůže vyvíjet průmyslovou činnost, nelze souhlasit s názorem Demolinsovým, že stačí znát zeměpisné podmínky určité společnosti, aby bylo možno určit druh a způsob její hospodářské a průmyslové činnosti. Nesouvztažnost zeměpisných podmínek a způsobu hospodářské a průmyslové činnosti je zjev tak častý a rozšířený, že tvrzení geografů o zeměpisné podmíněnosti průmyslové činnosti představuje jen nejasný zeměpisný determinismus.

V XI. svazku *Année sociologique* rozebírá Simiand Demangeonovu práci o Pikardii, Blanchardovu o Flandřích, Vallauxovu o jižní Bretagni, Vallierovu o Berry, Sionovu o východní Normandii a zjišťuje, že když se snažíme spojit hospodářský život společnosti s pů-

dou, dovoláváme se nejčastěji techniky, které ta společnost užívá, a ukazujeme, že ta technika sama se odvozuje z fyzického okolí. Avšak tvar pluhu není vždy určován povahou orné půdy ani povahou hmot vyskytujících se v sousedství polí. » Nestačí vodní toky, aby jich lidé uměli užívat, ani orná půda, aby ji lidé uměli a chtěli vzdělávat. « Neuvádí nás zeměpisná poloha v nebezpečí zapomenout, že hospodářský jev je spíše v duchu lidí než ve věcech? Připomínaje badatelům, jichž díla zkoumá, že zeměpisné skutečnosti nesmějí vylučovat skutečnosti psychické a sociální, Simiand předem omezuje dosah speciálních výkladů zeměpisce. Zeměpis vychází z rozboru krajín, budiž, ale jsou také » vnitřní krajiny «, a to jsou síly. Ať se lidská skupina usadí na kterékoli části země, je třeba počítat především s charakteristickými snahami a tradicemi té skupiny a jejím myšlenkovým a mravním vybavením. A poněvadž příroda je všude více nebo méně člověkem pozměněna, ukáže se hned, že dnešní závislost člověka na přírodě je ve skutečnosti závislost dnešního člověka na jeho předcích. Mezi člověka a přírodu se vsouvá idea. Z toho plyne, že je nezbytné omezit zeměpisný determinismus... Je Demangeon první, jenž ve své studii o Pikardii zjišťuje, že železářský průmysl vzniká v kraji, kde není ani železa ani uhlí, což se nedá vysvětlit žádnou ryze zeměpisnou úvahou? Kromě toho dnešní zeměpisci, označují-li metodicky opěrné body — hory, roviny nebo pláně — jež příroda nabízí lidské civilizaci, spatřují zde spíše možnosti než nutnosti. A tak by bylo možno proti Ratzelovu determinismu postavit Vidalův possibilismus (Célestin Bouglé, *Bilan de la sociologie française contemporaine*. F. Alcan, Paris 1935, p. 67-8).

Někteří zeměpisci hledají vztahy mezi zeměpisnými podmínkami a různými sociálními zjevy. Tak škola *Le Playova* se pokouší vyložit různé typy rodiny rozdíly v osídlení. Ten výklad je správný jen zčásti. Mono-

gamie, polygynie a polyandrie se vyskytují za rozličných zeměpisných podmínek a mívají základ spíše hospodářský a sociální než zeměpisný. Domněnka některých zeměpisců, že zeměpisné podmínky určují rozsah politické oblasti a určují plemenné, národnostní a kulturní hranice, nedbá skutečnosti, že po staletí, ba tisíciletí zůstaly zeměpisné podmínky v určitých oblastech nezměněny, zatím co sociální, politické a kulturní poměry se v nich změnily často a od základu.

3. *Vlivy klimatické*

Pojem klima je dosti nepřesný: těžko jej odlišit od jiných zeměpisných podmínek života. Tak vliv podnebí na polní hospodaření je prokázán přesným pozorováním a podrobnými statistikami. Ale na rozdíl od dřívějška, kdy sucho nebo vlhko způsobovalo neúrodu, hlad a nemoci, v době současné díky zdokonaleným dopravním prostředkům a mezinárodnímu obchodu nejsou podnební podmínky tak pronikavé. Nejdůležitější prvky klimatu jsou záření a vlastnosti vzduchu. Sluneční záření zvyšuje teplotu tkání. Nepříznivě působí na mozek, jak dokazuje sluneční úpal. Jas zvyšuje vitální funkce, temnota je ochromuje. Tělesný organismus nesnáší teploty příliš vysoké a také ne příliš nízké. Tepelná přízpůsobivost lidského těla je silně omezena. Příliš vysoká nebo příliš nízká teplota omezuje nebo zcela znemožňuje jak tělesnou, tak duševní výkonnost člověka. Velký význam má složení vzduchu. Hojnost kyslíku ve vzduchu povzbuzuje organismus, je však pochybné, je-li ten účinn způsoben jen vyšším obsahem kyslíku, poněvadž největší pozorované rozdíly v obsahu kyslíku netvoří ani jednu třicetinu. Nedostatek kyslíku vyvolává ochablost. Zvláštní význam má obsah vody vzduchu. Při vyšší teplotě má organismus potřebu vydávat vodu za účelem snížení vlastní

teploty. Takové vydávání vody je ovšem nemožné ve vzduchu přesyceném vodními parami a tak nastává nebezpečné hromadění tělesné teploty. Fysiologické a psychické stavy v souvislosti se změnami tlaku vzduchu nelze dobře odloučit od jiných vlivů, takže je téměř nemožné vystihnout význam tlaku vzduchu. Pokusy se změnou vzdušného tlaku v pneumatických komorách nebyly dosud dostatečně zhodnoceny. Povzbudivě působí pohyb vzduchu, poněvadž usnadňuje vyzařování tělesného tepla. Električnost vzduchu je ze všech podnebních vlivů na člověka nejméně prozkoumaná, třebaš jeho skutečnost je nesporná.

Pokud jde o přímý vliv podnebí na konstituci člověka, mluvívá se víc o účincích rázu psychického než somatického. Nervositu a horečnou činnost obyvatel USA připisuje Desors poměrné suchosti severoamerického klimatu. Saharští cestovatelé, zejména Nachtigall, zjišťují velké duševní rozdíly mezi obyvateli pouště a obyvateli vlhkého Sudanu (Julius Hahn, *Handbuch der Klimatologie*. J. Engelhorn, Stuttgart 1883, p. 37). Zdá se, že stálé teplo disponuje k netečnosti, chladno k činnosti a vynalézavosti. Seveřanu je vlastní klid, uzavřenost, obyvateli jihu pohyblivost, výbušnost a výmluvnost.

Nutno si však uvědomit, že klima nepůsobí s železnou nutností a osudovostí: daleko hlubší vliv vykonává na člověka jeho prostředí pracovní a sociální. Je pochybné, lze-li soudit ruskou duši podle dlouhé a jednotvárné zimy: ta zima má své slunné dny a není obdobím nečinnosti: led umožňuje přechod a dopravu po bažinách a řekách (Amur) a vytváří podmínky živého styku. Valná část Rusi je zalesněna a podle toho by se zdálo, že ruská duše se cítí uzavřenou a stísněnou a není tomu tak. Zeměpisné dedukce je třeba omezit na nejmenší míru a více brát zřetel na významnější vlivy civilisační. Londýnská mlha na příklad není činitel geografický, nýbrž průmyslový: mlha se tam drží proto, že je tam mnoho kouře. Moderní velká města

mají většinou své vlastní klima, které není ani oceánské, ani vnitrozemní, ani horské ani nížinné.

Hlavní námitku proti přílišnému zdůrazňování podnebních vlivů na člověka vznášejí badatelé o lidských plemenech. Nejzávažnější po té stránce je hlas Alexandra *Humboldta* : » Vlivy podnebí a jiných vnějších podmínek jsou mizivým činitelem proti tomu, co znamenají vlastnosti plemenné, souhrn dědičných vloh « (*Reise in Aequinoktialgegenden* 1861, p. 198). Přesvědčení četných badatelů o konstantnosti plemen je jen zčásti správné : předpokládá polygenetický původ člověka a vylučuje původ jednotný. Má-li lidstvo společnou kolébku, pak ovšem různost ras zbývá vysvětlovat jen přizpůsobováním. Avšak přizpůsobování podle názorů biologů nemůže být jen trpný pochod : je myslitelné jen jako součinnost vnitřních sil organismu s vnějšími vlivy. V přítomné době se ve vývoji plemen zdůrazňuje význam mutací. Byly pozorovány četné případy stálých a dědičných forem, které se objevily znenadání, a to z příčin pravděpodobně vnitřních. Bažant *Swinhoe dissimilis*, páv s černými křídly, různá plemena psů, koz, králíků, morčat, dlouhosrstých koček, přčetné odrůdy drosophil vzniklé v laboratoři, jsou podle názoru *Marcozziho* dokladem, že mutace může být vysvětlením některých nových plemen, ale ne všech.

» Jsou mnohé případy vztahů mezi plemenem a okolím, jež nutí myslet na vliv okolí na organismus a v důsledku na reaktivitu jeho zárodečného plasmatu a schopnost přizpůsobit se novým podmínkám. Někteří autoři tvrdí, že fysické okolí v širším smyslu působí na činnost a vývoj vnitřních žláz a vznik nových hormonů, v nichž mají původ fyziologické a morfologické vlastnosti, jimiž se liší různá lidská plemena (R. Battaglia 1945). Konečně i křížení a odloučení mohou mít značný vliv na vznik nových plemen, ač jejich mechanismus je nám ještě z valné části neznám « (Vittorio Marcozzi S. J., *La vita e l'uomo. Problemi di biologia e di antropologia*. Casa editrice Ambrosiana, Milano 1946, p. 376).

Co se týče vlivu podnebí na ducha, zdá se, že nepozbyl závažnosti postřeh *Chateaubriandův*, že příroda projevuje větší sílu na severu a na jihu, ale že člověk je výjimkou z té skutečnosti :

» V krajinách tropických se vyskytují největší čtvernožci, největší plazi, největší ptáci, největší řeky, nejvyšší hory ; v severních krajích žijí ohromní kytovci, rostou obrovské chalupy a velikánské borovice. Je-li vše účinek hmoty, slučování prvků, síla slunce, výsledek tepla a zimy, sucha a vlhka, proč je člověk výjimkou z všeobecného zákona ? Proč nevzrůstají jeho fysické a mravní schopnosti se schopnostmi slona pod rovníkem a velryby pod pólem ? Člověk nepodléhá obecnému zákonu tvorstva, není silnější tam, kde hmota vyvíjí větší činnost, nýbrž právě naopak, čím více roste živočišstvo kolem něho, tím slabší je jeho mysl. Indián, Peruánec, negr na jihu, Eskymák a Laponec na severu jsou toho důkazem. A více : Amerika, kde mísení prstí a vod dává rostlinstvu životnost pravěkých zemí, je záhubná lidským plemenům, ačkoliv čím dále tím méně, ježto hmotný prvek se oslabuje. Člověk má veškeru svou sílu jen v těch krajích, kde živly nejsou příliš mocné a ponechávají volnost myšlenky. Je třeba přiznat, že je tu něco v přímém rozporu s trpnou přírodou — a to něco je nesmrtelná duše. Vzpírá se účinkům hmoty, churaví a slábne, je-li příliš dotčena. Ta chabost duše pak způsobuje ochromení těla ; tělo, kdyby bylo samo, prospívalo by v slunečním žáru — takto však je zdržováno sklíčeností ducha. A kdyby někdo naopak tvrdil, že tělo chřadnouc a nemohouc snést přílišné horko a přílišnou zimu působí chřadnutí duše, znamenalo by to záměnu příčiny a následku. Ne nádoba zneklidňuje tekutinu, nýbrž tekutina působí na nádoby a ty domnělé účinky těla na duši jsou účinky duše na tělo. Duševní i tělesná chabost národů severních a jižních, smutek, jímž, jak se zdá, jsou zachváceny, nemůže být podle našeho náhledu způsoben tím, že nějaká žilka je málo nebo příliš napjata, jelikož tytéž úkazy nevyvolávají tytéž následky v pásmech mírných. Zasmušilost obyvatel krajin polárních a tropických je skutečný intelektuální smutek způsobený postavením duše a jejími boji proti hmotným silám « (Francois René de Chateaubriand, *Génie du christianisme*. E. Flammarion, Paris, t. I, p. 137-9).

Z různých teorií o vlivu klimatu na vývoj kultury nejznámější je teorie Ellswortha *Huntingtona* vyložená v knize *Civilization and Climate*. Podle Huntingtonova názoru má klima rozhodující vliv na zdraví, tělesnou a duševní výkonnost. A jelikož se klima stále mění, mění prý se i historický osud národů. Tak Řecko dostoupilo vrcholu slávy v době, kdy jeho klima bylo pravděpodobně právě tak podnětné jako klima dnešního Chicaga. Avšak Chicago má průměrnou roční teplotu 50° F, Athény 63,2° F, takže rozdíl je téměř 14° F. Huntington si pomáhá další hypotézou o změně klimatických pásem a kolísání klimatu. Avšak výzkumem starých povětrnostních zpráv se ukázalo, že se klima v dějinném vývoji příliš nezměnilo. Huntingtonovy předpoklady jsou vesměs nepřesné a pochybné. Víme bezpečně, že v době 100 až 200 let před Kristem dosáhly nejvyšší kulturní úrovně země středomořské. A nyní jsou ty země na nízkém kulturním stupni. Národové střední a severní Evropy byly barbarské v době, kdy Řecko, Řím, severní Afrika a Indie vytvořily skvělé kultury.

Vlivem podnebí na energii národů se zabývá S. F. *Markham* v knize *Climate and the Energy of Nations* (Oxford University Press, London-New York-Toronto 1944). Podle jeho výzkumů nejvýkonnější jsou lidé tam, kde je teplota 60°-70° F, to jest asi 16°-24° C, a kde vlhkost vzduchu se pohybuje mezi 40 až 70 %. Rozkvět civilisace závisí podle jeho názoru ve značné míře na schopnosti ovládat podnebí (oděv, obydlí, topení). Souvislost národní energie s podnebím stopuje srovnáváním podnebních podmínek se statistikami úmrtnosti, průměrného důchodu na hlavu a s indexem kulturní úrovně založeném na inteligenčních a čtenářských testech : zjišťuje, že optimum podnebních podmínek se kryje s optimem lidské výkonnosti a dovozuje, že příznivé podnební podmínky ve spojení s uměním ovládat podnebí podmiňují energii národů, i když ovšem konečné zaměření té energie závisí na silách duchovních.

Je pravda, že podnebí nějak působí na člověka. Ale také je pravda, že člověk působí na podnebí. Člověk dovede změnit i podnebí anebo aspoň se ubránit jeho vlivům. Člověk stěhující se na sever si nese své klima s sebou. Laponec si vytváří ve své chatě teplo africké. Evropan v tropech buduje ochlazovací zařízení, jež mu poskytuje pocit pobytu v mírném pásmu.

Které duševní vlastnosti mají původ ve vlivech podnebí, se sotva podaří přesně zjistit. Musíme se zde spokojit spíše s otázkami než s tvrzeními. Má Středomoří vliv na vývoj jasné inteligence, jak se domnívá *Audisio*, jenž v Homérově Odysseovi spatřuje typ středomořské inteligence? (Gabriel Audisio, *Ulysse ou l'intelligence*. Gallimard, Paris 1945) Má suché klima vliv na vznik inteligence pronikavé a důvtipné? Dává jasné nebe podnět k počítání hvězd? Vede poušť k náboženskému zahloubání, jak to prožil Psichari v Mauretanii? (Ernest Psichari, *Les voix qui crient dans le désert*. L. Conard, Paris 1928) Má lesnatá severská krajina vliv na zasněnost, hlubokou citovost a myšlenkové pološero severských národů? Je živá obraznost tropických národů výsledkem tropického horka? Je energie a bojovnost způsobena pobytem v krajinách chladných a mlžných? — I když se kloníme k odpovědem kladným, nemáme dosud jistoty a musíme se spokojovat s přibližnými a pravděpodobnými dohady.

4. Vliv krajiny

Mezi půdou a člověkem existuje určitý vztah. Důvěrné společenství lidské kultury s půdou, jak se projevuje především v potravě a oděvu, zbraních a nástrojích, v bydlení a osídlení, cestách a způsobech dopravy, je toho zřejmým dokladem. Krajinou se rozumí v nejširším významu určitá část nebo zrakový obraz určité části zemského povrchu, k němuž se druží i

vjemy sluchové (zpěv ptactva, šum lesů, hukot moře), čichové (louky, lesy, vody), ba dokonce i hmatové (větry, bouře). Krajina ovlivňuje člověka neprostředně svými fyzikálními a chemickými vlastnostmi, teplotou, vlhkostí, elektricitou. Mnohem pronikavěji však na něj působí nepřímo životními podmínkami. Účinky potravy známe jen nepřesně. Holanďan pojídá mnoho tuku. To by vysvětlovalo jeho klid a usedlost. Ale Holanďan je také průmyslník, mořeplavec a kolonizátor. Podporuje maso útočnost, jak se domnívají Indové a s nimi i někteří evropští badatelé? Není to dokázáno. Mnoho záleží na individuální dispozici: někteří lidé neztloustnou ani při velmi vydatné stravě, kdežto jiní jsou otlí i při velmi přísné životosprávě.

Je zjištěno, že živná síla krajiny klesá, je-li v půdě nedostatek určitých látek. V západním Skotsku, kde je málo vápna a fosforu, trpí lidé i dobytek různými nemocemi. Nedostatek jodu v některých horských zemích, v Alpách, Pyrenejích, u nás na Šumavě a v některých krajích Slovenska způsobuje endemické poruchy štítné žlázy a vyvolává různé formy kretinosní degenerace. Ve střední Africe, kde se nedostává soli, si děti nekupují cukrovinky, nýbrž solné špalíčky dopravované ze vzdálených solnic. Pierre *Delbet* se zabýval biologickými účinky magnesia. Opíraje se o zjištění Robinetovo, že zóny, kde půda je chudá na magnesium, se kryjí s oněmi kraji, v nichž se často vyskytuje rakovina, dospěl k závěru, že magnesium zabraňuje vzniku rakoviny; příčinu obecné, systém nervový a nervo-svalový aparát ohrožující demagnesiace výživy spatřuje v rafinování kuchyňské soli, nesprávném vymílání obilí a v moderních zemědělských metodách (Pierre Delbet, *Úkol magnesia ve zjevech biologických*. Stará Říše na Moravě 1932).

Podobně jako strom má i člověk kořeny v půdě. Pozorujeme-li přírodní ráz nějaké krajiny, nacházíme v ní vztah k vlastnostem lidí ji obývajících. José *Ortega*

y Gasset usuzuje, že všechny naše činy — a myšlení je také čin — bývají otázkami a odpověďmi, vztahujícími se vždycky k oné části světa, jež pro nás každé chvíle existuje. Náš život je dialog, při němž je jedinec jen jedním z rozmlouvajících : tím druhým je krajina, okolí. V příklonu k novějšímu biologickému bádání, uloženému v díle Rouxově, Drieschově a Uexküllově, je třeba při studiu životního jevu opravovat metody devatenáctého století a nehledat již organickou jednotu jen v těle, osamoceném v stejnorodém a pro všechny stejném prostředí, ale ve funkčním celku, který vytváří každé tělo se svým prostředím. To neznamená negaci osobního prvku :

» Čím je naše niterná činnost hlubší a osobitější, tím výlučněji se upíná k jedné části světa, a jenom k té, již máme před očima. Často pozorujeme ve svém jednání jakousi rozechvělost a zaváhání, neklid a zmalátnělost. Francouzština vyjadřuje ten stav velmi jemně slovem *dépaysé*. Jsme vystěhovalí, nejsme již spojeni se svou krajinou. Odňali nám půlku naší bytosti a cítíme tedy v druhé polovici bolest po amputaci « (José Ortega y Gasset, *Smrt a zmrtvýchvstání*. Edice Atlantis v Brně 1938, p. 7-8).

Lidský organismus se přizpůsobuje krajině, její floře a fauně, jejímu podnebí a složení půdy. Duše země, *geopsyche*, není fantasie vytrysklá snad jen z básnického chápání přírody, nýbrž skutečnost, že ráz krajiny se odráží i v duchovním životě člověka. Lépe můžeme rozumět Dantovi, máme-li v paměti, že je Florentán, občan města ležícího ve věnci hájů a lesů. Jeho sžíravý stesk po domově pochopí jen ten, kdo viděl jednotvárnou rovinu ravennskou, kde jen malý borový háj — Pineta — připomínal Dantovi jeho vlast. Lépe je možno rozumět svatému Františkovi jako obyvateli luzné Umbrie inspirovanému k chvále Hospodina, tvůrce všech věcí, pohledem do údolí s terasy kláštera San Damiano. Lépe může být pochopen svatý

Bernard jako král mystiků a *doctor mellifluus*, víme-li, že je synem lesnatého Burgundska, jehož učitelé byly buky a duby, jak sám vyznává. Albert de *Pouvourville* odvážně vysvětluje ducha svaté Terezie Ježíškovy jako květ přírody a krajiny normandské, která se vyznačuje svěžestí, hojností, prostotou, souladem a kázní (Albert de Pouvourville, *Svatá Terezie Ježíškova*. Stará Říše na Moravě 1937). Pierre *Arrou* srovnává Léona Bloy a Charlese Péguyho: Bloy byl z kraje lanýžů, Péguy z kraje obilí. To by mohlo ihned aspoň zčásti a s humorným zahrocením vysvětlit základní rozdíl jejich temperamentu a jejich slohu. Bloy je divoký, těžký, skvělý a pochmurný a má vůni stoupající do hlavy. Péguy je prostý, milý, lahodný a chutný jako dobrý chléb (*Bloy et Péguy, esquisse d'un parallèle*. La vie intellectuelle, déc. 1946, p. 128).

Neprostřední účín krajiny je psychický. Do jaké míry ten účín souvisí s povahou obyvatelstva, nelze přesně prokázat. Ale jako smyslový a hlavně zrakový obraz nemá krajina vliv jen na afektivní stránku duševního života a psychofysickou výkonnost jako podnebí, nýbrž zasahuje přímo obrazivost. Již teoreticky je možno si myslit, že tvárně a barevně bohatá krajina mocněji ovlivňuje mysl svých obyvatel než krajina jednotvárná a že tedy obyvatelé půvabné krajiny mají více podnětů pro umělecké tvoření, více látky k písním a více námětů k svéráznému životu než obyvatelé krajiny nepůvabné. A kromě toho trvalý pobyt v téže krajině se snoubí s určitými zážitky osob v ní žijících zejména v době dětství a mládí, která je zvláště přístupná hlubokým dojmům. Tak nabývá krajina emoční hodnoty a stává se » domovinou «.

Je zřejmé, že krajina a zeměpisné prostředí vůbec se určitým způsobem odráží v umění výtvarném a hudebním, v literatuře a životě náboženském. Souvislosti s krajinným prostředím lze zjistit ve zvycích, písních, pohádkách a jiných literárních a uměleckých

výtvorech usedlých národů. Ve společnostech hybnějších těch souvislostí ubývá. Stejně nebo podobné symboly, pověsti a písně se však vyskytují i u národů žijících v oblastech velmi odlišných a od sebe vzdálených. To je důvod, aby se krajinné vlivy nezveličovaly zejména ne na úkor společných tradic lidstva. Nelze také přehlížet, že národové žijící ve stejném zeměpisném prostředí mívají často zcela odlišné představy a zřízení v oboru umění, společenského a náboženského života. Křesťanství, islám, buddhismus a konfucianismus získaly stoupence u národů žijících v nejrůznějších zeměpisných prostředích. Na jednom a témže místě, na příklad v určitém městě, nalézáme obyvatele s nejrůznějšími náboženskými, mravními, sociálními, estetickými a politickými názory.

Dnešní literatura obírající se vztahy krajiny k duševnímu životu člověka je velmi bohatá. Z francouzské školy zeměpisné antropologie vzniklo nové odvětví nazývané psychologickým zeměpisem (Georges Hardy, *Géographie psychologique*. Gallimard, Paris 1939). Psychologický zeměpis je v úzkém poměru k historické a sociální psychologii. Bylo již napsáno značné množství »citových zeměpisů« (Georges Duhamel, *Géographie cordiale de l'Europe*. Mercure de France, Paris 1931), »spektrálních analys« (Hermann Keyserling, *Das Spektrum Europas*. Niels Kampmann, Heidelberg 1928), »cestovních deníků« (Hermann Keyserling, *Das Reisetagebuch eines Philosophen*. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart-Berlin 1932), v nichž nalézáme první nárysy té nové vědy vytvořené většinou jen metodou intuitivní, jež hromadí zajímavé a pronikavé poznámky, nedovede se však vyhnout nepřesnostem a prázdným frázím. Zdá se, že tu pokusy nemají pro obecnou psychologii větší význam než díla krásného písemnictví. V předmluvě k svému *Cestovnímu deníku filosofa* výslovně si přeje Keyserling, aby jeho kniha byla čtena jako román. Hardy sám se nepouští do náročných

synthes a volí metodu induktivní a hlavně nekouskuje duševní skutečnosti a zkoumá zeměpisné vlivy na člověka v souvislosti s vlivy rodinnými, sociálními a mravními. O psychologii horala, člověka nižinného, lesního, ostrovního etc. nám říkají mnohem více romanopisci a povídkáři než vědečtí psychologové. Bude tak asi ještě hodně dlouho.

Kromě klimatu a celkového rázu krajiny působí na povahový rozvoj jedinců i skupin jak ethnických, tak stavovských přírodní bohatství, jak organické, tak anorganické, svůj význam má přístup k moři, možnost plavby po moři, jezerech a řekách — takové a podobné podmínky vytvářejí národy rolnické, lovecké, rybářské, pastýřské, kočovné, plavecké, usedlé a průmyslové a také národy líné, činné, nevýbojné a dobyvatelské, dělné a příživnické. Ty podmínky však nejsou vždy rozhodující. Tak ve starověku zůstali Židé, ač měli přístup k moři právě tak jako sousední obchodující Foiničané, národem převážně zemědělským a pastýřským, poněvadž z důvodů náboženských jim byl zakázán styk s cizinci. Irové, kteří mají snadnější přístup k moři než Britové, nestali se národem mořeplavců ani kolonisátorů.

Čím jednotnější jsou krajinné podmínky života, tím jednotnější je povahový ráz obyvatelstva. A naopak mnohotvárnost území, byť zcela malého, jako je Morava, je předpokladem povahové pestrosti a značných rozdílů, jak se jeví na příklad mezi klidnými Hanáky a temperamentními Slováky. Ale pravda je také, že lidé žijící v jedné a téže krajině a v jednom a téměř podnebí, se od sebe liší povahou, postojem k životu i mravními názory a vlastnostmi. Také je známo, že přistěhovalec se časem »aklimatisuje«, to znamená nejen že si zvykne na nové prostředí, ale časem nabývá i vlastností, jimiž se vyznačují autochtonové. Ovšem rozlišit, jaký podíl v tom přizpůsobovacím procesu mají podmínky přírodní, sociální, kulturní a náboženské,

není věc snadná a snad ani vůbec možná. I ti, kteří se o to pokoušejí, stavějí spíše na intuici než na přesném výzkumu psychologickém a sociologickém. Příklad takového intuitivního řešení podává C. G. Jung v přednášce *Die Erdbedingtheit der Seele*, otištěné v revui Leuchter 1927, kde na případu Američanů dokazuje, že cizí země uchvacuje a přetvořuje i dobyvatele :

» Především mi byl u Američanů nápadný velký vliv černo-cha, vliv ovšem psychologický bez mísení krve. Citový projev Američana, především jeho smích, můžete nejlépe studovat v přílohách *Society Gossip* amerických listů ; onen nenapodobitelný rooseveltovský smích najdete v původním tvaru u amerického negra. Zvláštní chůze s relativně uvolněnými klouby, nebo houpání v bocích, které často pozorujeme u Američanek, pochází od negrů. Americká hudba má svou inspiraci od negrů ; jejich tanec je tanec černošský. Projevy náboženského citu, *revival meetings*, *holy rollers* a podobné anormity jsou silně pod černošským vlivem — a proslulá americká naivita jak ve své okouzlující, tak i nepříjemné podobě, může být srovnána s dětinskostí negra. Průměrně živý temperament, který se projevuje nejen při baseballu, nýbrž i v neobvyklé žvatlavosti, jejíž neustálý a bezbřehý proud naplňuje americké noviny, sotva se dá odvozovat od germánských předků, spíše se rovná 'chattering' černošské vesnice. Téměř naprostý nedostatek intimity a vše pohlcující společenskost připomíná primitivní život v otevřených chatách s plnou identitou soukmenovců. Zdálo se mi, jako by ve všech amerických domech všechny dveře byly stále otevřeny, tak jako v amerických venkovských městech není plotů a zahrad. Vše se zdá ulicí — v americké hrdinské obraznosti hraje hlavní úlohu indiánský charakter. Americké pojetí sportu je na hony vzdáleno evropské dobrosrdečnosti. Jen indiánské iniciace mohou závodit s bezohledností a drsností přísného amerického trainingu. Proto celková výkonnost amerického sportu je obdivuhodná. Ve všem, co chce Američan, se projevuje Indián : v mimořádném soustředění na určitý cíl, v úpornosti pronásledování, neúchylném snášení největších obtíží se plně uplatňují všechny legendární ctnosti Indiána. U svých amerických pacientů jsem shledal, že je-

jich hrdinská postava má i indiánskou stránku náboženskou. Nejvýznamnější postavou indiánského náboženství je šaman, lékař a zaklínač. První, i pro Evropu významný vynález v tom oboru byl spiritismus, druhý *christian science* a jiné formy *mental healingu*. *Christian science* je zaklínací rituál, démoni nemoci jsou negováni, vzdorné tělo se zaklíná přiměřenými formulami a vysoké kulturní úrovni odpovídajícího křesťanského náboženství se užívá k čarodějnickému léčení. Chudoba duchovního obsahu je děsivá, ale *christian science* je živá věc, má veskrze zemní sílu a působí ony divy, které bychom v oficiálních církvích marně hledali. A tak se nám jeví Američan zvláštním způsobem: jako Evropan s černošskými způsoby a indiánskou duší. Sdílí osud všech dobyvatelů cizí země: určití australští primitivové tvrdí, že nelze dobýt cizí země, poněvadž v cizí zemi přebývají cizí duchové předků a ti by se vtělili do novorozených cizinců. V tom vězí hluboká psychologická pravda. Cizí země asimiluje dobyvatele. Ale na rozdíl od latinských dobyvatelů střední a jižní Ameriky podrželi Severoameričané s přísným puritánstvím evropskou úroveň, avšak nemohli zabránit, aby se duše jejich indiánských nepřátel nestaly jejich dušemi. Panenská země má všude tu moc, že aspoň nevědomí dobyvatele klesne na stupeň domorodce. «

Srovnáme-li Jungův rozbor s postřehy, které o Američanech podává Georges *Duhamel* v knize *Scènes de la vie future* (Mercure de France, Paris 1931), shledáme, že se v mnohém shodují. I na Duhamela působí Amerika dojmem země divošské: » Dospělý západník, normální a vzdělaný, by se cítil mezi matmatskými troglodyty mnohem méně *dépaysé* než v určitých ulicích chicagských « (18). Jako Jung zjišťuje v Americe nedostatek intimity, tak Duhamel si všímá, že společenský život v Americe je ovládán soustavou zákonů, zřízení, zvyků, předsudků, ba mythů, takže lidé se jeví jako pouhé ideogramy a symboly abstraktní a algebraické civilisace. V Americe by budilo pohoršení dát si opravit obuv, použít schodiště místo výtahu, nechodit do kina, nekupovat auto na úvěr, odmítnout značku mýdla, je-

hož výrobce prohlašuje, že vydává ročně dva miliony na reklamu, procházet a bavit se s černochem, nepronášet slovo standard etc. (75). Společenský život v Americe je řízen duchem klanu. Ba co horšího, je řízen zákonem džungle. Padesát tisíc lidí ročně je přežito automobily, ale nikdo se nad tím nepozastavuje a každý to pokládá za přirozený zjev (91). Způsob života se vyvíjí tak, že jeho lidské formy se stávají formami entomickými (hmyzími). Individuum mizí, sociální typy se stávají postupně řidšími a jednotvárnějšími, tvoří se specialisované kasty a vše se podrobuje skrytým zákonům toho, co Maeterlinck nazývá duchem úlu nebo mraveniště (224). Amerika není podle úsudku Duhamelova země po všech stránkách mladá. Z hlediska hmotné civilisace je americký lid starší než národy evropské, je to lid náhle zestárlý, který však hraje již dnes scény našeho budoucího života (20).

A poněvadž se život amerikanisuje i mimo Ameriku, bylo by třeba rozšířit Jungův závěr a brát moderní technickou, bezduchou a protiindividuální civilisaci jako vítězství přemožených primitivů a snad i přemožené přírody. To, co se říkalo o Římanech, přemožitelích Řeků, kteří po svém vítězství přijímali řeckou kulturu: *Graecia capta suum captozem cepit* — platí i o přemožené přírodě: přemáhá svého přemožitele a zajímá svého jímatele. Podmaněná příroda podmaňuje. Taková je její síla. A taková je její odpověď na některé naše otázky.

5. *Duch a příroda*

Poměr člověka k přírodě byl v různých dobách různý. Ve starověku je příroda tajemná, božstvy obydlená, nedotknutelná; františkánská zbožnost středověku vidí v přírodě projev Boží moudrosti a lásky a sbratřuje se se všemi tvory. Rousseau hlásá návrat

k přírodě. Jeho hlas je slyšen dosud. Moderní člověk žijící převážně v městech nejde do přírody, aby jí vyrval její tajemství nebo aby ji ovládl, nýbrž aby v ní hledal ochranu před člověkem, to jest sám před sebou, před civilizačními formami života a jeho enervujícím rytmem. Nejde do přírody lákan jejími poklady a váben možnostmi dobrodružství a objevů, nýbrž vyhledává přírodu již uklidněnou, ochočenou a bukolickou, jež slibuje mateřskou ochranu.

To, co se v slovníku měšťáka nazývá » přírodou«, není už ryzí příroda, nýbrž příroda člověkem již ovládnutá a upravená. Člověk závisí na přírodním prostředí, ale zároveň je » zeměpisným činitelem«, který přírodu přetváří (Jiří Král, *Zeměpis člověka*. I. Člověk a zeměpisné prostředí. II. Člověk jako zeměpisný činitel. Česká Grafická Unie, Praha 1941, 1945). Člověk přetvořuje přírodu jednak selekcí (vyhubením škodlivých živočichů a neužitečných rostlin) jednak typizací, to jest ustálením rostlinných a živočišných druhů vytvořených výběrem a pěstěním.

Příroda, v níž žije civilizovaný člověk, je jaksi zgeometrisována. Pole tvoří měrické obrazce obdélníkové nebo čtvercové, cesty a železnice jsou vedeny v přímkách, stavby napodobují geometrická tělesa (jehlany, krychle, válce). Nikde v přírodě se nevyskytuje přímka. Přímka je logická abstrakce. A tu abstrakci vnucuje člověk přírodě. Přímka prozrazuje přítomnost člověka v krajině. Místo platonských idejí, které se vznášely nad světem, zavádí člověk matematické zákony a jejich pomocí se snaží přeměnit konkrétní skutečnost v jakýsi odtažitý kosmos. Charakteristickou vlastností člověka není obraznost, ani vůle, ani paměť, nýbrž pojmové myšlení. Již u dítěte převládají pojmová schemata nad konkrétním vnímáním, jak můžeme pozorovat na dětských kresbách. Dítě nekreslí to, co vidí, nýbrž to, co ví. A tak člověk není a nikdy nebude pouhým vnímatelem přírody. Člověk je tvor schopný abstrakce,

typisace a geometrisace. A tak vnáší do přírody své pojmy a snaží se přetvořit ji k obrazu a podobenství svému.

Někteří myslitelé se domnívají, že je v člověku nějaká síla protipřírodní a protiživotní. *Klages* mluví o duchu, čímž je třeba rozumět technickou inteligenci, jako o protivníku duše — tou se rozumí přirozený život. I neromantik může sdílet jeho odpor proti technickému barbarství (regulace, meliorace, industrialisace) i jeho námitky proti civilisačnímu řádění, jemuž padla za oběť valná část evropské fauny (vlk, medvěd, rys, divoká kočka, zubr, orel, sup, jeřáb, sokol, labuť, výr) — zvířata, která jsou již jen pouhými pojmy (Ludwig Klages, *Der Mensch und das Leben*. E. Diederichs, Jena 1940).

Nesmí se však přehlížet, že i ten duch se svou technickou inteligencí náleží také k lidské přirozenosti a že teprve duch ovládající a pořádající přírodu vytváří kulturu a že v ní teprve se člověk plně rozvíjí a že tedy i duch je vklíněn v nejhlubší vrstvy lidské přirozenosti, a proto musí přírodu nejen uchovávat, ale i přetvářet. Plně zpět k přírodě člověk nemůže, poněvadž je člověkem, bytostí duchově-hmotnou, jež sice stojí v přírodě, je však víc než příroda. Nemůže to v tom smyslu a proto, že nemůže zapřít ducha a být méně než člověkem. A proto se může od něho žádat jen jedno : aby přírodu nesmyslně neničil, nýbrž aby s ní žil a její síly uváděl v soulad se silami duchovými.

Mnoho práce bylo vykonáno, aby se dokázalo, že lidská kultura je produktem podnebí, půdy a přírodního prostředí. Ale už sama skutečnost, že pod stejným nebem a za stejných podmínek se vyskytují různé kulturní stupně, nebo že v zemích, kde ve starověku kvetla kultura, dnes žijí ubohé nomadické kmeny (Mesopotamie) ukazuje, že přírodní prostředí je sice podmínkou (příčinou látkovou), ale ne hlavní a účinnou příčinou kulturního dějství. Člověk je nepochybně *pars naturae* — část přírody. Ale má vše, co tvoří jeho přirozenost,

od přírody? Člověk vychází z přírody zrozením. Ale učí se číst, psát a počítat, učí se užívat nástrojů, učí se ctít rodiče a modlit se k Bohu. Co ho učinilo člověkem? Pouhá příroda? V člověku se slévá dvojí proud: proud přírody a proud ducha. Ale ducha nemá člověk od přírody. A duch se nedědí a nepřijímá od přírody. Duch se sděluje učením, výchovou, příkladem a tradicí. Duchem, ne krví je člověk zapojen do řetězu pokolení. A i kdyby někdo myslil, že i duch se vynořuje z přírody a z proudu života, je otázka, jak je možné, aby se z přírody vynořoval ideál asketický. Askesí se člověk vzpírá přírodě a povznáší se nad ní.

A tak je nepochybné, že člověk je bytost, jež náleží do dvojí oblasti — do oblasti přírody a do oblasti ducha — a již je souzeno nosit v sobě rozpolcenost mezi přírodou a duchem a až do smrti s ní zápasit. Jeho život je ustavičné vyrovnávání s přírodními vlivy. To, čeho neznají zvířata, která žijí zcela ponořena v přírodu, protiva přírody a ducha, je vlastním údělem člověka a ta protiva se v něm dovršuje jako protiva nutnosti a svobody.

A i kdyby všechno měl od přírody, má něco, na čem podle Goetheho záleží vše a co přesto si nikdo nepřináší s sebou na svět, a to je úcta. A je to trojí úcta. Úcta k tomu, co je nad námi. Úcta k tomu, co je pod námi. A konečně úcta k těm, kteří jsou nám rovni.

BIBLIOGRAFIE

- Darrel Haug Davis, *The Earth and Man*. The Macmillan Co., New York 1950.
- P. Deffontaines, *Géographie humaine*. Gallimard, Paris 1933.
- Georges Duhamel, *Géographie cordiale de l'Europe*. Mercure de France, Paris 1931.
- Georges Duhamel, *Scènes de la vie future*. Mercure de France, Paris 1931.
- Henrich von Ficker - Bernhard de Rudder, *Föhn und Föhnwirkungen*. Becker u. Erler, Leipzig 1943.
- Karl Friederichs, *Oekologie als Wissenschaft von der Natur*. J. A. Barth, Leipzig 1937.
- Stanislav Hanzlík, *Podnebí a člověk*. Unie, Praha 1924.
- Stanislav Hanzlík, *Základy meteorologie a klimatologie*. Čsl. akademie věd, Praha 1956.
- Georges Hardy, *Géographie psychologique*. Gallimard, Paris 1939.
- Wilhelm Hausenstein, *Europäische Hauptstädte*. Wien-Paris-Rom-Brüssel-Prag-Kopenhagen-Amsterdam-Berlin. Eugen Rentsch, Erlenbach-Zürich und Leipzig 1934.
- Willy Hellpach, *Geopsyche*. Die Menschenseele unterm Einfluss von Wetter und Klima, Boden und Landschaft.
- Willi Hellpach, *Sozialorganismen*. Eine Untersuchung zur Grundlegung wissenschaftlicher Gemeinschaftskunde. J. A. Barth, Leipzig 1944.
- A. J. Herbertson and F. D. Herbertson, *Man and his Work*. An Introductory to Human Geography. H. and C. Black, London 1934.
- L. T. Hogben, *Nature and Nurture*. Williams and Norgate, London 1933.
- E. Huntingdon, *The Human Habitat*. Chapman and Hall, London 1928.
- Hermann Keyserling, *Das Reisetagebuch eines Philosophen*. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart-Berlin 1932.
- Hermann Keyserling, *Das Spektrum Europas*. Niels Kampmann, Heidelberg 1928.
- Ludwig Klages, *Der Mensch und das Leben*. E. Diederichs, Jena 1940.

- Karl Ernst Krafft, *Influence cosmiques sur l'individu*. » Vers l'unité », Genève 1923.
- Jiří Král, *Zeměpis člověka*. I. Člověk a zeměpisné prostředí. Unie, Praha 1941, II. Člověk jako zeměpisný činitel. Unie, Praha 1945.
- Jacques Lambert - L. A. Costa Pinto, *Problèmes démographiques contemporains*. Atlantica Editora, Rio de Janeiro 1944.
- S. F. Markham, *Climate and the Energy of the Nations*. Oxford University Press, London-New York-Toronto 1944.
- Jacques Maritain, *La philosophie de la nature*. Essai critique sur ses frontières et son objet. Téqui, Paris 1935.
- Otakar Matoušek, *Člověk kritizuje přírodu*. V. Petr, Praha 1941.
- J. B. Orr, *Food, Health and Income*. Chapman and Hall, London 1936.
- Friedrich Ratzel, *Anthropogeographie*. Erster Teil. Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte. J. Engelhorn, Stuttgart 1909.
- Bernhard Rudder, *Grundriss einer Meteorologie des Menschen*. Julius Springer, Berlin 1938.
- G. Sergi, *Il posto dell'uomo nella natura*. Bocca, Torino 1929.
- Max Sorre, *Les fondements de la géographie humaine*. Armand Colin, Paris 1950.
- R. E. Stapledon, *The Land Now and To-morrow*. Faber and Faber, London 1935.
- August Thienemann, *Leben und Umwelt*. J. A. Barth, Leipzig 1941.
- Jacob von Uexküll, *Der unsterbliche Geist in der Natur*. Christian Wagner, Hamburg 1938.
- Thure von Uexküll, *Der Mensch und die Natur*. Francke, Bern 1953.
- Paul Vidal de la Blache, *Principes de la géographie humaine*. Paris 1922.

3. TĚLO A DUŠE

Je známo, že poznání tělesné stránky člověka zůstalo značně pozadu za poznáním stránky duševní. Moderní experimentální psychologie, pokud se obírá poznáním smyslovým a rozumovým, dává za pravdu svatému Tomáši Akvinskému. Tak *Gemelliho* práce o percepci jakožto synthesi smyslových vjemů je potvrzením Tomášova učení o obecném smyslu (*Acta Pontificiae Academiae Romanae* 1935, p. 80-119). Bez mezer potvrdil *Dwelshauvers* hlavní these Tomášovy o rozumovém poznání na základě pokusů konaných na ověření *Romeyerovy* knihy *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*. Jako pečlivého pozorovatele duševních úchylek oceňuje Tomáše *Paul Kopp* v pojednání o názorech Alberta Velikého a Tomáše Akvinského na zjevy psychopathologické (*Divus Thomas*, Freiburg im Br. 1936, p. 274-288).

A přece doba Albertova a Tomášova se vyznačuje nedostatkem znalostí anatomických a fyziologických. Názory na lidské tělo a jeho činnosti se zakládají v té době na pouhém uvažování a nanejvýš na aplikaci znalostí zvířecího těla na tělo lidské. Teprve pitváním lidského těla počalo období vědeckého výzkumu tělesné stránky lidské bytosti a položeny základy k histologii, embryologii (Bichat, Purkyně, Schwann) a fyziologii (Purkyně). A konečně v nejnovější době se rozvinula srovnávací anatomie a morfologie. Ovšem jednostranný příklon k přírodopisnému studiu člověka, roztržitost a protichůdnost směrů v biologii a psychologii způsobily při současném nedostatku jednotného filosofického

základu, že nebylo dosud dosaženo jednotného a uceleného vědění o člověku. Člověk je dnešní vědě buď jen směsice elektronových a protonových souborů, buď tvor příbuzný opicím, nebo reflexní mechanismus ovládaný pudem potravním, sexuálním a vůlí k moci. Taková jsou obvyklá fysikochemická, biologická nebo psychologická pojetí člověka. Není pochyby, že člověk všechno to vskutku je. Ale ničím z toho není výhradně a v ničem z toho není celý. Právě poznání člověka je poznání celostní, poznání všech složek lidské bytosti a všech jejich vzájemných vztahů.

Zhruba lze říci, že člověk je bytost duševně-tělesná. Poměr tělesného a duševního prvku v člověku je nejtěžší problém fyziologický a smysl rčení » bytost duševně-tělesná « je nejtěžší problém filosofický.

1. *Vztahy psychofysiologické*

Lidská duše není čirý duch, nýbrž duch mající schopnost a takřka náchylnost ke spojení s hmotným tělem. Duše a tělo tvoří nedílnou organickou jednotu. Tělo člověka je tudíž produchovělé a duše člověka se projevuje i tělesně, ač dějství duševní a tělesné není totožné.

Problém poměru duše a těla se zpravidla zúžuje na problém poměru vědomí a mozku. Mezi vědomou činností a mozkem nebyla dosud nalezena přesná souvztažnost. Nezdá se správné říkat, že mozek a vědomí jsou dva vzhledy jedné a téže skutečnosti. Je pravdě podobné, že všechny pohyby v mozkové kůře mají vztah k vědomí. Ale analýsa fakt ukazuje, že poměr mezi mozkem a vědomím nelze označit ani jako přísný monismus ani jako přísný paralelismus, že duševní život svým bohatstvím přesahuje úhrn mozkových pohybů, které jej provázejí a že se zřetelem na stav nervové soustavy je i předstihuje. Mozek je pro vědomí tím, čím

piano pro hudebníka ; ten nástroj má určitý počet kláves a tudíž počet jeho pohybů je velmi omezen — přesto však, co bude pianista hrát, bude se moci měnit do nekonečna (Georges Dwelshauvers, *Synthesa lidského myšlení*. Josef Florian, Stará Říše 1941, p. 36). Vzájemné ovlivňování duše a těla vysvětlovali materialisté domněnkou, že duševní jevy jsou jen doprovodem dějů tělesně nervových (psychofysický paralelismus). Bylo-li to míněno tak, jako by duševní dějství bylo jen výsledkem pochodů fysikochemických, nebylo to vysvětlení, nýbrž nová otázka : jak je možné, aby vědomí, paměť a myšlení vycházely z dění ryze hmotného ?

Jisté je, že tam, kde jde o zážitky mající původ ve vnějších vlivech (popudy a podráždění) nebo ve vnitřních pochodech tělesných, nebo kde jde o hru představ bez smyslu, mají tělesně nervové pochody příčinné prvenství, takže duševní stavy jsou jen jejich následkem. Ale tam, kde jde o postižení smyslu, o souvislost myšlenek a pohnutek, má příčinné prvenství duše a tělesné pochody jsou jen výrazem dějství duševního. Nejlépe je to patrné z tělesných změn způsobených hypnosou, sugescí a autosugescí. Ty změny by nenastaly, nebýt příčin ryze duševních. Kromě toho je známo, že vývoj duševní a vývoj tělesný nejsou souběžné. Duševní růst člověka pokračuje, i když tělesná síla ochabla. Velká díla vědecká a umělecká nejsou vždy díla jara, nýbrž podzimu.

Myšlenku o vzájemném ovlivňování duše a těla lze snad nejlépe vyjádřit tak, že každý tělesně duševní, to jest nervový a zároveň duševní pochod má dvojí příčinu a dvojí účín. Vychází z dějství duševního a nervového a má účín duševní a nervový. Příčinné prvenství má hned stránka nervová, hned stránka duševní a tak vystupuje do popředí brzy fysická, brzy duševní zákonitost (Aloys Wenzl, *Seelisches Leben - lebendiger Geist*. Ferdinand Enke, Stuttgart 1943, p. 110-111).

Je nepochybné, že celé tělo má účast na duševním životě a to nejen svými smyslovými a motorickými nervy, mozkovými centry a ústředním nervstvem, nýbrž i funkcí žláz čili tak zvanou vnitřní sekrecí.

Intimní sounáležitost duše a těla je pole pracně zorávané moderní psychologií výrazovou (*Ausdruckspsychologie*). Znalost člověka, která je nezbytným základem výchovné činnosti, má dobrou oporu v pozorování vnějších známek a projevů: držení těla, chůze, výrazu tváře, pohybů, způsobu řeči, rázu písma, stavby těla, útvaru lebky a obličeje. Předpokládá se, že povaha člověka se neprojevuje jen tím, co člověk dělá, nýbrž i tím, jak vypadá a jak si počíná.

Stará fysiognomika doby Goethovy ustoupila hodně do pozadí: soudit na duševní vlastnosti podle jednotlivých tvarových zvláštností lebky je zřejmě pochybené, poněvadž v útvaru lebky a stavbě těla vůbec mohou plemenné a kmenové znaky převládat nad individuálními a nadto jednomu a témuž útvaru může odpovídat, jak zkušenost učí, rozdílný útvar duševní. Lidské tělo jako celek a zvláště lidská tvář je sice zrcadlem duše, ale individuální vlastnosti se z ní nedají přesně vyčíst a dokonce ne vyměřit. Proto novější psychologie přešla raději k pozorování výrazových pohybů a zvláštní význam přisuzuje grafologii. Že písmo je výraz osobnosti, je nepochybné: už podle písma na adrese dopisu poznáváme, kdo nám píše. Z písma je možno poznat i duševní úroveň, temperament, inteligenci, sílu vůle. Ale jeden a týž znak může znamenat různé věci. L. Klages mluví tudíž o ambivalenci znaků. Grafologie je věda dosud nedotvořená. Budovat úsudek o člověku jen na grafologických dohadách by sice bylo jednostranné, avšak užívat výsledků grafologie spolu s výsledky jiných metod je oprávněné.

Duševní lidské činnosti jsou podmíněny fyziologicky. Duševní stránka úzce souvisí s tělesnými ústroji, stavy a funkcemi. Tělesná bolest způsobuje rozladění

duševní. Duševní utrpení vede k poruchám tělesného ústrojí. Tělesná práce, jak dokázal Angelo Mosso (*La fatica* 1891), způsobuje i duševní únavu a naopak duševní námaha vyčerpává i tělo, takže tělesná námaha není zotavením po námaze duševní.

Je známo, že alkohol a jiné narkotické jedy vyvolávají dočasné změny duševní činnosti, jakmile vniknou s krví do mozkových buněk. V meskalinovém opojení je dokonce tělesný substrát duševní funkce tak změněn, že se objevuje zcela nový duševní život, nová psyche s novými zákony. Napadne-li virus lethargické encefalitidy mozkovou tkáň, nastávají hluboké poruchy osobnosti. Při onemocnění tyfem může být inteligence velmi těžce postižena, ale může se náhle projevit talent k počítání nebo veršování. Pokles cévního tlaku způsobený haemorrhagií potlačuje činnost vědomí. Porucha určitých částí mozku znemožňuje samovolné pohyby, mluvení, slyšení nebo chápání slyšených slov nebo poznávání předmětů a orientaci v prostoru. Zničení mozkové kůry má za následek zblbnutí, mozkové nádory mohou způsobit těžké duševní poruchy, chorobné změny v mozku vyvolávají změny charakteru nebo poruchy pudového života. O souvislosti mezi organickými pochody v mozku a duševním děním nelze pochybovat, ač ta souvislost sama nestačí k důkazu, že mozek sám je orgán vědomí. Mozek se ani neskládá jen z nervové materie. Jsou v něm i buňky, jejichž skladba je řízena krevním serem. A krevní serum je ve stálém styku s výměšky žláz, které jsou rozloženy v celém těle. A tak prostřednictvím lymfy a krve jsou v mozkové kůře přítomny všechny orgány. Stavby našeho vědomí jsou vázány na chemické složení mozkových štav a na trvalou koordinaci neurohumorální. Úzká souvislost vědomí s činnostmi fyziologickými se nesrovnává s klasickým pojetím, které umísťovalo duši do mozku. Podkladem duševních a duchovních sil se zdá celé tělo. Myšlení se zakládá nejen na činnosti mozkové kůry, nýbrž i na činnosti

žláz (Henri Roger, *Eléments de psycho-physiologie médicale*. Masson et Cie, Paris 1946, p. 227).

Že látkově-energetické procesy v mozku a tím i souvislost s duševními úkony ve vysoké míře je spjata s hormonálními účinky, je dokázáno nejen tím, že porucha štítné žlázy, která má na starosti hospodaření s jodem, znamená zastavení duševního vývoje, a nejen tím, že Basedowova nemoc vyvolává velké duševní poruchy, nýbrž dokazují to i zjevy souvisící s umělým insulinovým šokem a těžké duševní alterace při nedostatku cukru. Na druhé straně však je třeba zdůraznit, že onemocnění vnitřních žláz sice vede k těžkým chorobám i k smrti, ale samo o sobě není příčinou žádné nám známé choroby duševní. Při poruchách žláz se zpravidla mění i psyche pacienta a při některých chorobách se znetvořuje i charakter: ale ty změny se projevují jen druhotně jako reakce duševní stránky na změny vyvolané hormonální poruchou.

Tak nedostatečná funkce hypofysy zavinuje tak zvanou hypofysární tloušťku, která může být spojena s duševní malátností a otupělostí, nebo též hypofysní hubenost spojenou se sklíčeností stupňující se až k náladě sebevražedné. Nepracuje-li epifysa, která brzdí činnost žláz pohlavních, nastává předčasné pohlavní dospívání s příslušným duševním reflexem, zejména ztrátou zájmu o dětské zábavy a hry. Snížená činnost nadledvinek, jak ji známe na příklad z nemoci Addisonovy, vede k těžké duševní apathii. Největší vliv na duševní život mají žlázy pohlavní. Kastrace i u dospělého jedince způsobuje velké duševní změny. Ženy se stávají po exstirpaci vaječníků apathickými, ztrácejí část intelektuálních schopností nebo i svůj mravní smysl. Podobně u mužů znamená kastrace pokles iniciativy, ztrátu odvahy a statečnosti.

Právě v psychofysiologické problematice lékařské se jeví souvztažnost duševní a tělesné stránky člověka nejzřetelněji, a to nejen jako vzájemná podmíněnost

normálních duševních a tělesných funkcí, nýbrž i jako jakýsi *circulus vitiosus*, v němž se poruchy duševní jeví jako poruchy podmíněné stránkou tělesnou a poruchy tělesné jako poruchy podmíněné stránkou duševní (Walter H. V. Wyss, *Psychopathologische Probleme in der Medizin*. B. Schwabe, Basel 1944). Nejlépe to ukazuje pathogenese krevního oběhu. Srdce je orgán velmi přizpůsobivý a pracuje často z posledních sil, aniž by se to nějak projevovalo v ostatním organismu. Srdeční obtíže se objevují zpravidla až tehdy, když už se srdce octne na hranici své výkonnosti. Jinak je tomu v případech, kdy následkem duševního neklidu, konfliktu a strachu se obrátí pozornost k srdci : srdce rychle podléhá citovým vzruchům a tak vzniká onen začarovaný kruh, který lze pozorovat u srdečních pacientů — duševní neklid vyvolává srdeční obtíže a subjektivní srdeční obtíže stupňují duševní neklid. Podobně je to s vysokým krevním tlakem. Strach z vysokého krevního tlaku může škodit pacientu víc než hypertonie sama. Jsou lidé, kteří s vysokým krevním tlakem vedou velmi činný život po dlouhá léta, až nastane náhlé zhroucení, kdežto jiní s poměrně menším zvýšením krevního tlaku trpí silnými subjektivními potížemi, takže nejsou schopni práce. Poruchy trávení objevující se ve spojitosti s poruchami vyměšování žaludečních šťav, disfunkcemi žláz, změnami v hybnosti střevního traktu a s poruchami vstřebávání, bývají způsobeny infekcemi, případně alergickými reakcemi, žaludečními a střevními vředy, nádory a srůsty. Všechny ty poruchy dávají podnět k podvýživě a projevují se bolestmi, vrhnutím, průjmem a kolikami všeho druhu a podřývají výkonnost a životní radost. Vyměšovací nepravidelnosti a poruchy střevní hybnosti bývají výrazem vrozené nebo získané chabosti vegetativní nervové soustavy, k níž se pak druží i činitelé duševní, takže opět vzniká *circulus vitiosus* v tom smyslu, že při citlivosti trávicího traktu vyvolávají duševní prvky zvláštní reakce v procesu trávení, které

pak jsou zase podnětem silnějších nebo slabších odrazových účinků duševních. Mocná hnutí myslí jako hněv, stud, úzkost, hnus a vůbec všechny neurotické poruchy vznikající z duševních konfliktů se odrážejí v poruchách žaludečních a střevních. Dokladem jsou známé vleklé a opakující se kolitidy na nervovém podkladě. Odpor proti okolí vede často k odmítání potravy, sexuální neukojenost, utajený hněv, nepřiznaná nenávist, neschopnost vyrovnat se s životem, neukojená ctižádost a touha po uplatnění se mohou projevit kolikami nebo zácpou, vrhnutím nebo průjmem a vůbec bolestmi akutními, periodickými nebo chronickými. Žaludek, střeva a také játra dávají často podnět k hypochondrickým obavám, poněvadž chuť k jídlu a pravidelný rytmus trávení jsou základem subjektivního pocitu zdraví.

Nesporná je také souvislost mezi stavbou těla a duševními vlastnostmi. Na základě klinického pozorování stanovil Ernst *Kretschmer* známé typy: pyknický, leptosomní a atletický a zároveň příbuznost těch typů s endogenními psychosami, zvláště manickodepresivním šílenstvím a schizofrenií a zároveň souvislost těch typů s určitými duševními vlastnostmi lidí zdravých. Ta konstituční nauka spočívá na předpokladu, že vegetativně-endokrinní regulační soustava určuje stavbu těla a humorální cestou propůjčuje organismu, zejména mozku, určité vlastnosti, které se pak projevují v odpovídající struktuře duševní. Doklady těch souvislostí spatřuje moderní lékařství na příklad v hydrencephalokrinii a neurokrinii. Jednotlivé typy inklinují k určitým nemocem. Pyknikové ke kloubovému revmatismu, chronickému revmatismu, arteriosklerose, cukrovce, cholelithiase, herniím, zánětům žlučníku, arthritismu, hypertrofii prostaty, leptosomové zase k plicní tuberkulóze, migréně, nemoci Basedowově; u atletiků se nejčastěji vyskytuje akutní kloubový revmatismus, chronický revmatismus a hernie. Pyknikové a atletikové mají většinou cyklothymní temperament s náchylností k depresivní

manii, leptosomové většinou temperament schizothymní s náchylností k schizofrenii (Ernst Kretschmer, *Körperbau und Charakter*. Springer, Berlin 1942).

Právě pozorování konstitučních typů ukazuje vzájemný vliv mezi utvářením těla a duševním životem. Je-li pyknický typ všestranný, otevřený, citový a radostný, leptosomní spíše rozumový, analytický a abstraktní, nelze z hlediska číře empirického v těch vzájemných vztazích určit žádné prius ani posterius.

Souvislost tělesných funkcí s funkcemi duševními neznamená totožnost duše a těla ve smyslu materialistického monismu, nýbrž je především dokladem, že spojení duše a těla je velmi intimní. Ze zjištění té intimnosti nelze vyvozovat prvenství dějství tělesného, jehož pouhým reflexem by bylo dějství duševní. Ta intimnost neznamená nic více a nic méně než souvztažnost, v níž danou skutečností není jen zákonitost hmotná, nýbrž i duševní. Pokud se dějství duševní jeví závislým na dějství tělesném, je třeba si uvědomit rozdíl mezi příčinou účinnou (*causa efficiens*) a příčinou látkovou (*causa materialis*) a konečně i příčinou nástrojnou (*causa instrumentalis*), které jinak nazýváme prostě podmínkami. Je-li duševní dějství vázáno na hmotné podmínky tělesných orgánů a jejich funkcí, nelze to vykládat tak, že duše je jen doprovodný zjev dějství tělesného, nýbrž prostě tak, že duše je vázána na tělo jako na příčinu látkovou a že ve své činnosti užívá tělesných orgánů jakožto příčin nástrojných.

Zakladatel moderní fyziologie Claude *Bernard* (1813-1878) sice říkal, že filosofii nechává přede dveřmi své laboratoře, ale také prohlašoval, že mu stačí svědectví fakt, aby mohl říci, že »materialismus ve fyziologii nevede k ničemu a nevysvětluje nic« (*La science expérimentale*, J. B. Baillière, Paris 1911, p. 361) a že jeho »hrubý omyl je ve ztotožnění příčin a podmínek jevů« (*Rapport sur les progrès et la marche de la physiologie générale en France*, Imprim. impér., Paris 1867, p. 221).

» Vylijeme-li kyselinu z baterie elektrických hodin, je nemyslitelné, aby stroj šel dál ; nalejeme-li ji tam opět, je nemyslitelné, aby se stroj nedal opět do chodu. Z toho však nelze usuzovat, že příčina rozdělení času na hodiny, minuty a vteřiny, jež ukazuje hodinový stroj, spočívá ve vlastnostech kyseliny, mědi nebo koleček stroje. Stejně : vidíme-li, že intelligence se vrací do mozku, uvedeme-li do něho okysličenou krev, která mu chyběla k činnosti, bylo nesprávné vidět v tom důkaz, že vědomí a intelligence jsou obsaženy v krevním kyslíku nebo v mozkové hmotě « (*La science expérimentale*, p. 126).

Krev a mozek jsou podmínky, nikoli příčina duševního dění. Ostatně

» hmota, ať jakákoliv (mrtvá nebo živá) je vždy sama o sobě prosta samovolnosti a neplodí nic ; vyjadřuje pouze svými vlastnostmi i d e u toho, jenž vytvořil jdoucí stroj. Organizovaná hmota mozku, jež projevuje citlivost a inteligenci vlastní živé bytosti, nemá vědomí myšlenek a ostatních svých jevů, právě tak jako mrtvá hmota stroje, na příklad hodin, nemá vědomí svých pohybů nebo vědomí času, který ukazuje — nebo jako tiskací písmenka a papír nemají vědomí myšlenek, jež jsou jimi vyjádřeny etc. Říci, že mozek vylučuje myšlenky, je stejné jako říci, že hodinový stroj vylučuje čas « (*De la physiologie générale*, Hachette, Paris 1872, p. 325).

2. Problém paměti

Paměť se rozumí duševní schopnost zachovat a znovu projevit duševní zážitky (představy, pocity, snahy), které se vyskytují ve vědomí v různých obměnách. Paměť lze zčásti lokalisovat na základě jevů spojených s poruchami mozku. Zadní část třetího čelního závitu v levé mozkové polokouli je sídlem slovní artikulace — ovšem jen u praváků : u leváků obráceně ; krajina mezi prvním a druhým závitem spánkovým v levé mozkové polokouli je sídlem paměti pro zvuk slov ; zadní část

druhého závitu temenního v levé polokouli je sídlem vizuálních obrazů slov a písmen etc. Různé klinické případy daly podnět ke zkoumání, jaký vliv mají na duševní činnost mechanické tlaky, nádory, lebeční třísky a vůbec tělesa vmetená do mozku. Tak byly zjištěny hybné okrsky mozkové a prokázána složitá roztríděnost mozkové kůry. Stavba mozkové kůry ve středním závitu, kde je středisko řeči, se nevyskytuje u žádného živočicha kromě člověka. *Flechsig* se domníval, že kromě středisk motorických a sensitivních jsou v mozku ještě střediska asociační. Čelní lalok je podle jeho mínění asociačním střediskem osobního já, lalok temenní a tylní pak středisky pro sdružování idejí. Jiní badatelé (*Klaatsch*, *Möbius* a *Weinberg*) však popírají platnost asociačních středisek. *Flourens* a *Magen-die* tvrdí, že celá mozková kůra je rovnocenná. Jisté je, že lokalisace poruch není totožná s lokalisací úkonů samých (*Jackson*). Lokalisace znamená pouze, že určitá místa ústrojí musí být neporušena, má-li být neporušen psychologický děj. Při mozkových úrazech bývají duševní poruchy — různé duševní slepoty, ataxie, apraxie, pohybové obrny — obyčejně jen přechodné a dočasné (*André Ombredane*, *Etudes de psychologie médicale*. Atlantica Editora, Rio de Janeiro 1944, I-II). Trvalými se stávají ty změny, jen když jsou zasaženy rozsáhlejší okrsky. Při poruchách menšího rozsahu se vytvářejí centra náhradní a zástupná.

Zastánci ekvivalence dění fyziologického a duševního vykládají paměť jako soubor fysikochemických stop či engramů v mozku. Takové stopy by byly čímśi hmotným a musily by být přesně lokalisovány. Případná porucha určité části mozku by musela mít za následek nenapravitelnou poruchu určitého oboru paměti. Avšak následky mozkových úrazů se vyrovnávají a to ne regenerací zničené části mozku, nýbrž cestou funkční, totiž tak, že se užívá jiných středisek a drah. Kdyby stopy v mozku byly hmotné útvary, musily

by být lokalisovány. Ale lokalisovány být nemohou, poněvadž jejich poruchy jsou napravitelné. Zde na místě A je umístěn engram a. Oblast A je zničena nebo vyňata, ale to, co má být na engramu závislé, specifická vzpomínka, je i po poruše přece zde. Není tedy možné, aby »engram« byl umístěný hmotný útvar. Pojem stop selhává i vzhledem k způsobu, jak mozkové poruchy znemožňují vzpomínání a znovupoznávání. Nezanikají totiž jednotlivé představy, jak by tomu musilo být, kdyby šlo o specifické a lokalisované engramy, nýbrž mizí buď určité zážitkové periody anebo při progresivní afasii jde všechno podle tak zvaného Ribotova pravidla: nejdříve zanikají vlastní jména, potom jména podstatná, přídavná a nakonec slovesa. To vykládá *Bergson* tak, že slovesa vyjadřují činnost, pohyb, který může mozek napodobit, a vyvozuje, že mozek neuskładňuje poznatky samy, nýbrž jen jim odpovídající pohybové habity (*Henri Bergson, L'énergie spirituelle. Albert Skira, Genève 1946, p. 56*).

Podle *Laufbergry* přezírá engramová hypotéza, že jednoduché fyzikální děje jsou v přírodě organisovány ve vyšší děje fyziologické. Týž autor vyslovuje názor, že paměť lze vyložit činností vzruchovou. Podle jeho vzruchové teorie je veškerá hybnost lidí i zvířat atomisována na vzruchové děje. Hybnost je stále vzrušování. Pojem vzruchů rozšiřuje Laufberger i na čidla a svaly. Paměť lze podle jeho mínění vyložit trvalými nervovými vzruchy, jinými slovy přeměnou vzruchů okamžitých v trvalé, jejichž mechanismus si představuje jako kroužení. Svou domněnku zdůvodňuje hlavně tím, že v kůře mozkové jsou uzavřené kruhy neuronů, jež jsou podkladem trvalých nervových vzruchů (*Vilém Laufberger, Vzruchová teorie. Učebnice fyziologie jednání na základě nové teorie paměti. Spolek českých lékařů, Praha 1947, p. 110-13*). Kromě sklonu k atomisaci a geometrickému schematisování, který se projevuje v celé knize, lze Laufbergrovi vytknout jako hlavní

nedostatek jeho teorie paměti, že ztotožňuje paměť a mechanismus paměti a redukuje psychologii na součást fyziologie.

Podle učení Bergsonova je mozek orgán vědomí a zároveň orgán přizpůsobení vnějšímu světu. Hmotný svět se skládá z obrazů, které mají existenci nezávislou na naší obraznosti. I mozek je takový obraz. Jako motorický systém nemůže nic jiného než řídit pohyby. Ale nedovede vytvářet představy. Duševní činnost přesahuje výkony mozku. Mozek je schopen představovat určitou část duševní činnosti, totiž to, co se projevuje pohybem nebo záměrným pohybovým popudem. Veškeré myšlení je provázeno představou určitých obrazů. Zatím co se ty obrazy zrcadlí ve vědomí, je naše představa o tom provázena záměrnými pohybovými popudy nebo náběhy k takovým popudům, které v určitém smyslu ohmatají obrysy myšleného předmětu se zřetelem na naši zamýšlenou činnost. Postoj, který zaujme k těm obrazům nebo předmětům, je v určité míře vtisknut do mozku a projevuje se v takových pohybových tendencích. Jinými slovy: mozek je orgán pantomimiky, který obráží z našeho duševního života to, co se dá zobrazit pohybem nebo pohybovými tendencemi. Činnost mozku odpovídá rámci, do něhož zapadají různé pochody vědomí. Čím více se obíráme aktuální situací, čím jsme činnější, tím více se projevuje duševní činnost v pohybech nebo pohybových tendencích. Čím abstraktnější však je myšlení a duševní činnost, čím jsme kontemplativnější nebo zasněnější, tím více přesahuje duševno rámec možností daných hmotnými pochody v mozku a tím více se jedná o činnost ryze duševní (*L'énergie spirituelle*, p. 52-4).

Mimika mozku má v pojetí Bergsonově základní význam :

» Jejím prostřednictvím se včleňujeme do skutečnosti a jejím prostřednictvím odpovídáme vlastními úkony na podněty

okolí. Proto i lehká modifikace mozku, na příklad přechodná otrava alkoholem nebo opiem — a tím spíše trvalé otravy, jimiž se nejčastěji vysvětluje alienace, mohou způsobit úplný rozvrat duševního života. Duch však není dotčen přímo. Není třeba se domnívat, jak se často stává, že jed si našel v mozkové kůře určitý mechanismus, který by byl materiální stránkou určitého úsudku, a že pokazil ten mechanismus, a to z toho důvodu, že nemocný se mate. Účinek poruchy je v tom, že je pokazeno ozubení (*engrenage*) a že myšlení nezapadá přesně do věcí. Šílenec postižený pronásledovací maníí může ještě logicky uvažovat — ale uvažuje mimo skutečnost, vně skutečnosti, a myslí tak, jak myslíme ve snu. Úkol mozku je orientovat naše myšlení k činnosti, připravit čin, jehož vyžadují okolnosti « (*Ibid.*, p. 77-8).

Bergson rozeznává dvě formy paměti : předně paměť ryze mechanickou a biologickou a za druhé paměť v podobě vzpomínkových obrazů, z nichž se skládají celé naše individuální dějiny a z nichž každý jednotlivý se vyznačuje tím, že má přesné datum. Paměť mechanická se zakládá na postupných cvičeních, která vyžadují určitého času. Má povahu návyku a záleží v tom, že na určité znamení se uskutečňují všechny pohyby nebo pohybové popudy, které organismus vykonal na příklad při učení básně, tělesném cvičení anebo prostě v určité situaci. Je to tedy paměť motorická, která je vtisknuta do těla a do mozku a to v podobě pohybového mechanismu.

Druhá forma paměti, vzpomínkové obrazy, jež odpovídají určitým údobím našeho života, jsou zpravidla prchavé a zůstávají latentní. Mohou se však kdykoli stát obsahem vědomí, jestliže při vnímání některé vzpomínkové obrazy jsou způsobilé osvětlit aktuální situaci. Celý poklad našich ostatních vzpomínek zůstává skryt a zabrzděn, poněvadž není aktuální ; může však kdykoliv být probuzen. Nebo se také může náhle vynořit náš celý život ve formě vzpomínkových obrazů, oslabí-li se příklon k přítomnosti, k aktuální situaci a

oddáme-li se kontemplaci nebo snění. Uvolní-li se psychické napětí, vynoří se v nás vzpomínky. Ty vzpomínky nejsou vtiskuty do mozku, náleží spíše do oblasti vědomí. Ba dokonce je naše vědomí více nebo méně totožné s kontinuitou našich vzpomínkových obrazů. Není tedy v mozku skladiště vzpomínkových obrazů, nýbrž mozek může pouze naznačit pohyby a připravit pohybové tendence, které představují rámec, do něhož se mohou určité vzpomínkové obrazy zasadit. Mozek tedy poskytuje v určitém smyslu jen opěrné body pro aktualizaci vzpomínkových obrazů v určité, k činnosti organismu zaměřené situaci.

Věc by se dala zhruba vyjádřit jako součinnost pohybů v mozku s určitými prvky povahy duchové. Podle toho pak by stopy paměti záležely, jak to definuje Zdeněk Picha, »ve vratké úpravě kmitů molekul, atomů a elektronů některých micel nervové hmoty kůry mozkové, kterážto úprava je spojena s obdobnou změnou těch kmitů v oblasti duchové« (inž. dr. Zdeněk Picha, *O paměti a jejích hmotných podkladech*. Josef Novák, České Budějovice 1947, p. 64).

I když lze v mozku lokalisovat mechanismus paměti, nelze v jeho omezených částech umísťovat složité duševní děje. V tom smyslu poznamenává Emil Villiger :

» Vzhledem k vlastním asociačním funkcím velkého mozku je třeba se domnívat, že příbuzné představy a vzpomínky se sice spojují v mezích příslušných závitových polí, že však všechny vyšší asociační pochody a tím spíše ovšem vlastní duchová činnost jsou vázány na součinnost mnohých, snad všech závitových oblastí. Neboť při asociačních pochodech se navzájem spojují jednotlivé závitové oblasti v mezích týchž projekčních a vzpomínkových polí. Mezi disposicemi nebo residuy téhož druhu se to spojení uskutečňuje všude v příslušných závitových oblastech. Asociace různorodých residuí anebo též spojení mezi projekčními sférami a vzpomínkovými středisky a spojení rozličných projekčních a vzpomínkových

středisek mezi sebou se děje pomocí asociačních vláken. Ta vlákna, ať delší nebo kratší, spojují sousední závity i vzdálenější oblasti. A zatím co dění ve vnějším světě i ve vlastním těle je podnětem nejrůznějších dojmů a rovněž nejjednodušších i nejvyšších duševních pochodů, děje se vždy ještě něco jiného. Ústředním orgánem se přijaté vlivy opět uvolňují směrem k obvodu a způsobují nejrůznější reakce v tělesném ústrojí. Pokud jsou ty reakce vědomé a pokud se jeví jako chtěné pohyby a úkony, jsou určovány především představami pohybovými, kinestetickými (*Gehirn und Rückenmark. Leitfaden für das Studium der Morphologie und des Faserverlaufes*. Benno Schwabe, Basel 1946, p. 336-7).

Všechny nové skutečnosti zjištěné v poslední době na poli experimentální anatomie a pathologie vynívají ve smyslu Bergsonovy these (Jean Delay, *Les maladies de la mémoire*. Presses universitaires de France, Paris 1942, p. 101-2). Pokroky jemné neuraxiální histologie nalézají všude vodiče a nikde centra, totiž taková centra, která by podle objevů mozkové elektrofysiologie mohla být pokládána za něco jiného než za oblast asociačních dynamismů odpovídajících neuronům, které jsou v harmonickém napětí vzhledem k potřebě organismu. Centra gnosická a praxická nejsou centra statická pro uchovávání obrazů, nýbrž centra dynamická, v nichž se obrazy neustále spojují a rozlučují.

Pokusné práce reflexologické školy Pavlovy dokazují, že mozek je soubor sensorických analysátorů a praxických efektorů. Mozkové analysátory (vizuální, auditivní, taktilní) mají za úkol, »rozkládat složitost vnějšího světa na nejjednodušší prvky« (Pavlov). A právě v pojetí Bergsonově je mozek »nástroj analýsy ve vztahu k přijatému pohybu a nástroj výběru ve vztahu k pohybu vykonanému«.

Pathologie neukazuje, že by se vzpomínky ničily, nýbrž ukazuje, že mizejí, a výzkumy nevědoma, jak farmakodynamické, tak psychoanalytické, zjišťují, že vzpomínky trvají v nevědomí a že se mohou opět obje-

vit. A tak se mozek jeví vskutku jako nástroj aktualizace obrazů, který je vyvolává z nevědoma k vědomí, z možnosti k uskutečnění.

Vztah mezi mozkiem a pamětí lze podle Delaye naznačit nejlépe takto :

» Vzpomínka může být (*être*), i když se neprojevuje (*sans paraître*), ale nemůže se objevit bez pomoci mozku. Jeho sensorické analysátory rozkládají vnější svět a každý svým způsobem třídí a zařazuje obrazy odívaje je ve zvláštní šat, vizuální, auditivní, taktilní nebo jiný. Úloha mozku se končí, jakmile vzpomínka usne, a počíná, jakmile vzpomínka se probudí. Aby se vzpomínky mohly znovu objevit na rampě osvětleného vědomí, musí se opět obléci ve vizuální, auditivní, taktilní nebo jiný šat, který svlékly při vstupu do tmy nevědoma. Mozek zprostředkuje mezi nevědomem a vnějším světem pomocí obrazového mechanismu, který si bere z vnějšího světa v podobě dojmů (*impressions*) a který mu vrací v podobě výrazů (*expressions*) « (*Ibid.* p. 103).

Poněkud zvláštním způsobem si představuje vybavovací funkci mozku Hans *Driesch* vycházející ze zkušeností jasnovideckých. Jasnovidnost do minulosti je podmíněna tak zvaným psychometrickým objektem. Je to nějaký hmotný předmět, po jehož spatření nebo doteku je jasnovidec schopen vyličit osudy toho předmětu a osob s ním spojených. To lze chápat tak, že jasnovidec nějak zachycuje duševní prožitky lidí s tím předmětem spojených. Na základě toho vyslovuje *Driesch* domněnku, že i vzpomínání je jakési »retrospektivní čtení myšlenek«, při němž mozek hraje úlohu psychometrického předmětu. Nehodlá tím vysvětlovat veškeren duševní život a plně si uvědomuje, že mozek má kromě úlohy ve vzpomínání i úkol zprostředkovat mezi vnímáním a pohybem (*Alltagsrätsel des Seelenlebens*. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart-Berlin 1938, p. 80-99).

Úhrnem se dá říci, že do určité míry lze do mozku vmístit mechanismus paměti, nikoli však poznatky sa-

my, jak se o to pokoušeli zastánci teorie engramové. Výzkumy poruch mozkových ukázaly, že s nimi spojené poruchy duševní činnosti bývají jen dočasné, což vylučuje přesnou lokalisaci paměti a nutí k rozlišování mezi pamětí a pamětním mechanismem, jehož případná porucha může být napravena zástupnou funkcí jiného centra. Novější domněnky o podstatě paměti a její funkci zřejmě opouštějí pole ryze hmotné příčinnosti, takže stále jasněji vystupuje do popředí duchová stránka paměti jakožto podklad vědomí, které pak se vůbec nedá vykládat jako pouhý epifenomen dějství fyziologického. To však neznamena, že lze ryze experimentální cestou dospět k spiritualismu, jak se domnívá Bergson (*Matière et mémoire, L'énergie spirituelle*), a dokonce tvrdit, že duševní život je vázán na mozek jen nahodile.

3. *Sugesce a psychotherapie*

Odedávna je lékařům znám účinek duševních sil na tělesný organismus. Sugescí je možno zrychlit nebo uvolnit puls, ovlivnit pochod zažívání, vyvolat červeň na tváři, dokonce i ohrazení překrvení kůže, otok, vytvoření puchýřků a vřidků. Šamberger se zmiňuje o pacientce dr. Schindlera, která dovedla na základě dlouholeté hypnotické dresury na přání autosugestivně vyvolat ekchymosu kůže na kterémkoli místě těla, i pod sádrovým obvazem (*Psychogenní affekce kožní*. Lékařská revue, Praha 1944, p. 38).

Silou představy vyvolal dr. Osty na těle paní Kahlové nejen písmena, ale i celá slova a libovolné dermatografické obrazce. Myšlenka může umocnit síly těla nebo je ochromit. Již Pascal uvádí jako doklad ubohosti člověka (*misère de l'homme*), že obraznost přemůže i největšího filosofa světa na desce širší než je cesta, po které obyčejně chodívá, jestliže je pod ním propast,

i když ho rozum přesvědčuje o jeho bezpečnosti (*Pensées, lettres et opuscules divers*, Cattier, Tours 1875, p. 78).

Myšlenka může učinit tělo buď nemocným nebo je uzdravit. Vzbudí-li nahodilé funkční poruchy u někoho přesvědčení, že je stížen tou neb onou chorobou, objevují se často skutečné příznaky příslušné choroby. Andrea *Majocchi* vypravuje o svém příteli, chirurgovi milánské nemocnice, Paolu Tironim, že po vyslechnutí Bonardiovy přednášky o tuberkulose ledvin počal na sobě objevovat příznaky té choroby, chřádl a chystal se dokonce k sebevraždě — dopustil se totiž omylu při analysách moče; opomenul odbarvit preparát a tak pokládal obyčejné acidoresistentní močové bakterie za bacily Kochovy; vyveden z omylu dr. Majochim, uzdravil se v několika dnech (Andrea Majocchi, *V boji o člověka*. Novina, Praha 1940, p. 77-97). Myšlenka však také uzdravuje. Už sama představa, že se něco podniká pro zdraví nemocného, působí příznivě na vegetativní soustavu nemocného a má léčivý účinek. I neškodné látky předpisované pacientům jako léky mohou působit velmi příznivě. Generál *Šnejdár*ek vypravuje, že proslul mezi africkými černochoy jako zázračný lékař, ač nedělal s nemocnými nic jiného, než že při vnějších příznacích používal jodové tinktury a při vnitřních obtížích » předpisoval « aspirin (Josef Šnejdár, *Co jsem prožil*. Melantrich, Praha 1939). Slavný *Magendie* se vyjádřil, že za své dlouholeté působnosti v Hôtel Dieu rozdělil pacienty na dvě skupiny: jednomu dával běžné léky, druhým chlebové pilulky nebo obarvenou vodu, aniž by ovšem prozradil, co to je. Výsledky prý byly stejné, ba dokonce lepší u skupiny druhé, takže měl chuť zřídit ještě třetí skupinu, které by nedával vůbec nic — ovšem nemocní lidé nesnesou, aby byli zanedbáváni a tak by se mohlo stát, že by ta třetí skupina doopravdy onemocněla lítostí a zlostí. Corvisart úspěšně vyléčil císařovnu Marii Louisu

chlebovými pilulkami (Antonin Eymieu, *Le gouvernement de soi-même*. Perrin, Paris 1928, I. p. 51). Dr. Louis Renon oznámil pacientům v sanatoriu, že bylo objeveno účinné serum jménem antiphymosa. Po několik dní dával pacientům injekce toho »sera«. Výsledek bylo všeobecné zlepšení, chuť k jídlu, přírůstek na váze, lepší spánek etc. Serum byl ovšem obyčejný fyziologický roztok (*Le monde médical*, 15. janv. 1914).

Myšlenka : » tento lékař nebo tento lék mi pomůže « má v sobě uzdravující sílu. To ovšem neznamená, že by se všechno dalo léčit jen představou. Tvůrce sugesční a autosugesční metody léčebné Émile Coué nezavrhoval běžnou medicínou léčbu, ale doporučoval ji podporovat autosugescí jakožto přirozenou spojinku všech lékařských předpisů. Lékařům radí Coué : » Dávejte léky lidem, kteří je očekávají, i když sami v ně nevěříte. « A pacientům : » Nenaléhejte na lékaře, aby vám předpisoval léky — mohli byste dostat jen obarvenou vodičku « (Émile Coué - J. Louis Orton, *Conscious auto-suggestion*. T. Fisher Unwin, London 1924, p. 14-15). Účelem sugesce nebo autosugesce v pojetí Couéově není potlačit nebo vyloučit vůli, nýbrž ji podporovat obrazností (*Ibid.* p. 25).

Význam Couéovy metody v chirurgické praxi oceňuje Robert T. Morris.

» Někteří z nás, kteří pracovali v chirurgickém oboru, požádali určité pacienty, aby si po operaci osvojili Couéovu formuli : „ Každý den v každém směru se mi daří lépe a lépe. “ A ku podivu někdy se stávalo, že jejich uzdravení se uspíšilo. Fysická reakce tu byla zcela zřetelná jako u matek, které si po operaci říkají : „ Musím se rychle vrátit k dětem, které mne doma potřebují. “ Takoví pacienti se mnohdy dovedou vytrhnout ze stavu, který působí chirurgovi těžké starosti. Mnozí členové lékařského stavu upřímně litují, že Coué zemřel. Lékaři také litují roztržky, ke které došlo v řadách Křesťanské vědy, obávající se, že se tím oslabí moc toho hnutí. Přívrženci Křesťanské vědy náleží mezi nejlepší chirur-

gické pacienty. Často jsme viděli, že se dovedli ubránit tak neodbytnému zlu jako nevolnosti po etherové narkose. Jejich formule pro kapitalisaci optimismu, přinášející léčebné účinky, působily mnohem pronikavěji než jednoduchá metoda Couéova (Robert T. Morris, *Padesát let chirurgem*. V. Škubal, Praha 1946, p. 251).

Je jisté, že dokud se medicína pod záminkou realismu potácí mezi kuchyní a řeznictvím, intoxikací a chirurgií, a dokud nezhierarchisuje všechny své poznatky a prostředky se zřetelem k celému člověku a nepostaví se do služeb životních sil ducha, dokud bude pouhou somatoterapií a nestane se i psychotherapií, nebude medicínou v pravém slova smyslu lidskou (Cf Th. Bovet, *Die Ganzheit der Person in der medizinischen Praxis*. Rascher, Zürich und Leipzig 1939 ; Th. Bovet, *Die Person, ihre Krankheiten und Wandlungen*. Ein Leitfaden für Studierende und Ärzte. Paul Haupt, Bern 1946).

V nejširším významu se rozumí psychotherapií soubor léčebných metod používajících k léčení nemocného prostředků duševních. Léčebnou oblastí těch metod jsou především psychoneurosy a různé psychogenní reakce ; lze však jimi působit i na poruchy organické, neboť jejich pomocí lze odbourat různé psychické základy, které doprovázejí organické poruchy, a tak přivodit nemocnému úlevu.

Běžné sugesce se užívá k rychlému vyloučení tělesných příznaků psychického původu s jasnými příčinnými vztahy k prudkým afektům jako úleku, děsu a úzkosti. Mladší metodou než sugesce je hypnosa, která Charcotovou zásluhou se stala důležitým léčebným prostředkem. Podstatou hypnosy je uvedení nemocného do stavu změněného vědomí, v němž mu lze vsugerovat zmizení chorobných příznaků duševního původu. Hypnotisovaný nemocný upadá nejprve do stavu zvláštní únavnosti, pak do stavu somnolence, v níž

mu lze namluvit, že neslyší zvuků ze svého okolí nebo že necítí bolesti při píchání špendlíkem, a posléze jej uvést do stadia kataleptického, ve kterém se dá pohnout k výkonům, jichž by jinak v bdělém stavu nedokázal. V tom posledním stadiu lze sugescí vyléčit psychogenní obrny a kontaktury, napravit psychogenní koktání, fobie a vtíravé představy. Též lehčí formy alkoholismu a morfinismu, psychickou impotenci a onanii. Bez účinku zůstává hypnosa u vlastních duševních chorob, na příklad u schizofrenie, maniodepresivity, progresivní paralysy, neboť nemocné toho druhu nelze většinou vůbec hypnotisovat pro jejich vnitřní odpor. Léčebné výsledky dosažené Freudovou psychoanalysou lze pokládat jen za pouhé výsledky sugestivního vlivu lékaře (K. Popek).

Pokud si psychotherapie uvědomuje význam mravnosti pro duševní a tělesné zdraví člověka, přísluší jí název ethikotherapie. Je pravděpodobné, že všechny hmotné prvky, z nichž člověk žije, nemohou samy o sobě způsobit ztrátu zdraví. Samy příčiny fysické, chemické a biologické, byť sebe četnější, nejsou schopny jen tak snadno vyvolat nějakou nemoc v těle člověka. Aby vznikla nemoc, musí být nejprve tělo uvedeno do stavu ovlivnitelného chorobnými činiteli. Ale tu přípravu v daném případě vykonává duše: dříve než fysicky, je člověk zpravidla nemocen mravně.

Četné nemoci se jeví jako přímý následek nesouladu s mravním zákonem. Z pýchy se rodí úrazy a nemoci utrpěné v bitkách, soubojích, válkách, automobilových neštěstích, sportovních excesech, rovněž i nejruznější nemoci, které jsou následkem hovnění požadavkům módy: v lakomství má základ zanedbávání hygieny, podvýživa, nečistota, nedostatek rekreace; v hněvu epistaxis, ochrnutí plic, výrony do mozku, výrony haemorrhoidální, recidivy erysipelu; ve smilstvu venerické nákazy a perverse; v nestřídmosti alkoholismus se svými cirrhosami, dyspepsi, gastritidou, chorobami jater a ledvin, cukrovkou, kornatěním cév, uremií, hac-

morrhoidy ; v lenosti nedbalost v péči o zdraví, ztučnění, tělesná i duševní ochablost. Správně upozorňuje Ctibor *Bezděk*, že » nic nám nepomůže hygiena se svými vzdušnými byty, čištěním zubů, spáváním při otevřených oknech, tělocviku a sportech, když lidé při tom budou žít nemravně, budou lhát, podvádět, pít alkohol, smilnit, poněvadž poruchy, které ty zvrácenosti vnesou do života, nemohou být napraveny sebelepším pěstěním těla « (Dr. Ctibor *Bezděk*, *Záhada nemoci a smrti*. Ethikotherapie. Pokorný a sp., Brno 3 1947, p. 89). Je ovšem třeba velké vědecké práce na poli vztahů mezi mravností a lékařstvím, jak připomíná J. Hanausek v předmluvě k citovanému dílu : sledovat vliv mravních závad i předností na tělesné tkáně, změny ve složení krve (změny alkality a krevní srážlivosti), potu, moče, vydýchaných plynů, změny krevního tlaku v souvislosti s nezřízenými vášněmi, zkoumat krevní vlasečnice podnehtové, roentgenologicky pozorovat náplň žlučníku při zlosti, zkoušet složení slz při různých afektech, pozorovat změny v sekreci slin a žaludečních šťav, studovat záznamy elektrických proudů činnosti srdeční a mozkové etc.

4. *Problém geniality*

Genialita je výjimečný dar — množství a různost jeho definicí už samy ukazují jeho výjimečnost. Ať už se označuje jako mohutná všestrannost postřehů a hbité poznávání vztahů, živá obraznost a vynalézatost, nebo jako vyšší, obecnější vědomí, jako způsobilost k inspiraci, jako opak prostřednosti, jako bezprostřednost, jako neukojitelná činorodost, jako věčné mládí či jakkoliv — vždy se genialitě přisuzuje nadprůměrnost a výjimečnost.

Nepokládáme-li genialitu jen za vlastnost intelektu a obraznosti a připustíme-li, že je možná i genialita

srdce, je zřejmé, že za genie nelze považovat jen vědce, vynálezce a umělce, nýbrž i světce. Theodor *Haecker* zjišťuje tajemnou analogii, ba příbuznost mezi genialitou a svatostí, pokud dokonalá genialita — na rozdíl od talentu — je nepředstavitelná bez průhledu do oblasti svatosti, i když nositel svatosti je dalek toho, aby tvořil díla kulturní :

» Jak genialita, tak svatost jsou věci původní (*Ursprünglichkeiten*) — tajemný dar a milost — a to v tom smyslu, že genius má neprostřední vztah k démonické podstatě tvořivých sil přírodních, jako na příklad básník k metafysickému zdroji řeči ; takže spolu žije mohutný, obsažný život, který je týž v rostlině, zvířeti i člověku ; že má poznání země, kamení, kovu a vody, ohně, větru a bouře, rána a večera a slunce a měsíce a hvězd, že zná modř oblohy a zeleň lučin, bělost lilie, granátovou červeň a nach růže a mnoho jiných věcí, rozkoš a bolest pohlaví, muže, ženu a dítě, plození, zrození a smrt, že má poznání dějin a národů, poznání, které je jiné, niternější než poznání věd, jehož je spíše základem a předpokladem ; avšak že světec milostí, ne přirozeností, má neprostřední vztah k vyššímu, neviditelnému světu, k říši nadpřirozena a milosti, svou láskou k Bohu spolu žije lásku Boží k lidem, koná díla a shromažďuje poklady, jež nepomíjejí a nerezavějí jako díla geniů, vedením a osvícením v modlitbě a mlčení má původnější poznání podstaty trojjediného Boha než jakákoli vědecká theologie « (Theodor Haecker, *Christentum und Kultur*. Kösel u. Pustet, München 1927, p. 45-6).

Příbuznost geniality a svatosti neznamená ovšem totožnost : ne každý světec je tvůrčí genius ve smyslu přirozeném a ne každý přirozený genius je světec. Byli geniové, kteří jimi nepřestali být, ani když se cele oddali milosti, jako svatý Pavel, svatý Augustin, svatý Tomáš Akvinský, Pascal. A naopak, neujde pozornosti, že skoro žádný z velkých básníků a umělců nové doby není světce Církve. Haecker si to vysvětluje tím, že v díle genia, i když je to genius věrný a zbožný, je jakýsi prvek nečistoty :

»Úkon duchovního plození, plný sebezapomínající rozkoše, který je počátkem každého velkého tvoření, strhuje na sebe neodolatelnou silou nepřehledné množství nejrůznější hmoty, čisté i nečisté ; neboť z čeho ze všeho vyrůstá geniální dílo ? Z krve předků, nesčetných pokolení, z entelechií národa, plemene, ba celého lidstva, z života přírody v rostlině i zvířeti, z pohybů souhvězdí a jejich odlesku v nekonečně malém, ze sluncí a oběžnic elektronů, z čeho ze všeho, z toho všeho a jiného, co bylo zakleto v záblesk okamžiku, a konečně z vlastní práce, z vlastního učení, z vlastního vědomého vědění, jež spolu vniká v onen náhlý světelný bod, jenž je jako zrod hvězdy « (*Ibid.* p. 258).

Nikolaj *Berdjajev* se domnívá, že je vůbec tragický konflikt mezi tvořením a osobní dokonalostí. Jinými slovy, že síla, vznešenost a geniálnost tvoření nejsou úměrné stupni dokonalosti, jehož člověk dosáhl. Veliký tvůrce může být podle slov Puškinových zkažený lenoch, nejbídnější z bídných synů tohoto světa. Genialita není dána člověku jako odměna za něco a není výsledkem jeho úsilí náboženského a mravního. Je čímsi mimo etiku zákona i mimo etiku vykoupení a obsahuje prý v sobě jinou etiku, kterou Berdjajev nazývá etikou tvůrčí a v jejímž světle by rád ospravedlnil genia (Nicolas Berdiaeff, *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale. Éditions » Je sers »*, Paris 1935, p. 172-173).

Ať je tomu jakkoliv, je zřejmé, že analogie geniality a svatosti nejde do všech důsledků a že geniovi a světci jsou společné jen některé prvky : jak genialita, tak svatost se však jeví vždy jako něco původního a neprostředního, tedy jako opak chtění a reflexe.

Genialita není skutečnost biologická, jak se mnozí domnívají, nýbrž duchovní. Proto také se nedědí a nedá se vypěstít. Nemůže být také předmětem pozorování ryze přírodovědného, poněvadž je to součin četných prvků, které o sobě jsou proměnné. Není to ani skutečnost jen psychologická v tom smyslu, že by bylo možno pokládat genia za určitý charakterologicky jednotný typ,

nýbrž i skutečnost sociálně-psychologická, poněvadž genius je osobnost, která je uctívána : a sláva genia je zjev sociální, na němž lze pozorovat vznik, růst, zrání, úpadek a zánik. V tom smyslu pak není genialita něco staticky absolutního, nýbrž spíše něco dynamicky relativního. V uctívání geniů není rozhodující věcí objektivní úsudek o výši a hodnotě jejich výkonů, nýbrž spíše zaujetí citové, takže zpravidla více jsou ceněni umělci než vědci, poněvadž umělci mluví k srdci. Matematik Gauss jistě není tak ceněn jako třeba Raffael, Kant nebo Leibniz stojí hluboko pod Goethem. Je-li Giordano Bruno, prostřední a celkem nepůvodní filosof, znám více než Nicolaus Cusanus, má to důvod opět v stránce citové : byl upálen. Kvantovou teorii Planckovu cení odborníci výše než Einsteinovu teorii relativity : ale teorie relativity měla v sobě něco revolučního a zneklidňujícího a způsobila větší rozruch.

Ve své knize *Genio e follia* (1864) vyslovil *Lombroso* mínění, že geniové jsou lidé duševně úchylní s častými znaky degeneračními a zločineckými. Proti tomu zdůrazňují novější badatelé, že genialita a nemoc nutně nesouvisí. Byli geniové vysloveně zdraví : Tizian, Raffael, Andrea del Sarto, Dürer, Leibniz. Současně však vychází najevo, že zdraví jsou mezi genii v nápadné menšině. U většiny zjišťují psychiatři psychobiologické úchyvky, čímž se nerozumějí snad jen určité podivnosti a povahové zvláštnosti, které by teprve psychiatrickou jednostranností a odborností byly zvětšovány.

Za zjištěné pokládá *Lange-Eichbaum* tyto skutečnosti :

1. Většina geniů nebyli lidé jen psychotičtí, nýbrž psychopatičtí.
2. Velmi četní byli jako psychopatové vnitřně rozeklaní a neurotičtí.
3. Mnozí byli i jako psychopatové lidé otrávení omamnými látkami s trvalými nebo občasnými přechody k psychotickým episodám.

4. U mnohých se objevovaly, opět na psychopatickém podkladě, výjimečné duševní stavy : hluboká zamyšlenost, krajní roztržitost, opojný pocit štěstí, tvůrčí opojení, ekstase, inspirační překypění, krise obrácení etc. Takové zjevy bývají neprávem pokládány za » šílenství «.
5. Kde se objevila pravá psychosa, nebyl vždy příčinný vztah mezi psychotickými poruchami a tvořením — často ani časová shoda ne (Wilhelm Lange-Eichbaum, *Genie, Irrsinn und Ruhm*. Ernst Reinhardt, München 1942, p. 570).

Představíme-li si sto zdravých geniů a vedle nich sto psychopatických, můžeme se tázat, u kterých dochází snadněji a častěji k tvoření. Vědecký důkaz je těžký, ale je známo, že u většiny geniů byl popudem k tvoření nějaký abnormální stav. Tak soudí Lange-Eichbaum : » Je-li člověk trýzněn ostny bionegativních nebo patologických popudů, dochází statisticky častěji k vytvoření díla nebo k výkonu vůbec než u spokojeného a zdravého člověka « (*Ibid.* p. 580).

Co se týče světců a mystiků, odmítá Evelyne Underhillová názor, že by to byli lidé patologičtí, připouštějíc toliko, že jejich mystický život obyčejně působil i na jejich tělesnou stránku a byl provázen bolestmi a funkčními poruchami, pro které nelze nalézt organickou příčinu — poněvadž tou příčinou je nesmírné napětí, které duch ve svém rozletu ukládá tělu a tak je uvádí do zcela nové životní formy (Evelyne Underhill, *Mystik. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Menschen*. Ernst Reinhardt, München 1928, p. 78). Horlivá vnější činnost mnohých světců a mystiků je naopak dokladem jejich životnosti :

» Západní mystikové jsou vesměs lidé činní : jsou mezi nimi velcí organisátoři jako svatá Tereza a svatý Jan od Kříže, kazatelé, kteří duchovně mrtvým hlásají život, jako svatý František z Assisi a svatý Ignác z Loyoly, Eckehart, Seuse, Tauler, Fox ; lidumilové jako svatá Kateřina Janovská, básníci a pro-

roci jako Mechtilda Magdeburská, Jacopone da Todi a Blake. A dále některé neobyčejně mužné duše, kterým účast na absolutním životě dala i poslání národní: svatý Bernard, svatá Kateřina Sienská a svatá Jana d'Arc. — » Duše, která miluje mou pravdu, « praví božský hlas svaté Kateřině Sienské, » neustává sloužit celému světu « (*Ibid.* p. 230).

I to je společné geniům a světcům, že vynikající činnost byla zpravidla spojena s tělesnou slabostí a rozličnými tělesnými neduhy, i když ty neduhy nelze pokládat za přímé popudy k činnosti. Intensita duchovní činnosti jak u geniů, tak i u světců není v přímém poměru se zdatností tělesnou a s tím, co nazýváme tělesným zdravím člověka. A konečně je třeba říci, že obojí, jak genialita, tak svatost, jsou jevy ryze spirituální.

5. *Zjevy parapsychické a parafysiologické*

Zjevy parapsychické a parafysiologické nejsou nic zázračného. Zázrak je výjimka z přírodní zákonitosti způsobená božskou mocí. Zjevy parapsychické a parafysiologické nejsou však výjimky, nýbrž skutečnosti mající svou zákonitost. A jako takové mohou být předmětem vědeckého zkoumání. Hlavní zjevy parapsychické jsou telepatie a jasnovidnost.

Telepatie (název pochází od F. Myerse) je ovlivňování jednoho duševna druhým bez pravidelného prostřednictví smyslového i na vzdálenost: není to pouhé přenášení myšlenek, nýbrž celkové působení pocitové a představové, vědomé, mimovědomé i podvědomé. Telepatie je buď spontánní, která se vyskytuje na příklad v nebezpečích života a má rozmanitý ráz od pouhého tušení až po zrakové vidiny, a telepatie pokusná, která záleží ve spojení dvou myslí na vzdálenost za účelem přenášení představ a myšlenek. S telepatií souvisí čtení myšlenek. Rozdíl mezi telepatií a čtením

myšlenek je v tom, že při telepatii je přijímající osoba trpná, kdežto při čtení myšlenek je činná a snaží se zachytit něco z vědomí jiné osoby. Oba zjevy lze definovat jako získávání cizího obsahu vědomí bez prostřednictví smyslových ústrojů.

Jasnovidnost (*Hellsichtigkeit, Hellsehkunst, clairvoyance, lucidité*) je schopnost ve zvláštním stavu, podobném hypnose, poznávat to, co nelze vidět pouhým ústrojem zrakovým: číst uzavřená psaní, pozorovat vzdálené krajiny, poznávat děje minulé a předvídat děje budoucí. Jasnovidné poznání se nezakládá na součinnosti jiné osoby, vylučuje tedy vliv telepatický a projevuje se jako bezprostřední vnímání věci nebo děje bez odpovídajících smyslových vjemů. Jasnovidnost do minulosti se označuje jako psychometrie (nepřípadný výraz J. R. Buchanana, nepřípadný proto, že se nic neměří, ale vžitý); je to schopnost na základě prostého doteku nebo i spatření určitého předmětu vycítit děje s tím předmětem spjaté. Určitým druhem psychometrie je i tak zvaná metagrafologie: to je úsudek o povaze pisatele přesahující hranice obvyklého rozboru písma, jak jej podává školská grafologie. Jasnovidnost do budoucnosti se nazývá profetie: je to schopnost předvídat budoucí události.

K těm ryze parapsychickým zjevům se druží úkazy parafysiologické: telekinese, což je působení na hmotné předměty do dálky bez prostřednictví mechanického doteku účinkem pouhých sil psychofysiologických; levitace — nadlehčování těžkých těles, které se za určitých okolností zvedají, jako by na ně nepůsobila tíže, nýbrž vliv určité osoby; materialisace — zhmotňování neznámých podstat prostřednictvím hypnotisovaného metagnoma (výraz metagnom důvodně zavedl Osty místo » medium «; výraz » medium « značí prejudici ve prospěch nekritického spiritismu); jsou to na příklad otisky rukou ve vosku, výrony neznámé hmoty z úst nebo z uší nabývající určitých, často údům těla podobných

tvarů (teleplasma); apport či přínos, čímž se rozumí přenos pevného předmětu skrze pevné stěny uskutečněný bez fyzické účasti pokusné osoby nebo kohokoliv z přítomných; parafysické úkazy světelné, zvukové a tepelné, které jsou postižitelné normálními smysly, ale vymykají se běžnému kausálnímu výkladu.

Vědecké zkoumání všech těchto zjevů má své obtíže. Je to především poměrná vzácnost těchto úkazů a schopností, omezených často na určité dispozice a podmínky. Tak na příklad při očekávaném a pokusném pozorování žádají metagnomové, aby byla tma nebo jen skrovné světlo, takže není dostatečných záruk proti klamům a sebeklamům. Hans Driesch zkoumá ve své *Parapsychologie* (F. Bruckmann. München 1932) všechny možnosti klamu na poli parapsychologie, stanoví přesné podmínky a záruky věrohodnosti a určuje správné metody pokusné parapsychologie. Vědecký postoj k zjevům parapsychologickým není ani » kladný « ani » záporný «, nýbrž kritický. V oblasti parapsychologické, to jest v oblasti číře duševní, se dnes pokládá za bezpečně zjištěnou skutečnost spontánní telepatie, čtení myšlenek, jakož i pokusy, v nichž se telepatie spojuje se čtením myšlenek. Jasnovidnost do minulosti (psychometrie) je podle prací Wasielewského a Pagenstecherových nepochybná, jasnovidnost do budoucnosti (profezie) podle výzkumů Richetových a Ostyho velmi pravděpodobná. Na poli zjevů parafysiologických není naprostých jistot, poněvadž není dosud zcela vyloučena možnost klamu ať už vědomého nebo somnambulně podvědomého. Pravděpodobně pravé jsou úkazy telekinese a fragmentární materialisace. Moderní způsoby bádání, které užívají vah, fotografie, kinematografie, infračerveného a ultrafialového záření, směřují k větším vědeckým jistotám, než jakých bylo možno dříve dosáhnout pouhým pozorováním, byť sebekritičtějším (dr. Karel Kuchynka. *Záhady lidské duše*. Nástin metapsychologie. E. Weinfurter, Praha 1947, p. 103).

O vysvětlení mimořádných zjevů duševního života se vědci pokoušejí různým způsobem a různými hypotézami. Animisté předpokládají podvědomé síly tělesně-duševní povahy odvolávající se na novější přírodovědné poznatky, jež převádějí hmotu na energii, atom na ion, a chtějí aspoň telepathii vysvětlit jako záření bioelektrických paprsků. Jelikož se všechny parafenomeny nedají převést na telepatii a ani telepatické úkazy se nedají plně vysvětlit kmitáním mozkových buněk, přiklánějí se mnozí badatelé, mezi nimi i Driesch, k hypotéze spiritualistické, jež chápe duši jako samostatnou a nehmotnou podstatu a jako útvary prvek těla, entelechii, která je schopna uspořádat částice hmoty kolem nás, čímž by byla vysvětlena i teleplastie jako základní úkaz parafysiologický. Spiritualistická hypotéza je jakýsi most k málo přijatelné a většinou odmítané hypotéze spiritistické (či monadistické, jak říká Driesch), která připisuje všechny parafenomeny působnosti duchů zemřelých, a k Ostyho hypotéze světového vědomí, ať si bylo pojímáno pantheisticky nebo personalisticky.

Zajištěné výsledky parapsychického bádání naznačují, že duše ve své výjimečné činnosti přesahuje hranice těla a že je substancí od těla odlišnou. Úkazy parafysiologické jsou problémem tělesně-duševní, nikoli ryze duševní. Metagnomní výkony jsou namnoze neobyčejné zjevy smyslového vnímání, tušivé a šerosvitné povahy, vycházející ne z jasného vědomí, nýbrž z hlubokého hypnotického spánku a z vědomí rozštěpeného. » Dobře zajištěné « Pagenstechrovy psychometrické pokusy odporují spiritistické či monadistické hypotéze, ale nenutí k výkladu spiritualistickému.

Domněnka, že by se zjevy telepatické daly vysvětlit jako vysílání elektrických vln mozkových, je silně otřesena. Električnost mozku objevená R. Catonem v r. 1875 dala sice podnět k nadějím, že bude nalezen přesný vztah dění fysiologického a duševního a že psychologie se stane vědou experimentální, ale konečný

výsledek, k němuž dospěli pracovníci v tom oboru, zklamal :

» Je sice korelace mezi mozkovou električností a » myšlenkou «, píše Jean Delay, ale jen velmi hrubá. Duševní práce modifikuje mozkové vlny, ale ta modifikace je nezávislá na jakosti té práce. Na druhé straně encefalogram člověka slabomyslného se neliší od encefalogramu člověka inteligentního « (*Les ondes cérébrales et la psychologie*. Presses universitaires de France, Paris 1942, p. 121).

Elektrické vlny mozkové jsou dvojího druhu : vlny alfa s frekvencí mezi 7.5 až 13 v sekundě a s amplitudou mezi 5 až 50 mikrovoltů, a vlny beta s frekvencí 17 až 50 v sekundě a s amplitudou 1.5 až 10 mikrovoltů. (Mikrovolt = jedna miliontina voltu.) Že vlny toho druhu, i jinak nejjemnějšími fyzikálními přístroji těžko zachytitelné, nemohou být nositelkami nějakého » vysílání « nebo fyzického přenosu myšlenek na dálku, je zřejmé.

Pokud se zjevy telepatické vysvětlují animisticky tedy jako převod duševně-tělesné energie na dálku, zůstává stále nevysvětleno, proč při telepatickém » vysílání « je zasažena vždy jen určitá osoba a ne více lidí nebo dokonce všichni lidé, a další obtíž je v otázce, jak se agens (činný subjekt) a percipiens (trpný, přijímající subjekt) vůbec najdou, když normálně jeden o druhém neví. Animistická teorie selhává i pokud jde o výklad jasnovidného čtení mnohonásobně složených, v cizí řeči psaných a zcela uzavřených dopisů : takový zjev sotva lze vykládat pouhou zrakovou hyperestésií. Vcelku však lze říci, že dosud není zcela nevyhnutelné ustupovat od animistické hypotézy. V její prospěch by se daly uplatňovat případy telepatického spojení mezi zvířetem a zvířetem (kočka, pes, kůň), jak je uvádí Raoul Montandon, *De la bête à l'homme* (V. Attinger, Paris-Neuchatel 1943, p. 59-176). Nutné to ovšem bude, pakli výsledky dalšího bádání ji ukáží jako naprosto

neudržitelnou. Příklon k hypotese spiritualistické je dosavadními výzkumy plně oprávněn a dokonce je naznačena možnost empiricky dokázat duchovost lidské duše.

6. *Duální pojetí člověka*

» Kdyby vesmír rozdrtil člověka, « praví Pascal, » byl by člověk stále ještě vznešenější než to, co ho zabíjí ; vesmír nic neví o převaze, kterou má nad člověkem. « Člověk ví — vesmír neví. To je rozdíl. Hmotný svět, jakkoli ohromný, není schopen toho, čeho člověk : nedovede ze sebe vydat ani jednu myšlenku a vykřísnout ani jednu jiskerku lásky. Člověk přemýšlí — a to nejen o světě, ale i o sobě. Má dar poznání reflexního. Poznává sám sebe. Stopuje a doprovází své činnosti a obrací je na svou osobu jakožto na činný princip, jenž je působí, a tak dospívá k poznání svého » já «.

» Já « je středisko nejen myšlenek, představ a citů, tužeb, rozhodnutí, snů a ideálů, nýbrž i procesů tělesných, Jeden a týž subjekt prožívá jak děje duševní, tak i tělesné. Řeknu-li : » Já mám hlad «, vyjadřuji sice něco jiného než když řeknu : » Já myslím «, ale v obojím případě jsem já podmětem obojího dějství, byť podstatně rozdílného. Nelze odlučovat tělo od duše a duši od těla. Nikdo neříká : » Můj zub bolí «, nýbrž : » Bolí mě zub «. Podobně neříká : » Ty taháš mé vlasy «, nýbrž : » Ty mě taháš za vlasy «. Jak zub, tak vlasy a kterýkoli úd nebo ústroj svého těla pokládáme za integrující součást jedné a téže bytosti. Prožívání té duševně-tělesné jednoty je třeba pokládat za neprostředně danou skutečnost. Teprve v centru osobního vědomí se všechny údy a ústroje, děje a úkony duševní i tělesné soustřeďují v jedno. Oko jako takové neví nic o uchu — a obráceně. Teprve jako bytost vědomá poznávám, že mám oči k vidění a uši k slyšení.

A poněvadž člověk má jen jedno »já«, má také jen jediný činný princip, jenž působí a v sobě jako v zářném bodě soustřeďuje všechny lidské činnosti, vegetativní, sensitivní a intelektuální. Ten činný princip není hmotný, nýbrž duchový, poněvadž jinak by rozumové úkony byly úkony hmoty. Vždyť věta : vše, co se děje, musí mít dostatečnou příčinu, je základní ontologická a logická zásada. A proto rozumové a duchové úkony v člověku předpokládají rozumový a duchový princip, jenž musí být obsažen v duchové lidské podstatě. Kdyby člověk kromě své stránky tělesné neměl i stránku duchovou, nedalo by se lidské sebevědomí, v němž se všechny lidské úkony sbíhají a prostupují a v určitém smyslu i ztotožňují, vůbec vysvětlit. Kdyby podmět či nositel těch činností byl hmotný, nemohl by člověk mít jednotné vědomí. A kdyby to vědomí nebylo jednotné, musilo by být složené. *Tertium non datur*. Avšak vědomí složené by se mohlo rozložit na $1/2$ a $1/2$, na $1/3$ a $2/3$, na $1/4$ a $3/4$ etc. a pak by mohla jedna polovina vědomí myslet na sebe a druhá na něco jiného, jedna třetina vzpomínat na minulost a dvě třetiny pohlížet do budoucna — což je holá absurdnost.

Vědomí duševně-tělesné jednoty v člověku vylučuje již předem strohý dualismus Descartesův, podle něhož duše a tělo jsou dvě substance spojené nikoli ústrojně a životně, nýbrž jen nahodile (*res cogitans* a *res extensa*). Korelace mezi vnitřní a vnější stavbou těla a duševními vlastnostmi a funkcemi, účín narkotik na duševní stavy, vliv endokrinních žláz na duševní život, souvislost poruch duševních s poruchami tělesnými jsou nevývratná svědectví psychofysiologické jednoty člověka.

Ale přesto se nejeví člověk jako bytost jen jednotná, nýbrž i jako bytost podvojná. Ta podvojnost však již není skutečnost tak neprostřední jako jednota, neboť k jejímu poznání dospíváme teprve hlubším zkoumáním duševního života, z něhož vyplývá, že dějství duševní

nelze pokládat za pouhý doprovodný zjev dějství tělesného, zvláště když zjišťujeme, že kromě paměti mechanické máme i paměť duchovou, že poznatky nelze lokalisovat v mozku, že duševní nadání není vždy v přímém poměru k zdatnosti tělesné, že genialita je kvalita jedinečná, neděditelná a nevypěstitelná, souvisící často s psychopatií, že výkonnost geniů [vychází z podnětů bionegativních, že život mystický je často provázen poruchami tělesného zdraví, že sugestivní silou představy lze ovlivnit organismus tělesný, že v mimořádných zjevech duševního života přesahuje psyché hranice těla a zákonitost ryze hmotnou. Je tedy člověk bytost jednotná i podvojná. Jednota zde ovšem neznamená stejnorodost nebo totožnost ve smyslu monistickém. A podvojnost neznamená dvojítoť nebo jen nahodilou spojitost ve smyslu krajně dualistickém.

Všechna nedorozumění a obtíže s výkladem člověka jako duchovnětělesné jednoty pocházejí z toho, že od dob renaissance se vlivem nominalismu pokládá za reálné jen jsoucno hmotné, které lze měřit, vážit a vyjádřit matematickým symbolem.

» Moderní věda je dcera matematiky, píše Bergson ; zrodila se toho dne, kdy algebra nabyla dosti síly a pružnosti, aby se zmocnila skutečnosti a zachytila ji do sítí svých výpočtů. Nejdříve se objevila astronomie a mechanika, a to v matematické podobě, kterou jí dali moderní vědci. Potom se vyvinula fyzika — fyzika rovněž matematická. Fyzika vyvolala chemii založenou rovněž na matematice, na měření, srovnávání vah a objemů. Po chemii přišla biologie, která ovšem dosud nemá matematickou podobu a tak brzo ji mít nebude, která však přece by chtěla prostřednictvím fyziologie převést zákony života na zákony chemie a fyziky, to znamená nepřímo na zákony mechaniky. A tak konec konců směřuje naše věda stále k matematice jako k ideálu : snaží se v podstatě měřit ; a tam, kde počet se ještě nedá uplatnit a kde se musí omezit na popis nebo rozbor předmětu, zařizuje se na zkoumání jen té stránky, která by později byla přístupna měření. Podstatou ducha však je neměřitelnost. První snahou moderní vědy je

tedy pátrat, je-li možné určitým zjevům duševním podložit jiné zjevy, které by jim byly rovnocenné (ekvivalentní) a které by byly měřitelné. Je vskutku souvislost mezi vědomím a moz-
kem. A tak se vědci chopili mozku a postupovali, jako by dění
mozkové bylo ekvivalentní s děním duševním. Ta hypotéza
si odporuje hned, jak ji vezmeme za slovo. Příroda si nemusila
dovolovat přepych, aby opakovala v řeči vědomí to, co mozko-
vá kůra vyjádřila již pohyby atomovými a molekulovými.
Každý nadbytečný ústroj zakrňuje, každá neužitečná funkce
mizí « (Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*. Albert Skira, Ge-
nève 1946, p. 73-4).

Že vědomí není pouhý epifenomen dějství tělesné-
ho, vyvozuje Josef *Zeman* z pojetí intuitivního vědomí
jakožto formálního určení skutečna. Z toho pojetí vy-
plývá podle jeho mínění i možnost, jak by se dal řešit
starý problém vzájemného působení duše a těla :

» To řešení by nevyznělo ani zcela ve smyslu vzájemného
působení, neboť to působení je možno chápat jen jako hmotně
kausální, ani ne ve smyslu psychofysického paralelismu, jak
jej zastával u nás na příklad F. Krejčí. Takoví paralelisté
zacházejí vlastně dále než materialisté, kteří přirovnávají
vědomí aspoň k funkci nebo k sekreci a nečiní tak z něho
naprostý luxus-fenomen, který mechanismus dějství fysického
jen doprovází, aniž do něho nějak zasahuje « (Josef Zeman,
Problém vědomí. Athos, Praha 1947, p. 70).

Jako život je více než součinnost nám známých
chemických a fysikálních procesů, tak i naše vědomí je
více než funkce mozku. To více je poslední skutečnost,
která se zjevuje při pozorování životních a duševních
jevů. A tak jako životní prvek v živé bytosti se nedá
převést na děje fysikochemické, tak i vědomí je svou
podstatou jiné povahy než pochody v mozku a je víc
než ty pochody, na jejichž základě se projevuje.

I kdyby these o totožnosti dějství tělesného a du-
ševního byla prokázána a všechno dějství duševní bylo
jen epifenomenem dějství tělesného, zůstal by rozdíl

mezi tělesnem a duševnem neotřesen. Doopravdy ztožňovat myšlenku a mozkový pohyb nemůže ani materialista, byť sebe více zdůrazňoval mozkovou podmíněnost myšlení, neboť myšlenka vypadá jinak než příslušný mozkový pohyb — nevypadá totiž vůbec nijak, není ani červená ani zelená, není okrouhlá ani hranatá, není tvrdá ani měkká, není těžká ani lehká. I když se duševnu ubírá čest samostatné reality, musí přesto být uznáno za samostatný, od dění fysiologického odlišný jev, a to jev reálný. Pojem reálna je širší než pojem hmotna. Reálné je vše, co vskutku je, ať je to hmotné nebo ne, měřitelné a važitelné nebo ne, ba i vše, co sice neexistuje aktuálně, ale aspoň potenciálně (v možnosti) — tak na příklad strom má v semeni existenci v možnosti. V nejširším smyslu je reálné vše, co v sobě nezahrnuje logický rozpor — či pozitivně řečeno, co jakýmkoliv způsobem jest. Omezovat pojem reálna na jsoucno hmotné je vlastně počínání ireálné, poněvadž jde-li o skutečnost, jsme realisty jen potud, pokud jsme ochotni poznat a uznat skutečnost celou.

Jevy duševní tu jsou. Odvozovat je z dějství hmotného je zcela libovolné, nelogické a fantastické. Považuje-li se nedokázané, že hmotný svět vznikl z tvůrčí činnosti všemocného ducha, mělo by se pokládat za nedokázané, že tvůrčí lidský duch se sám sebou vynořil z hmoty. Je-li to první » nemožnost «, je to druhé nejen nemožnost, ale i přímý nesmysl. Materialisté si neuvědomují, že hmota, která rodí Platonovy dialogy, Dantovu Božskou komedii, mystické traktáty svatého Jana z Kříže, Beethovenovy symfonie, je stejně tajemná a všemocná jako Bůh, jehož existence se popírá. A tak ústí materialismus v pouhou tautologii a nevysvětluje nic.

Skutečnost duchové duše není jen výsledek vědeckého pozorování, nýbrž prvotní a přirozený zážitek, jak svědčí výrazy, kterými se v lidské řeči označuje duše. Duch — duše — dech, latinsky *animus*, *anima* — z řec-

kého *anemos* značí vánek podobně jako jiné řecké slovo *pneuma* znamená vítr i duch. V gotštině je týž výraz — *us-anan*, což značí výdech, ve staré hornoněmčině *atum* znamená dech i duch, v hebrejštině *ruach* znamená vítr, dech i duše, řecké *psyché* souvisí se slovem *psychein* — dýchat, gotské *saivala* právě tak jako německé *seele* a anglické *soul* souvisí se staroslovanským *sila*. Všechny ty výrazy znamenají : duše je hybná životní síla.

Prvotní zkušenost lidstva považuje duši za hybnou sílu a zdroj života. Duše je reálné jsoucno a jako takové ji musí brát a zkoumat psychologie, která nechce být pouhou fysiologií nebo psychologií bez duše. » Ve svém dosavadním vývoji se psychologie zabývá především fysickou podmíněností duše ; v budoucnosti bude jejím úkolem zkoumat duchovní podmíněnost duševních jevů,« předpovídá C. G. Jung. K tomu názoru dospívá na základě dlouholeté zkušenosti duševního lékaře : hlavní příčina duševních poruch je zpravidla rázu mravního a duchovního. Neurosa vzniká z konfliktu, a to ne snad jen z konfliktu člověka s jeho okolím, nýbrž z konfliktu s jeho vyšším já. Podkladem neurosy je určitá neoprávněnost a neryzost (*Unechtheit*, jak říká Allers), prostě skutečnost, že člověk nežije a nejedná tak, jak mu káže svědomí, anebo ztratil mravní orientaci v životě — neurotik je ve většině případů člověk, který nezná smysl a cíl své existence.

» Neustále opakuji, « praví C. G. Jung, » že ani mravní zákon ani idea Boha, ani jakékoliv náboženství se nezmocnilo člověka zvenčí spadnuvši nějak s měsíce : naopak člověk již od počátku nosí to vše v sobě a proto, i když to ze sebe vytrhne, vytváří to vždy znovu. Je tudíž marné se domnívat, že stačí bojovat proti tmářství, aby se ty přeludy rozptýlily. Idea mravního zákona a idea Boha jsou nevývratně zakořeněny v lidské duši. A proto každá poctivá psychologie, která není zaslepena duchovní pýchou, musí být ochotna o tom jednat. Ani sžiravá ironie ani plané výklady nezaplaší ty ideje. Ve fysice se můžeme obejít bez pojmu Boha ; v psychologii však

pojem božství je nezměnitelná veličina, s kterou je třeba počítat, právě tak jako s » afekty « nebo » instinkty « (C. G. Jung. *L'homme à la découverte de son âme*. Éditions de Mont Blanc, Genève 1946, p. 276-7).

Uvedený Jungův projev je mínění vědce-psychologa a nikoliv mínění filosofa a nelze v něm spatřovat potvrzení nesprávného názoru, jako by idea Boha byla člověku vrozena. Svatí Otcové i pozdější theologové učí, že poznání Boha je třeba nazývat přirozeným čili člověku vrozeným jen z toho důvodu, že každý člověk může s velikou snadností Boha poznat a také ho poznává na základě logických principů vrozených lidské přirozenosti, zejména na základě principu příčinnosti.

BIBLIOGRAFIE

- Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*. Albert Skira, Genève 1946.
- Henri Bergson, *Matière et mémoire*. Essai sur la relation du corps à l'esprit. Albert Skira, Genève 1946.
- Claude Bernard, *De la physiologie générale*. Hachette, Paris 1872.
- Claude Bernard, *La science expérimentale*. J. B. Baillière, Paris 1911.
- Claude Bernard, *Rapports sur les progrès et la marche de la physiologie générale en France*. Impr. impér., Paris 1867.
- Ctibor Bezděk, *Záhada nemoci a smrti*. Ethikotherapie. Pokorný, Brno 1947.
- René Biot, *Le corps et l'âme*. Plon, Paris 1946.
- René Biot, *Santé humaine*. Plon, Paris 1946.
- Th. Bovet, *Die Ganzheit der Person in der medizinischen Praxis*. Rascher, Zürich und Leipzig 1939.
- Th. Bovet, *Die Person, ihre Krankheiten und Wandlungen*. Ein Leitfaden für Studierende und Ärzte. Paul Haupt, Bern 1946.
- R. Brun, *Allgemeine Neurosenlehre*. B. Schwabe, Basel 1946.
- Jean Delay, *Les maladies de la mémoire*. Presses universitaires de France, Paris 1942.
- Jean Delay, *Les ondes cérébrales et la psychologie*. Presses universitaires de France, Paris 1942.
- Hans Driesch, *Alltagsrätsel des Seelenlebens*. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart-Berlin 1938,
- Hans Driesch, *Parapsychologie*. F. Bruckmann, München 1932.
- J. Ehrenwald, *Telepathy and Medical Psychology*. Allen, London 1947.
- A. Gatterer, *Der wissenschaftliche Okkultismus und sein Verhältnis zur Philosophie*. F. Rauch, Innsbruck 1927.
- Joseph Görres, *Christliche Mystik*. Regensburg und Landshut 1836-40.
- E. Graham Howe, *I and Me*. Faber and Faber London 1930.
- C. G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme*. Éditions de Mont Blanc, Genève 1946.

- Ernst Kretschmer, *Körperbau und Charakter*. Springer, Berlin 1942.
- Wilhelm Lange-Eichbaum, *Genie, Irrsinn und Ruhm*. Ernst Reinhardt, München 1942.
- Vilém Laufberger, *Vzruchová theorie*. Učebnice fysiologie. Jednání na základě nové theorie paměti. Spolek českých lékařů, Praha 1947.
- Max Picard, *Die Grenzen der Physiognomik*. Eugen Rentsch, Erlenbach-Zürich und Leipzig 1937.
- Zdeněk Picha, *O paměti a jejích hmotných podkladech*. Josef Novák, České Budějovice 1947.
- J. B. Rhine, *The Reach of Mind*. Sloane, New York 1947.
- Ch. Richet, *Traité de métapsychique*. Alcan, Paris 1923.
- Henri Roger, *Eléments de psycho-physiologie médicale*. Masson, Paris 1946.
- Ján Rybár, *Duša a telo*. Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1943.
- Carl Ludwig Schleich, *Die Wunder der Seele*. Deutsche Buch-Gemeinschaft, Berlin b. v.
- Erwin Schrödinger, *Geist und Materie*. Friedrich Vieweg, Braunschweig 1961.
- Alexander Spesz, *Mystika, magia a mediumizmus*. Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1939.
- Alexander Spesz, *Špiritizmus či parapsychologia?* Katolícka Akademia slovenská, Trnava 1944.
- Georges Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène*. G. Beauchesne, Paris 1922.
- Evelyne Underhill, *Mystik*. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Menschen. Ernst Reinhardt, München 1928.
- Emil Villiger, *Gehirn und Rückenmark*. Leitfaden für das Studium der Morphologie und des Faserverlaufes. Benno Schabe, Basel 1946.
- Aloys Wenzl, *Das Leib-Seele-Problem im Lichte der neueren Theorien von der physischen und seelischen Wirklichkeit*. Felix Meiner, Leipzig 1933.
- Aloys Wenzl, *Seelisches Leben - lebendiger Geist*. Ferd. Enke, Stuttgart 1943.
- Aloys Wenzl, *Theorie der Begabung*. Entwurf einer Intelligenzkunde. Felix Meiner, Leipzig 1934.
- Walter H. von Wyss, *Psychophysiologische Probleme in der Medizin*. Benno Schwabe, Basel 1944.
- Josef Zeman, *Problém vědomí*. Athos, Praha 1947.

4. MODERNÍ PSYCHOLOGIE

Rozmach přírodních věd ve století devatenáctém působil přitažlivě i na obory duchovědné a tak i psychologie dostala ráz empirický. Ač ještě Herbart se obíral výkladem vlastní povahy duše, převládl u pozdějších psychologů odpor proti jakémukoliv metafysickému myšlení: za vlastní úkol psychologie se považovalo zkoumání duševních faktů bez zřetele k jejich vzájemné souvislosti. Aby se upevnil zkušenostní ráz nové psychologie, byly k ní připojeny některé úseky fyziologie, zejména zkoumání mozku, nervů a smyslů. Těsná spojitost jevů duševních a fyziologických svedla k popření podstatného rozdílu mezi dějstvím tělesným a duševním. A tak se psychologie stala nakonec pouhou částí fyziologie a právem se mluvilo o »psychologii bez duše«.

Ale již koncem devatenáctého století se objevovaly názory, že atomisticko-mechanická metoda v psychologii je jednostranná a vůbec její materialistický směr neudržitelný. Prací Wundtovou vyspěla experimentální psychologie k myšlence »tvořivé synthesy« (smyslové vjemy se sice dají rozložit na počítky, ale ve svém tvaru a celku jsou více než pouhý souhrn počítek a »asociativní apercepce« je v duši ústřední síla, která pořádá a sjednocuje představy). Závěry školy Wundtovy doplnil Edmund Husserl, jehož práce náleží k směru tak zvané »čisté« psychologie omezující se na popis jevů vědomí na základě introspekce bez zřetele k fyziologickým hypotézám.

Odklon od psychologie elementové a asociační vrcholí v názorech psychologie celostní, k nimž první

podnět dala Ehrenfelsova proslulá studie *Über Gestaltqualitäten* 1890. Celostní psychologie postupuje obráceně než psychologie elementová: nevysvětluje celek z prvků, nýbrž prvky z celku. Proti primátu prvků zdůrazňuje primát celku. Celostním hlediskem nabývá psychologie, postižená kletbou přílišného odstředění a nominalistického roztržnění, zcela nové tvářnosti a přibližuje se různým odvětvím praktických nauk od vychovatelství až po národní hospodářství. Zcela již mizí odpor proti metafysice a objevuje se snaha vytvořit soustavnou teoretickou psychologii.

Úplnou protivou přírodovědně orientované psychologie je psychologie duchovědná hledající především smysl vědomých skutečností, k němuž nebylo možno proniknout, dokud se pracovalo atomistickými metodami. Toho směru plně se ujímá Diltheyův žák Eduard Spranger, přísluší však k němu i Max Scheler a Richard Müller-Freienfels.

Vcelku lze vystihnout vývoj moderní psychologie jako postup od psychologie fysiologické k psychologii čisté, od psychologie prvkové k psychologii celostní, od psychologie materialistické k psychologii duchovědné, od psychologie laboratorní k psychologii praktické. Ten vývoj přispívá k obnovení přátelství mezi psychologií a filosofií: »Filosofie děkuje moderní psychologii za to, že se vymaňla ze své mosaikovitosti a vrátila se k předpokladům celistvé duše, kterou je dána struktura a útvar duševního života jako živé skutečnosti« (Karel Černocký, *Moderní psychologie*. Matice Cyrilometodějská, Brno 1934, p. 5).

1. *Psychologie metafysická*

Duševním děním se můžeme obírat buď tak, že uvažujeme, co je duše a jaká je její přirozenost, anebo tak, že zkoumáme duševní děje, jak jsou dány v naší zkušenosti. V prvním případě je psychologie součástí

filosofie a nazývá se psychologii metafysickou (racionální, spekulativní), v druhém případě se nazývá psychologii empirickou. Rozdíl pochází od Christiana Wolffa, který jej uplatnil v knihách *Psychologia empirica* 1732 a *Psychologia rationalis* 1734. Avšak ani Wolff neodlišil důsledně obě hlediska: ve skutečnosti by to i odporovalo povaze věci, neboť jako v jiných oborech, tak i v psychologii je nutné spojovat empirický postup s racionálním. Z toho důvodu se psychologie nikdy nemůže zcela odpoutat od své filosofické základny.

Metafysickou psychologii lze zhruba rozdělit na dualistickou a monistickou.

1. Dualisté uznávají v člověku kromě těla ještě druhou podstatu na těle relativně nezávislou a nehmotnou, totiž duši. Z řeckých filosofů to byl prvně Anaxagoras, jenž učil, že je v člověku myslící a pořádací princip, totiž rozum (*nus*). U Platona zaujímá duše střední postavení mezi světem pomyslným a světem smyslovým. Duše a tělo však netvoří organickou jednotu; tělo je jen překážka pro život duše, která je »podobnější« světu idejí než tělo a touží se tam vrátit. Aristoteles však klade důraz na ústrojnou jednotu duše a těla a definuje duši jako útvary princip těla majícího život v možnosti. Aristotelický pojem duše převládá i v scholastice. Sněm vienneský 1311 definuje duši jako podstatný tvar těla (*forma substantialis corporis*). Ústrojný vztah duše a těla, jak jej po vzoru Aristotelově hlásali scholastikové, se rozpadá u Descarta, který rozlišuje duši jako podstatu myslící (*res cogitans*) a tělo jako podstatu prostorovou (*res extensa*). Spojení duše a těla není organické, nýbrž jen nahodilé. Descartovým příkrým dualismem se přiostrl problém vzájemného působení duše a těla a dal podnět snahám překonat dualismus vůbec.

2. Ty snahy lze označit jako monismus, jehož východiskem je buď duše nebo tělo. Podle toho se rozeznává monismus spiritualistický a materialistický.

a) Spiritualistický monismus má základ již v soustavách neoplatonských. V nové době se objevuje především u Leibnize, jehož psychologie vychází z nauky o monádách : duše je » ústřední monada « vrozenými ideami v sobě svět tvořící a představující ; to představování plně souhlasí se skutečným světem na základě Bohem předzjednané harmonie. Ryze spiritualistická je psychologie Berkeleyova : duch je jednoduchá, nedílná a činná bytost, která poznává ideje ; všechna tělesa a jejich vlastnosti jsou jen ideje ducha. Leibnizovu monadu nahradil Herbart pojmem reálu, individuální jednoduché bytosti ; i duše je jedním z » reálů « : všechny její činnosti se převádějí na představy. Na podkladě přírodovědného myšlení dospívá Herbartův nástupce v Göttinkách Lotze k názoru, že duševní procesy jsou podmíněny tělesně, ale že nejen duše je povahy nehmotné, nýbrž že všechny hmotné věci jsou duševní bytosti nadané určitým vědomím.

b) Materialistický monismus je v řecké filosofii zastoupen Demokritovým atomismem, který v poněkud zjemnělejší formě se objevuje u Epikura : látku duše tvoří kulaté a hladké atomy : duše je jemná hmota. Antický atomismus ožívá koncem šestnáctého století v názoru Gassendiho, že duše je složena z atomů, přitom však že její rozumová stránka je nehmotná, a v mechanickém materialismu Hobbesově, podle něhož duše je jemná hmota a veškeré myšlení, cítění a chtění jsou jen mechanické pochody hmotné. K nim se druží Hartley s domněnkou, že duševním pochodům odpovídají určité vibrace mozkových vláken, a Priestley s tvrzením, že duševní dějství je totožné s dějstvím mozkovým. S pokrokem přírodních věd a odporem proti romantice souvisí nové období materialistické psychologie v Německu představované Moleschottem a Büchnerem ; první hlásá identitu duše a mozku, druhý se spokojuje s důrazem na nerozlučnou spojitost duše a hmoty. Kuriosní je domněnka Jägrova, že duše je jen jemný

výpar těla, a podobně pokus Loebův vybudovat srovnávací psychologii na podkladě chemickém. Z odporu proti idealismu vycházející Marx pokládá hmotu za jedinou objektivní realitu. Duševno je nejvyšší produkt zvláštním způsobem organisované hmoty. To je stanovisko i soudobé sovětské psychologie (Dobrynin, Kornilov, Leontjev, Levitov, Smirnov, Švarc, Těplov).

c) Uprostřed mezi materialistickým a spiritualistickým monismem je abstraktní monismus Spinozův, podle něhož duše a tělo jsou jedna a táž bytost s různými atributy. Ponechávajíc empirickou souvislost duševních jevů nedotčenu, není Spinozova nauka zvláštním druhem metafysické psychologie. Zato tím více se jí blíží novější pokusy dát určitému směru empirické psychologie přijatelný závěr. V tom smyslu lze mluvit o konkrétním monismu, který pokládá člověka za psychofysickou jednotu a duši a tělo za jednu a tutéž podstatu s dvojí stránkou jevovou (Kretschmer).

Do rámce monismu přísluší i názor vycházející ze zásadního vyloučení veškeré substance z objektivního jsoucna a to vývojem, který představují Kant, Avenarius, Mach, Petzoldt, a jehož plodem je tak zvaná teorie aktuality (*Aktualitätstheorie*). Podle ní se sice podržuje v psychologii pojem » duše «, ale jeho obsah se určuje buď jako » proud duševních činností « nebo » soubor myšlenek, představ a citů «. Tak povstává moderní psychologie bez psyché (Paulsen, Fechner, Wundt, W. James, Münsterberg, Ebbinghaus, Höffding, Taine, Fr. Krejčí).

Metafysická a empirická psychologie se nevyklučují. Není žádné formy metafysické psychologie, v níž by se aspoň zlomkovitě neuplatňovaly empirické souvislosti: tak lze ve scholastice, jejímž předmětem byly především otázky metafysické, nalézt počátky empirické psychologie (Otto Klemm, *Geschichte der Psychologie*. B. G. Taubner, Leipzig-Berlin 1911, p. 51-57). Moderními experimentálními prostředky, jichž scholastika

neznala, dospěla moderní psychologie k týmž obecným výsledkům a větám, jaké již dávno spekulativně stanovili scholastikové. Ukázal-li na příklad Narziss Ach, že volní jevy se nedají převést na jevy smyslové, nebo když Karl Bühler přesně doložil, že myšlení je nenázorné povahy a že tedy nelze, jak se dosud soudilo, pokládat představy ani za trvalý ani za přechodný podklad myšlení, a vysvětlil-li Johannes Lindworsky, že jádrem úsudku je vztahový zážitek, k jehož vzniku nejsou vždy nutné přesně logické úkony, nýbrž jen věčná souvislost ve vědomí (*Sachverhaltsschluss*) a dále, že vlastnosti vůle závisí nejen na pohotovosti motivů, nýbrž i na životním názoru, jsou to nauky, které hlásali již dávno metafysičtí psychologové starého i středního věku.

A na druhé straně se i empirická psychologie svými mezními otázkami stále dotýká oblasti metafysiky sdílejíc tak osud všech popisných a zkušenostních věd, které nakonec ústí do věd vysvětlujících. Tak i když se vyhýbá metafysickému určování, co je duše, musí pojem duše přijímat aspoň jako hypotetickou základnu duševního dění, jinými slovy musí předpokládat, že pod přechodnými duševními ději je něco stálého a neměnného, nějaký subjekt duševního života, nějaká substance jako nositelka případků.

Že té »hypotetické základně« odpovídá objektivní reálnost substance, lze dokázat z dvojího pramene: z empirie a z logiky. Empiricky si uvědomujeme proměnlivé činnosti a stavy (myslím, vidím, churavím) jednoho a téhož »já« (*ego idem in actibus simultaneis et successivis*). Logickou reflexí pak poznáváme činný subjekt obsažený v činnosti empiricky bezprostředně uvědoměné. Činnost můžeme abstrahovat od činného subjektu; ale in concreto jsou jedno bytí (*substantia in actu*). Z obou pramenů, empirie a logiky, poznáváme, že každý soud (*S est P*) a každý úsudek předpokládá totožnost myslícího subjektu, který porovnává a v pa-

měti udržuje pojmy jednotlivých soudů, úsudků a důkazů. Někdo myslí, mluví, dokazuje : neosobní » myslí « (*es denkt*) obdobně k » prší « nebo » hřmí « je nesmysl. Bez totožnosti a stálosti subjektu není možné podat uspokojující výklad paměti, sdružování představ a idejí a rovněž nelze mluvit o přičetnosti minulých činů, mravní odpovědnosti a výchově člověka.

“ Ens » já « by bez svých vlastností bylo něco zcela prázdného a zavádět takový pojem by nemělo ceny. Musíme je vybavit potencemi a to jsou přece jen » vlastnosti «. » Já « » dovede vzpomínat, » dovede « mít apriorní zážitky, » dovede « mít na zřeteli zkušeností získané předměty, ba dokonce snad » dovede « — i být činné. Přitom zůstává » totéž «, tedy, abychom užili běžného výrazu, » substantiální «; proto je nezbytně třeba brát duši substantiálně, pokud to slovo znamená nositelku určitého jsoucná (*Sosein*), tedy nositelku vlastností, a dále pokud to slovo znamená něco trvalého aspoň po dobu konečného času (více nevíme). » Psychologie bez duše «, případně psychologie bez já je nemyslitelná ” (Hans Driesch, *Alltagsrätsel des Seelenlebens*. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart-Berlin 1938, p. 170).

2. Psychologie empirická

Empirická psychologie omezuje svůj předmět jen na látku danou zkušeností. Tu zkušenost získává jednak sebepozorováním (introspekci), jednak pozorováním druhých (extrospekci), jednak pokusem. Prvním jejím úkolem je popis duševního dění. V přírodovědně orientované psychologii elementů měl popis ráz analytický : duševní děj byl rozkládán na relativně nejjednodušší prvky a teprve potom synthetickým postupem se zjišťovalo, jakým způsobem se ty prvky spojují v složité děje. Dnešní psychologie však chápe duševní děje jako celky, takže otázka elementů pozbývá významu a analýsa se omezuje na popis ohraničenosti (uzavřenosti) a členitosti duševních dějů. S popisem duševních dějů souvisí

jejich třídění nutné už proto, že popis je možný jen zařazováním do určitých kategorií jako jsou vjem, představa, myšlenka, cit, vůle. Empirická psychologie pátrá též po souvislostech duševních dějů a snaží se je vysvětlit buď kausálně, pokud duševní dění je příčinné, buď teleologicky, pokud je duševní dění určováno cílem. A konečně je úkolem empirické psychologie i rozumět duševním dějům a interpretovat je. Pouhé vysvětlování směřuje k pravidelnostem duševních souvislostí, kdežto rozumění směřuje k jejich smyslu, který existuje buď jako účel, nebo význam, nebo hodnota. Interpretace je výklad vztahu mezi objektivním výrazem, z něhož něčemu rozumíme, a subjektivní skutečností, které rozumíme. Cílem interpretace je vždy subjektivní skutečnost. Spolehlivé interpretační metody dosud není: proto výklad chování, písma, testů, chybných úkonů, fantasijských představ, snů, bývá často mnohoznačný a nejistý. Interpretační snahy daly vznik samostatnému směru v psychologii, tak zvané rozumějící psychologii (*verstehende Psychologie*), která na základě rozborných, soustavných a vysvětlujících psychologií chápe duševní jevy v jejich souborném významu duchově, eticky, sociálně a nábožensky (Dilthey, Spranger, Jaspers, Erisman).

Ve své knize *Die Hauptrichtungen der gegenwärtigen Psychologie* 1931 (*Psychologie přítomnosti*. Přel. Robert Konečný, Jan Laichter, Praha 1937) uvádí Richard Müller-Freienfels celkem sedmnáct směrů v moderní psychologii. To rozdělení pokládá F. Kratina za pochybené předně z toho důvodu, že Müller-Freienfels považuje za psychologické směry i pouhá odvětví psychologie (charakterologii, lékařskou psychologii) nebo dokonce jen vědní úseky (eidetiku), za druhé proto, že zakládá psychologické směry na zcela podružných rozdílech (Wundtův voluntarismus, Münsterbergův akcionismus, Sternův personalismus, svůj vlastní směr a směr würzburgské školy). Vyloučí-li se směry, které se od sebe

neliší ani v axiomatice ani v metodice, zbývá jich nanejvýš pět : 1. psychologie elementová, 2. psychologie celostní, 3. psychologie duchovědná, 4. psychologie hlubinná a 5. psychologie objektivistická (americký behaviorismus a ruská psychoreflexologie). (Ferdinand Kratina, *Psychologie*. Komenium, Brno 1947, p. 31.)

A jelikož elementová psychologie dožívá a psychologický objektivismus nemá naděje na obecné uznání, zbývají vlastně jen tři směry v moderní psychologii : 1. psychologie celostní, 2. psychologie duchovědná a 3. psychologie hlubinná.

Je jisté, že čím více směrů je ve vědě, tím menší je její vyspělost. Teoretická základna každé vědy musí být nakonec sjednocena. Agostino *Gemelli* soudí, že žádný ze současných směrů v psychologii není práv všem stránkám a projevům duševního života, třebaže každý z nich přispěl k rozvoji psychologie jako vědy. Proto pokládá za účelné vybrat z každého směru to, co je životné ; takovou syntesu pokládal i Müller-Freienfels za žádoucí, třebas ne brzy (psal v r. 1929) uskutečnitelnou (*Psychologie přítomnosti* p. 171-5). *Gemelli* ji pokládá za možnou : eklektismus, kterého si ve filosofii neceníme, je ve vědě nezbytný, ba náleží k podstatě vědeckého postupu.

Jako každý jiný vědec, tak i psycholog může svůj předmět zkoumat různými metodami, z různých hledisek a ve světle různých hypotéz. Ale psychologie má v klasifikaci věd zvláštní místo jednak proto, že má jiný předmět, jednak proto, že metody, kterých užívá, se liší od metod jiných věd. Předmětem psychologie je člověk, či přesněji řečeno to, co je charakteristické pro život člověka, duševní činnost pozorovaná i ve svém základu biologickém. Psychologie by se vlastně měla nazývat antropologií, kdyby ten název nebyl zaveden do označení studia, které si všímá jen některých stránek lidské přirozenosti a lidského života, a to méně zajímavých.

Psychologie není dodatkem nebo odvětvím biologie, rovněž ne odvětvím filologie. Také není pouhým popisem různých uměle izolovaných funkcí. Badatelé o duševním životě člověka se snažili zachovat psychologii nezávislou a proto ji budovali po vzoru fysiologie a omezovali se na popis elementů a výklad jevů a zákonů. Neplodnost té snahy byla příčinou, že vznikly směry » duchovědné « přivádějící psychologii blíž k filosofii v naději, že se zároveň podaří nalézt jednotný základ pro psychologické poznatky. Jediný způsob, jak vymanit psychologii z područí fysiologie na straně jedné a jak ji učinit nezávislou na filosofických koncepcích na straně druhé, vidí Gemelli v pozorování celého člověka v jeho přirozené jednotě.

Pro psychologa mají význam především faktory organické, dědičné i konstituční, jakož i prostředí, jež má vliv na různé duševní činnosti. Na druhém místě zkoumá psycholog duševní život z hlediska chování, které ovšem není totožné s hlediskem amerických behavioristů, kteří omezují předmět psychologie jen na chování z vnějšku (objektivně) postižitelné a vylučují z psychologie bezprostřední (vnitřní, subjektivní) zkušenost. Že studium chování je pro psychologické poznání velmi důležité, je nepopíratelné a tradiční psychologie vždyc-ky jím doplňovala svou látku získanou sebepozorováním a sahala k němu zejména při výzkumu zvířete a dítěte. Studium chování se musí vztahovat na veškerou činnost člověka a na různé jeho projevy, individuální i sociální, normální i patologické. Při vyhledávání pohnutek, z nichž vychází chování člověka, a zákonů, jimiž se řídí, musí si psycholog uvědomovat, že lidská činnost směřuje k uskutečnění hodnot. Rovněž si musí být vědom, že lidská činnost, ačkoliv se ani za stejné situace nikdy neopakuje, je přesto dostatečně pravidelná, aby se od studia chování mohlo postoupit ke zkoumání pohnutek, jež přiměly člověka k jeho činnosti.

Studium chování umožňuje vysvětlovat a posuzovat projevy citového života, pronikání tendencí a pře-

vahu sklonů. Zjištění, jak člověk upravuje svou činnost, aby dosáhl svých cílů, je pak mostem k poznání vyšších pochodů, afektivních, intelektivních a volitivních, na kterých se zakládá lidská činnost. Lidské činy se však nesmějí posuzovat jako nesouvislé, nýbrž jako spjaté v ústrojnou jednotu, mající svůj smysl. A tu jednotu je třeba interpretovat jako výraz jednoty ještě hlubší, to jest jednoty vnitřního života a jeho vnějších projevů. Vnitřní život není chaos, nýbrž sled pochodů a stavů, které nelze pokládat za odloučené nebo odlučitelné prvky, poněvadž se vzájemně prolínají a to v každém okamžiku jinak, takže z jejich vzájemné souhry vyplývá vlastní fysiognomie osobnosti. Ústí tedy to zkoumání ve studium lidské osobnosti, jehož účelem není jen popsat tendence, dispoice a charakteristické rysy osobnosti, nýbrž i vypátrat, jakou souhrou vzájemných vlivů se vytvářejí formy lidské činnosti v každém individuu. Je zřejmé, že při studiu osobnosti nabývá zvláštního významu pojem psychické struktury. Přitom nejde tak o zjištění vzájemného poměru těch různých procesů a funkcí, jako o určení, jak ty funkce vytvářejí jednotu duševního života v lidské osobnosti. A tak dospíváme k názoru, že různé funkce organické čili » nižší « i afektivní, intelektivní a volitivní čili » vyšší « nejsou » prvotní « vzhledem k » celku « člověka ; člověk není součtem těch funkcí a jejich vzájemných vztahů ; » celek « člověka existuje dříve, než se jednotlivé funkce rozvíjejí a rozrůžňují.

Tou cestou se moderní psychologie osvobozuje od kartesiánského předsudku, jehož vlivem mnozí badatelé chápali psychologii jako vědu o vnitřní zkušenosti. Zároveň si psychologie upevňuje svou posici jako svéprávná věda, která si nemusí vypůjčovat filosofické pojmy, aby vymezila předmět svého zkoumání. Studuje zjevy, které mohou být pozorovány, zjištěny, popsány, reprodukovány etc., což je podmínkou každého vědeckého bádání. Souvztažnost vnitřního života a chování, jež je

metodologickým základem studia osobnosti, má tyto přednosti :

a) při studiu lidské osobnosti se psycholog nedovolává žádné filosofické nauky, nýbrž setrvává na půdě pozitivních fakt ;

b) studium chování nás vede nejen k poznání funkční souvztažnosti mezi činností organickou a psychickou, ale nutí nás také, abychom hledali příčinu té souvztažnosti v hluboké a podstatné jednotě lidské bytosti ;

c) výzkum individuálních rozdílů nabývá významu a hodnoty tím, že vede k vymezení složek lidské osobnosti.

Psycholog musí učinit i další krok : vzhledem k individuálním rozdílům mezi lidmi (psychologie nemůže nebyť diferenční) bude zkoumat, z jakých příčin a jakým způsobem vznikají ty rozdíly v různých subjektech. Jeho postup ústí tudíž do charakterologie, jejímž cílem je vymezit význam individuálních, jak dědičných, tak nedědičných, jakož i sociálních činitelů, jež se uplatňují v diferenciaci různých subjektů (Agostino Gemelli

Giorgio Zunini, *Introduzione alla psicologia*. Società editrice Vita e Pensiero, Milano 1947, úvod).

3. *Psychologie celostní*

Obecně se dnes uznává, že duševní děje nelze rozkládat na části a prvky. Představy, myšlenky a city samy o sobě jsou jen materiál bez smyslu. Osobnost jako celek je něco zcela jiného než osobnost rozložená na prvky — a žádným souhrnem těch složek nedostaneme onen celek osobnosti. Obrazně řečeno : duševní činnost jako celek nikdy není rovna součtu svých částí. Nelze tedy postupovat od části k celku, nýbrž je nutno postupovat od celku k částem. A jelikož většina duševních dějů jsou členité celky, obírá se psychologie tvary ;

příkladem tvarů jsou geometrické obrazce, kresby, písmena, slova, věty, akordy, melodie, rytmy, myšlenky, činy.

Kromě pojmů celek a tvar se užívá v celostní psychologii také pojmu struktura. Někteří však jej ztotožňují s pojmem tvaru, jiný ho používají na označení dispoic či vloh. V tom smyslu pak je struktura členitý a v sobě uzavřený dispoiční celek.

Celostní psychologie uplatňovala svůj základní princip (prvenství celku před částmi) především v oblasti pojmové, jak k tomu dal podnět již Christian von *Ehrenfels*, když ve své studii o tvarových kvalitách poukázal, že melodie zůstává nezměněna, ať ji transponujeme do kterékoliv stupnice. Transposicí jsou změněny všechny tóny a přece tu melodii poznáváme. Obdobou hudební transposice je obrazec nebo písmeno kreslené v různých velikostech a barvách : i když jednotlivé složky se mění, celek zůstává nezměněn. Z faktu transponovatelnosti usoudil Ehrenfels, že tvary nejsou počítkové součty, nýbrž celky. To se potvrzuje zkušeností, že vjemové zachycení složek a nesamostatných prvků (tónů místo melodie, hlásek místo slov) je obtížnější než zachycení celku.

I v myšlení vidí celostní psychologie členité celky se zcela specifickou dynamikou. Proti asociační psychologii, která viděla v myšlení jen představové řady, prokázal již *Kölpe* a jeho tak zvaná würzburgská škola, že existují myšlenkové průběhy, v nichž nelze zjistit přítomnost představ. Kromě toho bylo objeveno, že v myšlenkové činnosti je řád a směr určovaný cílem, jinými slovy že myšlenkový proces je v podstatě řešením úkolu, jak prokázal *Selz*. Myšlenkové obsahy získané prvotně činností rozumovou, úsudkem, jsou nám k dispozici již jen reproduktivně, tedy jako obsahy vybavené pamětí. Myšlení je složité tkanivo reproduktivně fixované látky i nadřaděných tvůrčích pochodů. Myšlenkový proces je v čase probíhající členitý celek. Za-

činá nějakým podnětem, probíhá směrem k cíli a končí tím, že ho buď dosáhne a pak se uzavře, nebo ho nedosáhne a pak zůstává otevřen (Otto Selz, *Die Gesetze der produktiven und reproduktiven Geistestätigkeit*. Friedrich Cohen, Bonn 1924).

Také na volní děje se dívá celostní psychologie jako na dynamické celky, které se vyznačují uzavřeností a členitostí. Tak na příklad úmyslné jednání, jehož teorii podal Kurt Lewin (*Die Entwicklung der experimentellen Willenspsychologie und die Psychotherapie*. S. Hirzel, Leipzig 1929), je celek probíhající v čase, který vychází z vnitřního napětí zaměřeného k určitému cíli. Jednání k cíli, mající z počátku ráz tápavého hledání, se stává rozhodným, jakmile si uvědomíme, že jen jedna cesta vede k cíli. Úmyslné jednání je pročleněno nejen v následnosti, nýbrž i v současnosti dějů zasahujících do různých vrstev osobnosti a provázených různým citovým zjitřením.

V oboru citu uplatnil celostní zřetel Felix Krueger (*Das Wesen der Gefühle*, Leipzig 1929), který chápe cit jako kvalitu právě prožívaného celku a nalézá podklad pro jednotné vysvětlení citové universality (skutečnosti, že v zážitku nikdy nechybí citový moment), citového kvalitativního bohatství i citové proměnlivosti a vratkosti. A poněvadž nerozrůzněné primitivní celky jsou vývojově prvnější než celky učeněné, jsou city vývojově prvotní a zároveň živnou půdou ostatních duševních dějů.

O rozvoj celostní myšlenky v psychologii se zasloužili zejména němečtí pěstitelé tvarové psychologie a to jak ze školy lipské (Krueger, Sander, Volkelt), tak berlínské (Wertheimer, Köhler, Koffka, Lewin). Z českých badatelů se rozhodně postavil na protimechanistické stanovisko Mihajlo Rostohar a teoretickou základnu celostní psychologie podrobně propracoval Ferdinand Kratina doplniv na základě vlastních výzkumů práce německých badatelů.

Dwelshauvers vytýká celostním psychologům, že tvar (*Gestalt*) jim není zjevem ryze psychickým, nýbrž celkem fysickopsychickým (Georges Dwelshauvers, *Traité de psychologie*. Payot, Paris 1934, p. 91), *Petermann* soudí podobně, že se celostní psychologie ocítá v nebezpečí, že bude pokládána za zakuklený sensualismus (B. Petermann, *Das Gestaltproblem in der Psychologie*. J. A. Barth, Leipzig 1931). Je ovšem jisté, že pojem tvaru je nesrovnatelně jasnější, rozumí-li se jím skutečnost ryze duševní. R. *Müller-Freienfels* vytýká, že si celostní psychologie nevšímá dostatečně poslední celosti, totiž »já«, jež působí ve všech celostech, a proto řadí celostní psychologii do skupiny psychologií objektivujících (*Psychologie přítomnosti*, p. 78). Ať jsou ty výtky oprávněné nebo ne, je jisté, že celostní psychologie obrátila zřetel na velmi podstatné problémy a že je skutečnému životu mnohem blíže než psychologie elementová, poněvadž zdůrazňuje vnitřní souvislost a vzájemné prolínání duševních jevů, přednost vyšších tvarů před nižšími a celku před částmi.

4. *Psychologie duchovědná*

Přírodovědně orientovaná psychologie, označovaná jako psychologie elementová, atomistická nebo též asociační, se snažila dospět v analýze duševních jevů k nejjednodušším prvkům a z jejich vlastností a vztahů spojovaných mechanicko-kausálně chtěla vysvětlovat duševní děje. Již Wundt si byl vědom nedostatků té psychologie, chtěl jim odpomoci principem »tvůrčí synthesy« a zdůrazňoval, že prvky tvoří »relativně samostatnou jednotu« mající vlastnosti, které nejsou obsaženy ve složkách. A tak se otevřela cesta novému názoru, že při výkladu duševního dění nelze vycházet jen z prvků, nýbrž z celku určité situace a konečně z celku osobnosti vůbec.

Tomu názoru dal programový ráz Wilhelm *Dilthey*, historik filosofie, zvláště romantické, a průkopník v noetice a systematice kulturních věd. Předmětem kulturních věd (duchověd) je podle něho člověk a jeho dílo, tedy skutečnost historicko-sociální. V přírodních oborech na předmět usuzujeme, v kulturních faktech jej přímo prožíváme nebo se do něho vžíváme. Základem duchověd by tudíž měla být psychologie. Ale k tomu nedostačuje přírodovědná psychologie vysvětlující kauzálně a sestavující vyšší jevy z nižších, nýbrž bylo by třeba psychologie » popisné a rozčleňující «, která by vycházela od celků a podávala souvislost vnitřního života v typickém člověku (*Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, 1894).

Úkolem psychologie takto pojaté je objasnění struktury duševního života, jeho vývoje a psychických rozdílů. Vztah strukturový je prožíván a jeho přechody patří do vnitřní zkušenosti. Je to vztah účelový, který není omezen na vědomí, ale ovládá celý živočišný život. Vlastnosti vnitřní struktury se jeví jako původní jednota, nesložená z prvků, jako vzájemné působení životní jednoty a prostředí i jako vnitřní vázanost svého druhu, která se neřídí příčinností vládnoucí v zevní přírodě.

Diltheyovy myšlenky rozvinul jeho žák Eduard *Spranger*, jemuž je psychologie především věda o subjektu, ale ne o subjektu odloučeném od jeho objektivních vztahů. Pokud je důraz na objektu, mluvíme o duchovědě, která se obírá 1. transsubjektivními a kolektivními útvary dějinného života, které jako nadindividuální činné vztahy zabírají ten neb onen subjekt; 2. ideální duchovou zákonitostí, normami, podle nichž subjekt vytváří duchovní hodnoty nebo je přijímá a chápe. Pokud však je důraz na subjektu, mluvíme o psychologii, která zkoumá 1. zážitky vznikající ze spojení subjektu s transsubjektivními a kolektivními útvary; 2. děje a zážitky, které jsou v souladu s kriticky objektivní duchovou zákonitostí nebo se od ní odchy-

lují. Psychologie subjektu rozvíjející se ve vztahu k objektivní duchovědě se nazývá duchovědnou psychologií.

Podobně jako Dilthey vidí i Spranger hranici elementové psychologie v tom, že ta psychologie ničí smysluplnou souvislost duševního dění. Nikdo nepochybuje, že básník, historik, kněz a vychovatel mohou být vynikajícími psychology, i když nemají o »elementech« duševního dění ani potuchy. Lze sice rozkládat duševní celky na prvky, ale ty prvky nejsou základem k porozumění celku. Duševní celek má smysl: to znamená, že má vztah k hodnotě. Již Dilthey označil duši jako účelovou souvislost nebo jako teleologickou strukturu, ale spokojil se s tím, že mluvil o vnitřní teleologii a viděl v ní jakýsi citový regulátor ve vztahu jedince k hodnotě nebo nehodnotě. Spranger však soudí, že kdyby individuální duše byla jen takovou immanentní teleologií, bylo by možné ji pochopit čistě biologicky, to znamená, že všechny její akty a zážitky by byly určovány individuální a rodovou sebezáchovou jako hodnotným cílem: jinými slovy duše by byla sebezáchovná struktura. Avšak vztahy duše k hodnotám jsou mnohem četnější a bohatší. Na vyšším, řekněme historickém stupni, má duše vztahy k objektivním hodnotám a ty vztahy jsou základem duchovního života a objektivní kultury. Člověk pokládá za hodnotu i to, co s neprostřední sebezáchovou nemá nic společného, na příklad izolované rozumové poznání nebo estetické potěšení.

Ovšem člověk neprožívá jako hodnotu vše, co je hodnotné, a také prožívá jako hodnotu, co hodnotné není. To znamená, že subjektivní hodnoty vždy nesusouhlasí s hodnotami objektivními. A tak vzniká těžký problém, jak určit kritickou a objektivní hodnotu a jaké specifické normy odpovídající různým druhům hodnot stanovit. Zkoumání hodnot a subjektivních vztahů k nim vede Sprangera k stanovení typických duševních struktur. Jsou to struktury člověka teoretického, hospodářského, estetického, sociálního, mocenského a nábo-

ženského. V těch šesti » životních normách « zachycuje šest ideálních typů, v nichž dominuje určitý hodnotní směr a tak typisuje celou duševní strukturu [Eduard Spranger, *Lebensformen*. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. Max Niemeyer, Halle (Saale) 1930⁷].

5. Psychologie hlubinná

Myšlenka celosti dává smysl i otázce nadmíru závažné : představuje vědomí celý duševní život ? Není kromě vědomí v duši ještě jiná oblast, o které nevíme nebo na kterou zapomínáme ? Velcí filosofové a umělci odedávna věděli, že je v lidské duši hlubina, odkud vycházejí počiny a zážitky, jejichž pohnutky člověk nezná, nebo které mají jinou motivaci, než si člověk myslí. Již svatý *Augustin* se nad tím zamýšlel :

» Duše poroučí tělu a ono hned poslechne. Duše poroučí sobě a narazí na odpor. Duše poroučí, aby se pohnula ruka a stane se to s takovou rychlostí, že nerozeznáš rozkazu od pohybu ; a duch je přece duch a ruka je tělo. Duše poroučí duši, aby chtěla ; je to táž duše a přece to nekoná. Odkud ten podivný zjev a jakou má příčinu ? Pravím opět : Duše poroučí chtítí a tím již chce, neboť neporoučela by, kdyby nechtěla ; a přece nekoná, co poroučí. Ale je tomu tak proto, že duše chce na půl a poroučí jenom na půl. Opravdu, ona poroučí jen potud, pokud chce ; a jen potud se neděje, co poroučí, pokud nechce. Vůle totiž poroučí : Staň se vůle ! ale ne jiná, nýbrž tatáž. A poněvadž neporoučí celá, neděje se, co poroučí. Neboť kdyby byla celá, neporoučela by, aby byla, protože by již byla. Není to tedy podivný stav zčásti chtítí a zčásti nechtítí, ale je to nemoc ducha, jenž je povznášen rukou pravdy, ale pozdvihuje se jen na půl a klesá zpět pod tíhou zvyku. A tak jsou v nás dvě vůle jen z té příčiny, že jedna z nich nikdy není celá, a co jedné chybí, to přebývá druhé ... Když jsem uvažoval, abych se konečně rozhodl sloužiti Pánu Bohu svému podle svého dávného úmyslu, byl

jsem to já, který jsem chtěl, a opět já, který jsem nechtěl. Ano, já, jenom já jsem to byl, o němž se nemohlo říci ani že úplně chce ani že úplně nechce, sám se sebou jsem zápasil a proti sobě jsem byl rozdělen « (*Confessiones* VIII,9-10).

Je třeba jen poznamenat, že svatý Augustin užívá výrazu » vůle « v širším smyslu, asi ve významu sklonu nebo touhy — ale to ovšem nijak není na úkor správnosti a hloubky jeho analýsy. Smysl jeho úvahy jest: předně, že jednání a chování člověka je výrazem chtění, za druhé, že to chtění, jehož výrazem je určité jednání a chování, může být určitému člověku něčím neznámým. Allers se domnívá, že na tom místě *Vyznání* se po prvé zavádí, byť ne výslovně, pojem » nevědoma « (Rudolf Allers, *Das Werden der sittlichen Person*. Herder, Freiburg im Br. 1930, p. 41).

Ty zjevy studovali i lékaři a dospěli k různým hypotézám o podvědomí nebo nevědomí. Nejznámějším pokusem o výklad nevědomí je *Freudova* psychoanalýza. Její hlavní these jsou :

1) V duševním životě člověka se objevují myšlenky, představy a přání, jež se nesrovnávají s mravními zásadami nebo názory společnosti, takže člověk se za ně stydí a zatlačuje je do podvědomí.

2) Ty potlačené komplexy představ a tužeb však žijí v podvědomí dále a snaží se opět proniknout do vědomí; vědomí však nad nimi bdí a vykonává nad nimi jakousi censuru, takže do něho nemohou vniknout ve své skutečné podobě. Usilují tedy o to v jakémsi přestrojení a zakuklení: tak vznikají chybné úkony (*Fehlleistungen*) jako přechytnutí, přepsání, založení, zapomenutí. To je také vlastní jádro snů a to je i příčina různých duševních poruch (neuros). Chybné úkony, sny a neurosy jsou pak náhražky za původní chtěné ukojení nebo uplatnění.

3) Komplexy ztrácejí svou sílu, podaří-li se uvést je do vědomí tak, aby si je člověk přiznal v jejich původní podobě — a to je pak prakticky úkol lékaře.

4) Základní silou duševního života je pohlavní libost nebo slastnost (*libido*), která se může uplatňovat trojím způsobem: a) buď najde ukojení ve vhodném předmětu, b) buď je zatlačena do nevědomí a odtud zasahuje (ovšem maskována, aby unikla cenzuře) do vědomí ve snu, v chybných reakcích a neurotických symptomech (*Flucht in die Krankheit*), c) nebo se může sublimovat v nepohlavní úsilí a uplatnit se ve službách cílů estetických, etických, sociálních a náboženských (Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Internationaler psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich 1922).

Svůj empirický, fantastičností silně prostoupený výzkum vyvrcholuje Freud i metafysickou spekulací, v níž se mu duševní život rozpadá na tři vrstvy: a) na nevědomí, jež označuje výrazem »ono« (*das Es*), b) na dění vědomé čili »já« (*das Ich*) a c) na »nadjá« (*das Überich*). »Nadjá« je nositelem svědomí a náboženskosti, ale jeho původ je v potlačování tak zvaného oidipovského komplexu, což je incestní přichylnost chlapce k matce a děvčete k otci.

Freudova psychologie je v podstatě sexuální psychologie v mezích přísného determinismu, jehož konečným vyznáním je bezútěšný pesimismus: »Co nazýváme svým já, chová se v životě pasivně: jsme žiti neznámými a neovládatelnými mocnostmi« (*Das Ich und das Es*). V té větě je uzavřena i Freudova antropologie, podle níž je člověk tvor pudový, který se v podstatě neliší od jiných živočichů, přesněji řečeno tvor sexuální, jehož duševní a kulturní činnost není nic jiného než sublimace libida.

Hlavní chybou té teorie je, že člověk je v ní viděn jaksi jen zdola, z »žabí perspektivy«, neboť podstatné

je Freudovi živočišné, kdežto duch je mu jen zrcadlení sexuality, duševní život jen komedie, poněvadž vědomí vykonává jen vůli nevědoma, takže se podobá šašku v cirkuse, jenž svým počínáním chce vzbudit u diváků dojem, že se všechno děje na jeho rozkaz — ovšem jen ti nejmenší mu věří.

V jednotlivostech sice Freud upozornil na důležité složky duševního života, ale vcelku obsahuje jeho teorie hluboký rozpor, který je nepřímým důkazem ne proti duchu, nýbrž pro ducha. Důrazně se totiž ptá Max Scheler: » Co v člověku popírá vůli k životu, co potlačuje pudy a z jakého důvodu se pudová síla stává v jednom případě neurosou a v druhém zase sublimuje v kulturní činnosti? « A dovozuje správně, že Freudova teorie člověka předpokládá to, co jí má být vysvětleno: rozum, ducha a jeho samostatnou zákonitost. Právě duch to je, jenž potlačuje pud, a to tím, že vůle zaměřená k ideji a hodnotě odpírá všem impulsům pudového života představy potřebné k pudovému jednání a na druhé straně představy přiměřené ideji a hodnotě nastražuje číhajícím pudům jako vnařidlo, aby uskutečnily záměr vůle stanovený duchem (Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Otto Reichl, Darmstadt 1930, p. 71-3).

Keyserling zdůrazňuje, že není možné budovat teorii duševního života jako obdobu mechaniky. Úspěchy freudismu vysvětluje tím, že lidé dneška jsou dítky mechanicky myslící doby a proto jim mechanické pojetí duševního života vyhovuje. Freuda je třeba pokládat za dobrého pozorovatele, který má za všech okolností t a k é pravdu (Herman Keyserling, *Wiedergeburt*. Otto Reichl, Darmstadt 1927, p. 357).

Základní pojmy psychoanalysy jsou značně obměněny v *Adlerově* individuální psychologii (Alfred Adler, *Člověk, jaký jest*. Orbis, Praha 1935). Pohybuje-li se Freudova psychoanalýsa v rámci přírodovědného determinismu, přiklání se Adler k orientaci duchovně a

snaží se pochopit každý duševní projev v celostní souvislosti. Duševní dění slouží jednak uchování života, jednak styku člověka s člověkem. Těm základním funkcím odpovídají pud uplatňovací a cit pospolitosti. Cit pospolitosti je starší, neboť člověk existuje jen jako bytost společenská. Z činitelů určujících vývoj člověka je Adlerovi nejvýznamnější tělesná nebo duševní slabost spojená s pocitem méněcennosti, který člověka odcizuje společnosti, ale podněcuje snahu po vyrovnání, jež se uskutečňuje zpravidla ve směru ne pouhé kompensace, nýbrž překompensace, takže orgánová méněcennost se tak může stát podnětem k vrcholným výkonům. Druhým vývojovým činitelem, kterého si Adler všímá, je sociální prostředí a zvláště rodinná konstelace. Je-li dítě v rodině odstrkováno, stupňuje snahu po uplatnění své osobnosti právě tak, jako je v ní nadměrně posilováno dítě hýčkané. Jak v odstrkovaném, tak v hýčkaném dítěti se cit pospolitosti porušuje. Vliv prostředí pokládá Adler za významnější než vliv zděděných dispozic a proto vysoko cení výchovné působení ať v rodině nebo ve škole. Člověk je v jeho pojetí jen to, co z něho udělá výchova. Neurosu chápe Adler jako kompensaci, která má člověku dopomoci k úniku před životními úkoly a nesnázemi. Pramenem neuros bývají pochybnosti o sobě a úkolem lékaře je dodat pacientovi důvěry, aby se vzdal svého symptomu jako únikového prostředku. Ovšem trvalého úspěchu může terapie dosáhnout jen tehdy, dovede-li dát pacientovi nové cíle a jeho život naplnit novým smyslem.

Takové konečné cíle však mohou být vzaty jen ze sféry světového názoru a hodnot, která je nad sociálním přizpůsobením. To si dobře uvědomil Rudolf Allers, který se snaží individuální psychologii zapojit do katolického životního názoru (Rudolf Allers, *Das Werden der sittlichen Person. Wesen und Erziehung des Charakters*. Herder, Freiburg im Br. 1930). K téže synthese je zaměřeno Allersovo dílo o nápravné výchově, což je obor, v

němž má individuální psychologie uznávané a nepopíratelné úspěchy (Rudolf Allers, *Heilerziehung bei Abwegigkeit des Charakters*. Einführung, Grundlagen, Probleme und Methoden. Benziger & Co., Einsiedeln Köln 1938).

Jinou obměnou psychologie nevědomí je nauka *Jungova*. Kdežto Freud vidí v nevědomí především to, co bylo zatlačeno z vědomí, je pro Junga nevědomí více : náleží k němu nejen to, co bylo záměrně zapomenuto, nýbrž i to, co bylo zapomenuto bezděčně a také to, co bylo neuvědoměle apercipováno. A dále rozeznává Jung nevědomí osobní, jež obsahuje zapomenuté, potlačené a podprahově vnímané, a nevědomí neosobní či kolektivní, jež ve formě praobrazů, prasymbolů a archetypů obsahuje vzpomínky a zkušenosti lidstva a jež je sídlem našich nevyvinutých schopností a ohniskem všech intuicí a inspirací (C. G. Jung, *Die Psychologie der unbewussten Prozesse*. Rascher Verlag, Zürich 1918).

Na rozdíl od Freuda rozšiřuje Jung i pojem libida a definuje jej jako psychickou energii. Psychická energie je intensita duševního pochodu, jeho psychologická hodnota (C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*. Rascher Verlag, Zürich 1925, p. 119). Libido se projevuje dvojitým způsobem : jako pud k moci a jako pud pohlavní. Tak spojuje Jung odlišná hlediska, Freudovo a Adlerovo, v jedno. Na rozdíl od Adlera, který omezuje pojem kompensace na vyrovnání pocitu méněcennosti, užívá Jung pojmu kompensace ve smyslu funkčního vyrovnání vůbec ; vědomí a nevědomí mají snahu vzájemně se kompenzovat. Co je slabé v jednom, je silné v druhém a obráceně. Každá přemrštěnost v jedné oblasti má svou protiváhu v oblasti druhé. Chybné úkony, jak je analysoval Freud, jsou Jungovi dokladem té opravné a vyrovnávací činnosti. Střetnutí protikladných tendencí vede někdy k neurose. Avšak původ neurosy vidí Jung ve zcela vnitřním konfliktu nezávisle

na vnějším nátlaku, kdežto podle Freuda vzniká neurosa ze střetnutí pudů osoby a z omezení vynucených společností.

K vypátrání nevědomí užívá Jung kromě metody volných asociací, kterou zavedl již Freud, i tak zvaného asociačního experimentu, který záleží v tom, že na určitá slova odpovídá vyšetřovaná osoba prvním slovem, které jí okamžitě přijde na mysl. Na bezvýznamná slova odpovídá ve zlomku vteřiny, na tak zvaná kritická za delší dobu.

Podle Jungovy metody nejde jen o vypátrání podvědomých komplexů a jejich včlenění do normálního života, nýbrž i o to, jak převychovat nemocného, aby dosáhl vnitřní vyrovnanosti. Duši nelze léčit jinak než když se bere zřetel na duši celou, to jest i na její nejhlubší stránku, a tou je její poměr k životu a Bohu — právě tak jako nelze léčit nemocné tělo bez zřetele ke všem jeho funkcím a bez zřetele k celému člověku vůbec. Čím je nějaký stav »psychičtější«, tím je složitější a tím více se vztahuje k celku.

Vychovávat nemocného může jen ten psychotherapeut, který sám má pevný, věrohodný a obhajitelný životní názor. Nikdo nemůže přivést pacienta dál než je sám :

» Nemohu tajit, že my psychotherapeuti bychom měli být filosofové nebo filosofujícími lékaři, či spíše že už jimi jsme, aniž si to uvědomujeme, neboť je příliš veliký rozdíl mezi tím, co děláme, a tím, čemu se na vysokých školách jako filosofii učí. Mohli bychom to nazvat i náboženstvím in statu nascendi, poněvadž v prazákladech života se filosofie a náboženství ještě nerozlišuje.

Nejvyšší dominanta duševního života je vždy povahy nábožensko-filosofické. Je to zcela prvotní skutečnost, kterou můžeme pozorovat v plném rozvoji i u primitiva. Každá obtíž, nebezpečí nebo kritické období života působí, že ta dominanta zřetelně vystupuje do popředí. Je to nejpřirozenější reakce na všechny citově zbarvené situace. Ale zůstává často

temná právě tak, jako je temné polovědomí citového stavu, který ji vyvolává. Je tedy zcela přirozené, že afektivní poruchy pacientů probouzejí v terapeutovi jim odpovídající nábožensko-filosofické činitele. Uvědomění takových primitivních obsahů je lékaři často nemilé a proti mysli a proto pochopitelně raději hledá oporu ve filosofii a náboženství přicházejících do jeho vědomí zvenčí. To východisko se mi zdá potud oprávněné, pokud je jím dána příležitost zapojit pacienta do ochranné vnější organizace. To řešení je zcela přirozené, poněvadž vždy existovaly totemistické klany, kultová společenství a náboženská vyznání, jejichž účelem je uvádět řád do chaotického světa pudů « (C. G. Jung, *Psychotherapie und Weltanschauung*. Schweizerische Zeitschrift für Psychologie 1943, Bd I, H. 3).

Hypothese má ve vědě podobný význam jako lešení při stavbě. Lešení není stavba. Musí být strženo, jakmile je stavba dokončena. Je chyba dělat z pouhé hypotézy vysvětlující teorii. Nic však nebrání, abychom z hypotézy hlubinné psychologie nepřijali to, co vskutku je životné, i když musíme přísně odmítat, co je pouhý dohad nebo fantasie. Především je nutno rozeznávat mezi tím, co nikdy nebylo vědomé, a tím, co sice vědomé bylo, ale již není. Mnozí psychologové, na příklad O. Bumke, odmítají existenci absolutně nevědomých představ. Je však nepochybné, že některé duševní obsahy člověk vskutku do podvědomí zatlačuje, to jest úmyslně je zapomíná. Zbývá tedy jen otázka, počínají-li si ty komplexy potlačených představ opravdu jako redakce opozičních listů, které se snaží propašovat do novin nějakou zprávu, kterou by oko censorsa přehlédlo. Bohatý materiál, který hlubinná psychologie shromáždila, je vcelku přesvědčující, i když nejsou přesvědčující některé příliš zevšeobecňující a odvážné závěry z něho vyvozované.

6. Pokusy o typisaci povah

Staré třídění povah na sanguiniky, choleriky, melancholiky a flegmatiky, které má základ v antické humorální teorii, ožívá však v novodobém zdůraznění vnitřní sekrece. Nelze popírat, že jsou skuteční sanguinikové (lidé » krevní « a vznětliví), cholerikové (lidé » žlučoví «, hněvní a popudliví), melancholikové (lidé chmurní a citoví) a flegmatikové (lidé » hnijící «, líní a neteční). Je však zřejmé, že ta stará typisace je založena hned na citu, hned na tempu reakce : nevychází tudíž z jednotného hlediska a nehodí se také na všechny lidi. Soudobá psychologie určuje povahové typy buď na základě pokusného vyšetřování (Jaensch) nebo na základě psychopathologie (Kretschmer), na základě nervové terapie (Jung) nebo na základě výrazové nauky (*Ausdruckskunde* - Klages), a konečně i na základě poměru k hlavním hodnotám kultury a života (Spranger).

Nejživotnější se zdá typisace *Kretschmerova* (Ernst Kretschmer, *Körperbau und Charakter*. Springer-Verlag, Berlin 1942). Kretschmer rozeznává typ schizothymní (duševně rozštěpený), jež přiřazuje k asthenické a leptosomní, to jest štíhlé a slabé tělesné soustavě, a cyklothymní (duševně ucelený, v rytmickém koloběhu se pohybující), jež přiřazuje k pyknické a atletické, to jest zavalité a k tloušťce náchylné tělesné soustavě. K nim pak přidává typ dysplastický, který představuje jakousi variaci uvedených typů a jejich prolínání.

K tomu rozlišení byl Kretschmer přiveden psychiatrickou zkušeností, v níž se mu dvě endogenní psychosy, totiž schizofrenie a cirkulární šílenství, jevily jako chorobné vystupňování těch dvou základních typů. Zvláště případným se zdá Kretschmerovo roztrídění, pokud jde o tvořivé a geniální lidi. Filosofové a matematikové se vyznačují štíhlým vzrůstem a schizothymním charakterem (Descartes, Newton, Kant, Gauss). Pyknikové jsou mezi nimi vzácností. Cyklothymní a pykničtí jsou

zato přírodní badatelé a lékaři (Darwin, Mendel, Pasteur, Koch, Behring). Mezi slovesnými umělci nápadně vyniká rozdíl mezi mistry široké, syté, realistické a humorné prósy, kteří vesměs byli pykniky, a dramatiky, pathetiky a romantiky, kteří se představují jako leptosomové (Ernst Kretschmer, *Geniale Menschen*. Springer-Verlag, Berlin 1942, p. 201-4).

Ryzí typy jsou však řídké: většinou se nám lidé jeví jako kombinace typu schizothymního a cyklothymního. Je jisté, že zařazením člověka pod určitý typ není ještě vystižena celá jeho individualita. Člověk, jak jest, je vždy více než typ — má totiž kromě skupinových vlastností i vlastnosti čistě osobité.

Kretschmerově soustavě lze snad vytýkat, že v ní není objasněn poměr mezi temperamentem a charakterem. Lze vskutku určovat charakter podle temperamentu? Neliší se někdy charakter dospělého člověka od charakteru dítěte? Nejsou změny organismu, nemoci, způsob zaměstnání, sociální vlivy neméně významnými prvky utvářejícími charakter než temperament?

Příbuzné je rozlišení E. R. *Jaensch* na typ integrovaný, vyznačující se jednotností a uceleností duševního života, a na typ desintegrovaný, vyznačující se rozeklaností a nesouladností duševních složek. K své typisaci dospěl Jaensch na základě vyšetřování eidetiků, to jest osob schopných subjektivních zrakových představ (názorových obrazů). Jeho bratr, lékař Walther *Jaensch*, se pokusil hledat v subjektivních názorových obrazech vztah k určitým tělesným znakům. Eidetické jsou buď typu T (tetanoidní); nebo typu B (basedowoidní); ty typy odpovídají určitým tělesným konstitucím. K nim pak byl přidán typ S (synesthetický), u něhož se vyskytuje schopnost spojovat barevné počítky s vnímáním zvuků.

Souvztažnost mezi formami názorových obrazů a určitými tělesnými znaky by ovšem bylo možno dokázat jen na podkladě velkého materiálu, jehož však W. Jaensch

nepodal. Kromě toho sám přiznává, že jak tetanoidní, tak basedowoidní názorové obrazy se mohou vyskytovat i osamoceně, bez průvodních tělesných znaků (Walther Jaensch, *Grundzüge einer Physiologie und Klinik der psychophysischen Persönlichkeit*. Berlin 1926, p. 39,52).

Vcelku se Jaenschova typisace kryje s Kretschmerovou. Na první pohled je patrné, že lidé integrovaní jsou cyklothymikové, lidé desintegrovaní schizothymikové. Ale přes svou metodičnost není Jaenschova typisace tak životná jako Kretschmerova.

Z hlediska subjektu a objektu rozlišuje C. G. Jung typ introvertní a extravertní. K prvnímu náleží lidé, kteří jsou uzavřeni více do sebe, ne sice ve smyslu mravního egoismu, ale ve smyslu spíše teoretické než praktické, spíše duchovní než hmotné orientace. K druhému pak lidé, jejichž zájmem je vnější svět, život, společnost, hospodářství, výchova, a jejichž živlem je zkušenost a praxe (C. G. Jung, *Psychologische Typen*. Rascher-Verlag, Zürich und Leipzig 1942, p. 473-583).

Zdá se, že psychologická typologie má nyní za úkol nalézt konvergenci schizothymního temperamentu Kretschmerova, desintegrovaného typu Jaenschova a introvertního typu Jungova na straně jedné a cyklothymního, integrovaného a extravertního na straně druhé a převést různé odstíny a úchyvky jednotlivých nauk na společného jmenovatele jasného a přesného rozlišení. Po věčné stránce se totiž ty pokusy o typisaci vcelku shodují, jen názvosloví je v každé typologii jiné. Uvedené typisace jsou vesměs formální, to jest málokterá kromě Jungovy přihlíží k vlastnímu obsahu duševního života.

Více k subjektu je zaměřena typisace Eduarda Sprangra podaná v knize *Lebensformen*. Spranger rozeznává různé typy podle poměru k hlavním kulturním hodnotám. Zájmem o vědu je typisován člověk teoretický (typ učenec), zájmem o umění člověk estetický (typ umělec), zájmem o hospodářství a techniku člo-

věk ekonomický (typ praktický), zájmem o blaho bližních člověk sociální (typ lidumilný), zájmem o veřejné věci člověk politický (typ mocenský) a zájmem o náboženství člověk zbožný (typ náboženský).

Spranger ovšem podává jen obraz ideálních typů, jsa si vědom, že ve skutečnosti se vlastnosti typů prolínají a mísí, takže jeho třídění znamená jen pokus určit převládající zájem, jakousi dominantu, která vtiskuje určité osobnosti svůj ráz. Namítá-li se, že Sprangrovo třídění je stříženo jen na lidi vyšší duševní úrovně a že se málo hodí na prosté lidi, musilo by se nejdříve určit, kdo je prostý člověk. Víme, že i mezi prostými lidmi, ba i mezi dětmi se najdou písmáci, technické, vynálezci, ekonomové, politikové, lidumilové a ovšem i lidé náboženští. Je však třeba přiznat, že hodnoty, na nichž Spranger zakládá své typy, nejsou stejného řádu a že tudíž lidé nižších zájmů se mohou ve světle jeho typologie jevit jako lidé nehodnotní a neužiteční.

7. *Psychologie sociální*

Sociální psychologie bývá často chápána jako protiva psychologie individua. Nesmí se však zapomínat, že se nelze obírat duševním životem jedince a nedbat jeho vztahů sociálních. Pojem člověka »individuálního« má platnost a význam jen pokud odezíráme od společenských vztahů jedince : in concreto však vidíme vždy člověka »sociálního«, vřazeného v různé společenské útvary. Ani Robinson na svém ostrově není ryzí »individuum«, poněvadž tam přišel ze společnosti, vybaven znalostmi a dovednostmi, které jedinci může dát jen společnost. A jako člověk vůbec je tvor společenský, tak i psychologie člověka nemůže být jen psychologie »individuální«, nýbrž i psychologie »sociální«.

Sociální psychologie se zabývá psychickými jevy, pokud mají význam sociální, a naopak i jevy sociálními

po jejich stránce psychické. Hlavní otázky sociální psychologie jsou dvě : jak působí společenské útvary (institute) na osobnost, a obráceně, jak působí osobnost na společenské útvary. V prvním směru sleduje sociální psychologie vznik chování u individua, rozvoj osobnosti a včleňování do různých společenských útvarů, jako jsou rodina, rod, národ, stát, církev, spolek, stav. V druhém směru zkoumá duševní základy a podmínky zjevů společenských a kulturních, jako jsou zvyk, tradice, konvence, móda, veřejné mínění, pověst, studuje psychologii davů, tříd, stran, zájmových skupin, sociálních, politických a náboženských proudů a hnutí.

Sociální psychologie se pohybuje na pomezí jiných dvou věd : sociologie a psychologie. V tom je příčina, že bývá pokládána buď za pouhé odvětví psychologie nebo naopak za pouhé uplatnění psychologického hlediska v sociologii. Na jedné straně se sociální psychologie odlišuje od ryzí, to jest apsiologické sociologie, představované zvláště E. Durkheimem a G. Simmelem, která vůbec nedbá stránky psychologické a chce být vědou ryze popisnou, nikoli vědou vysvětlující a dokonce ne vědou chápající, na druhé straně od sociologie psychologické, která se snaží veškeré společenské jevy odvodit z činitelů duševních (G. Tarde), zejména z různých sociálních pudů (Lester W. Ward a William Mac Dougall).

Většina příruček sociologie a sociální psychologie obyčejně hned v úvodě se snaží co možná nejpřesněji vymezit svůj obor a odlišit jej od věd příbuzných. To je samo o sobě užitečné, ba nutné, ale zároveň neméně nutné je zdůrazňovat jednotu života, jednotu člověka a jednotu světa. Přílišná specialisace věd způsobuje, že ztrácíme úhrnný pohled na skutečnost a upadáme do jednostranností. Požadavek jednotnosti i při různosti hledisk a metod v oblasti sociální a kulturní psychologie připomíná a velmi jasně zdůvodňuje Richard Müller-Freienfels v knize *Allgemeine Sozial-und Kulturpsychologie*. (J. A. Barth, Leipzig 1930.)

8. *Psychologie a pedagogie*

Psychologický teoretik se nezabývá otázkou, k čemu a jak užít psychologie. Úkolem teoretické psychologie je přispět k poznání člověka a sledujíc ten úkol stojí ve službách filosofické antropologie, která ovšem, pokud jde o nejhlubší záhady, je součástí filosofie. Psychologie je však i věda praktická: klade základy k znalosti lidí, povah, náklonností, schopností, jakož i k nápravě duševních poruch. Bez psychologie se neobejde ani vychovatel, ani kněz ani lékař. Avšak i jako praktická věda je psychologie jen věda zjišťující a popisná, nikoli normativní. Proto na příklad pedagogie se nemůže vyvozovat přímo a jediné z psychologie:

» Soudobá pedagogika trpí buď pouhým psychologickým odvozováním nebo pouhým rozvíjením školního řádu stanoveného státem. Není induktivní pedagogické vědy. Právě Herbartova škola zdržela její vývoj. Jejím materiálem by musila být pečlivá sbírka přesně zaznamenaných zkušeností doplněná novými pokusy. Pedagogika nemůže být odvozena z psychologie. Že dnešní praktikové pohrdají psychologií, má příčinu v tom, že se v ní hledá rozřešení úkolu zatím nerozřešitelného, jak totiž odvodit celou pedagogickou soustavu z psychologických základů « (Wilhelm Dilthey, *Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems*. B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1934, p. 238).

Vychovateli nestačí vědět, jaká mládež je — musí mu být také jasné, jaká mládež být má. A proto pedagogie může být odvozena jen z filosofické antropologie. Teprve když je známo, co člověk je, může se říci, jaký člověk být má. Ale přesto žádná reálná pedagogie nesmí být slepá k výsledkům práce na poli empirické psychologie a jest jí nesporně k užitku, dovede-li jich kriticky užívat. A i když není žádoucí, aby každý psycholog byl vychovatelem, je žádoucí, aby každý vychovatel byl psychologem.

Přínos jednotlivých směrů moderní psychologie pro účely výchovatecké je značný. Základní myšlenka moderní psychologie — celost — přináší pedagogii nová a cenná hlediska. Celostně orientovaná vývojová psychologie dospívá k poznání, že na primitivních vývojových stupních nepřevládají prvky, nýbrž celky, ovšem celky málo rozrůzněné, ale obsahově již dosti bohaté, takže se ve vědomí vzájemně prolínají. Slovo je dítěti před vstupem do školy neučleněným celkem, takže musí být teprve vedeno k dělení slov na slabiky a hlásky, mnohdy i s obtížemi. Novým způsobem vysvětluje celostní psychologie jasnost a rozsah pozornosti. Zjišťuje, že rozsah pozornosti je větší, kde máme co činit s opravdovými členitými celky. Smyslové dojmy jsou celistvé, a proto čím bohatěji jsou členěny, tím více částí můžeme postihnout.

Celostní psychologie znamená i výstrahu před jednostranným pěstěním určitých duševních schopností. Ukazuje, že vyučování se nesmí omezovat jen na pěstění paměti a rozumu a přitom nedbat vůle a citu. Takové vyučování je analýsa a vivisekce, ale ne celostní výchova. Dále znamená celostní psychologie výstrahu před jednostranným posuzováním žáka a zejména před zjednodušujícími metodami psychotechnického výzkumu. Zkoumat pomocí testů duševní výkonnost, paměť, pozornost, úsudek, nadání a jiné složky duševního života je věc užitečná, jedná-li se o přesnější ponětí o těch složkách; ale tvořit si na základě takového zkoumání obraz celé osobnosti je odvážné, ne-li pochybné. Testová metoda zachycuje jen částkové úkony — ale ve skutečnosti není částkových úkonů. Vlivem celostního nazírání se počínají dávat zkoušeným úkoly obecnější, aby se zjistila celková duševní úroveň. Dokonce se přechází k volným pojednáním nebo nenucenému rozhovoru a používá se i grafologie. Ale to vše pořád není více než zjišťování výkonnosti, pohotovosti, vyjadřovací schopnosti a zdaleka to ještě není spolehlivý základ k úsudku o osobnosti.

Z duchovědné psychologie má pro pedagogii největší význam důraz na pojem vývoje individuálního duševního života, který podle *Sprangra* postupuje z nitra navenek k větší členitosti a větší výkonnosti zaměřené k uskutečňování určitých hodnot. Duševní život je vrůstání jednotlivé duše do objektivního světa té které doby. Jak se takový vývoj děje, je hlavní thema Sprangrovy knihy *Psychologie des Jugendalters*. U dospívající mládeže rozeznává Spranger osm typických forem: mládež rozplývající se v tělesném citu, estetické blouznivce, problematiky, mládež těšící se na výdělečnou činnost, mládež žízňící po činech, typ milostný, mravní nadšence a náboženské mystiky. Bez typologie se nelze ve vychovatelství obejít, poněvadž nemůžeme zachytit individualitu v její konečné jedinečnosti; můžeme se k ní přiblížit jen pojmovými útvary formálními, jež jsou jaksi uprostřed mezi úplnou obecností a úplnou názorovostí. Tou konkretisací obecného pojmu je typ.

Problematická je pro pedagogii cena *Freudovy* psychoanalysy. Freudovci věnovali velkou pozornost otázce dětské sexuality a vykládali si infantilní amnesii jako ochranné zařízení proti poruchám rovnováhy, které by mohly být způsobeny udržováním ranných sexuálních zážitků ve sféře vědomí. Dítě je ve Freudově pojetí bytost sexuálně polymorfní: částkové sexuální projevy se teprve v pubertálním věku sjednocují pod vedením sexuálního pudu. Obraz dětské sexuality, jak jej podává psychoanalýza vnášejíc do dětského života incestní tendence, je příliš fantastický a je právem odmítán.

Adlerova individuální psychologie nabyla vychovatelského významu už tím, že se přimkla k problémům praktického života. Nepochybně šťastná formulace vůdčí linie, nadkompensace komplexů méněcennosti jsou jistě důležité klíče k velkým vychovatelským problémům. Zkušenost učí, že v duši dítěte se vskutku může uhostit pocit méněcennosti, naráží-li životní ideál na nepřízeň a nepochopení a tak se stává zřejmým kladný

úkol výchovy: budit sebedůvěru a pěstít, případně korigovat životní ideál. Prakticky užitečný Adlerův pedagogický optimismus však v teorii zůstává sporný, poněvadž málo docenjuje význam dědičnosti.

Z *Jungova* směru nejcennější je poučení, že úkolem vychovatele je dát dítěti pevný nábožensko-mravní základ: to ovšem dokáže jen ten, kdo sám jej má. Není ani tak významná metoda, jako osobnost vychovatele:

» Věříme tak příliš na metody, že když metoda je dobrá, zdá se tím být posvěcen i učitel, který jí užívá. Méněcenný člověk nikdy není dobrým učitelem. Skrývá však svou škodlivou méněcennost, která žáka tajně otravuje, za znamenitou metodikou a stejně skvělou výřečností. Starší žák ovšem již nežadá nic lepšího než znalost užitečných metod, poněvadž již podlehl obecnému názoru, že lepší metoda vítězí. Zkusil již, že i nejprázdnější hlava, která si umí osvojit nějakou metodu, je první ve třídě. Celé jeho okolí mu namlouvá a názorně ukazuje, že je třeba jen správných metod, abychom dosáhli žádoucího výsledků « (C. G. Jung, *Psychologische Typen*, p. 578-9).

Největší cenu mají pro pedagoga postřehy a zkušenosti moderních typologů. Je sice pravda, že daleko významnější je to, co si člověk myslí a co chce, než to, jak to myslí a chce, a že nás více musí zajímat vlastní obsah duševního života než jeho struktura nebo dominanty, ale vychovatel nemá co činit s člověkem obecným, nýbrž s člověkem individuálním a konkrétním a musí ho vychovávat individuálně a tudíž nějak poznat jeho osobní vlastnosti. A k tomu mu pomáhá typologie.

K duši dítěte je možno proniknout konec konců hlavně podle vnějšího vzhledu, chování a projevu. Nemusíme bezvýhradně přijímat Kretschmerovu typisaci, ale musíme uznat, že duševní struktura je do určité míry podmíněna tělesnou výstavbou, vnitřní sekrecí a zdravotním stavem vůbec.

Můžeme mít pochybnosti o průkaznosti *Jaenschovy* domněnek o souvislosti eidetických vloh s těles-

nými typy. Ale nesporné je, že eidetická vlohá je zejména u mládeže mocně vyvinuta a že příslušná pozorování jsou leckdy klíčem k tajemství mladé duše :

» Eidetik může ve škole omylem být pokládán za žáka líného a nepozorného. Je možné, že jeden žák ve škole sní z pohodlí, ale jiný proto, že jeho vnitřní svět ho poutá víc než svět školy. Anebo jeden žák se nedívá na učitele proto, že hledí jinde nalézt, co mu chybí, jiný však proto, že hledá projekční plochu (stěnu, strop), na níž by promítl svůj názorový obraz vzbuzený látkou právě probíranou « (Ferdinand Kratina, *Eidetická vlohá u mládeže*. Gen. komise Orbis, Praha 1930, p. 157).

V třídění *Jungově* můžeme vidět ne zcela zdařilou a ne zcela přirozenou schematisaci, ale nemůžeme popřít, že rozlišením mezi lidmi introvertními a extravertními a rozbořením jejich duševního obzoru se stalo zřejmým, že bohatý a kypící život není jen kolem nás, nýbrž především v nás a že vnitřní bohatství to je, co uchvacuje a získává mládež, ne pouhá slova.

Můžeme si říkat, že *Sprangrova* typisace je vlastně jen popis určitých jednostranností, zvláštních zálib nebo koníčků : vychovávat že však znamená pěstít všechny schopnosti a vytvářet tak harmonického a vyrovnaného člověka. Ale právě studium Sprangrových typů nás poučuje, že je-li někdo prost jednostrannosti, je to člověk náboženský. Není člověka universálního, poněvadž nikdo nemůže uskutečnit všechny hodnoty. Ale je možné a nutné mít ke všem hodnotám kladný poměr. A ten poměr má právě člověk náboženský. Má kladný poměr k vědě, poněvadž pravé a celé vědění vede k Bohu ; k umění, neboť pravé umění prostřednictvím smyslových zjevů povznáší k nadmyslnu ; k hospodářství, neboť hmotné statky jsou v rukou náboženského člověka prostředkem ke konání dobrých skutků a dosažení cílů nadhmotných ; ke společnosti, neboť náboženství ukládá milovat bližního pro Boha ; k státu, neboť politický řád vyplývá z mravního řádu a autorita světské

vlády z autority božské. A tak je zřejmé, že jednotná a celostní výchova není myslitelná jinak než na náboženském základě.

Jakkoliv užitečná a podnětná je typisace moderní psychologie, nelze nevidět nebezpečí, že její výsledky budou chápány ve smyslu povahového determinismu. I když víme, že povaha člověka je utvářena prvky dědičnosti, temperamentu a prostředí, přece jen nemůžeme pokládat žádný z těchto prvků za osudový a nezměnitelný. Kdo myslí, že rozhodující pro vývoj charakteru je prostředí, uchovává si přece jen jakousi víru ve výchovatelské působení. Ale kdo se oddává domněnce, že o povaze člověka rozhodují jedině vlivy dědičnosti nebo že ji spolu s nimi nutně a bezvýhradně určují typové rysy, propadá ne snad jen výchovatelskému pesimismu, nýbrž přímo výchovatelskému nihilismu. Metodicky správné je, abychom jen ty povahové rysy pokládali za zděděné nebo temperamentem dané, které naprosto nelze vysvětlit jako získané.

BIBLIOGRAFIE

- Alfred Adler, *Člověk jaký jest*. Orbis, Praha 1935.
- Rudolf Allers, *Das Werden der sittlichen Person*. Wesen und Erziehung des Charakters. Herder, Freiburg im Br. 1930.
- Rudolf Allers, *Heilerziehung bei Abwegigkeit des Charakters*. Einführung, Grundlagen, Probleme und Methoden. Benziger, Einsiedeln-Köln 1938.
- Jaroslav Beneš, *Psychoanalýsa*. V. Kotrba, Praha 1929.
- Gustave Le Bon, *Psychologie davu*. Osvěny, knižnice filosofická a psychologická, Praha 1946.
- Rabul Edward Brennan, *General Psychology*. An Interpretation of the Science of Mind based on Thomas Aquinas. Macmillan Co., New York 1947.
- Ján Bubán, *Psychologia citov*. Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1946.
- Charlotte Bühler, *Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem*. S. Hirzel, Leipzig 1933.
- Karl Bühler, *Die Krise der Psychologie*. G. Fischer, Jena 1927.
- R. G. Carthy, *Safeguarding Mental Health*. The Bruce Publishing Co., London 1937.
- Louis Cormar, *Visages et caractères*. Études de psychiognomie, Plon, Paris 1932.
- Jiří Cvekl, *Sigmund Freud*. Orbis, Praha 1965.
- Karel Černocký, *Moderní psychologie*. Matice Cyrilometodějská, Olomouc 1934.
- Karel Černocký, *Psychologický slovník*. J. Těšík, Hranice 1947.
- Karel Černocký, *Úvod do psychologie*. Dějiny psychologického dualismu. Matice Cyrilometodějská, Olomouc 1917.
- J. Donat, *Über Psychoanalyse und Individualpsychologie*. F. Rauch, Innsbruck 1932.
- Hans Driesch, *Grundprobleme der Psychologie*. Ihre Krise in der Gegenwart. Em. Reincke, Leipzig 1929.
- Georges Dwelshauvers, *Traité de psychologie*. Payot, Paris 1934.
- Christian von Ehrenfels, *Über Gestaltqualitäten*. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie XIV, 1890.

- Antonin Eymieu, *Le gouvernement de soi même*. Essai de psychologie pratique. Perrin, Paris 1928.
- Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Intern. psychoanal. Verlag, Leipzig-Wien-Zürich 1922.
- J. Fröbes, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*. Herder, Freiburg im Br. 1923.
- A. Gemelli - G. Zunini, *Introduzione alla psicologia*. Vita e Pensiero, Milano 1947.
- Norbert Glas, *Die Formensprache des Gesichtes*. Weidman et Co., Wien, Leipzig-Bern 1935.
- Étienne de Greeff, *Notre destinée et nos instincts*. Plon, Paris 1945.
- Hubert Gruender, *Experimental Psychology*. The Bruce Publishing Co., Milwaukee 1932.
- Metoděj Habán, *Psychologie*. Edice Jitro, Praha 1941.
- J. A. Hadfield, *Psychology and Morals*. Methuen Co., London 1934.
- Joseph Hainz, *Das religiöse Leben der weiblichen Jugend*. Pädagogischer Verlag, Düsseldorf 1932.
- Willy Hellpach, *Einführung in die Völkerpsychologie*. Enke, Stuttgart 1938.
- R. Honigswald, *Die Grundlagen der Denkpsychologie*. B. G. Teubner, Leipzig 1925.
- F. Charnot, *L'humanisme et l'humain*. Psychologie individuelle et sociale. Éditions Spes, Paris 1934.
- M. Jaeger, *Sisyphus or the Limits of Psychology*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1929.
- E. R. Jaensch, *Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis*. J. A. Barth, Leipzig I. 1927, II. 1931.
- Régis Jolivet, *Psychologie*. Emmanuel Vitte, Lyon-Paris 1947.
- C. G. Jung, *Die Psychologie der unbewussten Prozesse*. Rascher Verlag, Zürich 1918.
- C. G. Jung, *Psychologische Typen*. Rascher Verlag, Zürich und Leipzig 1942.
- C. G. Jung, *Psychologie und Religion*. Rascher, Zürich 1942.
- C. G. Jung, *Seelenprobleme der Gegenwart*. Rascher, Zürich 1946.
- C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*. Rascher, Zürich 1918.
- David Katz, *Gestaltpsychologie*. Benno Schwabe, Basel 1944.
- David Katz, *Psychologischer Atlas*. Benno Schwabe, Basel 1945.
- Otto Klemm, *Geschichte der Psychologie*. B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1911.

- Ignaz Klug, *Die Tiefen der Seele*. F. Schöningh, Paderborn 1940.
- Ferdinand Kratina, *Psychologie*. Komenium, Brno 1947.
- Ferdinand Kratina, *Úvod do celostní a tvarové psychologie*. Dědictví Komenského, Praha-Brno 1935.
- Ernst Kretschmer, *Geniale Menschen*. Springer, Berlin 1942.
- Ernst Kretschmer, *Körperbau und Charakter*. Springer, Berlin 1942.
- Ernst Kretschmer, *Medizinische Psychologie*. Georg Thieme, Leipzig 1939.
- A. Kronfeld, *Psychotherapie*. Springer, Berlin 1924.
- Kurt Lewin, *Die Entwicklung der experimentellen Willenspsychologie und die Psychotherapie*. S. Hirzel, Leipzig 1929.
- Johannes Lindworsky, *Experimentelle Psychologie*. Jos. Kösel & Friedrich Pustet, München 1932.
- Johannes Lindworsky, *Theoretische Psychologie*. J. A. Barth Leipzig 1932.
- Theodor Litt, *Die Selbsterkenntnis des Menschen*. F. Meiner, Leipzig 1938.
- Emmanuel Mounier, *Traité du caractère*. Éditions du Seuil, Paris 1945.
- Richard Müller-Freienfels, *Allgemeine Sozial- und Kulturpsychologie*. J. A. Barth, Leipzig 1930.
- Richard Müller-Freienfels, *Die Seele des Alltags*. Eine Psychologie für Jedermann. Wegweiser Verlag, Berlin 1925.
- Richard Müller-Freienfels, *Psychologie přítomnosti*. Jan Laichter, Praha 1937.
- Paul Natorp, *Objekt und Methode der Psychologie*. Mohr, Tübingen 1912.
- Friedrich Noltenius, *Materie, Psyche, Geist*. J. A. Barth, Leipzig 1934.
- B. Petermann, *Das Gestaltproblem in der Psychologie*. J. A. Barth, Leipzig 1931.
- Henri Piéron, *La psychologie différentielle*. Presses universitaires de France, Paris 1949.
- Maurice Pradènes, *Traité de psychologie générale*. Presses universitaires de France, Paris 1948.
- Clarence E. Ragsdale, *Modern Psychologies and Education*. The Macmillan Co., New York 1932.
- Paul Reiwald, *De l'esprit des masses*. Traité de psychologie collective. Delachaux et Niestlé, Paris 1949.
- Théodule Ribot, *Evolution des idées générales*. Alcan, Paris 1897.
- Théodule Ribot, *La psychologie anglaise contemporaine*. Alcan, Paris 1870.

- Otto Selz, *Die Gesetze der produktiven und reproduktiven Geistestätigkeit*. Fr. Cohen, Bonn 1924.
- Otto Selz, *Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs*. Speemann, Stuttgart 1913.
- René Le Senne, *Traité de caractérologie*. Presses universitaires de France, Paris 1945.
- Friedrich Schneider, *Praxis der Selbsterziehung*. Herder, Freiburg im Br. 1940.
- Rudolf Souček, *Charakter. Pokusy o analýsu osobnosti*. Unie, Praha 1946.
- Alexander Spesz, *Psychoanalýza a křesťanstvo*, Potocsny, Rožňava 1934.
- Eduard Spranger, *Lebensformen. Geistenswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*. Max Niemeyer, Halle a/Saale 1930.
- Eduard Spranger, *Psychologie des Jugendalters*. Quelle & Meyer, Leipzig 1928.
- Tomáš Trnka, *Člověk a věčnost. Typologie a charakterologie*. Aventinum, Praha 1946.
- Otto Tumlriz, *Anthropologische Psychologie*. Junker und Dünnhaupt, Berlin 1929.
- Aloys Wenzl, *Theorie der Begabung. Entwurf einer Intelligenzkunde*. Felix Meiner, Leipzig 1934.
- Georg Wunderle, *Einführung in die moderne Religionspsychologie*. Kösel & Pustet, Kempten 1922.
- Georg Wunderle, *Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend*. Pädagogischer Verlag, Düsseldorf 1932.
- Wilhelm Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Leipzig 1908-11.

5. INDIVIDUUM A OSOBA

Každý člověk je individuum, to jest jedinec svého druhu, který se zvláštními znaky odlišuje od ostatních jedinců. Ty znaky jsou : tvar (*forma*), vzhled (*figura*), místo (*locus*), čas (*tempus*), rod (*stirps*), vlast (*patria*) a jméno (*nomen*). Souhrn těch znaků tvoří individualitu člověka. V nejširším významu je individuem každé konkrétní jsoucno. Individuum značí číselně jedno jsoucno vedle jsoucna číselně mnohého. V doslovném významu znamená individuum totéž, co řecké *atomos*, něco nedělitelného a nesdělitelného. Individuum je část nějakého celku, která se už dále nedá dělit, poněvadž je i sama celkem odlišným od jiných celků sobě podobných.

Ačkoliv individuální jsoucno je smysly snadno poznatelné, přece vždy bylo a dosud je těžkým filosofickým problémem. Indické myšlení směřuje k popření a rozplynutí individuality v nirvaně. Podle brahmínského učení je individuální » já « pouze částí nejvyšší bytosti, Brahmy. Zdají-li se věci a bytosti rozdílné mezi sebou a odlišné od Brahmy, je to pouhý klam, neboť Brahma nemůže být příčinou konečnosti a omezenosti. Buddhisté, aspoň většina z nich, tvrdí, že pocity, myšlenky a činy existují samy o sobě, aniž by jejich nositelkou byla nějaká bytost, která cítí, myslí a jedná, a za větší hloupost pokládají, označuje-li někdo zájmenem » já « své myšlenky, než označuje-li jím své tělo. Podobně je to ve staré řecké filosofii. Eleati neuznávají jiné jsoucno než *monon* (jediné) a ztotožňují jedno a vše (*hen kai pan*). Mnohost věcí je Parmenidovi jen

klamem. Ne bytí individuální, to jest to neb ono bytí je skutečností, nýbrž jen bytí samo o sobě.

A ten problém je stále živý. I dnes se může člověk tázat : není snad jen jedna podstata a není všechno jsoucno jen jejím bližším určením, jak učil Spinoza ? Není všechna mnohost a rozličnost totéž, co naprosté jsoucno, jak se domníval Schelling ? A není Kierkegaardova starost o individuální existenci, její činnost, samostatnost a svobodu hluboce oprávněna ? A nevidí Langbehn právem vychovatele v Rembrandtovi, umělci svobodného svérázu a ryzí individualnosti ?

1. *Člověk jako individuum*

Jako individuum je člověk jednak částí přírody, jednak částí společnosti. U nižších tvorů pozorujeme, že druh je vše, jedinec nic. Ve hmyzích » státech « na příklad je všechno zaměřeno jen k prospěchu a zachování druhu. Čím vyšší je živá bytost, tím méně se podrobuje zájmům druhu a tím více usiluje o uplatnění své individuality a tím zřetelněji projevuje samostatnou činnost. Ale ovšem čím více se živá bytost osamostatňuje, tím více je odkázána na sebe.

Individualita je hodnota, poněvadž je to jedinečnost. Svého maxima dosahuje teprve v osobní bytosti, v individualitě rozumné bytosti. Čím je člověk duchovější a duševně diferencovanější, čím je svéráznější, tím více se odlišuje od davu a průměru a tím se stává osamělejším, nechápanějším a ohroženějším. Jedinečnost člověka však nezačíná teprve v duševní a mravní oblasti, je zřetelně dána již v oblasti tělesné a smyslové. Člověk od člověka se neliší jen výrazem tváře, pohyby, chůzí a duševními vlastnostmi. Totožnost člověka může být dokázána i podle rozměrů určitých částí kostry. Zcela individuální jsou rýhy prstových čepčulek. Otisk prstů je pravým a nepadělatelným podpisem člověka.

Individuálnost kůže jest však jen výrazem individuálnosti tkání. Že tkáně jsou individuální, je patrné ze zkušeností s transplantacemi kůže. Je-li na ránu přiložen kus vlastní pacientovy kůže, přiroste. Kousky cizí kůže uschnou a odlepí se. Podobně je to s implantací ledviny. Cizí implantovaná ledvina z počátku sice dobře funguje, ale po určité, dosti dlouhé době se objeví v moči bílkoviny a krev jako při zánětu ledvin a orgán odumře. Pokusy s transplantací srdce ukazují, že tělo se brání přijmout cizí orgán. Složení krve je rovněž individuální. Jsou známy čtyři Landsteinerovy krevní skupiny, jejichž znalost podmiňuje úspěch krevní transfuse. Serum určité skupiny se slučuje jen s krevními tělísky jiné skupiny. Jsou však i universální dárcové krve, jejichž krev se může bez nebezpečí smísit s kteroukoliv krví jinou. Kromě toho je asi třicet podskupin, jejichž vzájemný poměr je pro transfusi bez významu, ale je jisté, že přes možnost transfuse je složení krve individuální, to jest u každého člověka jiné, třebaže jsou to odstíny, jež nejsou překážkou úspěšné transfuse.

Tkáňová a humorální individuálnost prostupuje celé tělo. Tím si vysvětlíme, že pes najde svého pána i ve velkém zástupu lidí nebo vypátrá zločince — podle individuálního pachu. Individuálnost těla se projevuje také na venek : každý z nás reaguje svým způsobem na vnější popudy, na hluk, chlad, horko, potravu, útoky mikrobů a virusů. Účinnost některých léčiv je podmíněna individuální konstitucí. Jeden a týž lék jednomu nemocnému pomáhá, jinému, který má tutéž nemoc, nikoli. To je nejlépe patrné při léčení kožních neduhů, kdy často teprve zkusmo se najde účinný lék. Jsou typy lidí, pro které se určitá léčiva hodí a jiná zase nehodí. Ty typy stanovit usiluje nauka konstituční čili biotypologie.

Individuálnost tkání je tím větší, čím je člověk starší, poněvadž každá nemoc, každá injekce sera nebo vakcinu, každé infekční onemocnění nás trvale modifi-

kují, případně i immunisují proti novému onemocnění téhož druhu. Každé tělo má své jedinečné dějiny.

Není-li dvou stejných lidí po stránce tělesné, tím méně lze tvrdit, že by byli dva stejní lidé po stránce duševní. Dvojčata pocházející ze stejného vajíčka mají sice stejnou genetickou konstituci, ale odlišují se povahovými rysy. Podle Geyerova bádání o dvojčatech lze předběžně s Kretschmerem stanovit, že při stejném dědičném založení stačí druhotní činitelé, aby se v mezích téhož temperamentu vytvářely varianty konstitučně sice stejnorodé, ale ve vnějším projevu nepodobné, ba protivné (Ernst Kretschmer, *Körperbau und Charakter*. Springer, Berlin 1942, p. 138).

Psychologická typologie řadí sice lidské povahy do různých skupin podle různých hledisk, ale zdůrazňuje, že není ryzích typů, nýbrž že jsou jen různé jejich varianty a že typy lze stanovit jen podle dominant, to jest převládajících povahových znaků. Ale těch znaků je velké množství a počet jejich kombinací jde téměř do nekonečna. K znázornění můžeme užít Morseovy abecedy: dvě značky — tečka a čárka — ve čtyřčlenných skupinách připouštějí třicet různých kombinací. Kdybychom k té tečce a čárce přidali ještě jednu značku a skupiny rozšířili na deset členů, obdrželi bychom 29.524 » písmen«. S pěti značkami a dvacetipětičlennými skupinami bychom docílili 372 529 029 846 191 405 » písmen«, to jest více než 372 kvadrilionů » písmen«. To znamená: kdyby byly jen dva povahové typy lidí a to jen se čtyřmi rozlišnými vlastnostmi, obdrželi bychom už tak 29.524 variant.

Není divu, že odborná díla o typech se rozrůstají do neuvěřitelných rozměrů. C. G. Jung pojednává o typech v knize mající 732 stran (*Psychologische Typen*. Rascher, Zürich-Leipzig 1942). Současné bádání o typech shrnul Emmanuel Mounier v díle zabírajícím 771 stran (*Traité du caractère*. Éditions du Seuil, Paris 1946), René Le Senne v díle čítajícím 648 stran (*Traité*

de caractérologie. Presses universitaires de France, Paris 1945). Nejsme schopni plně vystihnout všechny složky duševní individuality ani přesně určit, v čem duševní individualita spočívá a jakým způsobem se jedno individuum duševně liší od druhého.

2. *Princip individuace*

Novější přírodovědně orientovaná filosofie udává jako základ individuace buď prostor nebo čas (Locke, Schopenhauer, Rickert), nebo původ z řady příčin (Geyser). Ale to jsou spíše známky než principy individuace. Principem individuace se rozumí vnitřní důvod číselné rozličnosti věcí nebo bytostí druhově stejných. V čem má individuace původ, je stará metafysická otázka. *Aristoteles* a svatý *Tomáš* spatřují princip individuace ve hmotě. Ten názor byl a dosud je brán v pochybnost. Svatý *Tomáš* učí, že každá věc má svůj druh podle svého tvaru, to jest podle vnitřního útvarného principu, a že se ojedínuje podle hmoty (*Unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam*. S th 1-2 q 63 a 1). Rozlišnost a mnohost duší je podle téhož Učitele dána růzností hmoty, s níž se ty duše spojují (*Relinquitur ergo, quod secundum ordinem ad diversas materias, quibus animae uniuntur, diversitas et pluralitas animarum sumatur. Contra gent. 2 q 5 a 83 fin*). To se ovšem nesmí brát tak, jako by tělo bylo účinnou příčinou duševních růzností: ale tak, že Bůh stvořil duši podle těla a v těle, aby v něm a skrze ně se rozvíjela a působila. V přeneseném smyslu a podle skutečného účinku lze tedy říci, že všechny duševní rozdíly podle různých životních údobí (dítě, dospělý, stařec) a podle různých schopností jsou od těla a vysvětlují se tělesnými rozdíly.

Základem individuace je svatému *Tomáši* *materia quantitate signata*, to znamená, že prvním případkem,

s nímž se duše jako útvaryný princip těla spojuje, je *quantitas* jakožto podklad pro ostatní znaky. Jsou tedy duše různé podle toho, s jakým tělem jsou spojeny.

Individuace je podle nauky svatého Tomáše možná jen v oblasti těles složených z tvaru a látky: a do té oblasti náleží i duše, poněvadž se s tělem spojuje v jednu lidskou přirozenost. Duše a tělo tvoří celek. A ten celek má individuální ráz (*Sunt enim diversorum individuum diversae formae secundum materiam diversificatae*. S th 1 q 85 a 7 ad 3). Jako životní princip žije duše jen ve zvláštním, individuovaném těle. Každá duše má své vlastní tělo, prožívá v něm své individuální bytí a uskutečňuje to individuální bytí jako útvaryný prvek těla. Nic není v člověku individuálního, co by se neuskutečňovalo působením duše. Proto také nabývá duše svého rázu a své dokonalosti jen ve spojení s tělem. Ba dokonce podržuje, jak učí svatý Tomáš shodně s Avicennou, i individuální znaky, své zkušenosti a poznatky získané ve spojení s tělem, i když se od něho odloučí (S th 1 q 85 a 7).

Régis Jolivet připomíná, že Tomášovo pojetí individuality by vedlo k velkým nesnázím, kdybychom nerozlišovali formální kvantitu od kvantity potenciální nebo virtuální. Kvantita, na níž se zakládá individuace, není určitá (nebo formální) kvantita, která má určité rozměry, nýbrž jen kvantita virtuální. Určitá kvantita vymezená určitými rozměry již individuaci zahrnuje a nemůže ji tudíž vysvětlovat. Svatý Tomáš poznamenává, že kdybychom chtěli individuaci vysvětlovat z určitých rozměrů, znamenalo by to, že by individualita bytostí byla nestálá, poněvadž hmotné bytosti se co do kvantity stále mění (*In Boeth, de Trinit. q 4 a 2*). Základem individuace je tedy jedině kolikostní hmota, to jest hmota ve svých rozměrech, ale pojatá odloučeně od různých proměn kvantity. Ale poněvadž rozměry nabývají své určitosti vlivem tvaru, pro nějž je hmota připravena, zdálo by se, že hmota a tvar se určují a indi-

vidualisují shodně, a to hmota jako princip trpný a tvar jako princip činný. Přesto se lze držet formule, podle níž základem individuace je kolikostní hmota, rozumí-li se tomu tak, že hmota svými rozměry činí individuaci možnou a tak se stává jejím kořenem, že však ta individuace ve svých posledních determinacích a své konkrétní realitě pochází z tvaru (Régis Jolivet, *Traité de philosophie*. I. Introduction générale - logique - cosmologie. Emmanuel Vitte, Lyon-Paris 1945, p. 393-4).

Je zřejmé, že nauka svatého Tomáše o individuaci není žádný » materialismus «. Svatý Tomáš bere tělesnou skutečnost vážně a nehlásá nic jiného než že lidská individualita je možná jen ve spojení duše s tělem a v jejich vzájemném ovlivňování. Neomezuje individuální bytí jen na tělo, ale nepokládá také tělo za účinnou příčinu duševního života, nýbrž jen za příčinu látkovou — jinými slovy : duše se ojedínuje v těle, ale ne z těla.

Je třeba rozeznávat pojmy individuace a individualita. Principem individuace je hmota : v hmotě je původ individuality ; ale individualita nespočívá ve hmotě : naopak, individuum je individuální, to znamená o sobě nedílné a od ostatního světa oddělené jen proto, že je konkrétní substancí pojatou jako celek. Ale ten celek má své bytí od duše jako útvarného principu. Z toho plyne, že duše je sice vázána na hmotné tělo, ale ne na to neb ono tělo ; » ojedínuje se « spojením s určitým tělem, které má oživovat a vytvářet. A v poměru k tomu určitému tělu se stává individuálním životním principem těla v jednotě lidské přirozenosti. A jako útvárný a oživující princip to tělo ovládá a zduchovňuje. V té útvárné činnosti duše má pak své oprávnění fysiognomika a zejména bádání o vztazích mezi tělesným výrazem a duševním obsahem. Theodor L. *Haering* však právem připomíná, že se přitom nesmí zapomínat na rub té věci, že totiž je možná i psychognomika a to v tom smyslu, že i psychická individualita může být

zkoumána podle zvláštních rysů, které jí vtiskují tělesné vlastnosti. Pozorování toho rubu bylo dosud pod panstvím nauky o ryze jednostranné závislosti duše na těle přehlíženo, ačkoliv jak laik, tak lékař mluvivali o znetvoření duše vlivem tělesné choroby jako o věci samozřejmé. » Psychofysický problém « může být podle Haeringa rozřešen, jen když se bere zřetel k jeho líci i rubu, neboť ani paralelismus, ani jednostranná teorie o závislosti všeho duševního na tělesném nebo obráceně teorie závislosti všeho tělesného na duševním, nýbrž jen představa vzájemného ovlivňování v mezích celku odpovídá skutečnosti (Theodor L. Haering, *Über Individualität in Natur und Geisteswelt*. B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1926, p. 85).

Ač by bylo nesmyslné hledat v nauce svatého Tomáše základy dnešních názorů na dědičnost, poněvadž svatý Tomáš nevěděl, jak se dědí znaky a jaký je jejich vliv na tělo a na duši, jest jeho poznání, že individualita je podmíněna duševně-tělesnými vztahy, neotřeseno. H. Muckermann prohlašuje, že slova » dědičnost « a » vývoj « v biologickém smyslu se nikdy nemohou vztahovat na duši samu, nýbrž jen na tělesné orgány, jichž duše užívá, pokud je s tělem spojena (*Die Lehre von der Entwicklung und Vererbung und das Christentum*. F. Dümmler, Berlin-Bonn 1937, p. 5). Vytvoření zvláštních duševních vlastností se zakládá na určitých podmínkách, především na soustavě vnitřních žláz. Duševní vlastnosti se nedědí přímo, nýbrž prostřednictvím tělesných základů duševního života. Je ovšem třeba dbát, abychom tím způsobem » nezahmotnili « celý duševní život, to jest nepokládali jej jen za výslednici organického vývoje. To by pak ctnost a neřest, svatost a zločinnost nebyly nic jiného než výsledky zděděných tělesných vlastností. Individuální vlastnosti mohou být zděděny, ale mohou být také získány. Genetikové zastávají názor, že jsou zděděny, kdežto environnementisté a behavioristé tvrdí, že vznikají jen vlivy prostředí a vý-

chovy. *Jennings* tvrdí, že individuální vlastnosti, které v jednom případě mají základ v dědičnosti, nemusí jej mít ve všech případech. Rovněž je podle něho omylem domnívat se, že vlastnosti získané výchovou v jednom případě jsou získávány výchovou ve všech případech. Problém se dá vyjádřit takto : 1. Všechny vlastnosti organismů se dají změnit, změní-li se vrody — v předpokladu, že vrody jsou měnitelné. 2. Všechny vlastnosti se dají změnit, změní-li se prostředí. 3. Změna vlastností způsobená změnou genů dá se podobně uskutečnit i změnou prostředí. Co se měnitelnosti vrodů týká, víme že na vrody má vliv teplo a že ovlivňuje víc vrody stálé než nestálé ; dále, že účinkem Röntgenových paprsků lze docílit mutace a to usmrcením určitých chromosomů ; a konečně, že účinnost Röntgenových paprsků nezávisí na spontánní mutabilitě.

3. *Nominalismus a realismus*

Ve filosofickém myšlení se otázka individuality projevila již ve středověku sporem mezi nominalisty a realisty. Nominalisté tvrdili, že obecné pojmy (*universalia*) jsou pouhé vymyšleniny, prázdná slova (*flatus vocis*) a pouhá jména (*nomina*) bez jakékoliv věčné platnosti. Naproti tomu přičítali realisté obecným pojmům bytnou hodnotu a věčnost a jednotliviny pokládali za věčné jen potud, pokud mají účast na obecných pojmech. Krajní nominalismus býval vystihován výrazem *universalia post rem*, krajní realismus výrazem *universalia ante rem*. Pravda byla uprostřed, v mírném realismu : *universalia in re*, či přesněji, jak učil svatý Tomáš : v Bohu jsou obecné pojmy před jednotlivinami (*ante rem*), ve světě jsou v jednotlivinách (*in re*) a v naší mysli po jednotlivinách (*post rem*). I v mírném realismu má obecný pojem reálný význam, ale neodděluje se od jednotliviny, nýbrž se do ní takřka promítá.

Z rozdílného názoru na obecné pojmy vycházejí dva různé myšlenkové směry. Realisté budující na obecném jsou stoupenci a pěstiteli metody dedukční. Nominalisté budující na zvláštním a jednotlivém pracují metodou indukční. Pro realisty existují určité principy, které mají platnost i bez důkazů. Pro nominalisty existuje jen individuum a není tudíž jiných pravd než ty, které se dají vyvodit z pozorování a smyslové zkušenosti. Realisté jsou spiritualisté a hlásí se k Platonovi, nominalisté jsou materialisté a opírají se o Aristotela. V moderním názvosloví filosofickém, uměleckém a literárním se nominalistické tendence označují jako realismus, realistické pak jako idealismus. Historická terminologie je však oprávněnější a přesnější a proto se jí držíme i v těchto výkladech.

Lidské myšlení je nemožné bez obecných pojmů. Bez obecných pojmů bychom musili mít v mysli i v řeči tolik značek, kolik je na světě individuí. Ale také není lidské myšlení možné bez postřehu individuálnosti a smyslového pozorování, poněvadž nic není v mysli, co bychom předtím nevnímali smysly (*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*). Předmětem smyslové zkušenosti může být jen jednotlivina, poněvadž neexistuje strom, zvíře, člověk, nýbrž jen tento strom, toto zvíře a tento člověk. Tak vzniká pokušení pokládat za jediné skutečné to, co je individuální, a to individuální rozebírat na části, složky a prvky a konečně největší pokušení: vysvětlovat obecné ze zvláštního, vyšší z nižšího. Skutečnost obecného je však pro všechnu vědu nepostradatelná, poněvadž obecné nám pomáhá chápat zvláštní. Není vědy o ojedinelém jakožto takovém. Věda postupuje tak, že tvoří kategorie (obecné pojmy) a do nich zařazuje pozorované zjevy. Tu je nebezpečí jen v tom, že obecné pojmy, kategorie, abstrakce a symboly se pokládají za pravé a jediné skutečno bez zřetele k zvláštnostem a odlišnostem jedinců. Je tedy třeba najít střed mezi těmi dvěma krajnostmi. Potřebu-

jeme obojího, obecného i zvláštního, abstraktního i konkrétního, symbolu i pozorování: jinak se ocítáme v nebezpečí velkých omylů.

Ty omyly lze vidět téměř ve všech oborech lidského snažení. V přírodních vědách vedl nominalismus k atomisaci a jednostranné specialisaci, k zájmu o části bez zřetele k celku. Názorné je, co natropili specialisté v přírodě: zregulovali řeky, poněvadž rozuměli jen řekám a ne podnebním podmínkám; vysušili rybníky, poněvadž rozuměli jen melioracím a nevěděli nic o odpařování vody; vykáceli lesy, poněvadž rozuměli jen celulóse a nevěděli nic o zachycování vláhy v lesním porostu. Smysl pro celek krajiny jim unikl. Teprve oekologie jako věda o přírodním prostoru a vzájemné souvislosti a podmíněnosti všeho živého i neživého v krajině ukázala nesmyslnost jejich řádění.

Dlouho bylo lékařství ovládáno teorií celulární, nazíráním orgánovým a lokalizačním, tedy myšlením atomistickým, které bylo v rozporu s pojmáním člověka jako celku. Dnes však vstupuje do lékařství zřetel k celku a přesvědčení, že celky nejsou pouhým součtem částí a sil, z nichž se skládají:

» Ty celky mají své celkové jednotící principy, řády, které pečují o účelný a harmonický soulad a o činnost všech funkcí, orgánů a reakcí. Dnešní náš zvýšený zřetel k celku, syntetické myšlení, princip celostní, globálnost a jak jinak rozličně se nazývá, je reakcí na předchozí analytické myšlení a atomismus, které nám přinesly bohaté poznatky ve všech vědách, hlavně ovšem ve fyzice a chemii, ale dnes se již vyžily ze svých možností « (Dr Stanislav Mentl ve sborníku *O lidské konstituci*. Mladá generace lékařů, Praha 1939, p. 33-4).

A tak se rodí nauka konstituční čili biotypologie, jak říkají francouzští a italští učenci, která je vědou o souřadnosti činitelů útvarových, ústrojových a duševních a která znamená úzkou souvislost medicíny s psychologií a snahu o poznání a léčení celého člověka. Je

ovšem třeba dbát, aby se nepřešlo do krajního realismu a aby lékaři nepočali pohlížet na nemocného jen jako na symbol bez ohledu na jeho individuálnost. Lékař nesmí být ani výlučným realistou ani výlučným nominalistou. Nesmí žít v pomyslném světě, aby místo nemocného viděl jen případ popsany v učebnicích. Nejsou vlastně nemoci, nýbrž jen nemocní. Lékaři sice mohou, jak říká *Carrel*, »užívati svých znalostí bez rozdílu u každého pacienta asi tak, jako když obchodník zkouší hotový kabát lidem různé postavy. Neplní však doopravdy svou povinnost, dokud neobjeví specifické vlastnosti každého [nemocného]« (*Alexis Carrel, Člověk, tvor neznámý*. Jul. Albert, Praha 1939, p. 213).

Velmi závažný je problém individuálnosti ve výchově. Poměrně skrovný výchovný význam dnešní školy je zaviněn tím, že pro přílišný počet žáků ve třídě nelze dobře poznat jejich individualitu. Vyučování může být společné, lze vštěpovat určité poznatky určitému počtu jedinců společně, také lze všem společně vštěpovat určité mravní zásady: ale pronikavý výchovný vliv je možný jen na základě poznání individuality. Ovšem i příklon k individualismu má své meze. Mohl by vést k domněnce, že pravdivé a účelné je jen to, co je vhod jedinci, což by znamenalo konec autority, vyloučení jakéhokoliv nátlaku, omezování a kázně. Na druhé straně je jisté, že výchova není možná bez určitého obecně platného a uznaného ideálu, bez určité filosofické koncepce člověka, bez zkušeností s člověkem vůbec a s dítětem zvláště. Proto nestačí vychovateli, aby věděl, jaké to neb ono dítě je, což je požadavek nominalismu ve výchově: musí také vědět, jaké dítě být má — a to je požadavek realismu.

Již ve středověku měl problém obecnin obraz v politickém dění, jak ukazuje G. *Ambroise* v díle *Les moines du moyen âge. Leur influence intellectuelle et politique en France* (A. Picard, Paris 1946, p. 56-8). Zdůrazněním individuálnosti vedl nominalismus k tříštění evropské

společnosti. Až do století jedenáctého převládalo v Evropě vědomí jednoty křesťanstva. Vlivem nominalismu se začaly projevovat snahy odstředivé, probouzelo se národní cítění — ve Francii za Filipa Sličného, v Německu v době Lutherově. Náboženské války byly jen výrazem a následkem nominalistického rozkladu jednoty. Stále větší zdůrazňování práv jedince vedlo nakonec k francouzské revoluci, povalilo feudální řád a otevřelo cestu hospodářskému liberalismu a kapitalismu na straně jedné, socialismu na straně druhé. Moderní demokracie přiznávající stejná politická práva všem jedincům bez rozdílu je také jen pozdním plodem nominalismu : je to demokracie kvantitativní, nikoli kvalitativní, poněvadž hlasy jen počítá, ale neváží. Ve volbách se uplatňuje jen počet, nikoli jakost hlasujících. Taková soustava vede v praxi k převaze mínění nad pravdou : může se stát, že šest hlupáků přehlasuje čtyři lidi moudré.

Také v moderních sociálně-politických hnutích se projevuje vítězství nominalismu, ale také jeho neudržitelnost, poněvadž individualistický hypernacionalismus uvádí lidstvo do chronického nebezpečí mezinárodních konfliktů, takže není jiného východiska než návrat k realistické koncepci všennárodního či snad lépe všestátního universalismu.

Oba principy, nominalistický i realistický, se musí ve všech oborech lidského života vzájemně doplňovat a vyrovnávat. Jednostranné zdůrazňování a upřílišování jednoho z nich vede k nebezpečným přehmatům. A zvláště vědy obírající se studiem člověka se musí opírat o umírněný thomistický realismus — a ovšem filosofie sama má za úkol vybudovat filosofickou antropologii, určitěji řečeno antropologii celostní : jen tak bude možno překonat jednostrannosti a polovičitosti specialistů a překlenout protiklady lidské bytosti v jediném a celek objímajícím pohledu.

4. Osoba

Člověk je duševně-tělesná jednota. Lidský organismus je celek. Nervový systém je činný jako celek. Poruchy částí jsou poruchy celku. Novější bádání o poruchách souvisících s úrazy mozku ukázalo, že ty poruchy (afasie, apraxie, amnesie) jsou vždy výrazem změn celé osoby (Kurt Goldstein, *Human Nature in the Light of Psychopathology*. Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1947, p. 38). Poněvadž nestačíme pozorovat celého člověka najednou, rozeznáváme v něm nejrozličnější složky a pozorujeme je každou zvlášť. Přitom však musíme mít stále na paměti, že ty složky jsou izolovány jen v našem chápání, nikoli ve skutečnosti. Tak rozeznává Richard Müller-Freienfels v pojmu lidské individuality sedm různých složek : 1. neprostřední a přítomné » já «, 2. tělesné » já «, 3. duši jako nositelku tělesného » já «, 4. duševní majetek čili » mé «, 5. vnitřní obraz, který si člověk tvoří sám o sobě, 6. vnější obraz, který si o člověku tvoří lidé, a konečně 7. » objektivaci individuality v její činnosti « (Richard Müller-Freienfels, *Philosophie der Individualität*. Felix Meiner, Leipzig 1921). Je pravda, že to vše lze příležitostně rozumět individualitou, ale ve skutečnosti jsou to jen stránky, části a zvláštní případy lidské duševně-tělesné individuality. Podobně rozeznává Erich Rothacker v lidské osobě různé » vrstvy «, poněvadž lidské činnosti jako projevy celé osoby jsou nejpochoptitelnější, bereme-li je jako úkony různých vrstev osobnosti. Přitom nemá Rothacker v úmyslu popírat vzájemnou souvislost těch úkonů a také ne jejich souvislost s osobou jako jednotným celkem a ve všech svých rozborech bere plný zřetel k principu celosti, jak se dnes uplatňuje v biologii a psychologii (Erich Rothacker, *Die Schichten der Persönlichkeit*. J. A. Barth, Leipzig 1938, p. 93-5).

Činnosti člověka nejsou činnosti ani pouhého těla, ani pouhé duše, nýbrž činnosti celého člověka. Člověk

se rodí, jí, pije, spí, pracuje, myslí, tvoří, trpí a umírá. Všechny lidské činnosti, ať tělesné nebo duševní, jsou činnosti jednoho a téhož subjektu. Jsem-li činný podle své přirozenosti, není ve mně činná obecná lidská přirozenost (*natura in abstracto*), nýbrž ojedinělá lidská přirozenost (*natura in concreto*). Kdyby ve mně byla činná obecná lidská přirozenost, náležely by mé činnosti i jiným lidem. Z toho plyne, že já sám jsem principem svých činností a to tak, že ty mé činnosti se nemohou a nesmějí připisovat nikomu jinému. A poněvadž ty činnosti jsou takové, jaká je bytnost, náleží i ta bytnost výhradně mně, je svéprávná, samozákonná a nesdělitelná.

Podstata úplná, která je svéprávná, samozákonná, jinému nesdělitelná, mající svůj vlastní vyrovnaný princip činnosti, se nazývá podkladem či suppositem (*Suppositum est substantia completa, quae est sui iuris, alteri incommunicabilis, habens adaequatum principium suarum operationum*. S. Thomas, Lib. 3. *Sent. dist* 6 q 1 a 1).

Suppositum je každá živá bytost, poněvadž organismus se vyznačuje jednotou, samozákonností, vlastní činností a vlastním cílem. Pojmy, jimiž moderní biologové a filosofové vystihují živou bytost, jsou zdůrazněním svézákonnosti a vlastní činnosti: élan (Bergson), entelechie (Driesch), dominanta (Reinke), vláda (Rádl).

Způsob, jímž se úplná podstata stává svéprávnou a jinému nesdělitelnou, se nazývá subsistencí. Je-li však přirozenost, která subsistencí dochází samozákonnosti, obdařena rozumem a svobodnou vůlí, nabývá suppositum důstojnosti osoby (*persona*). Osoba je tedy podstata rozumná, úplná, samozákonná a jinému nesdělitelná (*Persona est substantia rationalis, completa, sui iuris et alteri incommunicabilis*. S. Thomas, *Qq disp de pot* p 8 a 4 c).

5. *Impersonalismus*

Je rozdíl mezi osobou a věcí. Věc je podstata složená z částí ; netvoří skutečnou, svéráznou a svézákonnou jednotu a nemá vlastní, jednotné a k vlastnímu cíli zaměřené činnosti. Osoba je jednota a celek, kdežto věc je agregát a součet svých částí. Osoba je jedinečná, nezaměnitelná, kdežto věc je nahraditelná a zaměnitelná. Osoba představuje kvalitu, kdežto věc jen kvantitu. Osoba má vlastní činnost, kdežto věc nemá vlastní činnosti a je trpná. Činnost osoby směřuje k cíli, má vlastní účel, kdežto věc je účelná jen potud, pokud jí někdo k nějakému účelu užívá. Osoba má vlastní hodnotu, věc je k hodnotě indiferentní. Osoba je obdařena rozumem a svobodnou vůlí, kdežto věc nemá rozum a je podrobena fysikochemické zákonitosti (Cf. William Stern, *Person und Sache*. Ableitung und Grundlegung des kritischen Personalismus. J. A. Barth, Leipzig 1923, p. 13-19).

Názor, který popírá osobu a ve světě vidí jen systém věcí fysických a psychických, se může nazývat impersonalismem. Hlavní rysy impersonalismu podle výkladu Sternova jsou :

1. Ve světě jsou jen shluky jednoduchých prvků a kombinace jednotlivých dějů, neboť všechno, co je, jest jen součet svých částí ; vše, co se děje, jest jen souhrn částkových dějů.
2. Kvalita (jakost) se vytváří změnou kvantity (kolicosti).
3. Všechno dění je určeno mechanicky.
4. Všechna účelnost v přírodě je jen zdánlivá ; co se zdá účelným, jest jen náhodný výsledek nutné přírodní zákonitosti.
5. Svět jsoucna a dění nemá nic společného s hodnocením a hodnotami.

Prvním a to oprávněným úsilím lidstva byla depersonifikace — odosobnění věcí, které osobami nejsou.

Antika zosobňovala přírodní zjevy : blesk, řeky, moře, hory, oblohu, nemoci. Přírodní věda byla možná, teprve když příroda byla zvěcněna, to jest odbožštěna a odosobněna. Druhý krok, již méně šťastný, byla kvantifikace, to jest snaha vysvětlit vše zvláštní, odlišné a samostatné rozdíly číselnými a kolikostními čili kvalitu vysvětlit kvantitou. Třetím krokem byla mechanisace, to jest snaha vysvětlit veškeré dění působením přírodních sil, slepou, neměnnou a nezvratnou zákonitostí. Čtvrtým krokem byla analyza, to jest snaha rozbořem celku na části nalézt to původní, pravé, podstatné a vlastní. A při tom všem platila lhostejnost k hodnotě : stačilo zjistit, co je, a za neurčitelné a nezjistitelné se pokládalo, co býti má.

Moderní věda se soustředila na mechanicko-věcnou stránku skutečnosti. V přírodních vědách se ujala vedení fysika, tedy věda o přírodě neústrojně, ve fysice pak mechanika, jejímž předmětem je poloha a pohyb jakostně indiferentních elementů. Mechanismus byl pak přenesen i na pole biologie : život byl chápán jen jako výslednice sil fysiko-chemických a organismus pojmán jako stroj. Smysl vyššího byl hledán v nižším a vývojové pojetí živé přírody slavilo vítězství v darwinismu. Živé individuum bylo učiněno pouhou věcí, trpným plodem vnějších podmínek, podnebí, potravy a prostředí. V psychologii se uplatňoval psychofysický paralelismus a veškeré duševní dění se vysvětlovalo jako pouhý doprovod dění fysiologického. Duševědná analyza rozkládala duševní život na prvky a duševní vlastnosti vysvětlovala jako reakci na vnější vlivy.

Pojmy získané studiem nižších útvarů života byly přenášeny jako obecně platné i na člověka, jako by člověk byl jen vyšším zvířetem a jeho život byl utvářen jen hmotnými, hospodářskými a výrobními vztahy. Posledním výhonem impersonalismu ve vědách je ekonomika, která má ve vědách sociálních podobné postavení jako měla fysika ve vědách přírodních. Jako fysika

je věda o neorganické přírodě, tak je ekonomika věda o neosobní stránce kultury.

Vědecké úsilí o zvěcnění světa se formulovalo i filosoficky v materialismu Büchnerově, evolucionismu Spencerově, hylozoickém monismu Haecklově a energismu Ostwaldově. Základní myšlenka těch formulací je jedna a táž: svět je souhrn věcí ovládaných mechanickou zákonitostí a není v něm místa pro svobodné rozhodování. Člověk je v těch teoriích zvěcněn, to jest snížen na pouhou věc, na část přírody a na část společnosti. Moderní hospodářský individualismus právě tak jako moderní hospodářský kolektivismus pohlíží na člověka jako na něco, čeho lze užít a využít, tedy jako na věc: a tak oba ty systémy představují konečné stadium odosobnění a zvěcnění člověka v řádu společenském. Ani ti, kdo se bouří proti vykořisťování člověka, nestavějí proti tomu zlu nějaký personalismus a nijak nezdůrazňují důstojnost člověka, nýbrž vidí pomoc v revoluci, která je slepým, nutným a nevyhnutelným důsledkem zákonů o přeryvném vývoji a o přechodu z kvantity do kvality. A tak stojí proti sobě jen dvě různé formy mechanické věčnosti.

6. *Personalismus*

Jako je rozdíl mezi osobou a věcí, tak je rozdíl i mezi osobou a organismem. Živý organismus není osobou, třebaže je ústrojnou jednotou částí, zaměřenou k vlastnímu cíli. Nelze tedy plně souhlasit se Sternovým výměrem osoby jako reálné, svérázné a svézákonné jednoty, která přes mnohost částkových úkonů vyvíjí jednotnou, vlastní a účelnou činnost (William Stern, *Person und Sache*. Die menschliche Persönlichkeit. J. A. Barth, Leipzig 1923, p. 17 sq). To není výměr osoby, nýbrž supposita. Každá osoba je sice suppositum, ale ne každé suppositum je osobou, poněvadž ne každé suppositum uskutečňuje svůj účel vědomě a svobodně.

Stern by rád překlenul protiklad ducha a hmoty a vytvořil jednotné pojetí světa, tak zvanou psychofysickou neutralitu. A proto osoba podle něho není rozumná podstata, nýbrž prostě jen účelná individuální jednota. A tak zůstává Stern i sám v zajetí organickobiologického myšlení, které jinak ostře odmítá, neboť nedovede vystihnout specifický rozdíl mezi člověkem a organismem. Jeho protiklad osoby a věci je protiklad bytosti živé a neživé, ale ne protiklad osoby a věci. Jeho systém je monistický personalismus, který se snaží převést organismus, člověka, společnost i Boha na společného jmenovatele osoby — známá prokrustovská procedura, která záleží v tom, že se usekne, co přechnívá, a natahuje, čeho se nedostává. A tak třebaže svůj personalismus nazývá kritickým, projevuje značný nedostatek kritičnosti, když nerozlišuje mezi bytostmi rozumnou a nerozumnou, svobodnou a nesvobodnou, a když nevidí, čím se vyznamenává člověk : sebeutvářecí mocí ducha, kterou se povznáší nad přírodu, i když je její částí : neboť člověk není tím, čím je, nutně : může se i vzepřít svému údělu — a to není vlastností žádného organismu.

Monistický personalismus Sternův není lékem proti impersonalismu. Ztotožňuje-li se osoba a suppositum, znamená to konec konců buď popření ducha a svobody na straně jedné nebo všeodusevnění na straně druhé. V prvním případě je to návrat k mechanismu, který je ve vědách přírodních překonán a od něhož se chce Stern odpoutat i filosoficky ; v druhém případě je to příklon k pantheismu nebo panpsychismu — a pak není důvodu stavět proti sobě osobu a věc, poněvadž jak osoba, tak věc je pak jen částí téhož božstva nebo téže světové duše.

Člověk má určitou individualitu, ale nelze říci, že *má* osobu. Člověk *je* osoba a to v jednotě a celosti své individuality. Co jej odlišuje od všeho neosobního a činí osobou, je duch. Svou tělesnou stránkou je člověk

spjat s přírodou, ale svou duchovou stránkou nad přírodu vyniká. Jeho duchovost je sice na přírodě založena, ale nedá se z přírody odvodit. Osoba neznačí odcizení přírodě, ani osamocení, nýbrž sebeuvědomění. Samozákonnost, nesdělitelnost a vlastní cíl, jež jsou údělem všeho živého, prožívá osoba vědomě. Ale to vědomí jako vědomí není ještě jádrem osoby, nýbrž ono bytí, které to vědomí umožňuje a uskutečňuje. Člověk je osobou v tom smyslu, že si uvědomuje svou odlišnost od toho, čím není, i od toho, co mu může buď pomáhat, aby byl tím, čím je, nebo co mu může překážet, aby tím nebyl. A je osobou i v tom smyslu, že se rozhoduje pro to, co mu pomáhá, a proti tomu, co mu překáží. A tak je osoba opakem přírodní nutnosti a zároveň uplatněním vlastní individuality a svobodným sebeurčením.

Osoba značí bytí o sobě, vlastní vnitřní svět, samostatný, s nikým nesdílený a nikým neodňatelný život. Osoba je individualita mocí ducha vytvářená. Tu vnitřní svéráznost a nesdělitelnost osoby dobře vystihuje stará definice osoby, kterou podává *Boethius* v díle *De duabus naturis* : Osoba je nesdělitelná podstata rozumné přirozenosti (*Persona est rationalis naturae individua substantia*). Výraz *individua substantia* neznačí v té definici jen pouhou zvláštnost či jednotnost, nýbrž úplnou nesdělitelnost podstaty, která právě tou nesdělitelností nabývá samozákonnosti a vlastního principu všech svých činností. *Ratio* v té definici neznačí jen intelekt, nýbrž všechny duchové mohutnosti, tedy i svobodnou vůli. A právě onou *ratio*, rozumovou a svobodnou činností se projevuje osoba jako bytost nadpřírodní, která je relativně nezávislá na hmotném dějství, vládne věcmi a sama se utváří.

Na počátku svých *Meditací* tvrdí *Descartes*, že osoba je pouhý rozum. Nic jiného prý o sobě neví, než že je *res cogitans sive res in se habens facultatem cogitandi*. *Descartes* sice neprohlašuje lidskou osobu za pouhou myšlenku, jak činili později jeho idealističtí stoupenci,

ale připisuje jí přesto jen jediný přívlastek, a to myšlení. Tou naukou dal Descartes základ k psychologickému názoru na osobu, jak jej nalazáme u Locka (osoba je bytost myslící, totožnost osoby záleží v totožnosti vědomí), Kanta (základem osoby je vědomí, jež má konkrétní výraz v jáství čili úsobě), Günthera (osoba je duchová podstata mající nejdokonalejší sebevědomí, takže může být sobě podmětem i předmětem zároveň).

Ten názor moderní filosofie na osobu je lichý, poněvadž nahrazuje antropologii pouhou psychologií a nadto psychologii ztotožňuje s pouhým vědomím. Kdyby osoba byla totéž, co vědomí, musili bychom rozeznávat lidi osobní a neosobní podle toho, mají-li vědomí nebo ne. Vědomí je pouze projevem osoby : oznamuje nám, co se s osobou děje. Kdyby osoba byla totéž, co vědomí, musila by zcela vymizet, kdykoliv mizí vědomí. To by znamenalo, že by se člověk stával osobou teprve, až by dospěl k vědomí, že by člověk od narození duševně omezený se nikdy nestal osobou, že by osoba trpící fixní ideou se proměňovala v jinou osobu, že by osoba spící a bdící nebyla touž osobou, že by osoba každého člověka byla podrobena ustavičné změně, poněvadž vědomí se mění, a konečně, že by ani člověk za své skutky nemohl být odpovědný.

Podobně pochybený je *Staudenmaierův* pokus založit osobu na vůli. Osoba prý záleží v moci učinit sebe sama předmětem svého názoru a uskutečnit jednotu jáství nazírajícího a nazíraného. K tomu je třeba říci, že vůle může vést k aktuálnímu vědomí osobní jednoty, ale nemůže vytvořit její objektivní jednotu, celistvost a samostatnost ; může přispět k uvědomění objektivní osobnosti a k uskutečnění hodnot, k nimž osoba má vztah, ale osobu nemůže vytvořit, nýbrž ji jen předpokládá právě tak jako rozum. Proto ani s vůlí se nesmí osoba ztotožňovat.

Na otázku, co je osoba, se nemůže odpovědět : mé tělo, má duše, můj rozum, má vůle. To vše ještě není

osoba, nýbrž to jsou jen složky a vlastnosti osoby. Osoba je svébytnost a svézákonnost rozumné bytosti : osoba je skutečnost, že jsem svůj a že svůj i být mám. Osoba sice není částí přírody nebo částí společnosti, ale přesto má stránku přírodní a společenskou. Osoba znamená vlastní vnitřní život — ale přesto není osoba uzavřená monada a také ne střed světa. Pravá osobnost se projevuje schopností a ochotou vmýšlet, vcítovat a vžívat se v postavení druhých, jakož i schopností a ochotou chápat a uskutečňovat zájmy obecné. První slovo personalismu je sice » já «, ale druhé je » ty «. Osoba má svou důstojnost. Ale ctí ji i v osobě bližního, sice jinak zneuctívá a znehodnocuje sebe samu. A třetí slovo personalismu je » my «, neboť smysl osobnosti vrcholí ve společenství.

7. *Osobnost*

Praví-li Pascal, že » člověk nekonečně převyšuje člověka «, lze se tázat, jak a čím člověk převyšuje člověka. Především je zřejmé, že člověk je bytost složitá a mnohostranná. Má stránku fysikochemickou, anatomickou, fyziologickou, psychickou, intelektuální, mravní a náboženskou. Jinak vidí člověka chemik, jinak biolog, jinak psycholog, jinak pedagog. To jinak je dáno tím, že to jsou odborníci se zúženým zorem zájmovým i pojmovým. Je pochopitelné, že každý si všímá těch vlastností člověka, na které se hodí jeho operační pojmy, a že je v pokušení na základě poznané části vysvětlovat celek. Fysik bude snadno pokládat člověka za stroj, chemik za chemickou dílnu, biolog za pouhého živočicha, psycholog za čirého ducha. Avšak pouhá znalost části není znalost celku.

První krok na cestě k poznání člověka je jistě zkušenost. Ale má-li se proniknout k podstatě věcí, je třeba kroku druhého : a ten není možný bez metafysiky. Co

je » člověk«, se musí určovat především na základě reálných věd antropologických. Avšak ty poznatky scelit a propracovat v jednotný obraz je možné jen v onom bodě, kde jev (*morfé*) a pojem (*eidos*) se setkávají. Filosofická antropologie vychází sice z vědecké empirie, ale ucelený obraz člověka může být vytvořen jen pomocí metafysiky a to už proto, že empirický obraz člověka se tvoří pozorováním člověka konkrétního, kdežto filosof chce znát člověka vůbec.

Konkrétní a jednotlivý člověk čili člověk jako individuum je částí přírody a částí společnosti. Avšak člověk není *pouhé* individuum. Člověk je také osoba. Osoba se liší od pouhého individua. Individuum je kategorie řádu přírodního. Nejen zvíře a rostlina, ale i kámen, sklenice, tužka jsou individua. Naproti tomu osoba je kategorie ne přírodní, nýbrž duchová jsouc výsadním údělem ducha zmocňujícího se přírody. Jako individuum je člověk kus hmoty, je část přírody, průsečík nesmírného množství sil a vlivů fyzických, kosmických, vegetativních i animálních, ethnických, atavistických a dědičných, tvor chycený do sítě pozemské bídy, omezenosti, marnosti, boje a smrti. Ale jako osoba je člověk bytost *o sobě*, samostatná bytost s vlastním životem a tudíž i s vlastní tváří. Na otázku: Co je to? zní odpověď: Člověk. Ale na otázku: Kdo je to? zní odpověď: Buď já nebo ty nebo ten nebo onen, slovem určitá osoba. Já jsem já — to je něco tajemného. Nikdo mne nemůže vypudit z mého já. A nikdo mne nemůže nahradit, ani člověk nejušlechtilejší. V tom smyslu jak Augustin, tak Descartes správně staví vědomí sebe mimo jakoukoliv pochybnost. O všem mohu pochybovat, ale nemohu pochybovat o tom, že já myslím a ještě méně o tom, že já jsem já.

Být osobou znamená náležet sobě, nebýt částí ani majetkem jiné bytosti. Může člověk žít v otrockém řádu a může být někým koupen, ale vlastník otroka je pánem jen jeho psychofysické bytnosti a to ještě jen na

základě nepravého pojetí člověka jako soumara. Ale osoba náleží sobě, nemůže být majetkem jiného člověka. Osoba nemůže náležet nikomu : mé myšlení je mé a ne cizí, nikdo mě nemůže donutit, abych myslel jinak, než u sebe myslím, anebo abych si myslel něco jiného než si myslím. Jakožto osoba se člověk vymyká jakékoliv cizí moci.

Smysl osoby by byl ovšem porušen, kdybych nebyl jen jeden a jen jednou, nýbrž dva a dvakrát. Osoba nemůže být dvojí ani trojí ani vícera, nemůže se také rozdělit na dvě nebo na víc. Tak zvané rozštěpení osobnosti, jak o něm mluví psychiatři, není rozdělení přičítané osobě samé, nýbrž porucha duševních funkcí osoby. Hrůza spojená s takovým rozštěpením a úzkost z jeho možnosti ukazují, že osoba není mimo nebezpečí : hrozí jí totiž degradace na pouhé individuum, ztráta její nejvlastnější hodnoty, neboť jádrem osoby je vnitřní jednota, vědomí sebe a vláda nad sebou. » Osobou « je člověk, máme-li na mysli řád bytí. V řádu činu, máme-li totiž na mysli to, čím člověk být může a má, uvažujeme-li souhrn všech možností, jež může člověk uskutečnit, povinnost a snahu být celým a dokonalým člověkem, smíme mluvit o » osobnosti «. Osobou se člověk rodí, ale osobností se stává a to v tom smyslu, že si nejen uchovává svou svébytnost, nýbrž ji i obohacuje a prohlubuje poznáváním, volbou a uskutečňováním hodnot.

Hodnotou se rozumí nějaké dobro, které je hodno našeho zájmu a úsilí. Hodnoty nejsou stejného řádu. Na nejnižším stupni jsou hodnoty hmotné, tělesné a hospodářské, výše stojí hodnoty umělecké a vědecké, nejvýš pak hodnoty mravní a náboženské. Právě úsilím o vyšší hodnoty převyšuje člověk člověka.

Řekni mi, co je ti hodnotou, co je středem tvých zájmů a snah — a já ti povím, kdo jsi. K nehodnotě není ovšem zaměřen žádný člověk. Nikdo nežije tak, že by mu vůbec nic nebylo hodnotou. Ale pro nedosta-

tečnost úsudku a vlivem nezřízených vášní může člověk pokládat za hodnotu, co není hodnotou, anebo dávat přednost nižším hodnotám před vyššími. A tak na různém poměru k hodnotám a na různém stupni jejich uskutečnění se zakládá různost osobností.

Etika osobnosti je výraz jejího vnitřního ustrojení a jejího nejvlastnějšího bytí. Nemůže dobrý strom nést špatné ovoce. A tak je etika osobnosti především etika bytí a teprve v druhé řadě etika činu. První požadavek mravnosti je být dobrý; dobře činit jest již požadavek druhotný, který důsledně vyplývá z prvního.

V úsilí o hodnoty je cosi tragického. Nemůže totiž člověk poznat ani uchopit ani uskutečnit všechny hodnoty — už proto ne, že mu na to nestačí život. *Ano* jedné hodnotě znamená *ne* hodnotám ostatním. Věnuje-li se někdo cele umění, nemůže se cele věnovat vědě. I tu platí, že život nalezne jen ten, kdo jej ztratí. A také nemůžeme žít něčemu nižšímu a vyššímu zároveň. Nemůžeme žít vyšším duchovním a mravním životem a zároveň i životem nižších tělesných žádostí. Vyšší se získává jen obětováním nižšího. V tom smyslu je osobnost ohniskem mravní síly a boje o mravní svobodu. Osobnost znamená odpor proti nutnosti a pudovosti, odpor proti neosobnímu světu, odpor proti znásilnění přírodou a společností. Osobnost je diskontinuita a průlom do říše nutnosti. Osobnost není výtvar přírody, nýbrž výtvar sebevýchovy, sebekázně, sebezáporu a vnitřního ucelení. Není to však nic hotového a ustrnulého. Je to ustavičný pohyb a úkol bez konce pro celý život. Nikdo nemůže o sobě tvrdit, že je osobností v plném smyslu a že již dosáhl vrcholu osobnostního života.

Osobnost je sebeutváření a tudíž i tvar. O tvaru lze mluvit, když každý prvek vychází z celku a celek je vytvářen a chápán z částí. Avšak celek není pouhý součet částí, leda by to byl celek jen mechanický jako hromada písku, kde se části vrství na sebe, pod sebe,

nad sebe a vedle sebe bez vnitřní ústrojné souvislosti. Pravým celkem je celek ústrojný. Ústrojenec je zaměřen k celistvosti. Co se děje, je-li člověk poraněn? Co je jizvení a hojení, které lékař řídí a předpokládá, ale které sám nevytváří? Je to úsilí o celistvost.

Člověk není soubor zlomků, nýbrž ústrojná duševně-tělesná jednota. *Gott ist mit keinem Halben* prohlašuje Ernst Moritz Arndt. Bůh nemůže být s člověkem nedotvořeným, zkomoleným a vnitřně rozpolceným. Bůh je celost a od něho pochází veškerá stvořená celost. A podle svatého Pavla » jsme povoláni, abychom vyspěli v dokonalého muže (*eis andra teleion*) a dosáhli duchovním vzrůstem míry plnosti Kristovy « (Ef 4,13).

Realisace osobnosti není možná bez askese. Bez vnitřní kázně, bez boje proti vnějším rušícím vlivům přírodním a společenským se nemůže osobnost plně rozvinout. Askesí se však nerozumí pouhá negace světa a života, nýbrž hierarchisace a soustředění vnitřních sil. Askese nesmí vést k egocentrismu a solipsismu. Solipsismus je v podstatě popření osobnosti. *Bonum est diffusivum sui*. Podstatnou vlastností dobra je šířit se. A tak i vnitřní síla osobnosti směřuje k nadosobním hodnotám, k lidem, světu a Bohu. Vyzařuje do svého okolí. Osobnost se neuzavírá do sebe, nýbrž slouží tomu, co poznává jako vyšší hodnotový cíl. I když není pouhou částí přírody a společnosti, má osobnost přesto stránku kosmickou a sociální. Pravá osobnost je zároveň objev osobnosti druhého člověka. Osobnost neexistuje pro sebe. Sděluje se, dává se, obětuje se. Vypěstovat v sobě jen » krásnou duši « ve smyslu *l'art pour l'art*, rozvinout se v ušlechtilého jedince, vzorek dokonalého lidství, by byla pouhá sebedresura bez smyslu.

Osobnost je síla, která má do sebe cosi kouzelného. Mluvívá se přece o » okouzlujících osobnostech «. Kouzlo osobnosti je magie v nejlepším smyslu, to jest magie piety a lásky a záleží v tom, že duch působí neprostředně bez jakéhokoliv hmotného media. To kouzlo není

sugesce, neboť sugesce není nic ryze duchového. Možnost sugesce je v akci sugestora na straně jedné a určité trpné dispoziční celkem slabšího objektu na straně druhé. I méněcenný člověk může vyvíjet značné sugesční síly. Dokladem jsou náboženští a léčitelští šarlatáni.

Největší duchovní síla vychází z osobnosti světce. Již pouhá existence světce přináší požehnání, právě tak jako pouhá přítomnost hrdiny vytváří odvahu, přítomnost věřícího budí víru, přítomnost lékaře vyvolává důvěru a mírní bolest. Je-li nemoc porušení rovnováhy a harmonie, je zřejmé, že disharmonie může být napravena jen harmonií. Rozklad může být uveden v soulad jen souladem. Ale jen ten může pomáhat, kdo sám v sobě uskutečnil syntesu, takže jeho otázky, podněty a rady jsou způsobilé uvést v syntesu to, co je rozeklané a nerovnovážné. Jen ten může pomáhat, kdo sám v sobě sjednotil, co bylo rozporné, ucelil, co bylo rozštěpené a ovládl, co bylo odbojné. Jen ten může léčit. A léčí nejen tím, co radí, přikazuje a zakazuje, a nejen tím, že určuje léky nebo operuje, nýbrž především tím, co je. Výstražné slovo Emersovo : » To, co jsi, mluví tak hlasitě, že neslyším, co povídáš. «

Člověk je jediný tvor, který dovede zapřít sám sebe, pro vyšší cíl obětovat svůj statek, své pohodlí, své postavení ve společnosti, své zdraví, ba i svůj život. Člověk je tvor asketický, *Neinsagenkönner*, jak říká Scheler, tvor, který si umí říci *ne*. Tvor, který dovede bojovat sám proti sobě a to ne, aby se zničil, nýbrž aby se zdokonalil. Bez boje proti tomu, co je v přirozenosti porušeného a bez úsilí zušlechtit vášně a zapojit je do mravních cílů, není osobnosti. Boj osobnosti je boj bolesti. Úsilí o hodnoty, věrnost ideálům, služba bližnímu vyžadují námahy, potu, slz a krve. Prožité štěstí nikdy nepropůjčuje lidské osobnosti onu hloubku, kterou jí dává utrpení. V hloubce osobnosti dozrálé utrpením je dokonalá theodicea, výsostné ospravedlnění Boha křížem navštěvujícího ty, které miluje.

Úděl osobnosti je tragický nejen proto, že není možné uskutečnit všechny hodnoty a že přijetí jedné znamená nedbání ostatních, nýbrž i proto, že osobnost vůbec je úkol, který lze splnit jen omezeně podle daných možností a sil a že tudíž žádná osobnost není nikdy celá a hotová. To tragično je tím temnější, že člověk, který dává nižším hodnotám přednost před vyššími, nic nezískává, ale vše ztrácí, a přitom ty nižší hodnoty vyžadují neménších obětí, ba někdy daleko větších než hodnoty vyšší a nad to služba nižšímu znamená ztrátu svobody, poněvadž to nižší člověka zotročuje, zaslepuje a zplošťuje. Člověk sloužící mamonu, smyslným žádostem, slepé ctižádosti ztrácí osobnost a stává se pouhým individuem jsa vlečen a smýkán vnějšími vlivy, neschopen již odporu a svobodného rozhodování.

Není osobnosti bez správného poměru k hodnotám. A není tudíž ani osobnosti bez správného poměru k Hodnotě hodnot, k Bohu. V Bohu mají hodnoty svůj původ i smysl. Člověk, který se nezná k Bohu, nepřestává sice být osobou, ale přestává být osobností, poněvadž se nepodrobuje a nepřipodobňuje tomu, jenž je dokonalý. I kdyby se pachtil za čímkoli velikým a krásným na světě, neunikl by důsledkům slov : » Co by bylo platno člověku, kdyby celý svět získal, ale na duši své škodu trpěl ? « (Mat 16,26).

Pravá osobnost je osobnost náboženská — už proto, že oddanost jakékoliv ideí, úsilí o jakékoliv dobro, boj o jakékoli vítězství se zakládá na věrnosti Bohu a pokorném naslouchání vnitřnímu hlasu svědomí. Svědomí není něco výhradně mého. Je mocnější a závaznější než má vůle, svrchovanější než má osobnost. Je to hlas Boží v duši, ustavičná výzva k dokonalosti, bohopodobnosti a tvůrčí svobodě : Buď tím, čím být můžeš a máš, a buď tím cele — neboť něčím krásným je člověk, je-li člověkem.

BIBLIOGRAFIE

- Nikolai Berdiaeff, *Die menschliche Persönlichkeit und die überpersönlichen Werte*. Bermann-Fischer, Wien 1937.
- Nicolas Berdyaev, *Solitude and Society*. Geoffrey Bles, London 1938.
- Hermann Bergman, *Auf dem Wege zur Persönlichkeit*. Lahn-Verlag, Limburg 1964.
- Martin Buber, *Die Frage an den Einzelnen*. Im Schocken Verlag, Berlin 1936.
- Klaus Conrad, *Der Konstitutionstypus als genetisches Problem*. Springer, Berlin 1941.
- G. H. Fischer, *Ausdruck und Persönlichkeit*. Studien zur Theorie und Geschichte der Ausdruckpsychologie. J. A. Bart, Leipzig 1934.
- Kurt Goldstein, *Human Nature in the Light of Psychopathology*. Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1947.
- Étienne de Greeff, *Notre destinée et nos instincts*. Plon, Paris 1945.
- Theodor L. Haering, *Über Individualität in Natur und Geisteswelt*. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1926.
- Alexander Heidler, *Osobní a stavovský ideál*. Tiskárna České Opavsko, Opava 1947.
- L. Humblet, *La personnalité*. Albert Dewit, Bruxelles 1930.
- Hermann Keyserling, *Das Buch vom persönlichen Leben*. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart-Berlin 1936.
- H. Konczewska, *Contingence, liberté et personnalité*. J. Vrin, Paris 1940.
- Th. Litt, *Individuum und Gemeinschaft*. Grundlegung der Kulturphilosophie. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1926.
- Josef Matocha, *Problém osoby*. Vývoj problému osoby v dějinách filosofie. Olomouc 1924.
- Henri L. Miéville, *Le problème de la personne*. F. Rouge, Lausanne 1941.
- Emanuel Mounier, *Místo pro člověka*. Manifest personalismu. Vyšehrad, Praha 1948.

- Henry A. Murray, *Explorations in Personality*. Oxford University Press, New York 1938.
- Richard Müller-Freienfels, *Philosophie der Individualität*. Felix Meiner, Leipzig 1921.
- Paul Natorp, *Individuum und Gemeinschaft*. Diederichs, Jena 1921.
- Erich Rothacker, *Schichten der Persönlichkeit*. J. A. Barth, Leipzig 1938.
- William Stern, *Person und Sache*. System des kritischen Personalismus. J. A. Barth, Leipzig 1903/23.
- Eberhard Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch*. Anton Pustet Salzburg-Leipzig 1935.

6. PROBLÉM SVOBODNÉ VŮLE

Náš život je zbudován na myšlence mravní odpovědnosti. V protivě k starým deterministům zdůrazňují tu myšlenku soudobí existencialisté. Tak píše J. P. *Sartre* :

» Vytýká se nám, že ve svých románových dílech popisujeme bytosti ničemné, slabé, zbabělé a někdy zřejmě špatné ; ale nevytýká se nám to jen proto, že ty bytosti jsou ničemné, slabé nebo špatné : kdybychom prohlásili po způsobu Zolově, že ty bytosti jsou takové vlivem dědičnosti, prostředí, společnosti, působením organického nebo psychologického determinismu, byli by lidé uklidněni a řekli by si : Hledme, takoví jsme, s tím se nedá nic dělat. Avšak existencialista, popisuje-li zbabělce, říká, že ten zbabělec je za svou zbabělost odpověden « (Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*. Nagel, Paris 1946, p. 59).

Ale odpovědnost je možná jen tam, kde je svoboda. Chválíme-li nebo odměňujeme-li někoho, činíme tak proto, že měl sice možnost jednat špatně, ale jednal dobře. Haníme-li nebo trestáme-li někoho, činíme tak proto, že měl sice možnost jednat dobře, ale jednal špatně. V jednotlivém člověku je ovšem svoboda omezena různými vlivy : věkem, pohlavím, zdravotním stavem, prostředím a výchovou. Každý vnější vliv, nátlak, hrozba, naděje na odměnu nebo strach z trestu umenšují svobodu nebo ji i zcela ruší. Ale k mravnímu životu se nevyžaduje jen svoboda od vnějšího nátlaku, nýbrž i vnitřní možnost svobodného rozhodování. Osoba jako rozumná a svézákonná bytost je vnitřně svobodná i v tom případě, že je vnějším násilím donucena k určitému jednání.

Vnitřní přesvědčení a vnitřní souhlas nelze vynutit. Nemůže mne nikdo donutit, abych si myslil něco jiného než si myslím, nebo abych chtěl něco jiného než chci. Může mne někdo trýznit, věznit, k smrti ubíjet, ale nemůže mne učinit nesvým, neosobním a nesvobodným. Svoboda je zakotvena v osobě. Otroctví je vždy jen omezení vnější svobody, nikoli vnitřní svobody, která je nezadatelná a neporušitelná jako osoba sama. Ve svém nitru je člověk naprosto svým pánem, i kdyby byl sebe více spoután a zotročen.

Mravní život osoby není zaměřen k nutnosti, k něčemu, co musí být, nýbrž k povinnosti, tedy k tomu, co být má. I když si člověk někdy uvědomuje, že podle svého vnitřního přesvědčení musí jednat tak a ne jinak, prýští to uvědomění jen z věrnosti tomu, co být má, a neznamená to zánik, nýbrž dokonání a vyvrcholení svobody.

To, co být má, je nějaké dobro, které je hodno naší pozornosti a našeho úsilí. Lze tudíž takové dobro nazývat hodnotou. Hodnoty motivují chtění. Co je subjektu hodnotné, působí jako motiv. Bez vztahu k hodnotám je mravní svoboda člověka nemyslitelná. Člověk je svobodен nejen proto, že nepodléhá vnějšímu donucení, nýbrž proto a teprve proto, že se vnitřně rozhoduje pro dobro. A tím rozhodnutím překračuje meze toho, co jest, a vstupuje do oblasti toho, co dosud není, ale může a má být. Tak je patrné, že svoboda není jen daná skutečnost v řádu bytí, nýbrž i úkol v řádu činnosti.

1. *Pojem lidské svobody*

Svoboda je podle svatého *Tomáše* vlastnost každé rozumné bytosti : kde je rozum, tam je i svobodná vůle (*Ubi cunque est intellectus, est liberum arbitrium* — S th 1 q 59 a 3). Svobodен je ten, kdo je prost jak vnějšího násilí (*coactio externa*), tak i vnitřní nutnosti (*necessitas*

interna). Skutek vynucený vnějším násilím není svobodný a nemůže se tomu, kdo jej vykonal, přičítat ani za zásluhu ani za vinu. Rovněž nelze za svobodné pokládat bezděčné a samovolné úkony, které nepředchází rozumová úvaha. Pravá bytnost svobody (*libertas electionis seu liberum arbitrium*) záleží ve vnitřní nelišnosti (*interna indifferentia*) k různým činnostem. Ta vnitřní nelišnost však není pouhá negace jakéhokoli vnitřního určení, nýbrž je to činná moc, kterou se člověk sám rozhoduje něco činit nebo nečinit.

Podle povahy předmětů, pro které se člověk rozhoduje, rozeznává se trojí svoboda : a) svoboda protikladu (*libertas contradictionis*), jež záleží v možnosti volby mezi určitým skutkem a jeho negativním opakem, na příklad : psát anebo nepsát ; b) svoboda rozdělení (*libertas specificationis*), jež záleží v možnosti volby mezi skutky zcela různými, na příklad : psát nebo jít na procházku ; a c) svoboda protivy (*libertas contrarietatis*), jež záleží v možnosti volby mezi mravním dobrem a mravním zlem, na příklad poslechnout představeného nebo ho neposlechnout. Je zřejmé, že podstata svobody tkví hlavně ve svobodě protikladu, neboť ten, kdo může chtít nebo nechtít, může také chtít to nebo ono a ovšem i chtít dobro nebo zlo.

Lidská svoboda však není naprostá, na žádné vnitřní nebo vnější podmínce nezávislé sebeurčování. Každé svobodné rozhodnutí závisí předně na rozumovém poznání skutku, a za druhé na dobru v tom skutku obsaženém. Jako rozum může dospět k poznání určité pravdy jen tenkrát, když ta pravda počne na něj nějak působit, tak i vůle se může přiklonit k určitému dobru, teprve když jí rozum to dobro představí jako předmět jí přiměřený. V tom smyslu praví svatý Tomáš : » Žádná stvořená podstata nemůže působit na vůli leč prostřednictvím poznání dobra « (*Nulla substantia creata potest movere voluntatem nisi mediante bono intellecto* — *Contra gent.* 3, c. 88). Proto není možné působit na

vůli člověka přímo, nýbrž je třeba nejprve přesvědčit jeho rozum o dobru skutku, ke kterému má být přiveden, a jeho rozum musí to dílo dokonat tím, že předkládá vůli poznané dobro jako něco, co jest jí přiměřeno. V žádném případě nejedná vůle slepě, bez jakéhokoliv podnětu či motivu. Vůle je závislá jak na poznání skutku, tak na motivu a proto jí nelze připisovat naprostý indeterminismus, podle něhož by lidský skutek byl úplně bez příčiny. Ale na druhé straně nelze ji pokládat za naprosto determinovanou, poněvadž není ke svým skutkům nucena, třebas je závislá na poznání a motivu. Připisujeme tudíž vůli relativní indeterminismus, který se věcně neliší od relativního determinismu.

Svoboda není jen metafysická a psychologická skutečnost, nýbrž i mravní úkol. Ten úkol záleží v odporu jak proti vnějšímu násilí, tak proti vnitřní nutnosti. Svoboden jsem, nebrání-li mi žádná ani vnitřní ani vnější překážka, abych neuskutečnil dobro, které uskutečnit chci. Vnitřní překážkou mohou být nezřízené vášně, které ztěžují rozumovou rozvahu a tím i svobodné rozhodování. Nezřízená vášně spoutává a zotročuje mnohem horším způsobem než jakýkoliv vnější zotročovatel. V tom smyslu říká svatý *Augustin* : » Dobrý člověk je svobodný, i když je otrokem ; zlý člověk je otrokem, i když kraluje, a to ne otrokem jednoho člověka, nýbrž, co je horší, tolika pánů, kolik má neřestí « (*De civ. Dei* IV/3). Svoboda nezáleží ve volnosti činit cokoli, a dokonce ne ve volnosti páchat zlo. Ve zlu je svoboda jen zdánlivá a nepravá, na jejímž dně je vždy jen otroctví. Pravou svobodu však nalézá, kdo se netáže : od čeho chci být osvobozen, nýbrž k čemu ? Pravá svoboda je vždy jen svoboda k dobru. A z toho důvodu také nemůže pravá svoboda být v rozporu s autoritou jakožto zákonnou instancí stanovící hodnotné cíle : právě v autoritě nalézá podporu svého úsilí o dobro.

Na svobodě se zakládá odpovědnost. Kde není svobodné volby, není odpovědnosti. A poněvadž odpo-

vědnost je břemeno, které člověk nerad nese, stává se mu i sama svoboda těžkým jhem, které by rád odvrhl. *Keyserling* ukazuje, že svoboda není obecně platný ideál, jak téměř všichni filosofové předpokládají. Málokterý člověk chce být svoboděn. Každé dítě chce poslouchat. Neposlušné dítě je umělý výtvar neschopných vychovatelů. Kdekdo se snaží jednat » ve jménu zákona «, v rámci svého úředního postavení a titulu, tedy ve jménu něčeho, čím sám není, aby odpovědnost nepadala na něho, nýbrž na představené, na zákon, mrav, zvyk a předpis. Nejlépe je to vidět v politickém životě: emancipované skupiny nebo třídy se váží na mnohem pevnější programy, než jaké si troufali stanovit tradiční strážcové autority a berou je smrtelně vážně, což je důkazem vnitřní nesvobody. Tvůrčí činnost ustupuje mechanické činnosti nejen proto, že byly vynalezeny stroje, ale i proto, že mechanická práce, k níž stačí minimum iniciativy, se mnohým lidem zamlouvá, neboť nevyžaduje tolik odpovědnosti. Nejinak je to v oboru vědy. Badatel hledá pevné pravdy především proto, aby je mohl vyhlásit za závazné poučky nebo zákony (Hermann Keyserling, *Wiedergeburt*. Otto Reichl, Darmstadt 1927, p. 343-4).

K podobným závěrům dospívá ve svém zajímavém přehledu moderních myšlenkových proudů Josef Šafařík na základě zkušenosti, že » opouštíme školy s hlavami nabitými poučkami v přesvědčení, že ty poučky, které člověkovu svědomí nezavazují, jsou pravdami, čili : pravda je něco, co člověka osobně nezavazuje, zač neručí člověk, nýbrž ' věda ', ' příroda ', ' objektivní zákonitost ' « (Josef Šafařík, *Sedm listů Melinovi*. Z dopisů příteli přírodovědci. Družstevní práce, Praha 1948, p. 206). Člověk hledá zabezpečení, zábradlí, kterého by se mohl zachytit, sloup, o který by se mohl opřít, jen aby sám nemusil ručit za to, co za pravdu pokládá nebo co jako pravdu vyznává. Ovšem, domnívá-li se autor i obráceně, že pravda je to, zač dovedeme nebo

chceme ručit, přenáší kritérium pravdy do subjektu a upadá do bezvýhodného pragmatismu.

Mnohem hlouběji promýšlí problém odpovědnosti Max *Picard*, když charakterisuje život moderního člověka jako útěk před Bohem. Lidské já, které je odpovědné, se na útěku rozlamuje na podjá, já a nadjá, ale nikdy nevystupuje jako jednotka, nýbrž jen jako ta neb ona částice, ta neb ona maska pravého já. Nejzřetelněji se to projevuje ve snaze zaniknout nebo se aspoň schovat v nějakém kolektivu : odtud obliba typologie, která lidi zařazuje do různých schemat : a co nemůže být umístěno v typologii, je zasouváno do spolků, sekt a svazů, prostě do nějakého » kolektivu «, v němž osobní odpovědnost ztrácí význam (Max Picard, *Útěk před Bohem*. Stará Říše na Moravě 1938, p. 39-44). Ta tendence člověka skrýt se, zamaskovat se, schovat se za někoho nebo za něco, nemít stálosti ani vědomí sebe, nebýt sebou, nýbrž jen částí něčeho jiného, nalézá ovšem živnou půdu v názorech těch filosofů, kteří pokládají člověka jen za produkt přírodních sil, za somato-psychický mechanismus, za hříčku osudu a vůbec za bytost, která je jen zdánlivě svobodná, svézákonná a sebeurčující, ve skutečnosti však determinována ke všem svým skutkům bez možnosti volby a tudíž i bez odpovědnosti. Determinismus v nejrozumnějších formách je pak vyhledávaným úkrytem člověka na útěku.

2. *Determinismus*

Determinismus je názor, že lidská vůle je ke všem svým činnostem tak určena, že nemá možnost se rozhodnout k jiným činnostem, než k jakým je nutně určena. Rozeznává se determinismus 1. fysický, 2. psychický a 3. theologický.

1. Fysický determinismus popírá lidskou svobodu odvolává se na zákon příčinnosti, platný ve všem pří-

rodním dění. Svobodné lidské úkony nemající dostatečné příčiny ve vnějších vlivech byly prý by zjevem zcela cizím a s činností ostatní přírody nesouvislým. K tomu je třeba říci především, že ani relativní indeterminismus nepokládá rozhodování vůle za bezpříčinné a plně si uvědomuje závislost vůle na poznání a motivech. Rovněž si je vědom vnějších hranic svobody daných dědičností, prostřednictvím a přírodou vůbec, ale nepokládá vlivy přírody, rodiny a společnosti za nutně determinující, poněvadž, jak známo, člověk se těm vlivům může vzepřít, což by nebylo možné, kdyby nebyl svoboden. Sofisma fysického determinismu vychází z nesprávného pojetí příčinnosti. Zákon příčinnosti zní: » Nic se neděje bez dostatečné příčiny « (*Nihil sine causa sufficiente*). Avšak deterministé mu podkládají zcela lichý smysl, jako by zněl: » Nic se neděje bez nutící příčiny « (*Nihil sine causa necessitante*). Ani vůle se nerozhoduje bez dostatečné příčiny — ale ovšem nepodléhá příčinám nutícím, leda by to byly vnější příčiny, které úkon svobody ruší. Prohlašuje-li determinismus každý úkon vůle za nutný účín vnějších vlivů, prohlašuje něco, co je v naprostém rozporu s evidentním svědectvím našeho vědomí.

Fysický determinismus známe v trojí podobě: a) determinismus fatalistický, b) determinismus materialistický a c) determinismus pantheistický.

a) Fatalistický determinismus je názor, že nezbytná nutnost od věčnosti nezměnitelně určila a předzvěděla osud člověka jak šťastný, tak nešťastný, a že lidská vůle je proti té nutnosti zcela bezmocná.

b) Materialistický determinismus vychází z předpokladu, že od věčnosti existuje jen hmota, která se vyvíjí a působí podle nezměnitelných zákonů, a že člověk jsa podle těla i duše jen nejvyšším vývojovým článkem hmoty, není z té nezměnitelné zákonitosti nikterak vyňat, takže o svobodné vůli, která by mohla nějak zasahovat do běhu světa, nemůže být řeči.

c) Pantheistický determinismus se zakládá na domněnce, že člověk není bytostí samostatnou, nýbrž že je jen částí světové podstaty, která v člověku dostupuje jaksi svého vrcholu : podle toho pak člověk nemá vlastního života, nýbrž jen účast na životě přírody nebo boha s přírodou ztotožněného.

2. Psychický determinismus se liší od uvedených determinismů tím, že sice vylučuje vnější nutící vlivy, které by mohly působit na vůli a k jejím činům ji určovat, ale uvádí každý úkon vůle v takovou závislost na různých duševních stavech, že činí každé rozhodnutí vůle nemožným. Vyskytuje se ve dvojí formě jako a) determinismus intelektuální a jako b) determinismus mechanický.

a) Intelektuální determinismus hlásal *Leibniz*. Podle jeho nauky se může vůle rozhodnout k nějakému skutku jen tenkrát, má-li k tomu rozhodnutí dostatečnou příčinu. Ta příčina pak záleží jen v mocnější náchylnosti nebo nechuti k činu, který chce člověk vykonat. Vůle se vždy řídí jen nejsilnějším motivem, jinými slovy je determinována, i když motivy nakloňují, ale nenutí (*inclinant sans nécessiter*).

b) Mechanický determinismus má základ v *Herbartově* učení o reálech. Lidská duše se liší od těla jen jako ústřední reál od ostatních tělesných reálů, které se v duši seskupují. A poněvadž mezi duševním reálem a tělesnými reály není podstatného rozdílu, je duše nesvobodná právě tak jako tělesné reály. Veškeren duševní život záleží podle Herbarta v tom, že představy vznikající v duši se zcela mechanicky buď zesilují nebo zeslabují. Silnější představy zatlačují slabší pod práh vědomí a činí z nich city ; ty však se snaží opět vyniknout nad práh vědomí a stát se opět vědomými představami. Vědomé představy jsou snahy či žádosti : nabudou-li vlády nad člověkem, stávají se vůlí. Naše vědomí sice svědčí, že jsme postaveni jaksi mezi rozumem

a žádostí a že můžeme svobodně volit, ale to prý je klam, poněvadž vlastní »já« není nic jiného než rozum a žádost.

3. Theologický determinismus podrobuje lidské jednání nezměnitelné vůli božské. Již ve starověku se namítalo proti lidské svobodě, že Bůh s naprostou jistotou předvídá všechny budoucí lidské skutky. A poněvadž v tom předvídání se Bůh nemůže mýlit, musí člověk jednat tak, jak Bůh předvídá : je tedy člověk ke všem svým skutkům od Boha determinován. Na tu námitku odpovídají svatí Otcové (Jan Zlatoústý a Jeroným), že ne proto člověk jedná tak a ne jinak, že Bůh to předvídá, nýbrž že proto Bůh to předvídá, že člověk jedná tak a ne jinak. Theologičtí odpůrci svobody se často dovolávají svatého *Augustina*, který napsal, že první člověk hříchem zneužil svobody a tak ji ztratil pro sebe i pro své potomstvo (*Enchir.* 30). Avšak svatý Augustin má na mysli rajskou svobodu, kterou měl člověk v moci veškeren svůj život, duchový i tělesný ; tím netvrdí, že byl zbaven své přirozené svobody, bez které by vůbec nebyl člověkem.

Ve svém díle *De servo arbitrio* (1525), jež mělo být odpovědí na Erasmovu obhajobu svobodné vůle, popírá *Luther* svobodu padlého člověka v jeho poměru k Bohu. Lidská vůle je u něho podobně jako u Kalvína »svobodná« jen ve své nezávislosti na vnějším nátlaku, ale ne vzhledem k Bohu :

» Připustíme-li předvědění a všemohoucnost, vyplývá z toho s nezvratnou důsledností, že jsme se sami neučinili, že sami skrze sebe nežijeme aniž co činíme, nýbrž jen jeho všemohoucností. Boží předvědění a všemohoucnost nelze sloučit se svobodnou vůlí « (W. A. p. 144).

A jako je člověk nesvobodný vzhledem k Bohu, tak je nesvobodný i vzhledem k ďáblu : » Věříme-li, že satan je kníže tohoto světa, který stále útočí na Kristovo

království a který má v moci duše lidí, jež ovládl, plyne z toho, že není svobodné vůle. « Člověka ovládá buď Bůh nebo satan : » Je to prostě tak, že když je v nás Bůh, je ďábel daleko a pak můžeme chtít dobro, ale je-li Bůh vzdálen, je zde ďábel a pak můžeme chtít jen zlo. « A pokračuje proslulým přirovnáním : » Tak stojí lidská vůle jako jezdecký kůň uprostřed mezi oběma. Vsedne-li do sedla Bůh, člověk chce a jde, jak chce Bůh ... Vstoupí-li však do sedla ďábel, člověk chce a jde, jak chce ďábel. A není v jeho moci, aby se rozběhl k jednomu nebo druhému jezdcí a nabídl se mu, poněvadž jezdcí stále bojují mezi sebou, aby se zmocnili koně « (W. A. 18, p. 417 sq).

Svůj spis o nesvobodné vůli pokládal Luther kromě katechismu za své stěžejní dílo a ještě 1537 se vyjádřil, že kdyby ostatní jeho spisy se ztratily, nijak by proto netruchlil. *Grisar* soudí, že Lutherovo učení o nesvobodné vůli vyšlo jako celá jeho soustava z osobních motivů pathologického rázu (Hartmann *Grisar W. J., Martin Luthers Leben und sein Werk*. Herder, Freiburg im Br. 1926, p. 270).

3. Svoboda vůle z hlediska psychologického

Lichost determinismu je nade vší pochybu dokázána samým vědomím člověka. Jako jsou každému člověku zřejmé prvé rozumové principy a základní mravní zákony, tak jsou mu samy sebou evidentní všechny úkony a stavy jeho vlastního nitra, ať jsou to představy, pojmy, pocity, úmysly, předsevzetí. Ty vnitřní děje si všichni uvědomujeme a také jsme přesvědčeni, že mnohé z nich máme zcela v moci. Jelikož člověk není jen bytost duchová, nýbrž i tělesná, je k mnohým činnostem determinován právě tak jako každá jiná tělesná bytost. Avšak při činnostech, které jsou podrobeny jeho vůli, ať již směřují k předmětům ideálním či smyslným,

je si člověk určitě vědom, že k nim není žádnou příčinou, ani vnitřní, ani vnější absolutně determinován. Tak má člověk v moci jak pud obživný, tak pohlavní, ač ty pudy náleží k tělesné stránce jeho přirozenosti. Je schopen sebezáporu, což by bylo nemyslitelné, kdyby ke všem svým činnostem byl nutně determinován. A poněvadž člověk v každém jednotlivém případě je si vědom, že má úplnou svobodu ten nebo onen skutek vykonat nebo nevykonat, soudí indukci z těch jednotlivých případů na svoji svobodu vůbec. Vědomí svobody předchází, doprovází a následuje všechny skutky závislé na naší vůli. Vykonání dobrého skutku zůstává v duši blahý pocit, právě tak jako jeho opak se projevuje v duši jako lítost a zlé svědomí. To by nebylo možné, kdyby člověk ke všem svým dobrým i špatným skutkům byl již předem vnějšími nebo vnitřními příčinami determinován. Také by nebylo možné, aby člověk puzen lítostí nad dosavadními špatnými činy se odhodlával změnit svůj špatný život a začít nový, lepší život, jako svědčí denní zkušenosti a dějiny. Rovněž výchova by ztrácela jakýkoliv smysl a byla by pouhým vnějším násilím, kdyby člověk neměl možnost stát se lepším než je.

Přesto mnozí filosofové a psychologové neustávají hlásat determinismus v různých jeho tvarech a prohlašovat svědectví našeho vědomí o svobodě za pouhý klam. Na otázku Královské norské společnosti věd v Trondheimu, lze-li dokázat svobodu lidské vůle z vědomí (*Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?*), odpověděl Arthur Schopenhauer 1839 spisem, v němž nejprve rozlišuje mezi svobodou činu a svobodou vůle. Svobodu činu lze vyjádřit: » To, co chci, mohu činit. « Ale po svobodě vůle je prý třeba se tázat jinak, totiž: » Mohu chtít, co chci? « Na tu otázku odpovídá Schopenhauer záporně, neboť podle jeho mínění každý čin vyplývá s absolutní nutností ze dvou činitelů: charakteru a motivu. Lidský charakter je individuální, vrozený, konstantní a nezměnitelný. Každý

lidský čin je nutný produkt charakteru a působícího motivu. Aby se stalo něco jiného, musil by být dán jiný charakter nebo jiný motiv. Aby člověk jednal jinak, musil by být jiný — a to je nemožné. Vědomí svědčí jasně jen o tom, že člověk může činit to, co chce. Ovšem i opačné skutky si člověk může m y s l i t jako chtěné — a tak se domnívá, že i ten opak může činit, chce-li, a nazývá to svobodnou vůlí.

Svědectví vědomí o svobodě pokládá Schopenhauer za klamné a na otázku Královské norské společnosti věd odpovídá záporně. Ale ku podivu v závěru spisu se dovolává jiného svědectví vědomí, od něhož, jak říká, z počátku úmyslně odezíral, a to je svědectví vědomí o odpovědnosti. Aniž by si uvědomoval, že zamítnutím prvního svědectví zviklal noetický význam vědomí vůbec a aniž by vysvětlil, jak vůbec je možný pocit odpovědnosti bez svobody, dovozuje, že člověk je odpovědný ne sice tak za jednotlivé činy jako spíše za svůj charakter, který před tím byl prohlášen za konstantní a vrozený. Z toho rozporu se snaží uniknout od Kanta vypůjčeným a za geniální vyhlášeným rozlišením mezi charakterem empirickým a intelligibilním. V každém činu je třeba rozlišovat složku empirickou a intelligibilní. V empirické složce platí příčinná nutnost, v intelligibilní svoboda. Empirická složka je fenomenální a poznatelná, intelligibilní složka je noumenální a nepoznatelná. Svoboda, které není v *operari* (jednání), je v *esse* (bytí). Člověk činí vždy jen to, co chce, a činí to nutně a to proto, že už je tím, co chce. Z toho, co člověk jest, plyne nutně, co vždy chce: jeho činnost je ryzí projev jeho bytnosti.

» Svoboda není tudíž mým výkladem vyvrácena, nýbrž pouze povýšena z oboru jednotlivých úkonů, kde ji nelze prokázat, do vyšší, ale našemu poznání ne tak snadno přístupné oblasti, a to znamená, že je transcendentální. A to je také smysl, který bych si přál, aby byl spatřován v onom Malebrancheově výroku: » *La liberté est un mystère* « (svoboda je tajemství),

pod jehož egidou jsem se pokusil rozřešit otázku Královské společnosti » (Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Inselverlag, Leipzig 1908, III, p. 355-488).

Do podobných nesnází jako Schopenhauer upadají všichni deterministé, mají-li vysvětlit, jak to přijde, že při naprosté determinovanosti duševního dění má člověk vědomí svobody. Tak F. Krejčí nevidí jiného východiska, než aby slovo svoboda připustilo takovou interpretaci, která by byla srovnatelná s determinismem, to jest s nesvobodou, a domnívá se, že pojem relativní svobody již je slučitelný s naprostou determinovaností duševního dění. To je ovšem sotva víc než pohrávání slovy : relativní svoboda je konce konců přece jen nějaká svoboda. A tak další východisko nalézá Krejčí v myšlence, že veškerá duševní činnost jsou jen uvědoměné reakce a že duševní děje vznikají z předchozích zkušeností. Zdání volnosti prý se v nás rodí při rozvažování a rozhodování, poněvadž si neuvědomujeme sílu motivů a nějaká představa nás unáší aniž to pozorujeme (František Krejčí, *Positivní etika*. Jan Laichter, Praha 1922, p. 41-5).

Budiž : ale je-li svědectví našeho vědomí pouhý klam, jak konec konců všichni deterministé jsou nuceni tvrdit a tak bourat jeden ze základních pilířů empirické psychologie, totiž introspekci, ba i samy základy logiky a etiky, je nutno říci, že bez svobody je vědomí zbytečné a že zcela zbytečné a zbytečně kruté jsou výčitky svědomí.

Podobně jsou deterministé nuceni přenášet do duševního dějství pojmy mechanické příčinnosti a vysvětlovat lidské jednání jako výsledek mechanické prevalence motivů. Je pravda, že všechno dění ve světě je příčinné. Není účinu bez příčiny. Je-li dána určitá příčina, následuje jí odpovídající účín. Obrátíme-li takto vyjádřený zákon příčinnosti na lidskou vůli, zní takto : Určité rozhodnutí vůle může nastat jen tehdy,

je-li dána příčina k tomu rozhodnutí. A dále by z toho vyplývalo : je-li dána určitá příčina pro rozhodnutí vůle, nastane to rozhodnutí ve zcela určitém a předvídatelném směru. Je zřejmé, že nemůže být řeči o svobodě vůle, vnášejí-li se do duševního života pojmy platné v mechanice. Mechanická příčinnost je příčinnost makrokosmická : v jejích rovnicích lze vyjádřit jak minulost, tak i budoucnost vesmíru. Příčinnost je tu zároveň i předvídatelnost. Moderní fyzika orientovaná pozorováním mikrokosmu, to jest dějství atomového, opouští pojem striktní určenosti : a i když se nezříká principu kauzality, odlučuje jej od pojmu předvídatelnosti. Na strohém vyjádření zákona příčinnosti : » Známe-li přesně přítomnost, můžeme předvídat budoucnost «, není podle Heisenberga nesprávný závěr, nýbrž předpoklad : neznáme totiž přítomnost ve všech jejích prvcích. Svět moderní fyziky není už veliký stroj ovládaný mechanickou zákonitostí. A proto také mechanické pojetí duševního života nemá v moderní fyzice nejmenší opory, právě tak jako jí tam nemá učení o svobodě. Fyzika nemůže dát za pravdu ani deterministům ani indeterministům. Dovolávají-li se fyziky deterministé, mohou se jí dovolávat i indeterministé. Ale chyba je v tom, že jak deterministé, tak indeterministé zaměňují řád fyzický a psychologický. » Indeterminismus « ve fyzice není nic jiného než nemožnost předvídat, jež má základ buď v nedokonalosti našich měření nebo v naší neschopnosti definovat individuální determinismy, ale ne ve » svobodné vůli « přírody. A proto autorita atomových fyziků, kteří mluví obrazně o » svobodě elektronů « nestačí k důkazu svobodné vůle, ba ani k důkazu pouhé možnosti nebo pravděpodobnosti duchové svobody.

Z moderních fyziků to byl především Max *Planck*, který se v posledních letech života obíral problémem svobodné vůle. Podle jeho názoru je rozpor mezi přísnou kauzalitou a svobodou vůle jen zdánlivý a nesnáz spočívá

jen v nesprávné formulaci problému. Odpověď na otázku, je-li vůle příčinně vázána nebo ne, zní různě podle toho, z jakého hlediska věc bereme. Pozorována z vnějšku, objektivně, je vůle příčinně vázána ; pozorována z vnitřku, subjektivně, je svobodná. Nebo jinak řečeno : cizí vůle je vázána příčinně, každý úkon vůle cizího člověka lze při dostatečně přesné znalosti podmínek chápat jako nutný následek určitých příčin a také ve všech jednotlivostech předvídat. Do jaké míry se to dá uskutečnit, záleží jen na inteligenci pozorovatele. Naproti tomu vlastní vůle je kausálně pochopitelná, jen pokud jde o minulé úkony, kdežto pro budoucí úkony je svobodná : vlastní budoucí úkon vůle nelze ani při sebevyšší inteligenci ryze rozumově odvodit z přítomného stavu a vlivů okolí (Max Planck, *Vom Wesen der Willensfreiheit*. J. A. Barth, Leipzig 1958, p. 20).

Podle toho by byl spor o svobodu vůle v podstatě jen sporem o způsob pozorování. Z toho důvodu pokládá také Planck problém svobodné vůle za jeden ze » zdánlivých « problémů vědy (Max Planck, *Scheinprobleme der Wissenschaft*. J. A. Barth, Leipzig 1958, p. 26).

K tomu je třeba říci, že samozřejmě lze úkon vůle posuzovat buď objektivně nebo subjektivně. Komu se nejedná o *důkaz* svobody vůle, může se spokojit s Planckovým verdiktem, že svoboda vůle je jen » zdánlivý « problém. Jde-li však o důkaz, je zřejmé, že jej lze nalézt jen v subjektivním vědomí svobody. Ale to je otázka, kterou dala světu trondheimská Královská akademie věd a na kterou únikem do transcendentální oblasti odpověděl Schopenhauer na základě rozlišení mezi složkou fenomenální a noumenální. A v tom směru se ani Planck svým rozlišením mezi hlediskem objektivním a subjektivním nedostal ani o krok dále.

Naše vlastní zkušenost učí, že určité příčiny, které nás vedou k určitému jednání, nemusí nutně způsobit určité rozhodnutí. Každý ví, že v tom neb onom pří-

padě se mohl docela dobře rozhodnout i jinak, než se rozhodl. A nikdo se také neodvažuje tvrdit o sobě s matematickou jistotou, že v bližší nebo vzdálenější budoucnosti se rozhodne tak a ne jinak. Tím méně můžeme o jiných s jistotou předpovídat, jak se za určitých okolností rozhodnou.

Něco jiného je mechanika a něco jiného je svobodná vůle. Představíme-li si břemeno o váze 10 q, na něž působí dvě protivné síly, jedna o 10 HP, druhá o 5 HP, je zřejmé, že to břemeno se bude pohybovat ve směru síly větší. V duševním životě je to jinak. Působí-li na člověka dvě nestejně pohnutky, na příklad pohnutka zábavy, která je vždy velmi silná, a pohnutka povinnosti, která bývá slabší, neznamená to, že se člověk ihned rozhodne ve smyslu silnější pohnutky. Zpravidla váhá, uvažuje, rozmýšlí se. Přijdou mu na mysl určité představy následků, které by mělo zanedbání povinnosti — a právě ty představy mohou té pohnutce povinnosti, z počátku velmi slabé, dát převahu nad pohnutkou zábavy, původně velmi silnou. To znamená, že rozhodování se neřídí zákony mechanickými, sice jinak by člověk bez jakéhokoliv rozmýšlení se musil ihned rozhodnout ve smyslu silnější pohnutky. Ba dokonce by se mohlo stát, že by někdy na člověka působily dvě stejně silné pohnutky : a kdyby neměl možnost žádnou z nich zesílit, octl by se v postavení Buridanova osla, který stál mezi dvěma stejně velikými a stejně vonícími otýpkami sena, a poněvadž se nemohl rozhodnout, z které dřív ukousnout, zhynul hladem.

4. Svoboda vůle z hlediska metafysického

Základní otázka o svobodě zní : Jak je svoboda možná a jak je myslitelná ? Na tu otázku lze uspokojivě odpovědět, jen když a) přiznáváme duchu vládu nad tělesnou stránkou přirozenosti, a když b) místo abychom

zaměňovali svobodu s úplnou bezpříčinností, přiznáme svobodné vůli vlastní působnost.

a) Člověk si podrobuje přírodu mimo sebe i v sobě, zasahuje do tělesných pochodů, ovládá vášně a zaměřuje je k dosažení vyšších cílů. Člověk je, jak říká Max Scheler, » Neinsagenkönnen«, to jest někdo, kdo si může odpírat, člověk je asketa, ne pouhá hříčka pudů, sklonů a žádostí. Ta vůdčí síla ducha se nedá odvodit z nižší tělesně-duševní zákonitosti, poněvadž je jí nadřazena a vládne jí. Přitom to není jen nějaké plus přidané příčinné určenosti nebo konečná fáze příčinných řad, nýbrž osobní dominanta a determinanta řídící život a rozhodování jednotlivého člověka. Není to něco cizího v člověku právě tak jako »pudy« v něm nejsou něčím cizím, nýbrž součástí osobnosti.

Svobodné rozhodování je věcí celého člověka jakožto bytosti tělesně-duševní a vztahuje se na jeho zděděné vlastnosti, vlohy a závady, na jeho získané schopnosti a dovednosti, sympatie a antipatie, přání a záměry, nálady a inspirace, na poměr k světu, Bohu a bližnímu. Mnohonásobné a mnohotvárné jsou tedy podmínky svobodné činnosti ducha, jenž na jedné straně je sice ovlivňován popudy, ale na druhé straně je schopen ty popudy zvládnout a svým cílům podrobit.

Proti svobodě vůle se nejvíc namítalo, že je to bezpříčinnost a nejednotnost vzhledem k pohnutkám. Avšak žádné skutečné rozhodnutí skutečného člověka není bez předpokladů, podmínek, úvah a pohnutek a nikdy se nevytváří z ničeho. To byla právě chyba elementové psychologie, že vytrhovala vůli z celosti duševního života, činila z ní něco samostatného a stavěla ji před pohnutky jako před něco člověku a vůli samé cizího. I pohnutky jsou součástí osobního života, jsou vklíněny v povaze a zkušenosti člověka, jeho minulosti i přítomnosti. Jako není vůle, která by nechtěla, tak není pohnutek, které by nenáležely k vůli a stály před ní jen jako neutrální a mechanicky působící příčiny. Hlavní

vada mechanistického pojetí vůle je v tom, že činnost vůle se vykládá jako činnost, v níž osoba nemá účast, a která je pouhým výsledkem působnosti » pudů «. Že nositelkou a ředitelkou duševního života je osoba, která může získat odstup od svých pudů, zapojit je do svých mravních cílů a včlenit je do osobnostního vývoje, je mechanistické psychologii zcela neznámo.

b) A jako není osobní vůle bezpohnutková, tak také není bezpříčinná. Ale její příčinnost není mechanická, nýbrž zcela svérázná, to jest duchová. Atomistický specialismus vytvořil zvyk, že pojmy platné v jednom oboru byly beze všeho přenášeny na obory jiné. A tak i duševní život byl vysvětlován na základě mechanické příčinnosti. Avšak jiné jsou zákony hmotného dějství a jiné dějství duchového. I když se moderní fyzika odklání od strohé mechanické příčinnosti, takže deterministé se na ni nemohou odvolávat, neznamená to nikterak, že moderní fyzika je schopna vysvětlit svobodu. Fyzika je věda popisná a ne vysvětlující. Vysvětlení, proč duchová zákonitost je jiná než fyzikální, nenáleží do oboru fyziky, nýbrž do metafyziky.

Svoboda vůle ve smyslu neodvislosti od přírodní zákonitosti nemůže být vyvozována z přírodních věd, nýbrž jen z ducha lidského, který ovšem není čirý duch a svým spojením a hmotným tělem je začleněn i do přírodního dějství. Ani moderní fyzika neotřásla principem příčinnosti, nýbrž touží jej zdokonalit. Zdůrazňujeme-li svobodu ducha, netvrdíme, že duch nepůsobí příčinně anebo že nemůže být ovlivněn přírodními činiteli či že nemá vlastní působnosti. Mluvíme-li o svobodě, nemyslíme tím naprostou nezávislost a bezpříčinnost, jako by se činnost vůle vynořovala z nicoty a prázdna, nýbrž máme na zřeteli i aktivitu osoby.

A tak zbývá otázka, v čem je ta vlastní působnost vůle. Je to jakási příčinnost ze svobody. Nevytváří se sama z ničeho, je vázána na osobu, ale je schopna uskutečnit své vlastní možnosti, ne pouze možnosti ze sebe,

skrze sebe a pro sebe. Lidem, kteří se zhlédli v mechanické zákonitosti, zůstává ovšem rozum stát nad tou samozákonností a samopříčinností. Nevysvětlitelným divem jest jim skutečnost, že něco může být příčinou něčeho svobodně a ne z nutnosti. Slovem, kromě přírodní příčinnosti je ve světě i příčinnost lidské osoby, která je novým, z příčinného přírodního dějství neodvoditelným prvkem. Lidská osoba, pokud je částí přírody, je podrobena přírodní zákonitosti, ale pokud je bytostí duchovou, řídí se vlastní zákonitostí. Člověk nežije jen v řádu přírodním, nýbrž i v řádu dějin, které nejsou ničím jiným než » říší svobody «.

5. Svoboda vůle z hlediska etického

V našem vědomí jsou tři velké ideje, které oprávnují úsudek, že vůle je svobodná: a) idea hodnoty, b) idea odpovědnosti a c) idea odplaty.

a) Příroda, od živelných sil až po život zvířete, nezná hodnocení. Lavina se řítí do údolí, blesk zapaluje, moře bouří, balvan drtí, orkán strhuje, řeka zaplavuje, jed usmrcuje, dravec rve. Příroda nezná rozdíl mezi dobrem a zlem. Nehodnotí a nerozlišuje mezi vyšším a nižším. V přírodě není stupnice hodnot. A není v ní ani ideálů, ani idolů, ani bůžků, ani bohů.

V životě člověka je tomu jinak. Jakmile jedná, rozvažuje, měří a hodnotí. Způsob hodnocení a rozlišování je sice různý podle úrovně vzdělanosti, věku, pohlaví, sociálního postavení a náboženského zaměření, ale vždy a všude se lidské jednání rozděluje na dvě oblasti: dobro a zlo, právo a bezpráví. Člověk nežije » mimo dobro a zlo «, jak Nietzschev nadčlověk, nýbrž žije mezi dobrem a zlem. Mimo dobro a zlo jsou jen přírodní síly, rostliny a zvířata, ale nikoli člověk, i kdyby to byl člověk zcela primitivní, nekulturní obyvatel konžských pralesů, syn australských stepí nebo sibiřské tun-

dry. Hluboko v lidském vědomí tkví rozdíl mezi dobrem a zlem. Neměli bychom vůbec představu dobra, kdybychom neměli možnost být zlí. A neměli bychom představu zla, kdybychom neměli možnost být dobří. Máme možnost být dobří nebo zlí, možnost uskutečnit hodnotu nebo nehodnotu, možnost volby mezi dobrem a zlem.

b) Druhá idea našeho vědomí je idea odpovědnosti. Cítíme se svázáni se svými činy. Může někdo hodit kamenem, kam chce, jak daleko chce a po kom chce, ale ten kámen mu nikdy zcela nevyletí z ruky. Nezbaví se pocitu odpovědnosti za to, že jím hodil. Nemůžeme se nijak zříci svých činů, zůstávají vždy dítkami naší vůle a dál v nich žije obraz naší osobnosti. Kníže Něchljudov v Tolstého *Vzkříšení* se pokouší zapomenout na svedenou Katuši — ale tajemná moc ho táhne za nešťastnou dívkou až na Sibiř a nedopřává mu klidu, dokud svou vinu neodčiní. Příběh Něchljudova a Katuše se opakuje v lidském životě v nesčíslných obměnách. Naše činy stále stojí před námi: *Et peccatum meum contra me est semper*. Žádným sofismatem, žádným vymlouváním, zastíráním a maskováním neunikneme z dosahu mravní odpovědnosti.

Mezi psychopaty se vyskytují lidé, kteří si ustavičně něco vyčítají jako hřích. Někteří psychiatři to považují za pouhou duševní poruchu a označují ji jako » autoakusaci«, aniž by se zamýšleli nad mravní stránkou té poruchy a uznali potřebu duchovní terapie v takových případech. Právě rozvoj psychotherapie v posledních desetiletích znamená téměř nepřehledné množství nových vhledů do hlubin duše a nových rozpoznávacích a léčebných metod. Obecným rysem duševních poruch je vnitřní konflikt, rozeklanost a neopravdovost. Duševní » zdraví« souvisí tajemným způsobem s duševní » pravostí« (Echtheit). Zvíře je po všech stránkách a ve všech svých úkonech » pravé«, kdežto člověk (míněn dospělý člověk) se může v nejpříznivějším případě pravým člověkem stát. Rudolf Allers zná dvojí druh ne-

pravosti, který může být příčinou neurosy. První záleží v rozporu mezi tím, co člověk je, a mezi představou, kterou si o sobě utvořil. Druhý pak záleží v rozporu mezi tím, co člověk je, a tím, co se od něho žádá.

» Ty ne-pravosti, pozorujeme-li je důkladněji, nejsou něco lidské přirozenosti cizího, vzniklého snad perversí ; jsou výrazem porušenosti naší přirozenosti. A proto je správné říci, že neurosa nám svými upřílišenými a znetvořenými rysy zjevuje lidskou přirozenost, a tím že se ospravedlňuje přenášení poznatků z nauky o neurose, ovšem opravených vzhledem k onomu znetvoření, i do výchovné praxe dospělých. Poznáváme, že mezi » normálním « a » neurotickým « člověkem nelze narýsovat přesnou dělicí čáru a že zásadně je každý člověk takřka » schopen « neurosy. Specifického sklonu k neurose není ... Zcela prost neurosy může být jen ten člověk, který je plně oddán (přirozeným i nadpřirozeným) úkolům života a který se k svému údělu lidského tvora vyslovil a vyslovuje kladně. Nebo jinými slovy : m i m o n e u r o s u s t o j í j e n s v ě t e c « (Rudolf Allers, *Das Werden der sittlichen Person*. Wesen und Erziehung des Charakters. Herder, Freiburg im Br. 1930, p. 281-2).

c) Vědomí odpovědnosti je možné jen za předpokladu, že člověk nemusil jednat tak, jak jednal, jinými slovy, že vzhledem ke všem pohnutkám svého jednání byl svobodný a že bylo v jeho moci dát opačným pohnutkám převahu. Jediný člověk z živých tvorů na zemi cítí odpovědnost za své činy a on jediný zná pocit, který náleží k nejtrpčím a zároveň k nejblaženějším : lítost — a ta je důkazem naší svobody. Jinou tvářnost má čin, než je vykonán, a jinou, když je vykonán. Je v nás něco, co nám schvaluje dobré činy a co nám vyčítá zlé. Je v našem nitru odplatitel — odměňovatel i mstitel, chvalořečník i karatel, udělovatel věnce i strhovatel škrabošky. A toho odplatitele můžeme umlčovat, potlačovat, ignorovat, narkotisovat — probudí se však vždy znovu. A jsme bezmocni proti jeho zavazující a příkazující síle, poněvadž ta je hlasem nadosobního

řádu, v němž idea dobra je spjata s ideou odměny a idea zla s ideou trestu. Idea odplaty pak předpokládá opět ideu svobody a žádnými deterministickými vytáčkami nelze tu svobodu vyložit jako vnitřní sebeklam — a nezbořit přitom samy základy mravnosti.

6. Svoboda vůle z hlediska theologického

Ve světle rozumu i zjevení poznáváme Boha jinak než jako ducha vše pronikajícího, v němž podle slov Pavlových žijeme, dýcháme i trváme (Sk ap 17, 28). Bůh je první příčina (*causa prima*) všeho dějství, bez jeho vůle nebo dopuštění se neděje nic.

Je-li Bůh první příčina všeho, lze se tázat, je-li ještě možná samostatná, svézákonná, svobodná a odpovědná lidská vůle. Ta otázka souvisí do určité míry s otázkou náhodnosti. Aristoteles, svatý Tomáš Akvinský i moderní myslitelé jako Cournot a Henri Poincaré vymezují náhodu jako průnik dvojí příčinnosti, z nichž každá má svůj důvod bytí odpovídající zákonu věci, ale průnik nemající důvod bytí takový, abychom jej svým rozumem hned postřehli. V božské vůli sice náhoda neexistuje, ale existuje ve světě. V Bohu neexistuje, poněvadž to by znamenalo, že se na světě děje něco, co Bůh nepředvídal a nechtěl. Ale ve věcech samých náhoda existuje, jestliže to Bůh předvídal a chtěl. Některé věci totiž chtěl Bůh jako »nutné« a některé jako »náhodné«.

V té otázce si pomáhají theologičtí autoři rozlišováním mezi smyslem spojitým (*sensus compositus*) a smyslem odlučivým (*sensus divisus*). Spojujeme-li náhodu s božskou vůlí, je náhodou jen zdánlivě, ve skutečnosti však něčím nutným. Posuzujeme-li však náhodu odloučeně od božské vůle, můžeme ji nazývat náhodou ve vlastním smyslu. Proti tomu rozlišení se ovšem dá namítat, že odlučivý smysl není oprávněný, poněvadž ve skutečnosti je vždy spojení mezi tím, co Bůh chce,

a tím, co se děje. Ale právě v té námitce je nedostatek rozlišování. Nic se neděje, co Bůh nechce : ale co se děje, děje se tak, jak Bůh chce ; a chce-li Bůh, aby něco bylo náhodné, bude to náhodné a ne nutné (H. D. Sertillanges, *L'idée de la création et ses retentissements en philosophie*. Aubier, Paris 1945, p. 180-1).

Co tu řečeno o náhodnosti, platí i o svobodné vůli. Pro věřícího by sice nebylo těžké obětovat náhodu, ale bylo by mu těžké, ba nemožné obětovat svobodu. A tak vzniklo množství kulhavých soustav pokoušejících se vyhradit člověku část činnosti, kde by Bůh nevládl, aby se zachránila svobodná vůle. Je známo, že zejména v boji proti protestantismu, který vlivem Lutherovým popíral svobodu, byl vypracován systém nazývaný podle původce molinismem : ten systém zdůrazňuje lidskou svobodu jaksi na úkor působnosti Boží milosti, kdežto nauka thomistická zdůrazňuje působení Boží, jež nemůže být omezeno lidskou vůlí. Kdežto thomisté vycházejí z věčných Božích úradků a z vůle Boží, molinisté budují jen na Božím vědění. V prvním případě, není-li thomistická nauka správně chápána, mohlo by se dospět k popření božské vůle a Bůh by mohl být pokládán za pouhého diváka lidských činů.

Je jisté, že ve vlastním úkonu volby je člověk zcela svoboden bez jakéhokoliv omezení. Bůh je sice Stvořitel naší přirozenosti, ale ne našeho rozhodování. A svoboda je nejvyšší a nejvznešenější prvek v člověku a odlesk božské bytnosti. Obecná božská příčinnost zahrnuje i samu svobodu vůle právě tak jako náhodu. A jako chtěl Bůh, aby některé věci se děly nutně, tak také chtěl, aby některé se děly svobodně. Tvrdit, že není náhodnosti ani svobody proto, že Bůh je příčinou všech věcí, by bylo stejné jako tvrdit, že není účinu, poněvadž je příčina, nebo že není stvoření, poněvadž je Stvořitel. A že Bůh stvořil i svobodu, je nejúžasnějším dokladem jeho všemoci.

Z hlediska theologického je svoboda vůle nepro-
niknutelné tajemství, jehož svým rozumem nechápeme,

poněvadž z jedné strany nás váže uznání Boží moci, z druhé naše zkušenost o svobodě. Snad jen více nebo méně případnými metaforami se můžeme přiblížit k tomu, co jinak je nepochopitelné. Víme na příklad, že soustava sil není dotčena ve svých vnitřních vztazích zásahem, který ji ovlivňuje jako celek. Děje a změny na povrchu zemském nejsou rušeny pohybem země ve světovém prostoru. Tím méně — i když ten příklad je hrubý a nepřiléhavý — si lze představit, že by Bůh rušil samostatnou činnost stvořené bytosti.

Anebo si můžeme představit dva hráče šachu, z nichž jeden je mistr svého oboru, druhý jen průměrný hráč. Mistr »nenutí« svého protivníka ani k jedinému tahu, bereme-li slovo »nutit« ve vlastním významu. Na konci hry však je zjevné, že ten mistr mu přece jen všechny tahy vnutil. Ať táhl tak či onak, dovedl mistr vždy důmyslným protitahem si zajistit své konečné a až do posledního okamžiku zastřené plány. A i když si hráč myslel, že tu a tam učinil nějaký zvlášť zdařilý tah, ukázalo se dodatečně, že i ten tah mistr předvídal, ba i předurčil a přivodil, aby jej vzápětí překonal tahem ještě skvělejším.

Ta a jiná přirovnání nejsou řešení nýbrž jen ilustrace tím nemohoucnější, čím otevřeněji si musíme přiznat, že jádro problému Božího působení a lidské svobody je našemu poznání nedostupné a tudíž neřešitelné. A také si musíme přiznat, že i abstraktní úvahy o svobodě vůle, jak je známe z metafysiky, etiky a teologie, trpí určitou jednostranností. Ne vůle jako psychologická funkce je svobodná, nýbrž spíše celá lidská osoba je svobodná: »Je-li osoba svobodná, je vůle svobodná; svoboda vůle je svoboda osoby« (J. A. Hadfield, *Psychology and morals*. Methuen; Co., London 1934, p. 81).

A co je osoba? Osoba je rozumná, úplná, samozákonná a druhému nesdělitelná podstata. Svoboda tedy souvisí především s rozumností. Jen tam je možná svo-

boda, kde je rozumová úvaha. Svatý *Tomáš* to vysvětluje takto :

» Některé věci jsou činné bez soudu : jako kámen se pohybuje dolů a podobně všechny věci, které nemají poznání. Některé bytosti však jednají na základě soudu, ale ne svobodného, jako nerozumní živočichové. Neboť ovce, když vidí vlka, soudí, že má utéci, soudem přírodním a ne svobodným ; ale nesoudí tak ze srovnávání, nýbrž z přírodního pudu. A podobně je to s každým soudem nerozumných živočichů. Ale člověk jedná na základě soudu, poněvadž svou poznávací schopností soudí, že něčeho se má varovat a o něco usilovat. Ale poněvadž ten soud v jednotlivém činu nevychází z přírodního pudu, nýbrž z nějakého srovnání rozumu, proto jedná svobodným soudem, jelikož se může rozhodovat tak nebo onak. Neboť při nahodilých věcech má rozum otevřenou cestu k opaku, jak je patrné při dialektických sylogismech a rétorických přemlouváních. Avšak jednotlivé činy jsou něco nahodilého, a proto při nich má rozumový soud vztah k opaku a rozličnosti a není omezen na jedno. A tak má člověk svobodnou vůli právě proto, že je tvor rozumný « (S th 1 q 83 a 1 c).

K bytnosti člověka náleží ustavičný proces rozhodování, sebeurčování a sebepřekonávání. A proto antropologie, psychologie a charakterologie, pokud pozorují člověka jen jako zástupce přírodního druhu » homo sapiens », nevystihují skutečného člověka vůbec. Vyznává-li dnešní psychologie, že svoboda je vlastní život ducha a ne pouhé přírodní dění, je tím překonána psychologie bez duše a vysvětlování duševna jako dění mechanického. To překonání psychologie psychologii možno jinými slovy vyjádřit jako uznání nadpsychologického smyslu lidské bytosti.

Deterministé se pokoušeli vysvětlit lidskou svobodu jako pouhý sebeklam. Ale zůstali dlužni odpověď na otázku, jak je možné, aby odpovědnost, chvála a hana, odměna a trest spočívaly na nějakém klamu. Právě mravní odpovědnost je důkazem svobody. Bez svobody nemůže být odpovědnosti.

Svoboda člověka je právě tak jako člověk sám neproniknutelné tajemství :

» Jádrem lidské bytosti a tím nejvlastnějším lidským prvkem je duch. Můžeme jej vyjádřit jen pojmy a obrazy, které mají původ ve smyslovém poznání. V každé analogii je však kromě prvku podobnosti i prvek nepodobnosti. A poněvadž duch není příroda, nemůže být přírodními pojmy přesně vystižen. Odtud obtíž, s kterou se setkáváme, máme-li duchovou osobu vyjádřit jako »substanci«, a jiná obtíž, máme-li se odpoutat od pojmů přírodní kauzality a myslit jinou kauzalitu svobodného ducha a to v jiných pojmech. Člověk je bytost osobní, duchová, svézákonná a sebe určující. V nesrovnatelnosti svobodné příčinnosti, v sebeurčení, volbě a rozhodování spočívá metafysické tajemství svobody « (Theodor Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*. L. Schwann, Düsseldorf 1934 II/1, p. 407-8).

Faktum lidské svobody se vymyká jakékoliv analýze. Tradiční věda rozebírá. A i tam, kde integruje a vytváří syntesu, činí tak na základě předchozí analýsy. Podvojná resolutivní a kompositivní metoda Galileiho je dosud základním pravidlem vědy. A je jistě velmi tvrdé pro vědu, nalézá-li u člověka něco, co nemůže rozkládat a skládat, nýbrž jen uznat : jeho svobodu. To jistě není ponížení vědy, nýbrž jen přiznání k tomu, co podle slov Goetheových »je, bylo a bude před fysikou i po fysice «.

BIBLIOGRAFIE

- Paul Valéry, *Fluctuations sur la liberté*. In : *La France veut la liberté*. Plon, Paris 1938.
- Wilhelm Windelband, *Über Willensfreiheit*. Zwölf Vorlesungen. J. C. B. Mohr, Tübingen 1923.
- Narziss Ach, *Analyse des Willens*. Berlin 1935.
- Gustav Bally, *Vom Ursprung und von den Grenzen der Freiheit*. Eine Deutung des Spieles bei Tier und Mensch. Benno Schwabe, Basel 1945.
- Nicolai Berdiaeff, *Esprit et liberté*. Éditions » Je sers «, Paris 1933.
- Ján Budán, *Filozofia slobody*. Knihtlačiareň Andreja, Bratislava 1944.
- Viktor Cathrein, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*. Herder, Freiburg im Br. 1914.
- Arnold Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit*. Junker und Dünhaupt, Berlin 1933.
- Hermann Keyserling, *Wiedergeburt*. Otto Reichl, Darmstadt 1927.
- Johannes Lindworsky, *Der Wille*. Seine Erscheinung und seine Beherrschung nach den Ergebnissen der experimentellen Psychologie. J. A. Barth, Leipzig 1923.
- Johannes Lindworsky, *Willensschule*. F. Schöningh, Paderborn 1932.
- Aug. Messner, *Das Problem der Willensfreiheit*. Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 1911.
- E. Meumann's, *Intelligenz und Wille*. Herausgegeben von Dr. G. Störing. Quelle & Meyer, Leipzig 1925.
- P. Parente, *Causalità divina e libertà umana*. La Scuola Cattolica, Varese 1947.
- Max Planck, *Vom Wesen der Willensfreiheit*. J. A. Barth, Leipzig 1958.
- L. Ruch, *Problém vôle*. Václav Petr, Praha 1944.
- Yves Simon, *Critique de la connaissance morale*. Desclée de de Brouwer, Paris 1934.

7. IDEA NESMRTELNOSTI

Idea nesmrtelnosti není uměle vytvořený pojem, libovolný nález lidského ducha, nýbrž skutečnost, kterou duch poznává. Již Platon v *Symposiu* vysvětluje, že základní tendence živých bytostí — eros — je vlastně touha po nesmrtelnosti: vše živé chce žít, trvat, růst a množit se. Zatím co neživá hmota spěje k maximu entropie, k vyrovnaní, degradaci a rozptylu sil, živé bytosti se vzpírají zániku, soustřeďují energii a přetvořují neústrojné látky v organismy. Život by bylo možno definovat jako soubor sil vzpírajících se smrti. V té definici je sice obsažen circulus vitiosus, poněvadž život má být vymezen ne-životem, ale její popisný charakter má oporu v biologickém bádání.

Biologové zjistili především, že některé tkáňové buňky jsou méně závislé na celku než jiné. Nejvzdornější jsou mladé, prudce rostoucí buňky. Ty je možno explantovat a přenést do trefonu naplněného zvláštní živnou tekutinou, podobnou krvi živočicha, z jehož organismu byly vybaveny. V tom trefonu rostou do nekonečna (nově narostlé části je nutno stále odřezávat) a stávají se tak nesmrtelnými. V roce 1940 bylo oznámeno, že v Rockefellerově ústavu v New Yorku uhy-nula tkáň kuřecího srdce, která byla pěstována v živném roztoku 28 let. Stalo se tak asi chybou v přípravě roztoku, když vedoucí badatel Alexis Carrel byl na studijní cestě v Evropě.

Pozoruhodné je, že buňky vyňaté z těla a sušené v exsikátoru ztuhnou sice na kost, ale když se usušená část tkáně, na příklad kousek srdce, rozkrájí a vloží do

vhodné živné tekutiny, počnou se buňky zakrátko množit a pohybovat v srdečním rytmu. Podle *Voronova* každá buňka lidského těla má takřka ponětí svého nekonečného a věčného života a děsí se smrti, kterou jí ukládá její spojení s jinými buňkami (S. Voronoff, *Vivre*. B. Grasset, Paris 1920).

Metalnikov dokázal, že mikroskopický nálevník se množí tou měrou, že by za čtyři měsíce vytvořil masu živoucí hmoty větší než je zeměkoule, kdyby mu v tom nebránily vnější příčiny :

» Musíme se zamyslet nad těmi číslicemi, abychom si učinili představu o mimořádné síle, kterou je vybavena drobnohledná živá buňka, která asimiluje a buduje své protoplasma s takovou úžasnou silou a rychlostí. Bytnou vlastností života je nevyčerpatelnost a nesmrtelnost « (S. Métalnikoff, *Immortalité et rajeunissement dans la biologie moderne*. Flammarion, Paris 1924).

Ani o tkáni ani o buňce nelze často rozhodnout, je-li ještě živá či už mrtvá. Nejde to aspoň na první pohled : je k tomu potřebí zvláštních zkoušek. Avšak ani tak zvaná reakce na život není neomylná. Často propadá živá bytost zdánlivé smrti a v tom stavu může trvat i několik let. Nastanou-li opět příznivé životní podmínky, latentní život se obnoví (*anabiosa*). V rostlinné říši mají latentní život suchá semena, spory bakterií, vyschlé mechy ; v říši živočišné cysty prvoků, gemule hub, vírníci, vajíčka koryšů s tlustými blanami. Boubele tasemnice udržují schopnost života až 15 let, zárodky svalovců až 30 let.

Smrt značí konec individua. Existují však organismy, které sice mizí jako individua, ale nehynou, poněvadž nezanechávají mrtvoly : bakterie a prvoci, kteří se množí dělením. Živá hmota jejich těla neumírá, poněvadž se štěpí a přechází do dalších pokolení. Z toho lze soudit, že původní živá hmota byla nesmrtelná a že smrt je druhotný stav vyšších mnohobuněčných orga-

nismů, které vzhledem k své složitosti a dokonalosti vyvíjejí intensivnější činnost a tudíž se i jejich živá hmota rychleji opotřebovává.

Umírá jen individuální tělo ; život druhu trvá dále, neboť rozmnožovací buňky dávají vznik novým jedincům a tím se udržuje kontinuita života na zemi. Pohlavním instinktem směřují živé bytosti k » nesmrtelnosti « druhové. Příroda nedbá jedince, ale dbá druhu. V oblasti přírodní vskutku platí, že celek je vše a jedinec nic, či přesněji to, čím může prospět celku. Existence jedince je zcela podřízena zájmu druhu.

U člověka se však kromě tendence záchovy rodové projevuje i tendence záchovy individuální, a to nejen jako primární pud sebezáchovy, nýbrž i jako touha po osobní nesmrtelnosti. Člověk se nikdy nespokojí s pouhou nesmrtelností biologickou, s pouhou myšlenkou dalšího trvání v potomstvu, ani s pouhou subjektivní nesmrtelností v paměti lidské. V lidském já, které přemýšlí o sobě a které se poznává jako existující v čase, je bytostná a živelná jistota nesmrtelnosti. Proto představa vlastní non-existence, představa vlastního naprostého zániku je člověku holou nemožností. Smrt, zničení » já «, není pro člověka ani tak něčím hrozným, jako spíše něčím nepochopitelným, nemyslitelným a nesmyslným. Klasicky to vyjadřuje Bossuet : » Člověk ví, že umře, ale nevěří tomu. «

1. Instinktivní poznání nesmrtelnosti

Svou nesmrtelnost poznává člověk především přirozeným a instinktivním způsobem. To poznání netkví v rozumu člověka, nýbrž v jeho ontologické struktuře ; nemá základ v rozumových úsudcích, nýbrž v samé lidské přirozenosti. Proto rozum může neznat to instinktivní poznání, neuvědomovat si je a dokonce může duši a nesmrtelnost popírat. Popírá-li někdo nesmrtel-

nost, žije ovšem dál na základě nevědomého a takřka biologického předpokladu právě té popírané nesmrtelnosti. Kdo se dá vést jen přirozenými sklony a příliš nerozumuje, má ve svém rozumu přirozený odraz instinktivního poznání nesmrtelnosti a nepochybuje o ní. Ale » civilisovaný « člověk se racionalisuje. Proti velkému bohatství instinktů, jak je můžeme pozorovat u zvířat a primitivů, je civilisovaný člověk stále chudší na pravé instinkty, poněvadž už nežije v přírodě a s přírodou a tudíž těch instinktů nepotřebuje. Avšak každá neužívaná a nepotřebná schopnost zakrňuje a odumírá. Civilisovaný člověk je tvor rozumující. A rozumování nevede vždy k poznání pravdy.

Význam instinktivního poznání zdůrazňuje Friedrich *Dessauer* :

» Hluboko jsou v lidském pokolení zakořeněny tuchy, které jsou zčásti v rozporu s poznáním rozumovým. Takovou lidskou tuchou je, pokud je nám známo, možnost letu. Vedla vždy k novým pověstem a novým pokusům a to i v dobách, kdy se zdálo, že možnost letu zcela odporuje rozumovému poznání, a kdy věda říkala : podle přírodních zákonů je nemožné, aby člověk létal. Ukázalo se však, že tucha byla jasozřivější než činnost rozumu. Hluboké tušení pravdy se osvědčilo jako správné. Neměli bychom takové lidské tuchy podceňovat. — Takovou lidskou tuchou jest i tucha nesmrtelnosti ducha nebo duše lidské, která nikdy nezanikla a vždy znovu se objevuje v primitivních i vyšších náboženstvích jako stěhování duší nebo další život záhrobní « (Friedrich Dessauer, *Leben - Natur - Religion*. Das Problem der transzendenten Wirklichkeit. Friedrich Cohen, Bonn 1926, p. 73).

A dále dovozuje :

» Přírodní věda však o tom mlčí. Není správné říkat, že tu tuchu popírá, neboť jsme viděli, že *vše*, co věda ve zkušenostním světě zjišťuje o skutečnostech jiného druhu, jest, že *nepopírá* možnost takových skutečností a poukazuje na ně.

Nestačí, jak třeba monisté činili, dokazovat, že se zánikem mozkových buněk je všemu konec. Neboť látková a energetická výměna mozkových buněk je sice ve vzájemném vztahu s duchovou činností, ale sama o sobě neznamená ani nejjednodušší vjem. Jsou-li přírodní zákony ve vzájemném vztahu se skutečnostmi jiného druhu, zaniká ovšem onen *vzájemný vztah*, změní-li se přírodní skutečnosti; ale tím nezaniká ani přírodní zákonitost ani » skutečnost jiného druhu«. Neboť je-li zborcena harfa, nezní sice už tóny, ale melodie tím nezanikla « (*Ibid.* p. 74).

Jasně známky instinktivní víry v nesmrtelnost nalézáme jak u současného člověka primitivního, tak i u člověka prehistorického. Častý je u primitivů zvyk ničit majetek zemřelého: ethnologové jej vykládají jako snahu zabránit duchu zemřelého, aby se nevracel a nebral, co bylo jeho. Příslušníci kmene Novaho v Novém Mexiku nejen že spalují hogan (chatu), kde smrt nastala, nýbrž na místě pohřbu zabíjejí i nebožtíkova koně. Členové kmene Pima spalují příbytek mrtvého, ničí jeho majetek a pojídají jeho dobytek. Příslušníci kmene Keny ve východní Africe ponechávají své mrtvé v křoví na pospas hyenám. Dům, jehož vlastník zemřel, ničí. Umírá-li někdo, bývá přenášen do provisorní chaty mimo vesnici, aby nebylo třeba ničit nákladnější obydlí. Členové kmene Bakitara ve střední Africe se nebojí ducha člověka chudobného, ale bojí se ducha boháče. Ducha zemřelé ženy se nebojí, poněvadž žena nemá majetek. Podobný smysl má sebezraňování a sebemržení příbuzných zemřelého. U Indiánů kmene Sioux je zvykem, že žena padlého válečníka si dělá řezné rány na rukou a na nohou. Matka černošského trpasličího kmene Masulu v Nové Guinei, ztratí-li dítě, zvláště prvorozené, uřízne si prst. Afričtí křováci si po smrti příbuzných uřezují první článek malíčku. Těmi úkony a také obětmi přinášenými zemřelým se podle domnění primitivů upokojí duch zemřelého a zabrání se mu, aby neškodil pozůstalým v jejich dalším životě (Albert

Muntsch, *Cultural Anthropology*. The Bruce Publishing Company, New York-Milwaukee-Chicago 1934, p.104-112).

Že by člověk mohl umřít » přirozenou « smrtí, pokládá primitiv za nemožnost. Zemře-li někdo následkem » přirozeně « vypadající příčiny, domnívá se primitiv, že ho zasáhl nějaký bůh nebo zlá moc. Šípy Apollonovy ho zasáhly. Snad porušil nevědomky nějaké tabu. Anebo měl mocného nepřítele v nějakém čaroději. » Sám od sebe « však nezemřel (G. Van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. Ernst Reinhardt, München 1925, p. 91).

Známky instinktivní víry v nesmrtelnost nalézáme v nejdávnější minulosti lidstva. Novější objevy prehistorické antropologie ukazují, že již v pravěku jsou kult mrtvých a idea nesmrtelnosti nerozlučně spojeny. To ukazuje kostra vykopaná 1908 v Moustieru, která ležela na pravém boku v poloze spánku s nástroji na dosah ruky; podobně kostra člověka v Chapelle-aux-Saints pohřbeného ve zvláštním hrobě v poloze obdobné poloze lidského embrya s potravinami a zbraněmi; a konečně hrob sinanthropa objevený Teilhardem de Chardin v čínském pleistocenu, člověka staršího než je člověk piltdownský a heidelbergský, který již znal zbraně a nástroje. Člověk neanderthalský často shromažďuje své mrtvé na jedno místo, jak svědčí pohřebiště dětí v Dětské jeskyni u Mentonu. Zde, jak upozorňuje *Lecomte de Noüy*, se už nejedná o pouhý instinkt. To probleskuje lidská myšlenka odporu proti smrti :

» A v tom odporu je obsažena láska k těm, kteří odešli, a naděje, že jejich odchod není trvalý. Postupně vidíme, jak ty snad prvotní » ideje « se vyvíjejí tou měrou, jakou se vyvíjí cítění umělecké. Postavy a hlavy mrtvých jsou chráněny proti rozdrčení plochými kameny na způsob dolmenu (keltského pomníku). Do hrobu se ukládají ozdoby, zbraně, potrava a barvy k okrase těla. Představa úplného konce je nesnesitelná. Mrtvý se vzbudí, bude mít hlad, bude se musit bránit, bude

se chtít ozdobit (Lecomte de Noüy, *L'avenir de l'esprit*. Brentano's New York 1943, p. 188).

John M. Tylor se domnívá, že zvyk dávat mrtvým do hrobu nástroje, zbraně a ozdoby, jak jej lze sledovat v ranné době kamenné, souvisí s přesvědčením, že ponechávat si majetek zemřelého je krádež, kterou by jeho duch mstil (*The New Stone Age in Modern Europe*. New York 1921, p. 123). Ať je tomu jakkoliv, ve všech případech se setkáváme s vírou, že mrtvý žije dál, a s touhou zajistit si jeho přízeň, odvrátit jeho hněv a nějak mu prospět. Foetální poloha v hrobě se může vykládat jako symbol přechodu z jednoho života do druhého. I když lze pochybovat o správnosti takového výkladu, skutečnost nepochybná je, že způsob pohřbívání u prehistorického člověka je záměrný a obřadní.

Je jisté, že idea nesmrtelnosti není nějaký pozdní výtvar filosofujícího rozumu, nýbrž představa vžitá již u bytostí nejprimitivnějších a že z toho důvodu musí být studována jako idea původní a ne odvozená. Je pravda, že víra primitivů v nesmrtelnost je někdy podivná a fantastická. Ale ta podivnost je vysvětlitelná tím, že duševní obzor primitiva není obzor rozumu, nýbrž obzor obraznosti. Představy primitiva nejsou výsledkem rozumového uvažování, nýbrž výrazem bytostné jistoty dané takřka od přírody. Rozmanitost těch představ není důkazem proti jejich pravosti, jak se mnozí domnívají, nýbrž naopak potvrzením jejich autenticity. Rozmanitost při současné shodě je právě dokladem, že tu nejde o plané opakování nějakého výmyslu, nýbrž o projev základního instinktu zakořeněného v naší přirozenosti, který ovládá a zároveň přesahuje všechny formule a všechna gesta, jimiž se vyjadřuje. Rozmanitost těch představ vysvětluje jejich shodu, v níž vyvrcholuje instinktivní víra lidstva v nesmrtelnost a způsobuje, že živí se chovají k mrtvým, jako by mrtví nebyli. A tak čím fantastičtější jsou myty o nesmrtelnosti, tím lépe dosvědčují, že

jistota života budoucího má základ v hlubší a stálejší, byť méně dokonalé oblasti než je oblast rozumu.

Původ přirozeného, a instinktivního poznání nesmrtelnosti je třeba vidět především ve spontánním vědomí člověka, jež je projevem ryzí niternosti a žité rozjímavosti. To spontánní vědomí je základní danost v duševním životě člověka a je třeba je odlišovat od vědomí rozvinutého, založeného za zvláštních reflexních úsudcích ducha. Jsou věci, které náš duch zná dříve, než na ně myslí.

Instinktivní poznání nesmrtelnosti souvisí se základní touhou lidské osoby : s touhou nezemřít. Říká-li básník *Non omnis moriar* (Nezemru celý - Horatius, Ody II, 30, 6.), může se to brát nejen jako výraz základní lidské touhy nezemřít, nýbrž i jako rozlišení mezi tím, co je v nás smrtelné, a tím, co je v nás nesmrtelné. Lidská osobnost je tělesně-duchová. I když potkáváme smrt na každém kroku, i když vidíme umírat své příbuzné a přátele, přece nevěříme ve smrt naprostou a úplnou. Sama tělesná smrt nenutí věřit v zánik celého člověka. Nastane-li smrt, jsme oprávněni tvrdit, že zemřelý nás nevidí a neslyší a že jeho tělo se dříve nebo později rozloží na své prvky — ale nic víc. Není důkazu, že by zemřelý přestal být. Lze jen říci, že přestal být pro nás. Není nepředstavitelné, že někdo sice pozbyl tělesných známek osobnosti, ale že žije dál v oblasti existence, jež není omezena na smyslové vnímání. Slovem, tělesná smrt neznamená nutně zánik všech složek a úkonů osobnosti. Myslí-li někdo že ano, je třeba říci, že ta věc se nemůže rozhodnout pohledem do rakve. Je-li mrtvý člověk pohřben, nemáme práva se domnívat, že přestal existovat vůbec anebo že přestal být činný jako takový. Tu otázku nemůže rozhodnout pouhá fyziologie, zůstává-li ve svých vlastních mezích. Závěr, že smrt znamená naprostý konec člověka, je možný jen na základě domněnky, že život se dá plně vysvětlit materialistickými pojmy.

2. *Filosofické poznání nesmrtelnosti*

Svou nesmrtelnost nepoznává člověk jen přirozeně a instinktivně, nýbrž i rozumově. To rozumové poznání nevychází ovšem z nějakého pozitivismu, který je spíše zoufalstvím filosofie než filosofií. A přece i otec pozitivismu Auguste Comte cítil otázku nesmrtelnosti tak hluboce, že na ni hledal odpověď v rámci svých možností a do svého pozitivistického náboženství zařadil i nauku o tak zvané subjektivní nesmrtelnosti, které nabýváme tím, že žijeme v paměti přátel. Ta subjektivní nesmrtelnost není sice zcela k zahoezení, ale musíme si uvědomit, že je něčím jen proto, že jsou nesmrtelní duchové, kteří mohou do sebe přijmout obrazy toho, co je jinak pomíjející. Subjektivní nesmrtelnost by nebyla zhola nic, kdyby nebylo nesmrtelnosti objektivní, to jest nesmrtelnosti autentické. Subjektivní nesmrtelnost je vlastní úděl věcí hmotných, které vznikají a zanikají a nemohou tedy být uchovány jinak než v lidské paměti. Tak dům, řeka, krajina, jaro, zrání a jiné hmotné děje a věci se mohou » zvěčnit « jen pokud lidský duch je vnímá, vyjadřuje, popisuje a opěvuje. Ale lidský duch sám má úděl vyšší než být poznán, zaznamenán a uveden v naučném slovníku. Lidský duch je právě nositel té paměti, poznání a tvořivosti, již se věci vyjadřují a zvěčňují : jeho nesmrtelnost není pouhý reflex, nýbrž skutečnost původní a předmětná.

Z dějin lidského myšlení víme, že to byli Řekové, kteří z instinktivního poznání nesmrtelnosti vyvodili rozumové důsledky. Národ milující umění, obdařený smyslem pro úměrnost, soulad a jasnost a zároveň národ chvějící se před osudovostí, závistí bohů a temnými stíny podsvětí neustával hledat věčný řád, světovou harmonii a princip života vymykající se proměnám vzniku a zániku.

Vlastní myšlení řeckého národa má prazáklad v mysteriích eleusinských, tajných a tajemných obřadech, do

nichž byli zasvěcováni ti, kdo se připravili očistou a obětí. A když se ta mysteria později spojila s tradicemi ortickými a pythagorejskými, vytvořila se tajná nauka, v níž mravní a obřadní předpisy měly za účel osvobodit duši, živel dionysský, od těla, živlu titánského, aby duše všeho tělesného oprostěná se stala způsobilou k účasti na božském životě. Odvahu k učení o nesmrtelnosti duše čerpala řecká filosofie z kultu Dionysova, jehož vlastí byla Thrakie — tak míní Erwin Rohde (*Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. A. Kröner, Leipzig 1. v., p. 142). Hans Eckstein však soudí, že Rohde prostě promítá platonské představy do předdějinných kultových obyčejů (předmluva k *Psyche*, p. XVIII.)

V myšlence osvobození duše od těla má základ dílo *Platonovo* (*Kratylos* 400 c, *Faidros* 249 c.). Osou Platonova myšlení je představa smrti. V úvodu k *Faidonu* naznačuje ústy Sokratovými, že filosofování je jakýsi druh umírání, pracování k smrti (*meleté thanatu*). To nemá podle Scholze nic společného s křesťanským rozjímáním o smrti (*meditatio mortis*) a také ne s Schopenhauerovým názorem, že smrt je nejpodstatnější motiv, jenž uvádí filosofování v chod. Smrt u Platona není proces, který ničí duši. Smrt není zánik, nýbrž spíše přechod: přechod z nepřírozeně omezované existence duše do stavu existence neomezené. Život filosofa je ustavičné nazírání na ideje. Avšak úkony těla jsou překážkou toho nazírání a tudíž je filosofování boj proti nárokům těla, které znemožňují duši přístup k ideám (Heinrich Scholz, *Der platonische Philosoph auf der Höhe des Lebens und im Anblick des Todes*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1931, p. 26-31).

Filosofii smrti vykládá Platon v četných dialozích, zejména v *Apologii* a *Faidonu* čině zpravidla mluvčím svých myšlenek *Sokrata*. » Smrt je jedna ze dvou věcí, « praví Sokrates v *Apologii*. » Buď je to tak, že mrtvý už neexistuje a nic už necítí, anebo že smrt je podle podání

změna, přechod duše z jednoho místa na druhé « (*Apol.* 40 c).

První možnost :

» Není-li po smrti citu a je-li smrt spíše stav podobný bezesnému spánku, pak je smrt podivuhodný zisk. Domnívám se totiž, že kdyby si někdo mohl ze všech svých nocí vybrat noc, kdy tak tvrdě spal, že se mu ani nic nezdálo, a srovnat s tou nocí všechny noci i dny svého života a přemýšlet a pak říci, kolik dní a nocí ve svém životě až do té chvíle prožil lépe a příjemněji než tu noc — myslím, že nejen obyčejný člověk, ale i král by ty dny a noci lehko spočítal. Je-li tedy smrt něco takového, nazývám ji ziskem — neboť všechn čas po smrti se mi zdá, že netrvá déle než jednu noc « (40 c-e).

Druhá možnost :

» Je-li však smrt přechod z jednoho místa na druhé a je-li pravda, že na tom místě jsou všichni zemřelí, může být větší štěstí než to, soudcové? Přejde-li někdo do Hádu osvobozen od lidí, kteří se nazývají soudci, a najde tam pravé soudce — kteří podle téhož podání tam soudí, totiž Minose, Rhadamantyse, Aiaka, Triptolema a jiné polobohy, kteří ve svém životě byli spravedliví — byla by taková cesta něco špatného? Anebo setkat se s Orfeem, Musaiem, Hesiodem a Homérem — co by za to dal mnohý z nás? Já chci i několikrát umřít, je-li to pravda « (40 c - 41 b).

A závěr :

» Nyní však je čas, abychom odtud odešli : já, abych zemřel ; vy, abyste žili. Kdo z nás kráčí lepšímu údělu vstříc, nikdo neví kromě Boha « (42 a).

V *Apologii* je možno snadno sledovat přechod od intuitivního poznání nesmrtelnosti k poznání rozumovému. Vlastní důvody nesmrtelnosti podává Platon ve *Faidonu*. *Faidon* je především vzácný doklad platonské dialektiky a způsobu, jak lze spojit nauky často nesourodé. Ze sloučení Herakleitovy nauky o protikladech a

nauky o anamnesi podané v *Menonu* vychází závěr, že duše je svou přirozeností nesmrtelná: přicházejíc na svět rodí se z lůna smrti a po smrti se musí opět vrátit k životu. Z analogie mezi duší a ideou a z protivy ideje naprosto ryzí, jediné a neměnné, a světa měnícího se, mnohotvárného a pomíjejícího vyvozuje Platon, že duše nemůže být účastna porušení těla, nýbrž že je neporušitelná a že nesouc v sobě podobenství božské přirozenosti má podíl na věčnosti, to jest na poznání a požívání nejvyššího Dobra, k němuž se má připravit očistou a osvobozením od těla. Rozpadnout se může jen to, co je složeno. Rozpad a sklad představují též děj, uskutečněný však různým směrem. Nesložené by bylo ono bytí, » které je v sobě vždy stejné a vždy stejným způsobem se chová«. Avšak to, co » stále se mění a nikdy se stejným způsobem nechová — není-liž to složenina?« Proměnnost v čase prozrazuje složenost, naproti tomu stálost v čase je znamením bytostné jednoty.

K tomu poznamenává *Guardini*, že

» zde probleskuje jedno ze základních axiomat platonského vědomí bytí a světa: čím ušlechtlejší, tím jednodušší. » Jednoduchost « však neznamená obsahovou chudobu nebo primitivnost, nýbrž naopak plnost obsahu, bohatství hodnoty a bytí — ale v úhrnu. Tomu odpovídá druhá věta: čím ušlechtlejší, tím stálejší. A neměnnost opět neznamená snad nějakou strnulost. Domněnka, že platonský pojem bytí je statický, vychází z určitého pojetí pohybu. Pokud jsou akt, život, plodnost viděny jen ve střídání úkonů a stavů, znamená to prvenství jednoduchosti a neměnnosti zřejmě ustrnutí. Avšak ona platonská axiomata vycházejí z jiné základní zkušenosti, podle níž není jen transitorní akt, který subjekt zaměřuje k objektu a který se počíná, naplňuje a dokonává, nýbrž i akt immanentní, který probíhá v činné bytosti samé a směřuje k určitému stavu « (Romano Guardini, *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Eutyphron, Apologie, Kriton und Faidon*. A. Francke, Bern 1945, p. 173-174).

Duše je ve Faidonu pojata jako princip nesložený, jednoduchý a nezničitelný v protivě k tělu, které je složené, proměnné a pomíjivé. Duše je princip na hmotném těle nezávislý, ale tělo ovládající :

» Mně se zdálo, jako by někdo nejdříve řekl : Sokrates dělá všechno rozumem — potom však, kdyby chtěl odůvodnit všechno, co dělám, řekl nejprve, že zde sedím proto, že mé tělo se skládá z kostí a šlach, proto, že kosti jsou pevné a klouby od sebe oddělené a proto, že šlachy, které obepínají kosti i s přiléhajícími masitými částmi a kůží, která je obaluje, jsou tak zařízeny, že mohou být napjaty i uvolněny. A poněvadž kosti visely v kloubech, umožnily šlachy, když je napnu a uvolním, že mohu nyní pohybovat svými údý a teprve z toho důvodu že zde sedím s ohnutými koleny. A kdyby chtěl uvést jiné důvody toho druhu pro náš rozhovor a činil podobné a uváděl zvuky, výchvěvy a úkony slyšení a tisíc podobných věcí a zcela opomenul uvést pravé příčiny, že totiž Atéňané pokládali za správnější mě odsoudit a že tudíž i mně se zdá správnější zde sedět a spravedlivější vzít na sebe trest, který na mne uvalili. Neboť u psa, myslím, že kdybych nepokládal za spravedlivější a krásnější vzít na sebe trest, k němuž mne obec odsuzuje, místo abych utekl, tu byly by tyto kosti a šlachy myšlenkou, že je to správnější, už dávno odneseny do Megary v Boiotii « (98 c - 99 b).

Duše je princip životný. K pojmu duše náleží život, život je její bytnost. Avšak co náleží k pojmu nějaké věci, nemůže nebýt. Duše tedy nemůže být mrtva a tudíž je nesmrtelná. Je jasné, že tu nejde o důkaz. Kdyby chtěl Sokrates dokázat, že duše je nesmrtelná, musil by se tázat : Je živá bytost, která svým vznikem, vývojem, způsobem chování, obsahem aktů, smyslem celého bytí činí dojem naprosté smrtelnosti a která také v daném čase skutečně hyne ? Tak je tomu u zvířete. Jak je to s životností člověka ? Liší se životnost člověka od životností zvířete ? A to nejen biologickým ustrojením, jako se liší studenokrevní od teplokrev-

ných, savci od ptáků, nýbrž jiným druhem východiska, jiným druhem aktů, svézákonnosti a vztahů a celým rázem a smyslem bytí? Takový ne stupňový, nýbrž jakostný rozdíl je zde a musí mít kořen v bytí. O jaký rozdíl se jedná? Odpověď zní: o ducha. Ne o pouhé duševno, nýbrž o podstatnou, duchovou duši. Projevy té duše by se musily přesně rozebírat a musili bychom se tázat, jak z těch projevů lze usuzovat na její bytnost. A dále by se ukázalo, že ta duše nemůže být zničena žádnou myslitelnou příčinou a že svou bytností se vymyká smrti. O takový důkaz se Sokrates ani nepokouší, nýbrž vychází prostě z ideje duše a říká: ta idea je prostě životnost. Duše nemůže obsahovat znak mrtvosti, nemá co činit s umíráním — je nesmrtelná.

Vlastní jádro a hodnota *Faidona*, hrdinná smrt Sokratova, přesvědčuje daleko více než logické důkazy dialogu. Orfické prvky Platonovy nauky se ztělesňují ve skutečném životě, v konkrétní a žité filosofii Sokratově. Tak i představa, že tělo je žalář duše, není u Platona jen opakováním orfické these, nýbrž podstatným obsahem samého filosofického aktu, který přemáhá tělo a přetvořuje pocit života i smrti. Ač Platon buduje své důkazy na nesprávném názoru o preexistenci duše a anamnesi a na bludném pojetí duše jako vězně uzavřeného v žaláři těla, přesto dává mocné podněty k rozumovému poznání nesmrtelnosti.

Všechny pozdější, zejména scholastické důkazy nesmrtelnosti duše, se opírají o názory Platonovy. Lze je shrnout v několika bodech:

1. Lidský rozum abstrahuje od individuálních vlastností jednotlivých věcí a bytostí, odezírá takřka od jejich hmotných podmínek a tak vytváří obecné pojmy. Vnímáme jednotliviny, poznáváme obecniny. Předmětem rozumu je obecnina, která zůstává tím, čím je, i když se ztotožní s nekonečným množstvím individuí: a to je možné jen proto, že věci, aby se mohly stát předměty

ducha, byly odloučeny od své hmotné existence. Obecné pojmy jsou nehmotné.

2. A jako předmět poznání je nehmotný, tak je nehmotný i sám poznávací úkon.

3. Každá mohutnost je téže povahy, jako její úkon. Činnost je taková, jaká je bytnost. Úkon mohutnosti rozumové je nehmotný — je tedy ta mohutnost též nehmotná, třebaže je závislá na těle a může být rušena ve své činnosti nějakým úrazem mozku nebo požitím narkotika. Ale ta závislost je jen vnější. Existuje proto, že naše inteligence je ve své činnosti vázána na paměť a obraznost a to jsou mohutnosti organické mající sídlo v tělesném ústrojení. Avšak inteligence sama je vnitřně na těle nezávislá, poněvadž její činnost je nehmotná.

4. Jelikož rozumová mohutnost je nehmotná, je podstata, která jí užívá jako svého nástroje, též nehmotná. Neboť není to inteligence, jež myslí ve mně, nýbrž jsem to já, který myslí svou inteligencí. Je tedy ve mně nehmotná podstata, nehmotná duše jako první podstatný kořen psychické síly.

Je pochopitelné, že taková nehmotná duše má kromě duchových schopností i jiné schopnosti a činnosti povahy ústrojné a hmotné. Duše není čirý duch, nýbrž duch mající schopnost a lze říci i náchylnost ke spojení s hmotným tělem: je určen k tomu, aby oživoval tělo. V řeči aristotelské je duše podstatná forma těla, entelechie, která ve svém spojení s hmotou vytváří zvláštní duševně-tělesnou přirozenost, lidskou bytost.

Ten důkaz duchovosti duše předpokládá ovšem obecnou metafysiku, kde každý prvotní pojem, jehož se dovolává, je vysvětlen a zdůvodněn. Je samozřejmé, že jeho přesvědčivost závisí na tom, zda a jak ty prvotní pojmy jsou ospravedlněny a zajištěny. Je-li lidská duše prvním principem života v živém těle a zároveň duchem vnitřně na hmotě nezávislým, je možno jít dále a usu-

zovat z té její duchovosti, podstatnosti a jednoduchosti, že se nemůže rozdělit na části, že se nemůže zkazit, že nemůže pozbyt své individuální jednoty, poněvadž je bytím samostatným, ani své vnitřní energie, poněvadž chová v sobě všechny zdroje svých sil. Taková duše nemůže zhynout. Jakmile jednou existuje, nemůže zmizet. Nutně bude vždy existovat a potrvá bez konce.

Proti těmto platonsko-scholastickým dedukcím se namítá, že jsou sice ve svém postupu správné, ale že jejich závěr platí jen když přijmeme premisy. Jak víte, že duše je jednoduchá a nesložená substance? táží se mnozí i křesťanští kritikové (Eug. Erhardt ve sborníku Fernanda Divoira, *L'homme après la mort*. Éditions Montaigne, Paris 1926, p. 80; Fred Townley Lord, *Conquest of Death*. A christian interpretation of immortality. Student Christian Movement Press, London 1944, p. 27; Nicolas Berdiaeff, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*. J. B. Janin, Paris 1947, p. 191). I Bergson pokládá ten závěr za ryze hypotetický. (Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*. Albert Skira, Genève 1946, p. 52). Navrhuje tudíž jinou cestu: redukovat problém do skromnějších mezí zkušenostního poznání poměru duše a těla:

» Kdyby práce mozku odpovídala úhrnu vědomí, kdyby byla ekvivalence mezi dějstvím mozkovým a duševním, mohlo by vědomí mít týž osud jako mozek a smrt by znamenala konec všeho: aspoň zkušenost by neříkala opak a filosof, který hlásá nesmrtelnost, by musil svou thési opřít o nějakou metafysickou konstrukci, což je věc obecně vratká. Avšak přesahuje-li život duševní život mozkový, převádí-li mozek v pohyby jen malou část toho, co se děje ve vědomí, stává se nesmrtelnost duše tak pravděpodobnou, že povinnost důkazu má spíše ten, kdo popírá, než ten, kdo tvrdí, neboť jediný důvod víry v zánik vědomí po smrti je v tom, že vidíme rozklad těla — a ten důvod nemá váhy, je-li neodvislost téměř celého vědomí od těla zjištěná skutečnost. Bereme-li problém nesmrtelnosti tím způsobem, že jej strhneme s výšin, na které jej

povznesla tradiční metafysika, a přeneseme-li jej na pole zkušenosti, vzdáváme se zřejmě naděje najít hned naráz zásadní řešení ; ale ve filosofii je třeba volit mezi pouhým rozumováním, jež směřuje ke konečnému, nezdokonalitelnému, ježto dokonalému výsledku, a trpělivým pozorováním, které přináší výsledky jen přibližné, avšak schopné další opravy a dalšího doplňování. První metoda, která nás chce přivést ihned k jistotě, nás odsuzuje, abychom zůstávali v oblasti pouhé pravděpodobnosti nebo spíše v oblasti pouhé možnosti, jelikož nezřídka může sloužit k dokazování thesí protivných, stejně souvislých a stejně přijatelných. Druhá metoda směřuje z počátku jen k pravděpodobnosti ; ale poněvadž je činná na poli, kde pravděpodobnost může vzrůstat bez konce, přivádí nás znenáhla do postavení, které se prakticky rovná jistotě « (Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*. Albert Skira, Genève 1946, p. 62-3).

Régis Jolivet vidí v tom Bergsonově názoru závažný rozpor. Především : Bergsonův důkaz nesmrtelnosti duše není experimentální, nýbrž vlastně metafysický, poněvadž (zcela správně ovšem) vyvozuje nesmrtelnost duše z její duchovosti, kterou tradiční i netradiční metafysika, právě tak jako Bergson sám, definuje jako vnitřní nezávislost na těle. Dále však prohlašuje Bergson, že metafysické důkazy jsou celkem vratké : přitom však nejenže přehlíží, že ty důkazy se opírají právě tak jako jeho vlastní důkaz o psychologickou zkušenost, nýbrž zviklává i svůj vlastní důkaz, který vrcholí závěrem přesahujícím neprostřední zkušenost. Tím, že chová zásadní nedůvěru ke každému rozumovému dokazování, dává vlastně souhlas, aby i jeho skromné tvrzení o nesmrtelnosti duše bylo popřeno (Régis Jolivet, *Traité de philosophie*. II. Psychologie. Emmanuel Vitte, Lyon-Paris 1947, p. 723).

Je zřejmé, že postup Bergsonův vede přímo jen k důkazu duchovosti duše, kdežto k důkazu nesmrtelnosti duše jen nepřímou. Bez metafysických dedukcí se neobejdeme. Oč hlavně jde, je znalost etap, v nichž

lidský rozum pozoruje svou vlastní povahu může dospět k jistotě o nesmrtelnosti duše jakožto jedné z velmi vznešených pravd, které jsou tím obtížnější pro práci rozumu, čím snadněji je uchopuje přirozený instinkt. Je nepochybné, že poznání duchovosti duše, ať zkušenostní nebo metafysické, dává otázce nesmrtelnosti plný smysl a činí ji neodbytnou. Základní nehmotnost nejvyšších úkonů lidské duše, rozumového poznání, kontemplace, lásky, touhy a radosti řádu nadsmyslného, svobodné vůle, je vskutku důkazem, že ta duše je sama v sobě duchová a nemůže zaniknout — a tak všechno filosofování o nesmrtelnosti duše nemůže být ničím jiným než pouhým komentářem oné základní touhy lidské duše po nesmrtelnosti, jež v nás trvá i přes všechny zřejmé případy tělesné smrti kolem nás, přes zákonitost hmotné přírody projevující se vznikem a rozpadem hmotných podstat.

Myšlenku nezničitelnosti lidského ducha vyvozuje fysik *Schrödinger* ze »statistické teorie času«, jež se zakládá na posloupnosti dějů :

» To, co sami ve svém duchu konstruujeme, nemůže mít diktátorskou moc nad naším duchem, ani moc vyvolati jej k životu ani moc jej zničit. I když uznáváme, že fysikální teorie je ve všech dobách relativní, poněvadž závisí na určitých základních předpokladech, smíme přesto tvrdit, že ta teorie ve svém nynějším stavu rozhodně naznačuje, že duch nemůže být zničen časem « (Erwin Schrödinger, *Geist und Materie*. Fr. Vieweg, Braunschweig 1961, p. 65).

» Troufám si nazývat ducha nezničitelným, poněvadž má svůj vlastní a zvláštní časový rozměr, je totiž vždycky *nyní*. Pro něj není ve skutečnosti ani dříve ani později, nýbrž jen *nyní*, do něhož jsou uzavřeny všechny vzpomínky i naděje. Připouštím však, že náš jazyk to neumí vyjádřit ; a připouštím také, pak-li někomu na tom záleží, že teď mluvím o náboženství a ne o přírodní vědě, ale o náboženství, jež vědě neodporuje, poněvadž nalézá svou oporu v tom, co nepodjatá věda zjistila « (*Ibid.*, p. 47).

3. Rozcestí smrti

Ze všech živých tvorů jediný člověk ví, že zemře. Zvíře může tušit smrt, ale jen *svou* smrt — a také ji tuší, ale předtucha smrti, neprostřední pocit, že nastává smrt, není vědění ve vlastním smyslu. A i kdyby se takové tušení mohlo nějak proměnit v poznání, nebylo by to ještě poznání nutnosti smrti. Zvíře nemůže na příklad vědět, že smrt jedince je úděl celého druhu.

Na otázku, odkud ví člověk, že zemře, je odpověď snadná : ze zkušenosti. Lidé umírají. Všichni před námi zemřeli. Z toho usuzujeme, že zemřeme i my. Je zřejmé, že takový úsudek, byť založený na libovolně velkém počtu případů, neznamená ještě jistotu takovou, která by obstála třeba před skepsí Humovou : jistota toho úsudku je totiž jen filosofická, nikoli matematická. Jistota matematická by to byla, kdyby už všichni lidé byli mrtvi. Avšak specificky lidský prvek v poznání smrti není ona schopnost rozumu vyvodit z velkého počtu případů zákon. Ta schopnost dokazuje pouze, že člověk je tvor rozumný. Nic víc.

Specificky lidský prvek v poznání smrti není ona induktivní cesta, kterou člověk nabývá jistoty, že jednou zemře, to jest až zestárne, onemocní nevyléčitelnou chorobou nebo podlehne těžkému úrazu. Specificky lidské poznání smrti je něco jiného : evidence, že už nyní, každým okamžikem svého života stojím před reálnou možností smrti. Smrt je mi blízká. Mohu zemřít kdykoli. Nevím, kdy, kde a jak zemru. Biologie a fysiologie může určit, za jakých podmínek nastává smrt, ale nemůže určit, kdy, kde a jak zemru já. Lidská nejistota o hodině smrti není snad nějaký nedostatek biologické vědy, to je neznalost individuálního osudu. Vpravdě lidský postoj tváří v tvář smrti je tedy paradox jistoty a nejistoty. *Mors certa, hora incerta*. Smrt má svou tajemnou dialektiku. Je pro nás přítomná v nepřítomnosti, jistá v nejistotnosti, blízká ve vzdálenosti (Paul Ludwig

Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*. Vita Nova Verlag, Luzern 1937, p. 5-13).

Smrt není jev pouze biologický nebo psychologický, nýbrž i duchovní. Biologu může být smrt ukončením oxydačních procesů a počátkem chemické transformace nebo účtem z přijatých kalorií, psychologu buď odlukou duše od těla nebo zánikem vědomí, ale smrt je víc a snad i něco jiného než to vše.

» Duchovní význam smrti nemá co činit s jejím významem biologickým. Je omylem domnívat se, že nicota existuje ve světě přírody. Není v přírodě nicoty a nebytí; příroda zná jen proměny, rozklady a sklady, vývoj. Úzkost z nicoty, propasti, nebytí, existuje jen ve vztahu k světu duchovnímu. Smrt, jež vládne v přírodě, je smrt přírodní. Hrůza ze smrti je řádu duchovního a vítězství nad smrtí je vítězství duchovní. Smrt se jeví zcela jinak, pohlížíme-li na ni s hlediska existenciálního, když se člověk přestane pokládat za předmět uvržený do světa vnějšího « (Nicolas Berdiaeff, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*. J. B. Janin, Paris 1947, p. 192).

Duchovní význam smrti se projevuje jako trojí rozcestí :

a) svobody a nutnosti, b) naděje a zoufalství, c) společenství a samoty.

a) Člověk musí zemřít. To je biologická nutnost. I kdyby se uchránil smrti z úrazu a nákazy, nevyhnutelně ho čeká smrt stářím. Sám život člověka ve smyslu fyziologickém je vlastně umírání, bytí k smrti. Jako přírodní skutečnost je smrt následek pozvolného chřadnutí údů a ústrojů tělesných. Jenže skutečný člověk není pouhý součet těch údů a ústrojů. Skutečnost, že je jen jediný okamžik smrti, dokazuje, že smrt není souvislý fyziologický děj. Lidské tělo je v daném okamžiku vždy buď tělo živého člověka nebo mrtvola. A člověk je neodvolatelně mrtev, i když některé tkáně a nervy

jeho těla ještě žijí. Není-li ducha, není-li v člověku nic nehmotného, je ovšem smrt jen nutný přírodní proces, daný a zákonitý : *sic natura remunerat*. Materialismus, který je popřením ducha substanciálního a učí, že duch se pouze » vynořuje « z hmoty, ale zůstává s ní sourodý, legalisuje takřka smrt jako přírodní nutnost. Avšak smiřuje-li se se smrtí materialismus, neznamená to, že se s ní smiřuje člověk. Člověk nechce zemřít ; snaží se prodloužit si život a oddálit svůj konec. A to se v něm neuplatňuje jen obecný pud sebezáchovný, společný všem živým bytostem, ani nějaká schopenhauerovská » vůle k životu «, nýbrž sama jeho duchová podstata, která je nehmotná a hmotné zákonitosti nepodrobená. Ta podstata není ovšem ryze duchová (lidská duše není čirý duch), její duchovost je nedokonalá (*spiritualitas imperfecta*) a pro její vnější závislost na těle ani její svoboda není úplná.

Proti přírodní skutečnosti smrti je člověk bezmocný. Může se jí vzpírat, ale nemůže ji odvrátit. Člověk nemůže nezemřít. Smrt je konec jeho pozemských možností a počátek bezmoci. Smrt je hrozný děj proto, že duch pro své intimní a životné spojení s tělem je otřesen ve svém majestátu svobody. Je jakoby v nebezpečí, že bude stržen dravým proudem nutnosti a že jeho úděl bude týž jako úděl hynoucího těla. Proto duch protestuje proti smrti jako proti něčemu absurdnímu a nemožnému. Duch nevěří ve smrt a neuznává ji, poněvadž nemůže popřít sám sebe, nemůže nebýt a nemůže nebýt svobodný. A to je první rozcestí smrti : nutnost nebo svoboda, jež ukazuje, že smrt není jen *officium naturae*, přírodní, nutný a zákonitý děj, nýbrž i duchovní drama, v němž duch si uvědomuje svou povznesečnost nad přírodní řád a uplatňuje takřka nárok na další trvání — ne proto, že by neměl co činit s tělem, nýbrž proto, že nemá co činit s nutností ; ne proto, že by neměl co činit s přírodou, ale že nemá co činit s jejími proměnami ; ne proto, že by nebyl na hmotě nijak zá-

vislý ve svých činnostech, ale proto, že není na hmotě závislý ve své podstatě.

b) Smrt znamená rozcestí naděje a zoufalství. Smrt je buď vstup do naprosté nicoty, a to je nemožnost odplaty a konec odpovědnosti. Anebo je smrt pokračování života, a to je možnost odplaty a počátek odpovědnosti. Je velmi povrchní se domnívat, že víra v nesmrtelnost je vždycky jen útěšná : nesmí se zapomínat, že právě víra v posmrtný život zatěžuje život člověka neomezenou odpovědností. Naproti tomu je představa nevěřících, že jejich nesmyslný a planý život nebude podroben soudu, jen v určitém smyslu útěšná. Určitá útěcha je tedy ve víře v nesmrtelnost a určitá útěcha je i v nevěře v nesmrtelnost. Ale ani útěcha věřících, ani útěcha nevěřících není jistotná. Zvolí-li někdo stanovisko víry a žije-li v zorném úhlu věčnosti, přece není prost pochyb : Kdož ví ? Ale podobně nejistotné je i stanovisko nevěry ; i nevěřícímu napadá otázka : Kdož ví ? Ani věřící ani nevěřící nemá stringentní a exaktní evidence. Člověk žije v šerosvitu nejistotnosti.

Ale v hodinu smrti se projevuje pravá povaha toho » Kdož ví ? «, které v běžném životě se ozývá jako slabý spodní tón. V hodině smrti to » Kdož ví ? « ztrácí pro věřícího jakýkoliv význam — život se končí a věřící nemůže už být lákán ničím pozemským a nemá důvod, aby sázel na možnosti záhrobní neexistence. Jeho nejistoty zanikají v jistotě víry. Ale pro nevěřícího v hodině smrti to » Kdož ví ? « se rozpíná v děsivou perspektivu posmrtné odplaty. Jistota jeho nevěry se rozplývá v nic a možnost těžít z ní neodpovědným životem se končí.

Necháváje stranou otázku jistoty a pravdy nabízí *Pascal* nevěřícím sázku. Vsaďme-li na věčný život, jsou dvě možnosti. Buď není věčnosti a pak je prohra malá : jen několik let života, jež jsme mohli prožít v egoismu. Anebo věčnost je, a pak je výhra nesmírná : věčná blaženost. Vsaďme-li na posmrtnou nicotu, jsou

opět dvě možnosti. Buď není věčnost — a pak je výhra nepatrná: prchavé rozkoše tohoto života. Anebo věčnost je — a pak je prohra strašlivá: věčná záhuba (Pascal, *Myšlenky*. Jan Laichter Praha 1937, p. 132-142, fr. 233).

Je zřejmé, že Pascal operuje jen ze stanoviska zájmu a chce ukázat nevěřícím, že je výhodnější věřit než nevěřit. Zdá se však, že pomíjí to podstatné, co je ve stanovisku nevěřících. Nemají totiž námitek proti věčnosti jako takové, nýbrž spíše jen proti věčným trestům. A dále, že není člověka, který by byl proti svému dobru. Záleží jen na tom, v čem vidí své dobro. Člověk ani nemůže nechtít své dobro. Celá jeho bytost je nutně zaměřena k blaženosti. A tak touží-li člověk po dobru věčném, nelze to odvozovat ani z egoismu ani nějaké nálady nebo nějakého historického atavismu. Ta touha je prostě svědectvím ontologického ustrojení lidské osoby. V samu podstatu lidského bytí je vkořeněna naděje. Naděje je víc než pouhý cit. Jakožto očekávání budoucího dobra je naděje podstatným smyslem života. Podle obrazného výroku Gabriela Marcela je naděje »látka, z níž je utvořena naše duše«. Z naděje žijeme právě proto, že jsme zastíněni smrtí. Svět, v němž by nebylo smrti, by byl vlastně svět bez naděje. A proto filosofie, která popírá naději života budoucího, není snad jen filosofie pozemskosti a konečnosti, nýbrž filosofie neživota a nicoty, není to filosofie existence, nýbrž filosofie non-existence.

Naděje se obrací k budoucnosti. Člověk nežije jen v přítomnosti, nýbrž i v budoucnosti. Přítomné bolesti snáší právě jen v naději, že jsou přechodné. Přítomné radosti jsou kaleny právě myšlenkou, že jsou pomíjející. Člověk sní a dělá plány do budoucna. Stárí je truchlivý věk proto, že člověk už mnoho neočekává. Těší se ze vzpomínek. Mnoho vzpomínání je známkou stárnutí.

Člověk je bytost očekávající dobro v budoucnosti. Je však dvojí budoucnost: budoucnost tohoto světa a

budoucnost světa posmrtného. V tomto světě očekává člověk různé události, různá dobra a různé formy štěstí. To jsou pozemské naděje člověka. A tak je třeba užívat čísla množného, poněvadž po zániku, to jest po splnění nebo zmaření jedné naděje hned nastupuje na její místo naděje jiná. Avšak naděje života budoucího je jediná, je to budoucnost mé vlastní osoby. Naděje se vztahují většinou k věcem vnějším, zakládají se na netrpělivosti, která stále předbíhá budoucnost, kdežto pravá naděje je trpělivá a odevzdaná. Pozemské naděje směřují k ilusím, věčná naděje směřuje k pravdě a skutečnosti. Pozemské naděje jsou očekáváním věcí náhodných a nahodilých, věčná naděje je očekávání dobra naprostého a nekonečně dokonalého. Smrt vede člověka od nadějí k naději. Smrt je konec nadějí pozemských a splnění naděje věčné. Ve smrti se plně zjevuje smysl života : buď pozemské naděje bez naděje věčné — a to je zoufalství ; nebo věčná naděje nad nadějemi pozemskými — a to je život věčný.

c) Člověk se bojí smrti. Úzkost, kterou budí smrt, se nevztahuje jen k bolestem, které jsou se smrtí spojeny. Člověk se nebojí ani tak toho, čím smrt vskutku je, jako spíše toho, co smrt představuje a co znamená. Smrt představuje zánik a pohřížení v nicotu. Bojí-li se člověk smrti, nebojí se jen něčeho, nýbrž bojí se i o něco, bojí se o své bytí, o to, co tvoří obsah jeho duševního a duchovního života. Proto představa smrti je vždy úzkostná a bolestná. Smrt je loučení, loučení se světem, s přáteli a v určitém smyslu i se sebou samým. Smrt je odluka. A vstup do samoty. V umírání je člověk sám. Všechno mohou lidé s námi sdílet, jen ne smrt. *Tu mourras seul* — tristně připomíná Pascal. Úzkost před smrtí je i úzkost z možného metafysického osamocení. Ve všedním životě člověk přemáhá své osamocení různými způsoby : poznáním, láskou, přátelstvím, manželstvím, uměním, vědou, sociální a politickou činností.

Smrt však znamená konec těch časných způsobů boje proti osamocení a tudíž úplnou a naprostou samotu. V tom smyslu říká Berdjajev, že problém smrti je problémem samoty (Nicolas Berdyaev, *Solitude and Society*. Geoffrey Bles, London 1938, p. 104).

Duch může existovat jen ve společenství. Samota se přiči bytnosti člověka a obsahuje tendenci zániku. I platonská nauka o nesmrtelnosti je možná jen proto, že předpokládá existenci idejí. Duše od těla osvobozená není osamocena, nýbrž spojuje se se světem idejí. To pojetí je sice právo společenskému charakteru duše, poněvadž posmrtná existence duše je chápána jako účast na něčem a spojení s něčím — ale zároveň představuje hranice platonismu, neboť nesmrtelná je podle nauky Platonovy jen rozumová část duše a duše je tak brána jako pouhá idea, která po smrti vstupuje do řádu idejí. Záhrobní svět antický je buď svět stínů nebo svět idejí, ale ne svět živých duchů ustavený láskou. Je to spíše svět věcí, ba pouhých přízraků, než svět živých bytostí. Nezměrná hloubka jednotlivé lidské osoby zůstává ještě neobjevena právě tak jako zaměření lidské bytosti k společenství lásky. Tu nás nesmí mýlit ani známý výrok Aristotelův, že člověk je *zóon politikon* (*Pol.* I, 2). To se sice vykládá tak, že člověk je od přírody bytost společenská (*animal sociale* přeložil Seneca), avšak Aristoteles má na mysli společnost státní, takže onen širší smysl je v jeho výroku obsažen jen nepřímě.

Antika objevila ideu, ale ne ducha, a proto i duchovní smysl smrti jí zůstal skryt. Konec konců je ovládnána buď Epikurovým sofismatem neexistence smrti, jak je zaznamenává Diogenes Laertius (X, 143), že » smrt se nás netýká : dokud existujeme, smrt neexistuje — a když existuje smrt, neexistujeme už my «, anebo stoickou naukou o kosmické osudovosti smrti, kterou filosof nepokládá za zlo, a když uzná za vhodné, volí ji dobrovolně. Stoicismus je podle výroku Baudelairova náboženství, které má jedinou svátost : sebevraždu.

Idea nesmrtelnosti je nutně spjata s ideou osobního Boha. Nesmrtelnost ducha osamocené by neměla smyslu a byla by v rozporu s jeho bytností. V pojetí křesťanské víry je věčný život neprostřední patření na božskou podstatu a účast na Božím životě. Smrt pak je zrození pro život věčný. Tak jako tělesným zrozením vstupuje člověk do pozemského společenství lidského, tak smrtí vstupuje do nebeského společenství Boha, andělů a svatých. Anebo vchází ve věčnou samotu a věčnou odluku od Boha. A poněvadž ten stav je v rozporu se společenskou povahou člověka, je to vlastně už z toho důvodu duchovní smrt. A tak úzkost před smrtí ve své nejhlubší podstatě je obava před věčným osamocením; peklo je především absolutní samota, temný žalář, kde je pláč a skřípění zubů.

Touží-li svatý Pavel *dissolvi et esse cum Christo* (zemřít a být s Kristem — Fil. 1, 23), je prvotním předmětem té touhy ne to *dissolvi*, poněvadž to by byla touha sebevražedná, nýbrž *esse cum Christo*, což je ovšem nejen výraz ontologického ustrojení duše stvořené k společenství s Bohem, nýbrž i výraz nadpřirozené ctnosti naděje a touhy po spojení s Kristem uskutečňující se milostí a láskou. Volá-li svatá Teresa: *Umírám, že neumírám*, neznamená to, že touží po smrti jako takové, nýbrž že touží po smrti, která je nesmrtí, nesamotou a neopuštěností a která je naplněním naděje věčné. A to je konečná dialektika smrti: umřít sobě znamená žít Kristu.

4. Nesmrtelnost a náboženství

Problém nesmrtelnosti není problém ryze filosofický, nýbrž i náboženský. To není řečeno v tom smyslu, že by snad filosofie nebyla schopna konečného řešení a z nemohoucnosti dávala slovo theologii, nýbrž jednak v tom smyslu, že myšlenka nesmrtelnosti byla mnohem

dřív myšlenkou náboženskou než filosofickou, jednak v tom smyslu, že je sice snadné odlišit filosofii od náboženství, ale není dobře možno oddělit člověka filosofujícího od člověka náboženského, když je to jeden a týž člověk, který se táže, přemýšlí, usuzuje a věří. A nadto pravý smysl nesmrtelnosti může být jen náboženský, jinak by nesmrtelnost byla jen pouhým prodloužením pozemské existence, nadživotem bez naplnění základní a živelné touhy lidského srdce po Dobru naprostém. Člověk netouží jen po pouhém posmrtném trvání o sobě, nýbrž po trvání posmrtném, pokud je účastí na nejvyšším Dobru. Avšak otázka účasti na nejvyšším Dobru je otázka víc náboženská než filosofická a dává podnět k různým koncepcím posmrtného života.

a) Koncepce křesťanská se zakládá na myšlence posledního cíle. Ten cíl je nadpřirozený a člověk hříchem od Boha odvrácený není schopen ho dosáhnout pouhými přirozenými silami. Nepoměr mezi lidskou slabostí, kolísavostí a nedostatečností, a významností a velikostí cíle je vyrovnán, ba dokonce nadměrně a nadbytně vyrovnán šlechetností a lidskostí, jak říká svatý Pavel, Boha Spasitele. Podstata křesťanství je v tom, že v Kristu Ježíši Bůh sestupuje k člověku, aby v témž Kristu Ježíši člověk mohl vystoupit k Bohu. Kristus je *mediator Dei et hominum*, prostředník mezi Bohem a lidmi, pravý *pontifex*, což doslova značí budovatel mostu, mostu mezi časem a věčností, zemí a nebem, člověkem a Bohem. Kristus se ztotožnil s lidstvem, stal se jeho hlavou a jako druhý, duchovní Adam svým křížem dosti učinil za hříchy světa a tak dal věřícím již v tomto životě zárodečnou účast na božské přirozenosti životem v milosti posvětné.

Křesťanské pojetí není však jen pojetí posledního cíle jakožto spásy duše. Je to i víra v nesmrtelnost celého člověka. Křesťanská nauka hlásá nejen, že duše je nesmrtelná, nýbrž že lidská osoba je nesmrtelná,

tedy že celý člověk s duší i tělem jen nesmrtelný. Co posvátné texty Písma stále zdůrazňují, není ani tak nesmrtelnost duší, ale vzkříšení těl. Právě svou řečí o vzkříšení těla vzbudil svatý Pavel nesouhlas athénských filosofů. Řekové věřili v nesmrtelnost duše. Ale novinkou a závratnou myšlenkou pro ně byla nesmrtelnost člověka. Ve vzkříšení těla věří a doufá křesťan : ve vzkříšení, jež přesahuje síly přírody a jež se uskuteční mocí krve a vzkříšení Kristova, duše a tělo budou opět spojeny, právě tato osoba, kterou jsme znali a milovali, jednoho dne oživne, tento podstatný a nerozdílný celek na čas zanikne a pozná i hnilobu, ale nakonec zvítězí nad smrtí a bude žít na věky. Víra ve vzkříšení těla má filosofické předpoklady v pojetí člověka jako bytosti duševně-tělesné, v níž dvě podstaty, duše a tělo, o sobě neúplné, vytvářejí lidskou přirozenost. Jako tělo bez duše je něčím nedokonalým (je to mrtvola), tak i duše bez těla je nedokonalá, poněvadž je zbavena těla, jemuž přirozeně náleží. Duše od těla odloučená není člověk. Není to osoba lidská, i když jinak má samostatné bytí. Není to osoba, poněvadž osoba je celek. Tělo je integrující částí toho celku. Proto duše bez těla je jen část, nikoli celek. Údělem duše od těla odloučené je určitá neúplnost a podstatná neuspokojenost. V tom je tedy filosofický důvod vzkříšení těla, důvod integrity lidské osoby : uskutečnění toho opětného spojení duše s tělem, restituce lidského celku lze si ovšem představit jen jako dílo božské všemoci.

b) Indická koncepce nesmrtelnosti se zřídá nesmrtelnosti osoby a hlásá stěhování duší. Duše přechází po smrti těla do těla jiného, vznešeného nebo nízkého podle zásluh, které si v tomto životě získala, nebo vin, jichž se dopustila. Jedna a táž duše střídá osobnosti právě tak jako střídá životy. Duše je nesmrtelná, ale za cenu osobnosti. Myšlenka stěhování duší souvisí s popřením podstatné jednoty duše a těla. Může-li duše vyměňovat tělo jako se vyměňuje šat, znamená to, že

spojení duše a těla není ústrojné, nýbrž jen mechanické. Myšlenka stěhování odporuje základní pravdě o lidské bytosti, podstatné jednotě člověka projevující se empiricky zjistitelnými a velmi intimními vztahy psychofyziologickými.

Zákon stěhování je zákon stále nových strastí a zkoušek. Jako lék přistupuje učení o nirvaně. Nirvana (okráání, občerstvení) je však jen osvobození od času, neuskutečňuje a nedává nic. Nirvana, jak ji chápou buddhističtí myslitelé, je pouze únik, sebezničení právě toho stěhování, jímž se měla nesmrtelnost duše uskutečnit.

V pantheistických soustavách brahmanských je sice řeč o splynutí s nejvyšší bytostí, ale tím splynutím zaniká osobnost asi tak jako kapka v moři. Avšak buddhisté neznají nejvyšší bytost. Jejich nirvana není místo ani stav. Různými důvody dokazují, že nirvana je ryzí prázdno, rozklad zdánlivé individuality, konec duševních jevů, ale přesto není nirvana nicota : buddhisté o ní mluví obrazně jako o » nesmrtelnosti «, » druhém břehu «, » stálém pobytu «, » ostrově «, » osvobození od bolesti «. Nirvana je prostě nedefinovatelné zásvětí, paralogické spojení existence a neexistence, existence osvobozená od existence, něco, čemu dobře nerozumíme a co nás nutí skromně vyznat, že indický duch má asi kategorie, které nám prostě chybí (Joseph Huby, *Christus. Manuel d'histoire des religions*. G. Beauchesne, Paris 1923, p. 400-408).

5. Nesmrtelnost a mravní život

Kdo žije z víry v nesmrtelnost, žije ve skutečnosti ve dvou světech : ve světě zkušenostním, který poznáváme smysly, a světě nadzkušenostním, který je smyslovému poznání nedostupný. Trvá-li život člověka po smrti, znamená to zdánlivě, že pozemský život nemá zvláštní hodnoty, že lidské činy, výboje a díla nemají

významu a že život věřícího je trpné očekávání smrti jakožto počátku života věčného. Již svatý Pavel musil kárat soluňské křesťany, kteří pod záminkou, že nastane brzy konec světa a že příchod Kristův je blízký, zanedbávali své denní povinnosti (2 Thes 3, 6-12). Avšak takový krajní supranaturalismus je vlastně znetvoření víry v život věčný. Není rozporu mezi životem pozemským a životem věčným. Svět zkušenostní a nadzkušenostní se nevyklučují, nýbrž doplňují. Tvoří jednotu a celek. A jsou ne snad jen vedle sebe nebo nad sebou či za sebou, nýbrž v sobě, vzájemně se prostupující.

Svět nadpřirozený není nic jiného než společenství lásky s Bohem jakožto nejvyšším Dobrem. Ale to společenství má základ již v tomto životě a uskutečňuje se plněním vůle Boží. Co člověk bude v životě dalším, se připravuje a rozhoduje již v tomto životě. Kam se strom nachýlí, tam padne. Víra v nesmrtelnost umocňuje a násobí pocit života. V zorném úhlu věčnosti vše nabývá důležitosti: každý, byť sebemenší skutek lásky, bude mít následky věčné. Nic se neztrácí a nic není bez významu. Není tedy pro věřícího pozemský život jen pouhé čekání, které se dá nějak odsedět. Zcela bludná je domněnka, že vlivem víry v nesmrtelnost se člověk stává bytostí zmrzačenou, zahořklou a zasmušilou, která nezná nic než ustavičný protest proti přírodě, vědě, umění, společnosti, radosti a kráse. Naopak, víra v nesmrtelnost uvolňuje přístup k pramenům života, poněvadž v plnosti lásky mizí temné síly, které nejvíc brzdí svobodný rozvoj přirozenosti: strach ze života (« Utrpení nynějšího času nejsou ničím ve srovnání s budoucí slávou, která se na nás zjeví » — Řím 8, 18.), strach z lidí (« Nebojte se těch, kteří zabíjejí tělo, duši však zabít nemohou » — Mat. 10, 18.), strach ze smrti (« Kde je, smrti, tvé vítězství? Kde je, smrti, osten tvůj? » — 1 Kor 15, 55.)

Naproti tomu naturalistické pojetí života uzavírá člověka v meze konečnosti. Zdánlivě mu dává plně žít,

využívat prchavých vteřin času, pít plnými doušky z poháru života — ale ty rozkoše se nedají zvěčnit a mají svou hranici — a tou je beznadějná smrt. Přes všechny pokusy zabsolutnit život stále se zjevuje jeho podstatná relativnost, konečnost, omezenost a pomíjivost. Nevěřící se dusí ve smyčce vezdejšnosti. Vrtkavé proměny osudu bere příliš vážně a tragicky. Chybí mu humor vykoupených. A marně se táže po smyslu pozemského kolotání. Smysl je poměr k hodnotě. Věc má smysl, vede-li k uskutečnění hodnoty. Hněte-li sochař z hlíny lidskou podobu, má to smysl, poněvadž se uskutečňuje hodnota. Hlína už není pouhou hlínou, nýbrž uměleckým dílem. Smysl má činnost, uskutečňuje-li se jí něco vyššího, co by tu jinak nebylo a co by samo nevzniklo. Přehazovat hromadu písku z místa na místo, není-li pro to rozumný důvod, nemá smyslu, poněvadž se tím neuskutečňuje hodnota. Smysl je poměr k vyššímu. Není-li vyššího, není smyslu. Život uzavřený v mezích pozemskosti, konečnosti a hmotnosti je život bez smyslu a bez mravní ceny, je to autonomie bezsmyslovosti. Takový život je dokonce paděláním a kolením lidské přirozenosti, která tíhne k společenství, násilím na lidském » já «, které hledá své » ty «, ovšem » ty « konečné a absolutní. Jen ve vztahu k osobnímu Bohu se může plně rozvíjet mravní život člověka. Neosobní síla může člověka donucovat nebo znásilňovat, ale nemůže ho zavazovat. Člověk je svoboděn. K nějaké povinnosti může být zavazován jen pokud je svoboděn. » Neosoba « nemůže zavazovat a » neosoba « nemůže být zavazována. Mravnost je vztah mezi osobami, mezi osobou božskou dávající zákon a osobou lidskou, jež zákon buď plní nebo odvrhuje. Odvrhuje-li jej, vzniká pocit viny. Nebylo by viny, kdyby nebylo svobodné samostatné a osobní odpovědnosti a kdyby nebylo svědomí. Proti výčítkám svědomí je člověk bezmocný: a to je důkaz, že mravní zákon je nejen v člověku, ale i nad člověkem. Ten zákon má sankci právě v myšlence

Boha a s ní spjaté myšlenky nesmrtelnosti. Hříšný člověk popírá právě ty dvě pravdy : má zájem, aby nebylo Boha a aby smrtí tělesnou skončilo vše. To popírání je vlastně úkon náboženský, ovšem negativní, v němž »autonomní« člověk místo »ano« říká Bohu »ne«. A poněvadž odporuje Bohu rozumem poznatelnému, zahrnuje ten akt v sobě i popření rozumu.

Nijak nepřispívají k povznesení mravního života ti, kdo popírají věčnost, odpovědnost a odplatu. Dávají tak jen oprávnění nejhrubšímu hmotařství a sobectví, byť to okrašlovali teoriemi o mravní autonomii člověka a kritikami »podmravné« mravnosti theonomní. Je možné, že nějaký jedinec žije mravně a čistě i bez Boha. Ale ten jedinec nespádl s měsíce. Je synem svých rodičů, údem určité společnosti a nese v sobě duchovní a mravní dědictví předků. Ten jedinec není tedy mravný proto, že je nevěřící, nýbrž je mravný přesto, že je nevěřící. Takové jedince přirovnává Miguel de Unamuno k cizopasníkům žijícím ve vnitřnostech jiných tvorů z výživných šťáv již tam pro ně připravených :

» Ti cizopasníci nepotřebují ani zraku ani sluchu a proto také nevidí ani neslyší, ale změnivše se v jakési přívěsky tvoří součást tvora, v němž žijí. Takovým parazitům není vůbec třeba nějakého světa zrakového nebo sluchového. Stačí, že vidí a slyší ti, v jejichž útrobách se zdržují. Kdyby však měli ti cizopasníci nějaké vědomí a dovedli si představit, že jejich hostitel věří v onen svět, jistě by jej považovali za nějaké fantastické blouznění. A tak jsou také paraziti sociální, kteří přijímajíce od společnosti, v níž žijí, pravidla svého mravního jednání, popírají, že víra v Boha a v život posmrtný je nutná jakožto podklad správného jednání a snesitelného života : neboť společnost jim již připravila duchovní šťávy, z nichž tyjí. Bezohledný jedinec může snášet život a vyžít jej správně, ba i hrdinsky, aniž by věřil nějak v nesmrtelnost duše v Boha, protože žije život duchovního parazita « (Miguel de Unamuno, *Tragický pocit života v lidech a národech*. Symposium, Praha 1927, p. 26-28).

Není-li duše nesmrtelná, není v její moci, aby se učinila nesmrtelnou. V moci duše je pouze, aby se stala hodnou nesmrtelnosti. Máme-li ve své podstatě zaniknout, je v naší moci aspoň způsobit, aby to bylo nespravedlivé. Mít duši znamená učinit, má-li zhynout, aby poslední vykřik duše z údů unikající mohl být záhrobním výkřikem Desdemoniným : Nespravedlivě, nespravedlivě zavražděna !

BIBLIOGRAPHIE

- Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*. Albert Skira, Genève 1946.
- Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*. Albert Skira, Genève 1946.
- Fernard Divoir, *L'homme après la mort*. Éditions Montaigne, Paris 1926.
- Romano Guardini, *Der Tod des Sokrates*. Eine Interpretation der platonischen Schriften Eutyphron, Apologie, Kriton und Faidon. A. Francke, Bern 1945.
- Jacques Chevalier, *La vie morale et l'au delà*. Flammarion, Paris 1938.
- Hermann Keyserling, *Unsterblichkeit*. Eine Kritik der Beziehungen zwischen Naturgeschehen und menschlicher Vorstellungswelt. Otto Reichl, Darmstadt 1920.
- Paul Ludwig Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*. Vita Nova Verlag, Luzern 1937.
- G. van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. Ernst Reinhardt, München 1925.
- Solange Lemaître, *Le mystère de la mort dans les religions d'Asie*. Presses universitaires de France, Paris 1943.
- Alexander Lipschütz, *Allgemeine Physiologie des Todes*. Friedrich Vieweg, Braunschweig 1915.
- Fred Townley Lord, *Conquest of Death*. A Christian Interpretation of Immortality. Student Christian Movement Press, London 1944.
- Jacques Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin*. Essais de métaphysique et de morale. Paul Hartmann, Paris 1947.
- Serge Métralnikoff, *Immortalité et rajeunissement dans la biologie moderne*. Flammarion, Paris 1924.
- Alwin Mittasch, *Naturforschergedanken über Unsterblichkeit*. Winter, Heidelberg 1954.
- Lecomte de Noüy, *L'avenir de l'esprit*. Brentano's, New York 1943.
- Platon, *Faidon*. Přel. Fr. Novotný. Jan Laichter, Praha 1941.
- Erwin Rohde, *Psyche*. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Alfred Kröner, Leipzig b. v.

- Heinrich Scholz, *Der platonische Philosoph auf der Höhe des Lebens und im Anblick des Todes*. C. B. Mohr, Tübingen 1931.
- I. Staundinger, *Das Jenseits*. Benziger, Einsiedeln 1941.
- H. Thourston, *La Chiesa e lo spiritismo*. Vita e Pensiero, Milano 1938.
- Miguel de Unamuno, *Tragický pocit života v lidech a národech*. Symposion, Praha 1927.
- Vladimír Úlehla, *Záhada smrti*. Al Svoboda, Praha 1945.
- Josef Vinař, *Záchranci lidstva*. Čin, Praha 1942.
- Serge Voronoff, *Vivre*. B. Grasset, Paris 1920.

8. CÍL ČLOVĚKA

Vždy bývalo mezi filosofy nemálo těch, kteří pohrdali lidmi a uchýlovali se do samoty. I *Aristoteles*, který je původcem myšlenky, že člověk je svou přirozeností bytost společenská, tvrdí, že štěstí je údělem těch, kteří si stačí sami. Podobně *Cicero*, ač velebí přátelství v krásném dialogu *Laelius de amicitia*, prohlašuje, že úplně šťastný musí být každý, kdo si stačí sám a závisí jen na sobě (*Nemo potest non beatissimus esse, qui est totus aptus ex sese quique in se uno ponit omnia*).

Z moderních je největším chvalořečníkem samoty *Schopenhauer* a ve svých *Aphorismen zur Lebensweisheit* učí, že člověk je tou měrou sprostý, jakou je společenský, a že tím ušlechtilejší je člověk, čím lépe dovede snášet samotu. Neboť čím více kdo má v sobě, tím méně potřebuje zvenčí a tím méně mu znamenají ostatní. Čím méně má někdo z objektivních nebo subjektivních důvodů zapotřebí se stýkat s lidmi, tím je na tom lépe. Společenskými činí lidi neschopnost snášet samotu a v ní sebe. Přesto však láska k samotě se podle jeho mínění nevyskytuje přímo a jako původní pud, nýbrž se vyvíjí nepřímou, zvláště u vynikajících duchů, a ponenáhlu, ne bez přemáhání přirozeného společenského pudu (*Arthur Schopenhauer, Životní moudrost. Bohuslav Hendrich, Praha 1941, II., p. 70*).

A tak ani *Schopenhauer* nemá odvahu popřít společenský charakter člověka a uznává, že osamocení není nic původního, nýbrž jen umělý a strojený postoj. A žádný filosof, nechce-li zabřednout do naprostého irealismu, nemůže mít tu odvahu. Je sice pravda, jak

týž Schopenhauer vykládá, že se nivelujeme s každým, s kým mluvíme, poněvadž všechno, co máme navíc, mizí, a dokonce k tomu potřebné sebezapření zůstává úplně nepoznáno, ale konec konců přátelství, které je nejkrásnější plod společenské vlohy člověka, není nivelace, nýbrž vzájemné doplňování a obohacování.

Idealistická filosofie, která pokládá vnější svět jen za průmět subjektu, je bludná nejen z hlediska noetického, nýbrž i z hlediska psychologického. Lidské já si uvědomuje vnější svět a lidské bytosti v něm jako objektivní skutečnost. A nejen že si to uvědomuje — touží tu skutečnost pochopit, uchopit, vyrovnat a sžít se s ní. Člověk není do sebe uzavřená jednotka, nýbrž bytost sdílná, dialogická a responsorická. Má potřebu se sdělovat a svěřovat a má i schopnost vmýšlet, vcítovat a vžívat se v radosti i bolesti druhých.

Je však ještě jiný druh samoty, který se podstatně liší od povýšené samoty filosofů — a to je samota poustevníků. Jejím základem není pohrdání lidmi, nýbrž touha po spojení s Bohem a po mravní dokonalosti. Samota sama o sobě není dokonalost, nýbrž jen jeden z prostředků dokonalosti, o jehož některých výstředních formách (sloupovníci, *reclusi*, *immurati*) platí, že jsou hodny spíše podivu než napodobení (*sunt admirandi, sed non imitandi*).

Poustevnická samota není popřením sociálního charakteru člověka, poněvadž poustevník se nevyhýbá lidem proto, že by s nimi nechtěl nic mít, nýbrž proto, že se chce cele oddat Bohu. To oddání Bohu neznamená ještě odcizení lidem. Z určitého hlediska a za určitých okolností je lepší mluvit s Bohem o lidech než s lidmi o Bohu. Poustevník se modlí. A to už znamená, že není sám. Modlitba není monolog. Monolog je řeč pro sebe a tudíž řeč k nikomu. Ale modlitba je rozhovor člověka s Bohem, v němž lidské já nalézá své poslední a nejvyšší ty, svůj nejlepší a poslední cíl.

Náboženská vloha člověka je právě tak prvotní, původní a podstatně lidská jako vloha společenská. Z hlediska psychologického se jeví zbožnost jako vyvrcholení té společenské vlohy. O síle náboženské vlohy svědčí annály Církve všech dob. Ale ani pohanům nebyla cizí oběť života ke cti Boží. Zbožná mysl se projevuje často výrazy z oblasti organicky-smyslové, což svědčí o její hloubce a celého člověka uchvacující moci :

Jako prahne jelen po bystřinách,
tak dychtí duše má po tobě, Bože.
(Ž 41, 2)

Duše moje nyje touhou
po síních Hospodinových,
srdce i tělo mé jásotem tíhnou
k Bohu, který žije.
(Ž 83, 9)

Všechny síly duše jsou povolány k chvále Boží :

Dobrořeč, má duše, Hospodinu
A vše, co ve mně jest, jeho svatému jménu.
(Ž 102, 1)

a podobně i k zachovávání Božího zákona :

Miluj Hospodina, Boha svého,
celým srdcem svým,
vší duší svou
a vší silou svou.
(Deut. 6, 5)

K bázni Boží a věrnosti jeho zákonu se má podle Kazatele (12, 13) soustředit veškerý vnitřní život člověka :

Boj se Boha a plň jeho příkazy,
neboť to jest celý člověk !
(Překlad Hegrův)

Boha se boj a jeho příkazů šetři,
neboť to patří k přirozenosti lidské.
(Překlad Hejčlův)

1. *Nemožnost immanence*

Podle učení svatého Tomáše jsou dva druhy nedružnosti : jeden z nich má základ ve zvrácenosti, druhý v dokonalosti. To však platí spíše jen in abstracto než in concreto. V určitém člověku může být zastoupeno obojí současně : patologický solipsismus i nesporné duševní kvality. Dokladem může být *Nietzscheova* kniha *Ecce homo* (Alois Srdce, Praha 1929), sebezbožňující legenda, v níž jsou kapitoly nadepsané » Proč jsem tak moudrý «, » Proč jsem tak chytrý «, » Proč píši tak dobré knihy « a kde lze číst sebevědomá tvrzení : » Z mých spisů mluví psycholog, jemuž není rovna. « » Mým úkolem bylo uchystat lidstvu nejvyšší okamžik, kdy se samo v sobě vzpamatuje. « » *Zora* je kniha kladná, hluboká, světlá a dobrotivá. « » Nic takového nikdo nikdy nez básnil, nikdy necítil, nikdy nevytrpěl. « Ustavičně kupené výrazy zbožné úcty k vlastním dílům mohou sice působit dojmem sbírání sil pro dalekou budoucnost, ale ve skutečnosti jsou posledním slovem před propuknutím dlouholeté a nevyléčitelné duševní choroby. Neuplynou ani dva měsíce po dokončení *Ecce homo* a Nietzsche, dionysovský odpůrce křesťanství, se počíná podepisovat střídavě Dionysos a Ukřižovaný, z čehož lze soudit na to, co se ukazuje pravděpodobným analysou jeho dřívějších spisů, že mu Ukřižovaný ani ve zdravém stavu nepřestal být někým, koho v hloubi duše miloval, ale k němuž se přiznat omylem pokládal za slabost.

Český Nietzscheův žák Ladislav *Klíma* vědomě hlásá » deoessenci « : *agere, vivere ut Deus*. Vlastní já je mu vše : » Mimo mé vědomí neexistuje nic ; jsem Jediné a Vše ; Egosolismus, Egodeismus. « » Má filosofie, přiléhavěji theologie, se nedá umístit v dějinách filosofie ; má filosofie stojí v podstatě mimo vše, co dějiny filosofie obsahují. « » Mých kardinálních doktrin lidstvo nezná. Nebylo dosud egosolisty, tím méně Deoessentoisty. « » Můj Absolutismus, Omnismus, Deoessence,

jsou nejvyšším *Kladem*, jaký kdy byl a bude, tak ohromným, že se musí dnešnímu krotkému, jen ztlumené barvy snášejícímu člověku zdát černým zápořem. «

Přesto sám cítí, že » egosolismus « je lidská nemožnost : » Egosolismu se netřeba obávat. Tisíciletí nebude škodit, protože ho nebude. A až, po aeonech, rozzáří se pravým pochopením plně nad mlhami obzoru, bude — Prospěchem samým « (Ladislav Klíma, *Vteřina a věčnost*. Jan Pohořelý, Praha 1946, p. 177-86). I ctitel Klímův Emanuel *Chalupný* uznává, že Klímova subjektivnost je často přímo nehorázná. Cení ho však ne pro jeho metafysické názory, nýbrž pro nepřehledné bohatství postřehů psychologických, sociologických, filosofických i praktických, jež ho povznáší nad ostatní české myslitele (*Ladislav Klíma, filosof-básník*. Jan Pohořelý, Praha 1948, p. 93).

Soudobí psychiatři zjišťují, že člověk nesnáší osamocenost a že přerování vnitřních pout, která váží člověka k rodině, náboženství, tradici a autoritě, je příčinou různých duševních poruch. Specifickým rysem neurosy je egocentrismus. Neurotik myslí jen na sebe. Hysterii definoval Heveroch jako zvýšený pocit jáství. Neurotik se nedovede objektivovat. Zabývá se příliš sám sebou a svou minulostí. Je přecitlivělý, vrtošivý a úzkostlivý, k svým bližním chladný a tvrdý. Jeho skrupule se nikdy netýkají bliženské lásky. Je to člověk reflexní, obrácený do sebe a náchylný sebe zabsolutňovat a zbožňovat. Jeho vnitřní já není průzorem a průchodem do sféry absolutna, k poslednímu a nejvyššímu ty, k němuž je zaměřena lidská bytost, nýbrž něčím, co existuje bezvztažně, samoučelně a osamoceně.

C. G. *Jung* poukazuje na význam tak zvané rodičovské *imago* v duševním životě člověka, to jest vnitřního vztahu k otci a matce, a pokládá za nezbytné, aby ta *imago* se uchovávala v náboženských tradicích (Bůh - Otec, Církev - Matka).

» Jen tak lze předejít velké duševní zlo, totiž vykořenění, které ohrožuje ne snad jen primitivní kmeny, nýbrž i civilisovaného člověka. Rozklad tradice, i když je někdy i nutný, je vždy ztráta a nebezpečí; duševní nebezpečí proto, že instinktivní život jakožto nejkonservativnější prvek v člověku se vyjadřuje právě tradičními zvyky. Starobylé názory a obyčeje mají hluboký kořen v instinktech. Zaniknou-li, nastává odluka vědomí od instinktu: vědomí ztrácí tak své kořeny a instinkt zbavený možnosti vyjádření se vrací do nevědoma, umocňuje jeho sílu a to se pak přelévá do dočasných obsahů vědomí a tím se vykořenění vědomí stává nebezpečným ve vlastním smyslu. Ta skrytá *vis a tergo* vyvolává buď sebepřeceňování nebo komplex méněcennosti. Vždy však dochází k porušení rovnováhy, která je nejživnější půdou duševních chorob « (C. G. Jung, *Aufsätze zur Zeitgeschichte*. Rascher, Zürich 1946, p. 34-5).

Henry A. Murray ukázal na základě rozsáhlého statistického materiálu, že výskyt komplexů je průměrně nejvyšší u židů. Na druhém místě jsou protestanté a teprve na třetím katolíci (Henry A. Murray, *Explorations in personality*. Oxford University Press, New York 1938).

Že názor na svět přímo souvisí s duševním zdravím, plyne už z běžné zkušenosti, že věci nám nejsou ani tak tím, čím vskutku jsou, jako spíše tím, zač je pokládáme. Nekormoutí nás věci samy, nýbrž naše představy o nich.

Věda pokládá za přípustné zabývat se náboženskými prvky v lidském životě, ovšem s podmínkou, že zkoumání toho druhu se nesměšuje s theologií. Ale právě to ryze vědecké zkoumání ukazuje, že na otázku, co je člověk, nelze odpovědět jen na základě znalosti člověka samého a dokonce ne člověka osamoceného. Člověk je vztah k druhému. Člověk má protějšek — ať už je to něco podlidského, lidského nebo nadlidského.

Žije-li individualismus z přesvědčení, že člověk je bytost ojedinelá a v sebe uzavřená, je to správné ve

smyslu afirmativním ; ale není to správné, bere-li se to ve smyslu negativním, to jest popírá-li se, že je člověk také bytost nesoběstačná, otevřená a vztažná. Opačný názor kolektivistický, že člověk je především bytost druživá, společenská a případně stádní, má opět pravdu v tom, co tvrdí, ale nikoli v tom, co popírá. Má pravdu, chce-li vysvobodit člověka z jeho osamění. Ale nemá pravdu, chce-li potlačit individuální samostatnost a podrobit člověka nadindividuálnímu principu, který ač je protějškem jen relativním a předposledním, vydává se za protějšek absolutní a poslední — ať už v podobě přírodního makrokosmu, chthonického všeživota, abstraktního ducha, soustavy hodnot, sociologických útvarů plemene, národa, státu, masy, třídy.

Je známo, že není vědecké, politické, kulturní nebo filosofické soustavy, která by nepracovala s kladně nebo záporně myšleným vztahem člověka k nějakému protějšku — ať už je tím protějškem příroda, lidstvo, národ, stát, svět idejí nebo Bůh. Ta představa protějšku nenáleží sice k podstatě vědy, ale náleží k jejím předpokladům. A proto nemůže být nedůstojné vědy, zajímá-li se o vztahy člověka k protějšku, o jejich tvary a stupně, jakož i o důsledky z nich plynoucí a dokonce ne, zajímá-li se o poměr člověka k poslednímu protějšku. To je dokonce tím naléhavější povinnost vědy, čím větší množství vztahů zdánlivých, nevlastních a druhotných uzavírá pohled na to, co je opravdu prvotní, na skutečnou *arché*.

» Není třeba zvlášť dokazovat, že souvislost těch otázek se po výtce uplatňuje v oboru vědy o člověku. Co v jednotlivých vědách se stává patrným, jen když se pátrá po nejhlubších předpokladech, musí být vědě o člověku ústřední, neprostřední a přítomnou jistotou : smysl člověka se naplňuje v člověku samém a zároveň i ve vztahu k jeho protějšku. Není-li psychologické, charakterologické a antropologické bádání jakož i jeho užití k cílům výchovným, léčebným a vůdčím pevně zakotveno v té základní příčině, visí zcela ve

vzduchu « (Friedrich Seifert, *Die Wissenschaft vom Menschen in der Gegenwart*. Kurt Metzner, Leipzig-Berlin 1930, p. 47).

2. Svědomí

Jako svoboda, tak i mravní charakter je funkce celé lidské osobnosti, která si uvědomuje mravní povinnost. Ale to uvědomění není vždy jasné a dokonalé, jak ukazují případy lidí, kteří přes pečlivou výchovu a příznivé prostředí jsou a zůstávají mravně úchylní. Již v dětství se ty úchyvky projevují prolhaností a smyslností, hrubostí k rodičům a sourozencům, krutostí k zvířatům, popudlivostí a leností, proti nimž nic nezmůže ani přísnost ani mírnost ve výchově.

Ty případy posuzují psychiatři různě: jedni je vysvětlují vrozenou slabomyslností, která postihuje hlavně intelektuální schopnosti (Th. Ziehen), jiní chorobnými afekcemi mozku nebo poruchami vnitřní sekrece (E. Kretschmer). Psychopathologický výzkum těžké idiotie ukázal, že i při velkém nedostatku inteligence se mohou uchovat některé dobré vlastnosti jako dobrá srdečnost, přejnost a obětovnost. Také je známo, že chronické otravy alkoholem nebo opiem ochromují nejdříve a nejpronikavěji sílu vůle a mravní cit, kdežto stránka rozumová může zůstat po léta nedotčena. Podobně *dementia paralytica* a *dementia senilis* se projevují především oslabením mravního smyslu. Z toho vyplývá, že předpoklady mravnosti jsou i ve vlohách a úkonech, jež přímo nesouvisí s inteligencí, i když je pravda, že plná mravní odpovědnost je možná teprve na určité intelektuální úrovni. Avšak i normální psychologie, zejména psychologie mládí, činí rozdíl mezi věkem inteligentním a morálním a ukazuje, že inteligence a mravní smysl mají zpravidla odlišný vývojový rytmus. A konečně lze přihlídnout i k běžné zkušenosti, že inteligence a mravní charakter se vždy nekryjí, takže je oprávněno

známé rčení, že lepší je charakter bez intelligence než intelligence bez charakteru. A tak ryze intelektualistické pojetí mravního smyslu jako výsledku rozumového uvažování není udržitelné. Jeho zastánci zaměňují původ mravního vědomí a rozumové zdůvodnění mravního řádu.

Empiričtí evolucionisté vidí původ mravního svědomí v primérních citech libosti a nelibosti, jak je lze pozorovat i u zvířat, anebo je pokládají za výsledek sociálních vztahů, návyků a obyčejů, s nimiž souvisí chvála a hana, odměna a trest. Absolutních mravních pravd, hodnot a pravidel podle jejich názoru není. Naproti tomu hlásá Kant, že svědomí je původní, apriorní, neodvoditelná, nejvyšší a autonomní instance mravního jednání.

Nepodjaté pozorování však vede k poznání, že základem svědomí je mravní smysl, to jest zvláštní vloha, či lépe řečeno sklon a schopnost poznávat obecná pravidla mravního jednání a pocítovat jejich příkaznou a zavazující moc. Scholastikové nazývají tu vlohu *synderesis* (podle písarské chyby v Jeronymově komentáři k Ezechielovi) — správněji *syneidesis*. Svatý Tomáš vidí její základ v rozumu, svatý Bonaventura ve vůli, mystikové v hlubině duše (*Seelengrund*), což připomíná Platonovo *hégemonikon* a Tertullianovo *principale animae*. *Syneidesis* ovládá celý duševní život. Není to však svézákonná mravní instance ve smyslu kantovském, nýbrž do srdce vepsaný zákon Boží, podle svatého Bonaventury »posel a hlasatel Boží«, podle svatého Augustina a Tomáše »samo světlo Boží obrazyjící se v duši«. Ale přitom prohlašují scholastikové, že svědomí je vloha pěstitelná a zdokonalitelná: teprve správnou výchovou se *syneidesis* rozvíjí v *conscientia*, vloha se stává měřítkem a pravidlem lidského jednání. Zdokonaluje-li se *syneidesis* výchovou, neznamená to však, že výchovou teprve vzniká.

Je to vloha daná před jakýmkoliv výchovným působením. A proto je také nevykořenitelná, jak lze doložit

rozbořením špatného svědomí. Špatné svědomí není jen poznání vlastní chyby nebo pouhé vědomí viny, nýbrž původní, hlubinná a existenciální reakce celé lidské osobnosti proti mravnímu zlu. A tu reakci nelze » umyslit « a žádným rozumovým pochodem z vědomí vyrvat. Právě fenomen špatného svědomí ukazuje, že člověk není bytost mravně autonomní, jak se domníval Kant. » Hvězdné nebe nade mnou a mravní zákon ve mně «. Jistěže je mravní zákon ve mně, ale jakožto zákon. A co je ve mně zákonem, na tom sám závisím ; a na čem závisím, to je nade mnou. A je to i nad hvězdným nebem. Fysicky mohu činit, co chci, mám-li dosti síly ; ale mravně nesmím činit, leč co mi ten zákon dovoluje. Často jednám proti tomu zákonu, ale nikdy to nečiním bez výčitek svědomí, jež je neprostředním ohlašovatelem zákona in concreto.

Nejhlubším interpretem heteronomní povahy svědomí je J. H. *Newman*. Newman srovnává mravní smysl se smyslem pro krásno. Jako máme přirozený smysl pro krásno v přírodě a v umění, ač záliby se přislovně liší, tak máme smysl pro povinnost, ať jej spojujeme s týmiž individuálními úkony nebo ne. Až potud jsou si svědomí a vkus podobny, neboť smysl pro krásu právě tak jako mravní smysl nemá zvláštních vztahů k osobám, nýbrž nazírá na předměty, jak jsou o sobě. Svědomí však se prvotně vztahuje k osobám a jejich činům a hlavně k sobě samému a vlastním činům. Rozdíl je dále v tom, že vkus má svou vlastní evidenci a neodvolává se k ničemu vyššímu než je vlastní smysl pro krásno a kochá se krásnými předměty prostě pro ně samy ; avšak svědomí nespočívá v sobě, nýbrž závisí na vyšší sankci, která se projevuje přísným smyslem pro povinnost a odpovědnost. A z toho důvodu nazýváme svědomí hlasem — a to je výraz, jehož bychom nikdy neužili na označení smyslu pro krásno. Svědomí je hlas, a to hlas nebo ohlas příkazný a nutkavý, jaký se vůbec nevyskytuje v celé naší zkušenosti.

» A v důsledku své příkazné síly, která je jeho podstatou, má svědomí důvěrný vztah k našim vnitřním hnutím a citům a vede nás k úctě a bázni, naději a strachu, to jest k pocitu, který je odlišný nejen od vkusu, nýbrž i od mravního smyslu, vyjma některé případné asociace. Člověk necítí strach, uvědomuje-li si, že jeho jednání nebylo hezké, třeba se může cítit pokořen sám před sebou, přijde-li o nějakou výhodu. Avšak dopustí-li se něčeho mravně špatného, má živý pocit odpovědnosti a viny, i když jeho čin nebyl namířen proti společnosti, pocit smutku a bázně, i když mu to okamžitě prospělo, pocit lítosti a žalu, i když to bylo samo o sobě velmi potěšující, pocit hanby, i když se to stalo beze svědků. Ty rozličné nepokoje duše, jež jsou příznakem špatného svědomí a jež mohou být velmi trapné — výčitky, stud, vnitřní hlod, mrazivý děs před budoucností — a jejich opaky, je-li svědomí dobré, opaky stejně reálné, ač méně pronikavé: vnitřní uspokojení, mír srdce, jas v duši a jiné podobné — ty city ukazují, že je druhový rozdíl mezi svědomím a ostatními našimi duševními smysly — smyslem obecným, smyslem pro správnost, smyslem pro vhodnost, smyslem pro krásno, smyslem pro čest a podobnými, a ty city by ovšem znamenaly rozdíl mezi svědomím a mravním smyslem, kdyby to obojí nebyly jen dvě stránky téhož pocitu projevující se v témže podmětu.

Není nesnadné určit, co ty příznačné jevy souvisící se svědomím znamenají. Vracím se ještě jednou k našemu smyslu pro krásno. Ten smysl je provázen duševní libostí a je prost jakékoliv vášně vyjma jeden případ, totiž je-li vzbuzen osobním předmětem; v tom případě se klidný pocit obdivu mění v hnutí lásky a ve vášeň. Svědomí je také schvalování nebo zavrhování, ale je vždy i citovým hnutím. To proto, že svědomí má v sobě vždycky to, co smysl pro krásno jen někdy: vždycky obsahuje poměr k živému předmětu. Neživé věci nemohou v nás vzbudit city lásky. Ty city se vztahují k osobám. Jednáme-li proti hlasu svědomí, cítíme odpovědnost, hanbu, strach: to znamená, že je Někdo, komu jsme odpovědni, před kým jsme zahanbeni a koho se bojíme. Činíme-li zlo, pociťujeme tutéž drásající bolest, jakou bychom pociťovali, kdybychom ublížili matce; činíme-li dobře, prožíváme týž slunný klid duše, totéž milé uspokojení, jaké bychom prožívali, kdybychom obdrželi odměnu od otce — a

to znamená, že jistě máme v duši obraz nějaké osoby, kterou milujeme a ctíme, po níž toužíme, jíž předkládáme svou při a jejíž hněv nás zarmucuje a zkrušuje. Ty city jsou takového druhu, že jejich příčinou může být jen rozumná bytost : necítíme náklonnost ke kameni ani se nehanbíme před psem nebo koněm ; nepociťujeme lítost ani výčitky, přestoupíme-li ryze lidský zákon : avšak svědomí budí všechny ty bolestné pocity, takže jsme zmateni a odsuzujeme sami sebe ; a na druhé straně nám skýtá hluboký mír, pocit bezpečnosti, klidu a naděje, jichž žádný smyslový a pozemský předmět není s to způsobit. ' Bezbožník prchá, i když ho nikdo nepronásleduje '. Ale proč tedy prchá ? Odkud jeho děs ? Koho to vidí v samotě, temnotě a skrytosti svého srdce ? Není-li příčina těch citů ve viditelném světě, musí předmět jeho poznání být nadpřirozený a božský : a pak jevy svědomí, pokud je příkazem, vtiskují mysli představu nejvyššího Vládce a Soudce, svatého, spravedlivého, mocného, vševidoucího a odplacujícího : a ta představa je útvárným principem náboženství, jako mravní smysl je útvárným principem etiky « (John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Burns, Oates and Co., London 1870, p. 104-7).

Newman sice nepokládá svědomí za jediný důvod Boží existence, ale ovšem za rozhodující vodítko všech důkazů nebo cest vedoucích k poznání Boží jouscnosti. Metafysické poznání Boha je mu totiž jen poznáním pojmovým (*notional*) ; ale teprve poznání Boha z hlasu svědomí je mu poznáním věčným (*real*). Tak lze rozumět místu v jeho *Apologii* (vyd. 1900, p. 241) : » Nebýt toho hlasu, byl bych pohlížeje na svět atheistou, pantheistou nebo polytheistou. « Svědomí je mu prostě průvodce na cestě života (*guide of life*), bez něhož by člověk musil zabloudit. Svědomí není jediná cesta k Bohu : ale má přednost před ostatními a to ne přednost v oboru poznání pojmového, nýbrž v oboru poznání věčného (Erich Przywara, *Einführung in Newmans Wesen und Werk*. Herder, Freiburg im Br. 1922, p. 52).

Svědectvím o Bohu jakožto nejvyšším Zákonodárci je nejen svědomí jako takové, nýbrž i každý jeho projev,

zejména pocit viny a lítost. Nedostatečnost člověka není jen v tom, že uskutečňuje hodnoty pouze v omezeném měřítku, ale i v tom, že se někdy od hodnoty odvrací nebo místo hodnoty volí nehodnotu či prostě páše něco zlého. To první, pomnutí hodnoty je někdy nevyhnutelné v případech kolise povinností. Člověk nekolísá jen mezi dobrem a zlem, nýbrž i mezi dobrem a dobrem. To kolísání mezi dobrem a dobrem je vlastní tragično v lidském životě: není možné člověku, aby uskutečnil všechny hodnoty, které ho vábí a k nimž se cítí vázán. Věnuje-li se jedné, musí opustit druhou. Podstata tragické viny není v tom, že člověk páchá zlo, nýbrž v tom, že nemůže uskutečnit všechno dobro, které pokládá za svou povinnost. Pohřbít mrtvého bratra je právě tak mravní povinnost jako plnit příkazy vladaře. Antigone nemůže splnit oboje. Dává přednost pietě před občanskou povinností — a to je její tragická vina. Řecká tragedie nestaví na jeviště zločince, nýbrž člověka neuspějícího v konání dobra. Antigone dala přednost božskému zákonu před lidským. A také odpověděla Kreontovi: »Nikterak jsem nemyslila, že by tvoje zákazy měly takovou moc, abys ty, smrtelník, mohl rušit nepsané a platné zákony bohů.« Antigone nelituje, poněvadž jednala správně. Ale přesto pyká, poněvadž porušila státní zákon. A to je tragické.

Lítost záleží v tom, že člověk v úsudku o svých činech se staví na stranu Boží proti sobě samému.

» Kdyby nic jiného nebylo na světě, z čeho bychom čerpali ideu Boha, sama lítost by nás musila přivést k poznání, že je Bůh. Lítost počíná obžalobou. Ale před kým se obviňujeme? Nenáleží k podstatě obžaloby nezbytně i osoba, která ji slyší a které se ta obžaloba předkládá? Lítost je i vyznání viny. Ale komu se vyznáváme, když naše rty navenek mlčí a my jsme sami se svou duší? A proti komu je namířeno provinění, které nás kruší? Lítost končí jasným uvědoměním, že vina se snímá a ničí. Ale kdo s nás sňal vinu anebo kdo či co to může učinit? Lítost pronáší svůj

soud podle zákona, jež pociťujeme jako svatý, podle zákona, o němž víme, že jsme si ho sami nedali a který přesto tkví v našem srdci. A přece téměř současně nás zprošťuje následků toho zákona pro nás a naše jednání. Kde však je zákonodárce toho zákona a kdo jiný než ten zákonodárce by mohl zastavit následky zákona pro nás? Lítost nám dává novou sílu k předsevzetí — a v určitých případech nové srdce z popelu starého. Ale kde je zdroj síly a kde je idea pro utvoření toho nového srdce a kde moc působící to nové utváření? — Z každého částkového podnětu toho velkého mravního dějství vychází tedy záměrný pohyb do neviditelné oblasti, pohyb, který je-li ponechán sám sobě a není-li odveden stranou nějakým ukvapeným výkladem, naznačuje našemu duchu tajemné obrysy nekonečného Soudce, nekonečného Milosrdenství a nekonečné Moci a Zdroje života « (Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*. Der neue Geist Verlag, Berlin 1933, p. 51-2).

Svědění je *conscientia* — spoluvědění (*Mitwissen*, *con-science*). Ze strany Boha, jenž všechno vidí a ví, je to vědění o našich činech, slovech, myšlenkách a žádostech. Z naší strany je to uvědomění, že Bůh to ví, souvědomění lidské s božským a živý pocit, že Bůh nás prohlédá. Bůh vidí. Hluboké a propastné slovo Písma : » Jestliže nás naše srdce obviňuje, Bůh je větší než naše srdce a ví všechno « (1 Jan 3, 19). K tomu textu poznamenává Guardini :

» Rozum se bude možná hájit a řekne : Bylo to přec správné — z toho a toho důvodu. Svědomí se bude hájit a řekne : Já jsem to přece myslil tak a tak ! To vše zde nic nepomáhá. Obžaloba vychází z hloubky, kam taková obhajoba nedosáhne. A to ještě není řečeno to vlastní : Kdo vlastně žaluje v té obžalobě srdce, je sám Bůh. Jemu se stalo bezpráví. Onomu svatému, křehkému životu, který vzbudil v srdci ; oné svaté důvěrnosti, kterou navázal se svým dítkem... Jak by tam mohla dosáhnout lidská obhajoba ? — ... — Promysleme jednou ty věty : ' Jestliže nás naše srdce obviňuje — pak Bůh je větší než naše srdce ' — a co očekáváme teď ? Nějaké slovo, jako třebas : ' a potěší je ' anebo ' ulehčí naší bolesti '.

Zde však stojí : ' A ví všechno '. To vědění má jasnost slunce a staví všechny věci do plné pravdy jejich bytí. To vědění má hloubku moře, v němž všechno mizí. A má nekonečné objetí lásky, v němž se vše uvolňuje « (Romano Guardini, *O živém Bohu*. Dobré dílo, Stará Říše 1939, p. 56, 58).

3. *Poutník Absolutna*

Základní sklon člověka je touha po blaženosti. *Felices esse volumus et infelices esse velle non possumus*. Na cestě za štěstím se však otvírá člověku dvojí cesta : cesta » dolů « a cesta » vzhůru «. Cesta » dolů « : sestoupit na úroveň zvířete, oddat se tělesným žádostem a žít » přirozeně « bez skrupulí, bez tabu a bez jakékoli metafysické přítěže » v mezích životní immanence «. Člověk je stále v nebezpečí spokojit se s úrovní organického života a nikdy není prost ryze živočišné nostalgie : v hlubinách jeho bytosti držíme touha být pouhým živočichem bez odpovědnosti. Ale žít jen » živočišně « nejen že nestačí člověku — to ho zabíjí. Zvíře má zábranné instinkty, takže v přijímání potravy nepřekročuje míru potřeby — člověk takových instinktů nemá. Sexuální život zvířete je omezen na určité periody. U člověka to není. » Živočišný « život, rozumíme-li tím bezuzdé ukájení tělesných žádostí, znamená intelektuální a mravní úpadek, zkázu tělesného i duševního zdraví, znechucení a odpor k životu. Takový život plní čekárny lékařských ordinací, kliniky, ústavy pro choremyslné, noční asyly, prosektury patologických ústavů a ovšem i hřbitovy.

Cesta » vzhůru « je hledání blaženosti v uskutečňování různých hodnot ekonomických, estetických, intelektuálních i morálních, které slibují nebo na čas a do určité míry i skýtají pocit štěstí. Člověk baží po bohatství, moci, slávě a lásce. Ve starověku toužili lidé dospět na konec světa a dotknout se pilířů, na kterých podle

jejich domnění spočívala klenba nebes — a čím dále pronikli, tím více se vzdaloval jejich cíl. Největší moc, jaké může člověk dosáhnout na zemi, vyvolává více tužeb, než jich může ukojit. Sláva je jen dým, který se na chvíli vznáší nad zemí a nakonec se rozptýlí v prostoru. Bohatství neuspokojuje lidské srdce : čím víc kdo má, tím víc touží mít — a ono víc, které mají druzí, ho naplňuje závistí. A láska je příslib nekonečna v konečnu, okouzlení a opojení, které nelze zvěčnit — plamének, který se zdá, že ozáří a proteplí celý život, ale zhasíná dřív než se naděješ, zanecháváje jen popel a kouř. Všechna dobra světa, ať vznešená nebo nízká, je člověk schopen vyhledávat nebo odmítat — ale ze všech ani jediné není způsobilé plně ho oblažit. Padají do jeho srdce jako kameny do propasti. Vzduch se zachvěje, rachot stoupá vzhůru — a mrtvé ticho je poslední ozvěnou.

Člověk uskutečňuje i vyšší hodnoty : intelektuální, estetické a mravní. Ale právě na tom poli prožívá nejhlouběji svou konečnost, omezenost a nedostatečnost : *Ars longa, vita brevis*. Ve všech oborech tvoření směřuje člověk za hranice toho, co je dáno nebo již dosaženo. Nikdy nedospívá k bodu, kde by si mohl říci, že již našel všechnu pravdu. Naopak, čím více vyzvėděl a vybádal, tím větší záhady na něho doléhají. Každé nové poznání ho staví před nové otázky. » Každé rozřešení problému přináší nový problém, « praví Goethe. Nejinak v oboru uměleckého tvoření. Žádný velký umělec není spokojen se svým dílem, i když objektivně je dokonalé a cenné. Nejlepší básně nejsou ty, které byly napsány, nýbrž ty, které byly prožity. » *Dès que nous exprimons quelque chose nous le diminuons étrangement* « — » Jakmile něco vyjádříme, umenšujeme to podivným způsobem, « praví Gautier. A ani na poli mravním to není jiné. Člověk není spokojen se sebou, jaký je. Nezastavuje se na stupni dokonalosti, jehož už dostoupil : touží výš, snaží se překonat sám sebe, být

lepší dnes než byl včera. » Od chvíle, kdy ustáváme ve snaze být lepší, přestáváme být dobří « — tak to vyjádřil Cromwell.

Lidský život se rozvíjí jen v určitých mezích — ale zároveň ty meze přesahuje. Člověk se nespokojuje s daným, nýbrž vzpíná se stále k možnému — a to není snad jen případná, nýbrž podstatná vlastnost jeho ducha. A právě ten rozpor mezi nekonečností jeho chtění a konečností jeho sil vtiskuje všemu jeho usilování nesmazatelné znamení marnosti a činí ovšem jakékoliv zbožšťování a zabsolutňování lidské bytosti nemožným. Touha člověka po absolutní blaženosti ukazuje, že člověk není bytost v sebe uzavřená, soběstačná a svébytná. Filosofové říkají, že člověk je mikrokosmos, zkratka světa, svět v malém měřítku, poněvadž jsou v něm obsaženy všechny » vrstvy « a prvky jsoucna : nerost, rostlina, zvíře, duch. A právě svým duchem přesahuje člověk přírodu. Ne člověk je obsažen v přírodě, nýbrž příroda je obsažena v člověku. Makrokosmos v mikrokosmu. *In parvo magnus*. Zdálo by se, že je to paradox vypůjčený od některého moderního filosofa. Není. Vyskytuje se u Origena, Řehoře Nazianského a jiných. Svatý Tomáš jej vyslovuje též, když praví, že duše je ve světě *continens magis quam contenta* spíše obsahující než obsažená (*In Arist. De anima* 6).

» *L'homme dépasse infiniment l'homme* « — » člověk nekonečně přesahuje člověka, « praví Pascal. Avšak ta transcendence a zaměření člověka k nekonečnu samo o sobě není ještě důkazem, že vskutku existuje nekonečné Dobro, nýbrž pouze, že člověk je pro takové Dobro vnitřně ustrojen. Ovšem jako pouhé psychologické faktum to ustrojení nedává smysl. Co znamená, že nějaká věc má smysl ? Znamená to, že ta věc tu není nadarmo a že jí něco v reálném světě odpovídá. Smysl oka je v tom, že existuje viditelný svět. Kdyby neexistoval, nemělo by oko smysl. Macarát jeskynní žije v tmě. Jeho oko zakrnělo, neboť ztratilo smysl. Smysl

je vztah k hodnotě. Platí-li to o orgánu tělesném, platí to tím spíše o orgánu duševním. Transcendenční zaměření lidské duše nemůže být bezsmyslné. Kdyby mu v reálném světě neodpovídala žádná skutečnost, musilo by dávno atrofovat a z lidské duše vymizet. Ale nevymizelo : hluboce je vkořeněno v lidskou bytost jako věčný neklid srdce : » Učinil jsi nás pro sebe a neklidné je srdce naše, dokud nespočine v Tobě « (Augustinus, *Confessiones* I/1).

Moderní filosofie, není práva bytnému sklonu člověka k absolutnu. Je to filosofie konečnosti a vezdejšnosti. Tento svět je jediný svět. A tento život je jediný život. Feuerbachovi je člověk začátek, střed a konec všeho života. Comte vymýšlí náboženství lidskosti, v němž člověk na trvalo nahrazuje Boha. *Amor fati* hlásá Nietzsche — bezvýhradné přijímání života, jak je, a k tomu připojuje učení o věčném koloběhu, takže z toho, co je, není úniku. Sebezduřaznění člověka jako bytosti ryze přírodní znamená odmítnutí Boha. Avšak ateismus je neživotný, nelze jej prožít do všech důsledků, poněvadž vůle člověka je obrácena k absolutnímu dobru. Prožít ateismus znamená nechtít dobro, popřít vůli, vyvrátit sám kořen života.

Můžeme se tu dovolat velké intuice *Dostojevského* zpodobené postavou Kirillova v *Běsích*. Stačí si připomenout slova, která pronáší Kirillov k Petru Štěpánoviči krátce před svou sebevraždou :

» Nechápu, jak mohl až dosud ateista vědět, že není Boha a neusmrtit se okamžitě ? Vědět, že není Boha, a zároveň nevědět, že on sám se stal bohem — je hloupost, neboť jinak by se ihned usmrtil sám... — Člověk byl až dosud tak nešťastný a bídny, že se bál projevit nejhlavnější bod své vlastní vůle a projevoval ji hned na počátku jako školák. Jsem hrozně nešťastný, neboť se strašně bojím. Strach je prokletí člověka... Já však projevíím vlastní vůli, jsem povinen uvěřit, že nevěřím. Já začnu a otevru dveře. A budu spasitelem. Jen to spasí ostatní lid a v následujícím pokolení je fysicky přerodí ;

neboť v nynější fyzické podobě, jak jsem shledal, nemůže se člověk obejít bez dřívějšího Boha. Po tři roky jsem hledal atribut svého božství a shledal jsem : atribut mého božství je - má vlastní nezávislost. Toť vše, čím mohu v hlavním bodě projevit svou neposlušnost a svou novou, hroznou svodobu. «

Petr Štěpánovič čeká ve vedlejší pokoji, až se Kirillov zastřelí. Podepsal mu totiž Kirillov prohlášení, jimž na sebe vzal vraždu Šatova. Když se nemůže dočkat, vezme svícen a jde se na něho podívat. Sotva však se ho dotkne, Kirillov rychle skloní hlavu a vyrazí mu svícen z ruky. V témž okamžiku ucítí Petr Štěpánovič hroznou bolest v malíčku levé ruky. Kirillov ho kousl do prstu. Konečně se mu vyrve a běží z domu. A za ním letí příšerné výkřiky : » Hned, hned, hned ! « A pak se rozlehne výstřel ...

Je třeba si všimnout, jak v poslední Kirillově úzkosti náhle vystupuje jiná životnost, ovšem nikoli životnost nového, spaseného člověka a dokonce ne spasitele, nýbrž přízračná životnost mechanické loutky : stojí tu louskač ořechů, sklání hlavu a kouše. A tak představuje Kirillov člověkostředný, v sebe uzavřený, sebe zdůrazňující humanismus. Myšlenka, že není Boha, touha osvobodit se od úzkosti vůlí k vezdejšnosti a konečnosti, vědomí lidské potenciality a možnosti státi se jinou bytostí, bytostí fyzicky dokonalejší, proměněnou a uchvacující atributy božství, myšlenka, že cesta k novému člověku vede zánikem — a to vše v základním pocitu, že hodina konečně udeřila v jakémsi nestvůrném, světsky-immanentním a přece náboženském smyslu — se naplňuje ve filosofii Nietzscheově (Cf. Romano Guardini, *Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs grossen Romanen*. J. Hegner, Leipzig 1933, p. 217-248 ; Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*. Éditions Spes, Paris 1945, p. 331-4).

4. *Poslední cíl*

O posledním cíli člověka uvažuje svatý *Tomáš* na počátku první části druhého dílu své *Theologické summy*. Člověk je podle jeho výkladu tvor, jemuž je vlastní jednat pro cíl, neboť je pánem svých skutků. Proto také jen ty skutky jsou v pravém smyslu lidské, které vycházejí z úvahy rozumu a svobodného rozhodnutí vůle. Tak se člověk liší od nerozumných bytostí, které sice také směřují k svému cíli, ale ne vědomě a svobodně, nýbrž nevědomě a nutně.

Je sice mnoho různých cílů pro člověka, ale vždy je některý přednější a důležitější než jiný. Je jisté, že některé věci, které chceme jako cíl, jsou nám jen prostředkem k dosažení cíle dalšího. A existuje-li takový cíl, který chceme proto, že je sám o sobě předmětem naší touhy a nemá už vztah k jiné věci, je nepochybné, že takový cíl je nejen dobrý, nýbrž i nejlepší a nejpřednější.

Poslední cíl člověka může být jen jeden. Je nemožné, aby vůle jednoho člověka směřovala zároveň k různým věcem jako k posledním cílům, a to proto, že všechno spěje k svému zdokonalení, takže jen po tom někdo touží jako po posledním cíli, po čem touží jako po dokonalém a touhu cele naplňujícím dobru. Nutně tedy poslední cíl vyplní lidskou touhu, takže nic nezbyvá, po čem by člověk toužil mimo něj. Všichni lidé shodně spatřují svůj poslední cíl v blaženosti. Ale v určení, co je blaženost, se všichni neshodují. Blaženost nezáleží v bohatství, počtách, pověsti nebo slávě, v moci, rozkoši a vůbec ne ve stvořených dobrech, a to z toho důvodu, že blaženost jako dokonalé dobro vylučuje vše, co není dokonalé, trvalé a způsobilé splnit všechny lidské tužby. Dokonce ani duchovní dokonalost a hodnota není totožná s nejlepším cílem života :

» Duše sama o sobě pozorována je totiž jako v možnosti (*in potentia existens*), neboť z vědoucí v možnosti se stává vědoucí v uskutečnění (*in actu*) a z ctnostné v možnosti se stává ctnostnou v uskutečnění. A poněvadž možnost je k tomu, aby byla naplněna uskutečněním, je nemožné, aby to, co samo o sobě existuje jen v možnosti, bylo posledním cílem « (S th 1-2 q 2 a 6).

Možnost je nedokonalost a nedokonalost nemůže být žádoucím dobrem pro člověka. Právě ve své vyšší, duchovní stránce prožívá člověk nikoli blaženost samu, nýbrž jen možnost k ní dospět. Je to jen stav potenciální, nikoli aktuální. Člověk je pln sklonů, tužeb, aspirací, nadějí, ideálů a snů : je podstatně bytost futurocentrická ; těžiště jeho duševního života není ani v minulosti ani v přítomnosti, nýbrž v budoucnosti. Stálé očekávání toho, co přijde, dodává člověku síly a útěchy. Člověk zapomíná na bědnou minulost a snáší tvrdou přítomnost jen proto, že se ustavičně přenáší do budoucnosti. A tak jde člověk za něčím, co je mimo něj a nad ním :

» Blaženost je sice dobro tkvící v duši, avšak to, v čem blaženost záleží, co totiž činí blaženým, je něco mimo duši « (S th *ibid.*).

Že nic stvořeného nemůže dát člověku úplnou blaženost, vyvozuje svatý Tomáš přímo z psychické jeho struktury. Lidský rozum je zaměřen k pravdě. Ale k tomu, aby rozum byl naplněn celým poznáním, nestačí jakákoliv pravda, nýbrž je k tomu třeba pravdy universální, která není omezena na určitý úsek. A podobně je lidská vůle zaměřena k dobru. Ale vůli plně ukojit nemůže jakékoliv nebo nějaké částečné dobro, nýbrž jen universální dobro, které je neomezené. Avšak žádné stvořené dobro není nekonečné, poněvadž každé stvoření má jen určitý podíl na dobru a jen určitý stupeň dokonalosti. Proto jediný Bůh jako bytost neko-

nečná a universální princip pravdy a dobra může dokonale naplnit a uklidnit vůli a být tak posledním cílem lidského života (S th 1-2, q 2 a 8).

Ačkoliv zdroj a předmět lidského štěstí je mimo člověka, přece nástroj, jímž lze štěstí vytvořit, je v člověku. Tím nástrojem je lidská činnost. Blaženost je totiž poslední zdokonalení člověka. Dokonalost pak záleží v uskutečnění, neboť pouhá možnost bez uskutečnění je nedokonalá. Přejít z možnosti do uskutečnění pak není jinak možný než činností. A poněvadž člověk je schopen různých činností, je třeba zjistit, kterou z nich může dosáhnout oblažujícího cíle. Tou činností nemůže být činnost smyslová, poněvadž blaženost člověka podstatně záleží v jeho spojení s nestvořeným dobrem, jež je jeho posledním cílem. Ale s tím dobrem se člověk nemůže spojit smyslovou činností. Smysly mohou mít účast jen na nedokonalé blaženosti v tomto životě, pokud se totiž rozumová činnost zakládá na činnosti smyslové. A kromě toho mohou mít smysly účast i na dokonalé blaženosti v nebesích, poněvadž po vzkříšení, jak píše svatý Augustin Dioscorovi, » nastane jakési přetékání do těla a do tělesných smyslů, aby byly zdokonaleny ve své činnosti «. Tehdy však činnost, jíž lidská mysl bude spojena s Bohem, nebude na smyslech závislá (S th 1-2, q 3 a 3).

Avšak ani v činnosti vůle, třebas je dokonalejší než činnost smyslů, nezáleží blaženost. Blaženost je totiž dosažení posledního cíle. Avšak dosažení cíle nezáleží v úkonu vůle samém. Vůle totiž jde i za cílem nepřítomným, když po něm touží, i za přítomným, když má potěšení v něm spočívajíc. Je však jasné, že pouhá touha po cíli není dosažení cíle, nýbrž jen pohyb k cíli. Potěšení pak přichází do vůle z toho, že cíl je přítomný; to však neplatí naopak — že by něco bylo přítomné proto, že vůle v tom má potěšení. Milovat neznamená ještě milovaného dobra dosáhnout, sice jinak na příklad milovník zlata ihned by měl zlato (S th 1-2, q 3 a 4).

V lidském životě sice znamená vůle velmi mnoho, zvláště v rozhodování a volbě prostředků : ale přesto jakýkoliv voluntarismus, kterým se dovozuje přednost vůle před rozumem, je převrácení přirozeného řádu, podle něhož se vůle obrací jen k předmětu před tím už rozumem poznanému. *Nihil volitum nisi praecognitum*.

Má-li být člověk blažený a záleží-li blaženost v činnosti, musí to být činnost člověku vlastní a zároveň jeho nejlepší činnost. Nad jiné tvory vyniká člověk činností rozumovou. To je jeho nejlepší činnost. Ta činnost je však dvojí : bádavá (*intellectus speculativus*) a činorodá (*intellectus practicus*). Podle výkladu svatého Tomáše náleží blaženost spíše k činnosti bádavého rozumu než rozumu činorodého a to především proto, že nejlepší činnost je činnost nejlepší mohutnosti vzhledem k nejlepšímu předmětu. Nejlepší pak mohutnost člověka je rozum, pokud jeho předmětem je nejvyšší dobro : ale to nejvyšší dobro není předmětem rozumu činorodého, nýbrž bádavého — proto blaženost záleží v nazírání na Boha (*contemplatio divinorum*).

Totéž je zřejmé i z toho, že nazírání je žádoucí samo pro sebe, kdežto úkony činorodého rozumu směřují vždy k nějakému cíli, takže poslední cíl nemůže záležet v činnosti činorodého rozumu. A konečně to vyplývá i z úvahy, že v nazíravém životě dosahuje člověk společenství s vyššími bytostmi, to jest s Bohem a anděly, a blažeností se jim připodobňuje, kdežto v činném životě i zvířata mají společenství, byť nedokonalé, s člověkem. A proto poslední a dokonalá blaženost, kterou očekáváme v budoucím životě, záleží celá především v nazírání. Nedokonalá blaženost, jakou můžeme mít i zde na zemi, prvotně a hlavně záleží v kontemplaci, druhotně však i v činnosti činorodého rozumu, který pořádá lidské úkony a vášně (S th 1-2, q 3 a 3).

Směřuje-li nejlepší lidská činnost k svému nejlepšímu předmětu, je to cesta k blaženosti. Bůh jako nedokonalejší bytost, jako zdroj pravdy, dobra a krásna,

je nejlepší předmět, jímž se může obírat lidská mysl a získávat blaženost. Oblažující úkon kontemplace je přirozeně spojen i s jinými schopnostmi člověka, na příklad s vůlí, která pak svou činností, to jest láskou jako nejlepším svým úkonem doplňuje blaženost života. Podstata blaženosti je sice úkon rozumu, ale potěšení z ní je ve vůli.

Svého optima dosahuje lidský život nazíráním a láskou k Bohu. Takový je nejvyšší a poslední smysl života a poslední cíl člověka. Nejde-li však člověk za tím cílem, žije způsobem nižším nebo dokonce ne sobě vlastním, na příklad způsobem zvířecím, a nemůže být šťasten. Anebo hledá únik ze života.

Dokonalé blaženosti v tomto životě nemůže člověk dosáhnout jednak proto, že jeho poznání Boha jest jen nepřímé a tudíž nedokonalé, jednak proto, že pozemské radosti jsou jen částkové a přechodné a pozemských strastí tělesných a duševních se nelze zcela zprostit. Pozemský život jest jen cesta k blaženosti a k jejím duševním podmínkám náleží především snaha překonat překážky blaženosti, to jest nestálost mysli a vůle zaviněnou jak nezřízenými vášněmi, tak i vnějšími vlivy. K dosažení vnitřního řádu a vnitřní svobody je třeba stálého úsilí sebevýchovného a kázně. Životní řád se projevuje správným užíváním vnějších věcí: člověk usilující o blaženost nevidí v nich cíl, nýbrž pouhé prostředky k cíli a jakési jen stupně, po kterých vystupuje výš a výš až k svému „poslednímu cíli“ (S th 1-2, q 4 a 1-8).

Na otázku, může-li člověk svou přirozeností dosáhnout blaženosti, odpovídá svatý Tomáš, že nedokonalé blaženosti, kterou lze mít už v tomto životě, může člověk nabýt svou přirozeností, ale dokonalé blaženosti, jež záleží v přímém patření na božskou podstatu, nemůže dosáhnout svou přirozeností (S th 1-2, q 5 a 5). Vidění Boží bytnosti přesahuje každou stvořenou podstatu a může jí tudíž býti dosaženo jen milostí Boží.

I když poslední cíl člověka je nadpřirozený, to jest převyšující přirozené lidské síly, je jisté, že touha po nadpřirozenu má hluboký základ v lidské přirozenosti, ovšem ne ve smyslu nějaké přírodní nutnosti, nýbrž ve smyslu svobodné volby lidského ducha. Tak je třeba rozumět formuli : » přirozená touha po nadpřirozenu « (*désir naturel du surnaturel*). Někteří theologové ji zavrhnou, poněvadž se jim zdá, že je příznivá bludu pelagiánskému, podle něhož by člověk mohl dojít spásy silami přirozenými. Avšak Henri de Lubac ujišťuje, že theologové, kteří zavrhnou tu formuli, zavrhnou samu nauku svatého Tomáše, třebas on sám tu formuli v té podobě nevyslovuje (Henri de Lubac, *Surnaturel*. Aubier, Paris 1946, p. 431-8).

Dobře tu věc vystihuje Jean *Mouroux* :

» Tu přirozenou lásku k Bohu je třeba správně umístit : její základ je v dynamismu lidské bytosti. Je to pohyb vůle, vkořeněný v její podstatu, přirozený sklon, který je základem činu, nutná tendence, jejíž síly využíváme i v tom okamžiku, kdy zavrhneme její smysl. Není ve vědomí a není ani předmětem přímého poznání ; je činná, aniž byla poznána, a přítomná, aniž byla vědomá. Je zahrnuta v tendenci, jež vědomě směřuje k svému dobru, ač ve skutečnosti směřuje k dobru nekonečnému. Je uzavřena v předmět, který sám o sobě je způsobilý vzbudit lásku k sobě, ale ten předmět ji obsahuje jen jakoby účastí a odvozením. A tak jako poznáváme implicitně Boha v každém předmětu, tak i implicitně milujeme Boha v každém cíli. To ' implicite ' vyvolává strašný problém přechodu k ' explicite ' a chová v sobě možnost omylu a úchyvky, jež se mohou stát neštěstím a hříchem lásky. A konečně ten přirozený vzmach nezahrnuje v sobě ani svobodu ani mravnost, poněvadž je nutný a předchází každou svobodnou volbu : avšak je základem vši volby a vši mravnosti, jež by neměly smyslu, kdyby nebyly naroubovány na nutnou výzvu a sklonnost, a je živnou půdou, do níž jakožto milost, jež neničí, nýbrž zdokonaluje — zapcuští kořeny božská láska « (Jean Mouroux, *Le sens chrétien de l'homme*. Aubier, Paris 1947, p. 180).

Lidská duše touží po Bohu. Mravním úkolem člověka je uvolnit tu touhu a odklidit překážky, které jí stojí v cestě. To je nezbytná *metanoia*, bez níž nikdo nemůže vejít do království Božího. Ale lidská duše netouží po Bohu jako po nějakém předmětu, nýbrž jako po bytosti osobní. Touží po Bohu takovém, jaký nemůže nebýt, to jest po Bohu, který se dává člověku.

Bůh není dlužníkem nikoho. Ale člověk je dlužníkem Božím: » Co máš, co bys nebyl dostal? Jestliže však jsi dostal, proč se chlubíš, jako bys nebyl dostal? « (1 Kor 4, 7) A tak ta touha po Bohu nabývá v nás i podoby povinnosti a vděčné lásky. Ne proto, že člověk touží po Bohu, je Bůh povinen se mu dát, nýbrž naopak: proto, že Bůh se chce člověku dát, je člověk i povinen po něm toužit: » Hle, stojím u dveří a tluku. Uslyší-li někdo můj hlas a otevře mi, vejdu k němu a budu s ním hodovati a on se mnou « (Zjev 3, 20).

Praví-li se, že poslední cíl člověka je oblažující patření na Boha, je ten cíl vymezen z hlediska lidského. A je přirozené, že jej tak vymezujeme, poněvadž jednáme o cíli člověka. O sobě však to lidské hledisko není ani prvotní ani hlavní, uváží-li se, že Bůh vše stvořil pro sebe a ke své slávě. Je tedy třeba uvážit ten cíl i z hlediska Božího. A z toho hlediska je nemožné, aby člověk nebo jakýkoliv jiný tvor mohl uniknout základnímu určení všeho tvorstva, a tím je sláva Boží. Výrazně to říká svatý Augustin: » Celého si tě žádá ten, jenž celého tě učinil « (*Totum exigit te, qui totum fecit te*).

BIBLIOGRAFIE

- Henri Bergson, *Dvojí pramen mravnosti a náboženství*. Jan Laichter, Praha 1936.
- Nicolas Berdiaeff, *De la destination de l'homme*. Essai d'éthique paradoxale. Éditions » Je sers «, Paris 1935.
- Émile Boutroux, *Questions de morale et de l'éducation*. Ch. Delagrave, Paris 1895.
- Henri Bremond, *L'inquiétude religieuse*. Perrin, Paris 1930/33.
- Paul Claudel, *Le livre Job*. Plon, Paris 1946.
- Rudolf Eucken, *Smysl a hodnota života*. Naklad. družstvo Máj, Praha 1938.
- R. Garrigou-Lagrange, *La Providence et la confiance en Dieu*. Desclée-De Brouwer, Paris 1932.
- Diego Hans Goetz, *Der begnadete Mensch*. Herder, Wien 1941.
- Romano Guardini, *O živém Bohu*. Dobré dílo, Stará Říše na Moravě 1939.
- Metoděj Habáň, *Přirozená ethika*. Edice Krystal, Olomouc 1944.
- Johannes Hessen, *Der Sinn des Lebens*. Bader, Rottenburg 1934.
- C. G. Jung, *Aufsätze zur Zeitgeschichte*. Rascher, Zürich 1946.
- Ladislav Klíma, *Vteřina a věčnost*. Jan Pohořelý, Praha 1946.
- Ignaz Klug, *Die Tiefen der Seele*. Moralphyschologische Studien. F. Schöningh, Paderborn 1940.
- Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*. Éditions Spes, Paris 1945.
- Henri de Lubac, *Surnaturel*. F. Aubier, Paris 1946.
- Bianca Magnino, *Inquietudine del nostro tempo e valori cristiani*. Coletti, Roma 1945.
- François Mauriac, *Dieu et Mammon*. Catalogne et Cie, Paris 1933.
- François Mauriac, *Souffrances et bonheur du chrétien*. B. Grasset, Paris 1931.
- Jean Mouroux, *Le sens chrétien de l'homme*. F. Aubier, Paris 1947.
- Innocenc Müller, *Mravní svědomí*. Edice Krystal, Olomouc 1940.

- John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Burns, Oates Co., London 1870.
- Lecomte de Noüy, *L'homme et sa destinée*. La Colombe, Paris 1950.
- Adolf Pelikán, *O původu mravního svědomí*. Edice Akord, Brno 1941.
- Erich Przywara, *Einführung in Newman's Wesen und Werk*. Herder, Freiburg im Br. 1922.
- Jacques Rivière, *A la trace de Dieu*. Gallimard, Paris 1925.
- Robert Saitschick, *Der Mensch und sein Ziel*. Eine Lebensphilosophie ohne Umwege. C. H. Beck, München 1922.
- Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*. Der Neue Geist Verlag, Berlin 1933.
- Friedrich Seifert, *Die Wissenschaft vom Menschen in der Gegenwart*. Kurt Metzner, Leipzig-Berlin 1930.
- Tomáš Trnka, *Mezi zemí a nebem*. Cesta za smyslem života. Aventinum, Praha 1948.
- Aleš Ušeničnik, *Kniha o životě*. Matice Cyrilometodějská, Olomouc 1918.
- Wilhelm Wundt, *Ethik*. Ferd. Enke, Stuttgart 1924.
- Peter Wust, *Ungewissheit und Wagnis*. Kösel-Pustet, München 1937.

9. MUŽ A ŽENA

Otázka pohlaví a pohlavnosti je vlastně otázka individuality. Tím, že je člověk muž nebo žena, je v něm lidství vymezeno mnohem přesněji než tím, že je běloch nebo černoch, semita nebo arijec, Ital nebo Francouz.

Člověk je bytost sexuální především ve smyslu organickém. Ale jeho pohlavnost není jen něco tělesného : proniká celou bytostí člověka a určuje i jeho život duševní. A naopak duševní stránka prostupuje pohlavní oblastí tou měrou, že tělesná stránka pohlavnosti se stává projevem náklonnosti duševní.

Pohlavnost má význam i v otázce osobnosti. Ve smyslu objektivním je sexus síla sloužící k zachově rodu. Ve smyslu subjektivním je to způsob, jak člověk svou pohlavnost pociťuje, prožívá a uplatňuje. Má-li se uskutečnit cíl přírody, je třeba, aby byl zlomen jakýkoliv odpor člověka jako osobnosti. Pohlavní spojení vrcholí ve stavu, kdy sebevláda je nemožná a kdy osobnost je strhována živelným proudem života. Sexus sám nespojuje, co je dvojí. Tělo a tělo zůstává odděleno — po přechodném náznaku spojení nastává vždy reakce a ústup. Vztahy mezi mužem a ženou založené jen na sexuální vášni nesou v sobě již od počátku zárodek rozkladu. Teprve duševní láska, eros, buduje most mezi mužem a ženou. Ale tragika je v tom, že eros je jen tušivé hledání hodnot v člověku zaněcující se krásou tělesnou, a tudíž namnoze hledání naslepo, a také v tom, že eros není vždy podroben mravnímu svědomí, právě tak jako sexus není vždy podroben erosu.

» Dva v těle jednom « je konečný smysl pohlaví, ale není to nikdy plná skutečnost. Tajemný cíl osobního spojení je v neosobním živlu sexuálním nedosažitelný. Odtud věčná touha muže po ženě a ženy po muži, odtud i věčné nepřátelství mezi mužem a ženou. Bolestná zkušenost Strindbergova vyjádřená větou : *Neque tecum possum vivere neque sine te* (Nemohu žít ani s tebou ani bez tebe) je jakoby slovním vyjádřením starého orientálního symbolu dvou draků, kteří si hledí do očí s otevřenými tlamami a s drápy připravenými zatnout se do těla, zatím co jejich těla se spojují a končí jediným ocasem. V *Platonově Symposiu* (189 c - 193 e) přednáší básník Aristofanes mythos o erotu, podle něhož za dávných dob bylo trojí pohlaví, mužské, pocházející od Slunce, ženské, pocházející od Země, a složené, pocházející od Měsíce. Lidé měsíční měli tělo dvojité, byli velmi silní a ve své zpupnosti se odvážili útočit i na bohy. Zeus však rozpůlil jejich těla a Apollo je na jeho rozkaz upravil v nynější podobu. Polovice bývalých celků toužily opět srůst a proto se Zeus nad nimi smíloval a dovolil jim vzájemně se spojovat. Každý z nás je tedy jen polovice člověka a hledá druhou polovici sobě přiměřenou, buď ženu nebo muže, podle toho, z jakého celku pochází; ta touha po celku je láska. Tak nás eros uvádí v naši původní přirozenost. — Takové a podobné myty se sice zakládají jen na básnických tuchách a představách, ale často vystihují věc dříve a názorněji než experimentní věda.

1. *Biologický základ pohlaví*

Problém pohlavnosti je především problém biologický. Mikroskopické pozorování nižších organismů, o kterých se dříve myslelo, že nejsou pohlavně rozlišeny, ukázalo, že není vyloučen opak. *Schaudinn* se domnívá, že některé útvary protozoí lze rozeznávat jako mužské

a ženské. *Kammerer* však nevěří v pohlavní rozdíly u nižších organismů a pokládá živé bytosti za původně indiferentní. *Masquerelle* myslí, že pohlavní dualismus: muž — žena nemá obecný význam biologický, poněvadž u nižších organismů lze spíše pozorovat jakýsi pluralismus a že z toho důvodu pohlavní dualismus je pouhý antropomorfismus. Zjistil totiž, že u některých nižších rostlin, zejména hub, tak zvané sexuální dualismy, na příklad má-li pohlaví A orgány α a β a pohlaví B rovněž orgány α a β , může se orgán α pohlaví A spojit jen s orgánem β pohlaví B, a podobně orgán α pohlaví B jen s orgánem β pohlaví A. Podle toho jsou basidiomycety čtyřpohlavní, poněvadž se mohou spojovat podle schematu AB, $\alpha\beta$, $A\beta$, αB . U nižších rostlin se vyskytují ústroje, které mohou sloužit sexuálnímu účelu, ale nemusí, takže není možné přesně rozlišovat mezi ústroji vegetativními a sexuálními. Sexuální geny nemohou být pokládány za obecné geny samčí nebo samičí: samčí gen nepůsobí stejným způsobem na všechny jedince ani na všechny buňky téhož jedince. Sexualizační činnost se projevuje ve vývoji zvláštních znaků nazývaných pohlavními a zaměřuje je buď ve smyslu samčím nebo samičím. Pohlavní rozdíly u většiny živých bytostí nezáleží v samostatné existenci pohlavních znaků, nýbrž v jejich spojení. Teprve u vyšších rostlin a vyšších živočichů lze pozorovat odlišení jedinců mužských od ženských: maxima dosahuje to odlišení u člověka, kde pohlavní rozdíl netkví jen v sexuálních orgánech, nýbrž i v druhotných znacích pohlavních a přenáší se i do oblasti duševní, kde určuje intelektuální a citové vlastnosti mužů a žen (H. J. Masquerelle, *La signification générale de la différence sexuelle*. Hermann et Cie, Paris 1937, p. 51-70).

Celkem lze pozorovat v přírodě tři stupně v rozmnožování: 1. množení dělením buněk (Woodruff pěstoval 2500 generací nálevníků, aniž by při dlouholetém pozorování zjistil nějaký pohlavní děj); 2) střídání

parthenogenese, která je poměrně řídkým zjevem, s heterogenesí, 3) rozmnožování dvoupohlavní. Jinými slovy: říše živých bytostí je proniknuta tendencí k dvoupohlavnímu rozlišení, které nejzřetelněji se projevuje u člověka. Různí novodobí badatelé, zejména Halban, Tandler, Gross, Bernard a Steinach dokázali, že pohlaví závisí na činnosti příslušných žláz. Po počátečních pokusech na zvířatech, při kterých přišlo najevo, že současně se změnou tělesných orgánů pohlavních nastala změna v chování psychosexuálním, vsadil *Steinach* perversnímu muži kryptorchní lidské varle: výsledek byl, že perverse se změnila v normální vztah. Bylo by však nesprávné se domnívat, že pohlaví záleží jen v pohlavních žlázách a že rozdílností žláz je jednoznačně určeno pohlaví. Jako je pravděpodobné, že všechno živé je od počátku pohlavně rozliшено, ať už to můžeme pozorovat nebo ne, tak je jisté, že pohlaví se projevuje v celé bytosti a že každá část a každá buňka těla je poznamenána určitým pohlavím, impregnována takřka chemickými látkami, jež vyrábějí pohlavní žlázy.

Názor, že každá buňka má pohlavní ráz, zdá se na první pohled neslučitelný s uvedenými transplantačními pokusy. Avšak zkušenosti s kastrací mužských jedinců ukázaly, že odmužštění není totéž, co zženštění. Sexuální konstituce není totiž výhradný výtvar pohlavních žláz. Na pohlavním vývoji má účast kromě pohlavních žláz i brzlík, nadledvinky, hypofyza a pravděpodobně i epifyza. Funkčně pak jsou všechny endokrinní žlázy intimně spjaty. Z toho lze usuzovat, že změna druhotných pohlavních znaků a změna chování následkem kastrace, exstirpace nebo transplantace neznamena ještě změnu pohlaví. Po té stránce jsou významná pozorování pohlavních úchylek vzniklých následkem úrazů a onemocnění mozku. Ty změny na mozku se ukázaly důležitější než změny na pohlavních žlázách. Pokusy o vyšetřování jakosti hormonů a příslušných žláz s vnitřní sekrecí ukázaly, že pohlavní žlázy dodávají

pohlavnímu pudu spíše jen sílu, ne tak směr a cíl ; po té stránce je mnohem důležitější mozek.

Pokusy transplantační a studie embryologické daly podnět k teorii člověka jako bytosti bisexuální. Stoupen- ci té teorie poukazují především, že původně nerozli- šený zárodek až teprve koncem druhého měsíce se rozli- šuje na mužský a ženský. Avšak novější výzkumy uka- zují, že pravděpodobně všechna ženská vajíčka jsou stejně vybavena, ale mužská spermatozoa že jsou asi dvojí, různá ne vzhledem, ale tím, že po spojení s vajíč- kem jedna dávají vznik pohlaví mužskému, druhá po- hlaví ženskému. Podle toho je pohlaví určeno již v okam- žiku koncepce — ovšem pravda je, že z počátku vývoje nelze rozeznat, jaké bude pohlaví dítěte. Dále se odvo- lávají zastánci bisexuality na skutečnost, že u muže jsou rudimentární orgány ženské a podobně u ženy rudimentární orgány mužské. Avšak ta skutečnost nijak nevylučuje, že zárodek již od počátku je pohlavně rozlišen. Má-li mužský jedinec rudimentární orgány ženské, znamená to, že má možnost chovat se žensky. Ale poněvadž ty orgány jsou zakrnělé a nefungují, je ta možnost minimální.

A konečně se hlasatelé bisexuality dovolávají tak zvaného hermafroditismu : ve smyslu biologickém se rozumí hermafroditismem existence obojích pohlavních ústrojů u téhož jedince. Jinak se jím může rozumět i trvalý nedostatek pohlavního rozlišení. Rozeznává se hermafroditismus pravý, když v témž organismu jsou oboje pohlavní žlázy vyvinuty současně, a pseudoher- mafroditismus, když u téhož jedince jsou vyvinuty pohlavní žlázy jednoho typu, ale zároveň i některé dru- hotné znaky pohlaví druhého (Vladimír Burgauer, *Se- xuální biologie*. Aventinum Praha 1931, p. 80 n.). Podle *Meyera* byly bezpečně u člověka zjištěny jen čtyři pří- pady pravého hermafroditismu (Erich W. J. Meyer, *Zum Sinn und Wesen der Geschlechter*. Fr. Cohen, Bonn 1925, p. 22). *Surbled* tvrdí, že skutečný hermafrodit je jen

jeden, a to v Louvru, jenže je z mramoru (Georges Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène*. G. Beauchesne, Paris 1922, t. II., p. 148).

Pojem bisexuality uvedl do oběhu Otto *Weininger* svým spisem *Geschlecht und Charakter* (Wilhelm Braumüller, Wien und Leipzig 1922). Podle jeho názoru jsou

» muž a žena jako dvě substance, které jsou zastoupeny v živém jedinci v různém poměru, aniž by koeficient jedné z nich se rovnal nule. Není ve skutečnosti muže a ženy, nýbrž jen mužské a ženské. Jedinec A nebo jedinec B nemůže tedy být označován výlučně jako 'muž' nebo jako 'žena', nýbrž podle zlomků, jež obsahuje z obou, na příklad :

$$A \begin{cases} \alpha m \\ \alpha ž \end{cases} \quad B \begin{cases} \beta ž \\ \beta m \end{cases} \quad (\text{o. c. p. 10}).$$

Prvenství pojmu bisexuality však přísluší M. *Hirschfeldovi*, který se ho důrazně dovolává a od přepjatých názorů *Weiningrových*, zejména od zásadního *Weiningrova* podceňování ženy, odlišuje (Magnus Hirschfeld, *Geschlechtskunde*. Julius Pütman, Stuttgart 1926, t. I., p. 484-5). Po vzoru *Hirschfeldově* a *Weiningrově* přecházejí mnozí badatelé ze somatického pole na pole psychické a usuzují, že v každém člověku jsou mužské i ženské duševní prvky sloučeny ve vyšší psychickou jednotu, zvanou androgynií. Je-li pak duševní charakter dospělého člověka opačný tomu, který by mu příslušel podle jeho skutečného pohlaví (zženštilí muži, zmužštělé ženy), mluví se o tak zvaném metatropismu, a to jako o zjevu nejen normálním, nýbrž i pathologickým.

Idea androgynie se vyskytuje i v oblasti filosofické jako symbolické vyjádření metafysické zásady o ztotožnění protiv (*coincidentia oppositorum*) nebo i v oblasti náboženské jako představa dvoupohlavního božstva, v němž sexuální rozdíly jsou sice vyvrcholeny, ale záro-

veň uvedeny v soulad a jednotu (Rudolf Vodička, *Androgyn*. Rukopis, Praha 1948, p. 97).

Hlavním podnětem teorií o bisexualitě byla potřeba vysvětlit homosexualitu. Novější badatelé však nepokládají homosexualitu za zjev ryze sexuální souvisící s organickou konstitucí, nýbrž za úchylku ve struktuře osobnosti. R. *Allers* popírá existenci vrozené a konstituční homosexuality a pokusy napravit ji transplantačními a jinými tělesnými zásahy prohlašuje za nejvýš pochybné (Rudolf Allers, *Heilerziehung bei der Abwegigkeit des Charakters*. Einführung, Grundlagen, Probleme und Methoden. Benziger, Einsiedeln-Köln 1937, p. 210). G. *Marañón* soudí, že homosexuality ubývá a že plné její vymizení je otázka správné výchovy (Gregorie Marañón, *Le problème des sexes*. Éditions Denoël, Paris 1937, p. 171).

Že homosexualita nepředstavuje nějaký pohlavní mezistupeň, dokazuje skutečnost, že v homosexuálním styku vždy jedna osoba bere na sebe tělesnou i duševní úlohu druhého pohlaví. I Weininger to uznává za důkaz, že vztah muž — žena má základní význam, jejž nelze přezírat :

» Přes všechny sexuální mezitvary je člověk konec konců jedno z dvojího, buď muž nebo žena. I v této nejstarší empirické dualitě vězí (nejen anatomicky a v konkrétním případě vůbec ne v pravidelné a přesné shodě s morfologickým nálezem) hluboká pravda, kterou nelze beztrestně pomíjet « (O. c. p. 94).

Novější autoři, zejména Block, Marañón, Carrel zdůrazňují, že jakákoli snaha setřít vlivy výchovnými, kulturními a sociálními zásadní rozdíl mezi mužem a ženou je útok na biologický pokrok lidstva. Ty vlivy by měly být úměrné anatomickému a fyziologickému ustrojení obou pohlaví. Mužský organismus je mohutný stroj vybavený velkou silou svalovou a znamenitou kapacitou plicní, kdežto ženský organismus se vyznačuje

menší silou svalovou a nižší plicní kapacitou. U muže je obvykle v 1 cm³ 5 milionů, u ženy 4 až 4.5 milionů červených krvinek, u muže v 1 cm³ 14.5 g, u ženy 13.2 g haemoglobinu. Mužský typ ve smyslu francouzských typologů je více muskulární a cerebrální, ženský více respiratorní a digestivní, podle Kretschmerovy typologie je mužský typ více atletický, ženský více pyknický. Mužský organismus je uzpůsoben k pohybu, práci a boji, ženský ke klidu domova a péči o rodinu. Smysl mužství je v otcovství a smysl ženství je v mateřství. Účast muže a ženy na záchově rodu je však nestejná :

» Jak otec, tak i matka přispívají k utvoření jádra buňky nového organismu. Ale matka dává vajíčku kromě poloviny jaderné substance i všechno protoplasma, které obaluje jádro. A tak má významnější podíl na utváření zárodku než otec. Vlastnosti rodičů se přenášejí buněčným jádrem. Ale dosud známé zákony dědičnosti a nynější teorie genetiků nám ještě nezjednávají úplné jasno. Myslíme-li na účast otce a matky v plození, musíme si vzpomenout na pokusy Bataillonovy a Loebovy. Zvláštní technikou lze i bez účasti samčího prvku získat žábu. Fysikální nebo chemický činitel může nahradit spermatozoon. Jen samičí prvek je podstatný « (Alexis Carrel, *L'homme et l'inconnu*. Plon, Paris 1936, p. 105).

To ukazuje, že ženský prvek je geneticky podstatnější než mužský a že ve smyslu biologickém má prvenství před mužským. Jinými slovy, žena je blíže kořenům života než muž. Je tudíž požadavkem zdravého rozumu, aby způsob života muže a ženy, jejich povolání a postavení ve společnosti byly ve shodě s jejich odlišnou konstitucí i s jejich odlišnou funkcí genetickou.

Snahy novodobého hnutí feministického učinit ženu rovnou muži jsou oprávněny. Bylo by směšné, kdyby muž mluvil o svých právech; ale vážně zní, dožaduje-li se svých práv žena. To samo dokazuje sku-

tečnost určité mužské nadvlády. Že ženské emancipační snahy se neprojeví už dříve, nelze vysvětlovat tím, že ženy neměly vzdělání, že byly uzavřeny v domácnosti, nýbrž tím, že dokud život nebyl industrialisován, byla žena hospodářským středem rodiny, na kterém záviselo blaho všech členů domácnosti, královnou rodinného krbu, a tudíž se necítila v podřadném postavení. Také novodobé uvolnění manželského pouta způsobilo, že žena nevidí v manželství sociální zabezpečení, jak tomu bývalo dříve, a proto hledá samostatnou výdělečnou činnost, snaží se ve všem vyrovnat mužům a vykonává mužská povolání, ne vždy vhodná pro svou konstituci.

Někteří moderní psychologové zjišťují, že lidé naší doby jaksi prchají před svým pohlavím. Muži se poženšťují, holí si vousy, nosí šperky, oblékají se pestrobarevně, ženy se pomužšťují, nosí krátké vlasy, oblékají si mužské šaty, kouří a pěstují mužské sporty. Vzniká jakési třetí pohlaví (*third sex*) a zcela se přehlíží přirozené rozdíly pohlaví. Je možné, že tím ubývá i vzájemné přitažlivosti a snad je v tom i příčina nešťastných lásek a manželských rozvratů.

Samostatnou výdělečnou činností se žena zpravidla vzdaluje mateřství anebo se vyčerpává a ničí, chce-li kromě domácnosti se uplatňovat i ve veřejném životě. Ženská konkurence ve všech téměř oborech činnosti znemožňuje mladým mužům raný sňatek a založení rodiny a tím umenšuje vyhlídky dívek na provdání. Tak vzniká začarovaný kruh, v němž jedno zlo plodí druhé. Walther von *Holander* označuje emancipaci za řešení včerejška, které sice ukázalo, že ženy nekonají mnohá povolání o nic hůře než muži, ale také, že povolání je silnější než nejsilnější žena : ženy, které dobře vykonávaly své povolání, byly jím stejně zaujaty a lidské podstaty zbaveny jako muži — takže svět tím neu dělal žádný pokrok (*Člověk po čtyřicítce*. Čin, Praha 1941, p. 175).

2. Duševní rozdíly mezi mužem a ženou

Nechybělo nikdy těch, kdo popírali jakýkoliv duševní rozdíl mezi mužem a ženou. Známý výrok Mme de Staël: *Les âmes n'ont pas de sexe* (Duše nemají pohlaví) je toho dokladem. J. St. Mill se domnívá, že veškeré duševní rozdíly mezi mužem a ženou lze vysvětlit odlišností výchovy, zaměstnání, rodinného a sociálního postavení, tělesné a nervové konstituce. Takové názory jsou zcela mylné. Aspoň ve smyslu rozdílného zaměření je třeba mluvit o mužské a ženské duši. Nutí nás k tomu především experimentální psychologie, která většinou na základě dotazníků shromáždila velký statistický materiál. Ten materiál sice sám o sobě nemůže rozhodovat, ale na druhé straně žádná apriorní these se neudrží, nemá-li v něm oporu.

Jistě je také těžké zjistit, které vlastnosti jsou vrozené a které získané. Metodicky je správné pokládat za vrozené jen ty vlastnosti, které se naprosto nedají vysvětlit jako získané. Každá úchylka od té zásady by poskytovala půdu bludné teorii o nezměnitelnosti a nevychovatelnosti člověka. Lewis M. *Terman* a Catharine Cox Miles zkoumali duševní rozdíly mezi mužem a ženou pomocí důmyslných a mnohostranných testů ve snaze dobrat se pokud možno přesného vymezení » mužských « a » ženských « vlastností. V závěru své studie praví :

» Je zřejmé, že ať jsme vyšli z kteréhokoli východiska — ať to byly vědomosti nebo sdružování představ, záliby nebo nezáluby v lidech, povoláních, zábavách, knihách, věcech nebo cestách, ať jsme zkoumali přímo nebo oklikou jejich city, vkus, názory, vnitřní zkušenost — dospívali jsme většinou k stejným závěrům — všechny naše cesty vedly do Říma. Ale konečný obraz má dvě stránky : jedna ukazuje rozdíl ve směru zájmů, druhá ve směru citů a impulsů. Muži, ať jsme je pozorovali v jakémkoliv zorném úhlu, projevovali význačný zájem o bádání a dobrodružství, vnější a fyzicky

namáhavé práce, stroje a nástroje, vědu, fyzikální jevy, vynálezy a o činnost průmyslovou a obchodní. Na druhé straně ženy projevovaly význačný zájem o domácí věci, estetické předměty a činnosti; dávaly zřejmě přednost sedavému a domácímu zaměstnání a činností služebným ve prospěch bytostí mladých, bezmocných a nešťastných. Muži projevovali přímo nebo nepřímou větší sebezduřaznění a útočnost, dávali najevo více odvahy a nebojácnosti, více tvrdosti v chování, řeči a citech. Ženy se projevovaly jako soucitnější a přátelštější, bojácnější, vyběravější a esteticky citlivější, citovější vůbec, jako přísnější moralistky, a připouštěly, že jsou slabší v ovládnutí citů, ale méně zdůrazňovaly, že jsou slabší fyzicky « (*Sex and Personality. Studies in masculinity and femininity.* McGraw Hill, New York and London 1936, p. 447-8).

Z toho usuzují autoři, že protiva mužnosti a ženskosti, ať už má původ v přirozenosti nebo výchově, je hlouběji zakořeněna než kterákoliv jiná lidská vlastnost a že je specifictější než strukturální dichotomie temperamentu cykloidního a schizoidního nebo extravertního a intravertního (*Ibid.* p. 451).

Rozdíly mezi mužem a ženou nemusí být nutně rozdíly v hodnotě. Říkat na příklad, že muži jsou inteligentnější než ženy, je nesmysl. Ale říci, že mužská inteligence je jiná než ženská, je tvrzení rozumné. Hlavní duševní rozdíly mezi mužem a ženou se zdají jen stupňové: jde tedy jen o to, zdali více či méně, zdali ano nebo ne. A konec konců jsou ty rozdíly jen povahy statistické: platí tedy ne jednotlivě pro každého muže a každou ženu, nýbrž pro průměrného muže a pro průměrnou ženu. *Heymans* připomíná, že ve všech spisech o ženě se předpokládá muž jako již známý předmět a dokonce norma, a žena jako předmět dotud neznámý, který však může být poznán přirovnáním k muži (*Gerhard Heymans, Die Psychologie der Frauen.* Carl Winter, Heidelberg 1924, p. 11). To vysvětluje, proč obecné ponětí o ženách je většinou nepříznivé a znehod-

nocující, takže je nutno je brát jako doklad mužské duševní barvosleposti, i když má » vědecký « ráz. Když uveřejnil Weininger svou knihu *Geschlecht und Charakter*, napsal mu K. Kraus : » Ctitel žen nadšeně souhlasí s Vašimi důvody opovržení k ženám. « Také je jisté, že mnohé nepříznivé úsudky o ženách jsou pouhé generalisace ve slohu známého *Così fan tutte*. Takové generalisace jsou spíše svědectvím o tom, kdo je pronáší, nehledě k tomu, že je lze obracet také na muže. Může se dokonce pochybovat, je-li objektivní posouzení psychických a charakterologických rozdílů mezi mužem a ženou vůbec možné, když víme, že nikdo nemůže opustit posici danou svým vlastním pohlavím. Proto zpravidla je žena muži hádankou, rovněž muž ženě, ale zřídka je hádankou muž muži a žena ženě vůbec ne.

» Muž chce pochopit duši ženy mužským duchem. Ale ona se nepoddává jeho hrubému doteku. Vždy znovu uniká, až je z toho zoufalý a sám u sebe usoudí, že bytost, která je m u je nepochopitelná, je propastně a nezměrně hluboká záhada : sfinx, duše země, hádanka žena. Ale bylo kdy slýcháno, že by nějaká žena byla ženě hádankou ? Jen se podívají jedna na druhou a už vědí vše : ať si věnují muži své nejlepší síly naší záhadnosti ! Chceme je nechat při tom ! Ale my ženy mezi sebou ? ! — A potom následuje úsměv, který je výrazem buď krajní zloby nebo krajní dobroty nebo — u žen není nic nemožné — obojího zároveň, který vyjádřen, pokud možno, slovy, znamená asi : my přece se známe tak dobře ! « (Ludwig Paneth, *Rätsel Mann. Zur Krisis des Menschthums*. Rascher Verlag Zürich 1946, p. 3-4)

Jiný je svět muže a jiný svět ženy. Jiné jsou možnosti muže a jiné možnosti ženy. Nedovede-li žena v určitém směru to, co muž, není to důvod k podceňování ženy právě tak jako není důvodem k podceňování muže, nedovede-li to, co žena.

Mnohé ženské vlastnosti, které domněle náleží k podstatě ženy, vznikly reaktivně a jsou prostě výsled-

kem vlivů okolí, výchovy a společenského postavení ženy. Zdánlivě podstatná slabost a bojácnost ženy se dá docela dobře vysvětlit jako následek postavení děvčete v rodině. Zrození děvčete je často nežádoucí. » Jen děvče « — raději se měl narodit chlapec. Mnohé děvče vyrůstá v pocitu méněcennosti, když stále slyší, že rodičům by byl milejší chlapec. Podobně i postavení ženy ve společnosti nelze vysvětlovat jako následek její podstatné omezenosti a nevzdělanosti: ženy dřívějších dob prostě netoužily po jiném postavení: byly královnami rodinného krbu. I tam, kde je muž hlavou, je žena srdcem rodiny.

Po stránce intelektuální je hlavní rozdíl mezi mužem a ženou v tom, že mysl muže je obrácena více k abstraktnu a racionálnímu, mysl ženy více ke konkrétnu a aktuálnímu. Mužské myšlení je převahou úsudkové, ženské myšlení převahou intuitivní. Albína *Dratvová* se domnívá, že myšlení diskursivního, přísně logického, je schopna málokterá žena (*Duše dnešní ženy*. Československý kompas, Praha 1948, p. 109). Analýsa a abstrakce se přiči ženské povaze, poněvadž nepřináší uspokojení její citové potřebě. Heymans z toho usuzuje, že žena se nikdy nebude cítit doma na poli vědy (*O. c.* p. 142). Nehledě k tomu, že se tu přesněji neurčuje, co je věda, je třeba říci, že některé vědní obory jsou ženě velmi blízké, zejména pedagogie, lékařství a vědy sociální. Z anket o vysokoškolském studiu žen vyplývá, že ženy na vysokých školách vynikají pílí, horlivostí, pozorovacím darem, rychlým chápáním, učenlivostí, ale chybí jim bezpečné ovládání vědeckých metod, samostatnost v myšlení, rozumová, citem neovlivněná úvaha, přísně logické myšlení a schopnost abstrakce. Tato zjištění však nepostačují a neopravňují k tvrzení, že žena nemá schopnost k určitým duševním činnostem nebo že nemá o ně zájem. Spíše je pravda, že nemá odvahu k nim.

Je-li muž zaujat více podstatou věci, má žena více smysl pro její vzhled. Vidí-li hoši a dívky něco nového

a neznámého, jeví se ten rozdíl hned : hoši se ptají, co je to, odkud a nač je to, dívky však hned hodnotí : hezké, roztomilé, ošklivé. Má-li muž vyvinutý smysl pro detail a je-li náchylný k technické specialisaci, má žena smysl pro celek a její zájmy jsou universální. V pracích, při nichž je třeba jemného rozlišování (okoušení vína nebo čaje, zkoušení vlny, ladění klavíru) zřídka se osvědčují ženy. Vcelku lze říci, že ženy jsou více receptivní než tvůrčí a že jejich schopnosti jsou více negativní. Karl Vogl pozoroval u svých posluchaček náklonnost k diktátům : kolujících preparátů si nevší-maly. Taková pozorování dávají podnět k výkladům o mužském aktivismu a ženské pasivitě. I když je to zhruba správný postřeh, nesmí se zapomínat, že v oboru obraznosti a náklonnosti převádět vše na konkrétno a na osobu se jeví ženy jako bytosti velmi aktivní právě tak jako ve své schopnosti pronikat přímo a neprostřed-ně k jádru věci, ve své tušivosti a smyslu pro pravdu. Vidí-li Ellen Keyová sílu ženské logiky v tom, že pro ženy dvakrát dvě nejsou vždy čtyři, je to omyl ; pravda je opak : síla ženské logiky je právě v tom, že pro ženu dvakrát dvě jsou vždycky čtyři a nic jiného, kdežto muž je spíše náchylný vymýšlet důvody, proč dvakrát dvě nejsou čtyři. Proti mužské logice je žena v postavení zkušeného sedláka nebo námořníka proti učenému me-teorologu. Cítí, že nemůže jeho tvrzení kontrolovat, ale ví jistě, že je to tak a ne jinak. Jistěže není bez význa-mu, že původci všech heresí, to jest jednostranností ve filosofii a náboženství, byli bez výhrady muži, nikoli ženy. Byly sice ženy podezírány z bludařství, na příklad svatá Kateřina Sienská, svatá Jeanne d'Arc, svatá Te-rezie, ale vítězně obhájily svou pravověrnost. Může se sice namítat, že také nevytvořily velké soustavy filoso-fické a theologické a že tudíž ten, kdo nic nedělá, ne-může chybit, ale to je opět jen svědectví, že ženy jsou blíž životní skutečnosti než muži a že jejich svět není svět idejí, nýbrž svět konkrétna.

Pravda je, že duševní život ženy je pod silným vlivem citu. Na všech věcech je žena účastna srdcem a proto ryzí » zpředmětnění « něčeho a odstup jsou pro ni velkou obtíží. Určitými ideami se dává žena získat ne tak pro jejich objektivní platnost, jako spíše pro sympatii k osobě, která je hlásá nebo představuje. Vlivem své citovosti a spojování ideje a osoby se ženy často zastávají názoru ostře potíraného, ujímají se ho jako bezmocného děcka, mají s ním soucit a považují za svou povinnost jej hájit. Citové důvody vysvětlují také, proč ženy lpějí na zvycích, mravech a zděděné víře déle a věrněji než muži. Tytéž důvody však také vysvětlují, proč nové myšlenky v oboru sociálním a náboženském, zejména takové, které jsou v protivě k dosavadním, získávají především mezi ženami nejpočetnější a nejhorlivější zastánkyně.

Otázka rozdílu mezi mužem a ženou se často vyhrocuje v problém ženské geniality. Je známo, že je mezi ženami nemálo vyšších talentů (obecných inteligenčních talentů, vědeckých odborných talentů, reproduktivních uměleckých talentů nebo i tvůrčích talentů slovesných). Ženské hudební skladatelky spočítal Paul Möbius v pověstné knize *Physiologischer Schwachsinn des Weibes* (1901). Není jich mnoho a jejich význam je skrovný. V oboru matematiky našel 20 nadanějších žen. Ale žádná z nich nebyla podle jeho mínění originální. Namítá-li se, že žena neměla přístup k vzdělání a tím se stala neschopnou tvůrčích výkonů, odpovídá Möbius, že nikdo nepřekážel ženám zpívat, hrát na klavír, kreslit a malovat a přece nekomponují a nemalují, a když, není to nic nesmrtelného. Domněnkou, že menší tvůrčí výkonnost žen je následek tisíciletého poddanství, a tvrzením, že ten nedostatek by za příznivých okolností opět vymizel, se zabývá i Ernst Kretschmer a soudí, že náprava by vyžadovala nesmírně dlouhé doby a že z toho důvodu ta domněnka nemůže být předmětem moderního psychologického výzkumu (*Geniale Menschen*. Springer, Berlin 1942, p. 127).

Genius je průkopník, předbíhá dobu i dav. Žena však je tvor společenský, společenštější než muž. Více než muž se podrobuje danému, zvykovému a tradičnímu. Je nerada sama. Také její všestrannost leccos vysvětluje. Díla geniů jsou díla nadměrného, ale jednostranného výkonu. Ale žena je ustrojena universálně. Kromě psychologických příčin lze uvést s *Langem-Eichbaumem* i příčinu sociologickou, proč je málo ženských geniů. Velký počet prvních, hlavních a vlivných ctitelek pozdějších geniů jsou právě ženy; kromě sugestibilních psychopathů tvoří zpravidla ženy ctitelskou obec genia, zvláště uměleckého. Ženy to jsou, jež nalaďují a rozezvučují lyru obdivu a slávy. A Lange-Eichbaum se táže poněkud zlomyslně, je-li myslitelné, aby právě ženy byly ochotny podávat palmu vítězství ženě a zdobit ji čestným názvem genia (*Genie, Irrsinn und Ruhm*. Ernst Reinhardt, München 1942, p. 343).

Je pravda, že ženy nevytvořily velká díla vědecká, umělecká a technická. Ale učinily více než to vše: vychovaly vědce, filosofy, básníky, vynálezce, techniky a světce. Jako vychovatelka uplatňuje žena svou bohatou obraznost, jež se nikdy nevyčerpává ve vymýšlení nových prostředků pomoci a útěchy: v rodině nalézáme v plné účinnosti to, co hledáme na poli vědy a umění s výsledkem tak nepatrným: ženského genia. A ten ženský genius není jiného druhu ani méně dokonalý než mužský: obrací se prostě na jiné předměty, poněvadž velké a silné zájmy jsou jinde. Slovo Písma: » Kde je srdce tvé, tam je i poklad tvůj«, dá se obrátit: kde je srdce člověka, tam shromažďuje poklady. A je-li muž genius rozumu, je žena genius lásky. Zdůrazňuje to i F. X. Šalda ve svém essayi o ženě v poesii a literatuře.

» Umění lásky je skoro výlučně dílem ženy... Jsou výšiny velkodušnosti v lásce, jichž daleko řídčeji — ne-li nikdy! — dosahuje muž než žena... Umění lásky je umění do slova a do písmene a jako každé jiné umění má svoje větší i menší talenty i svoje genie, a těmi genii byly a jsou největší většinou

ženy. A zase vám opakuji : užívám tu slova genius ne licenci a obrazně, ale s největší možnou přesností, s přesností větší, než kdybych mluvil o velikých tvůrcích a objevitelích v oborech jiných, užších a uzavřenějších uměn a nauk » (*Boje o zítřek*. Meditace a rapsodie. Melantrich, Praha 1948, p. 54-5).

Po stránce mravní lze vyjádřit rozdíl mezi mužem a ženou opět jen na základě upozornění, že mluvíme o typu muže a ženy a že konkrétní muži a ženy v jednotlivých oborech a činnostech mohou být lepší nebo horší, než se dá říci o typech, které jsou jen ideovými konstrukcemi, nikoli podobiznami. Vůle muže je náchylná k egoismu a tvrdosti, která se může příležitostně projevit i jako brutalita, k výstřednostem v různých požitcích, k hrdosti, pýše a ctižádosti. Žena je v projevech své vůle determinována mateřstvím. V její povaze je sklon k oddanosti, službě a péči. A poněvadž se žena nemůže stát matkou bez muže, je její oddanost zaměřena především k muži. Tím není řečeno, že žena ve svém poměru k muži hned myslí na dítě, ale oddanost kvůli dítěti je tendence prvotní a přirozená, byť neuvědomělá. Z té schopnosti oddávat se pochází добрota, láska, starostlivost, milosrdenství a bezmezná obětavost ženy. Mravně zušlechtěná vůle činí muže ovladatelem přírody, oráčem, lovcem, plavcem, objevitelem, dobyvatelem, obráncem, vyznavačem, světloňošem, drakobijcem a mučedníkem, kdežto nedostatek mravního zušlechtění jej činí požitkářem, povalečem, egoistou, tyranem, vykořisťovatelem a arrivistou. Podobně správným a jemným svědomím řízená vůle činí ženu sestrou, družkou a pomocnicí muže, obětavou a milující matkou, kněžkou Bohu zasvěcené a ideální lásky k bližnímu, kdežto nedostatek mravního povznesení ji činí koketou, hetérou, kurtisánou, messalinou, amazonkou, megérou a furií.

Napsal-li mladý muž o své snoubence : » Doufám, že s ní budu šťasten », je to výrok typicky mužský :

Já budu šťasten — jistě se v tom skrývá egoismus. Ženský protějšek toho výroku by byl : » Doufám, že ho učiním šťastným. « Učinit někoho šťastným — to je výraz altruismu. Podle toho by se mohl vyjádřit mravní rozdíl mezi typickým mužem a typickou ženou antithesou : egoismus-altruismus.

Bylo by však nesprávné pokládat muže za bytost ryze mocenskou a bojovnou, právě tak jako ženu pokládat za bytost ryze citovou, oddanou a trpnou. V obojí bytosti, mužské i ženské, se obojí prvek doplňuje a vyrovnává, ovšem jinak u muže a jinak u ženy. I muž je bytost citová, oběti a lásky schopná, jak dokazují četné příklady mužů, kteří se věnovali činnosti apoštolátní, sociální, charitní a výchovatelské. A také žena je bytost schopná vládnout, rozkazovat a bojovat, jak svědčí historie se svými Kleopatrami, Kateřinami a Viktoriemi. Ba sama ženská péče mateřská a lidumilná je proniknuta tendencí panovačnou, jak zjišťuje *Papini* v činnosti ošetřovatelky :

» Žádný muž se nevyrovná ženě u lože nemocných. Ale ta vychválená přednost nevyvěrá pouze z větší ženské něhy ; je rubem její neuvědomělé touhy odškodnit se za převahu muže. Nemocný je sláb a ona, slabá, je silnější než on ; nemocný je jaksi dítětem a ona, věčná matka v možnosti, i když panna, může ho opatrovat a přinutit k poslušnosti ; nemocný ji potřebuje, je jakoby vyřazen z ostatního světa, a ona má konečně bytost celou pro sebe, život, který závisí na ní, který ona může zachránit, osamocenému člověka, kterému je lidstvem, pána, jemuž slouží, ale který ji poslouchá « (Giovanni Papini, *Mostra personale*. Morcelliana, Brescia 1942, p. 200).

Právě schopnost a sklon ženy k oběti vyvrací obecné mínění, že ženy jsou slabé a bázlivé. Ve skutečnosti dovedou být neuvěřitelně statečné, zvláště jde-li o milovanou osobu. I když jsou citovější než muži, dovedou lépe snášet bolest a vzdorovat různým nemocím než muži. Nemocnost žen je při stejném nebezpečí menší

než nemocnost mužů. Úmrtnost žen je přes nebezpečí porodů nižší než úmrtnost mužů. Průměrný věk žen je větší než průměrný věk mužů. Žena má prostě větší vitalitu než muž. Často pozorovaná a za podstatnou vlastnost ženy pokládaná bázlivost není původní zjev : lze ji vysvětlit jako pozdější minus způsobené nesprávnými vlivy výchovnými.

Thesi o větší vitalitě ženy zdánlivě odporuje skutečnost, že některé duševní poruchy, zejména hysterie, jsou častější u žen než u mužů.

» Již Charcot shledal, že hysterie se převážně vyskytuje u ženského pohlaví, a statistiky pozdějších autorů udávají podíl žen 85 až 90 procenty. Rozhodující prvek v té ženské predisposici není ženské pohlavní ústrojí, nýbrž ženská psyché, v níž ve srovnání s mužskou převládá obraznost a představivost na úkor úsudkového intelektu a kritické introspekce. I muži, kteří se stávají hysterickými, jsou veskrze ‚ženské povahy‘, což je míněno zřejmě jen ve smyslu psychickém a je slučitelné s mužským fysickým habitem « (Robert Bing, *Lehrbuch der Nervenkrankheiten*. Benno Schwabe, Basel 1947, p. 664).

Hysterií se nerozumí jen nestálost, dráždivost, přecitlivělost, malichernost, nevěcnost a různé jiné varianty těch vlastností, které ovšem mohou být prvními známkami hysterie. Původ hysterie je kladen do zvýšeného pocitu jáství (Heveroch), do autosugesce (Charcot), do sugestibility (Babinski), do představ nemohoucnosti (Strümpell), do potlačených afektů, které si vynucují náhradní výrazy (Freud a Breuer), do pudové obrany proti zlobným zásahům (Claparède). Ty domněnky většinou jen vystihují určitou stránku hysterie. Th. *Bovet* chápe hysterii jako signál, že je ohrožena celá osobnost :

» Hysterie je odpověď na objektivní nebo subjektivní katastrofu a vesměs ukazuje na nepoměr mezi úkolem, který má být splněn, a silami, jež jsou dány. Tak je to u těch, kteří

utrpěli úraz nebo se dožili zklamání, tak je to u dítěte, které narazí na dospělou sexualitu, u mladého člověka, který náhle pocítí pudy, na které ještě nestačí, poněvadž jeho dospívání je opožděno, tak je to u člověka, který tuší, že na něho dolehne těžká choroba. Společný jmenovatel všech těch situací je v tom, že osoba je ohrožena ve své celosti « (Th. Bovet, *Die Person, ihre Krankheiten und Wandlungen*. Paul Haupt, Bern 1946, p. 96).

Hysterik odvrhuje část své bytosti, pak-li ho ohrožuje : pravá ruka ochrne, mělo-li jí být vykonáno něco nedovoleného, levá polovina těla se stává necitelnou, hrozí-li nebezpečí citové oblasti, kterou ta polovina těla představuje a ztělesňuje, celý úsek života je zapomínán, obsahuje-li kompromitující událost, pohlavní žádost je potlačena, ohrožuje-li harmonickou integritu osoby. Tyto ochranné mechanismy se biologicky osvědčují a mají svůj smysl. Osoba odmítá odpovědnost za svůj život, uchyluje se do nemoci, nesamostatnosti, neschopnosti a bezmocnosti. To vše má podle Boveta původ většinou v nedostatečné nebo nesprávné výchově, zejména v nedostatku nebo přemíře rodičovské lásky. Úkolem lékaře je napravit tu prvotní závadu porozuměním a láskou (*Ibid.* p. 104). Je tedy zřejmé, že větší sklon žen k hysterii nemá co činit přímo s jejich vitalitou, nýbrž s jejich výchovou.

Bytost ženy je jednodušší než bytost muže. Mohlo by se říci, že spojení duše a těla je u ženy hlubší, intimnější a ústrojnější než u muže. Muž pokládá své tělo za něco cizího a vodí je podle žertovného výroku Schelerova jako psa na provázku. U ženy náleží tělo k jejímu nejvlastnějšímu »já«, žena nedovede své tělo »zpředmětnit« jako muž, i když je přepjaté tvrzení Weiningrovo, že když žena řekne »já«, míní tím své tělo nebo dokonce své šaty.

V jednotnosti ženské bytosti má prazáklad i ženská citovost. Cit totiž není jev ani ryze duševní ani ryze tělesný. Cit má člověk proto, že je bytostí složenou,

duchově-tělesnou. Jen rozum a vůle jsou mohutnosti čistě duševní. A i když je rozum specifickou diferencí, která odlišuje člověka od zvířete, přece charakter nelidskosti není tak v nerozumu, jako spíše v bezcitnosti. Člověk nerozumný je ovšem hlupák, ale je to člověk, kdežto člověk bez citu je nečlověk. A jako negace citu je negací lidskosti, tak opravdová citovost, ne sentimentalita, je známkou pravé lidskosti. A v tom smyslu je žena jako tvor citový lepším a dokonalejším člověkem než muž.

Následkem své vnitřní nejednotnosti může muž odlučovat duševní náklonnost od žádosti tělesné. Muži není nemožné podléhat kouzlu zidealisované Beatrice a současně být v smyslovém zajetí čarodějky Kirke. Mužská smyslnost se může projevovat nezávisle na hlavním duševním obsahu a hledat své ukojení, kdežto nedílná jednota ženské bytosti to méně připouští. Žena nedovede oddělit duši od těla, a proto se oddává jen muži, kterého opravdu miluje. *Heymans* patrně pod vlivem Schopenhauerovým tvrdí, že » žena se může oddat buď cele nebo vůbec ne a že tedy porušuje nejvnitřnější věrnost muži, kterému není věrna sexuálně; cizoložství je u ní uplnější a hříšnější než u muže, v němž často dvě duše přebývají v jedné prsou a který za určitých okolností může zachovat vnitřní duševní věrnost ženě, i když porušuje vnější « (*O. c.* p. 210-211). K tomu lze poznamenat, že možnost vnitřního rozpolcení by sice bylo vysvětlením, ale nikoli omluvou mužské nevěry. Věrnost jako příslib stálé duševní náklonnosti je stejně závazná pro muže i pro ženu a jako taková nemá co činit se spojením duše a těla.

V oblasti erotické se jeví rozdíl mezi mužskou a ženskou láskou především v tom, že láska muže je zpravidla fenomen projekční, kdežto láska ženy je náklonnost k člověku, jaký je. Muž je náchylný k idealisaci milované osoby, kdežto žena dovede milovat i osobu nehodnotnou (zlého muže, nezdárné dítě). Mohlo by

se to vyjádřit také tak, že muž miluje vlastnosti, kdežto žena člověka. Milujícím ženám se přičí otázka, které vlastnosti milovaného muže jsou důvodem jejich lásky; je dokonce možno od nich slyšet ujištění, že by ho stejně milovaly, i kdyby byl v každém ohledu zcela jiný. Zřídka přibásňují ženy milované osobě nějaké vznešené vlastnosti. Snad i z toho důvodu je jejich náklonnost k muži trvalejší a hlubší.

Co se přátelství mezi mužem a ženou týká, lze říci, že dříve nebo později se mění ve vztah erotický. Spíše by bylo myslitelné na straně muže než na straně ženy. O možnosti přátelství mezi svatým mužem a svatou ženou nelze pochybovat, máme-li doklady ze života svatého Jeronýma a svaté Melanie, svatého Bernarda a svaté Hildegardy, svatého Františka z Assisi a svaté Kláry, blahoslaveného Raymunda z Capuy a svaté Kateřiny Sienské, svatého Františka Saleského a svaté Jany Františky de Chantal, Jindřicha Susona a Elsbety Staglinové, a ovšem nutno připustit možnost přátelství mezi starým mužem a starou ženou, jak bylo třeba mezi Benjaminem Disraelim a královnou Viktorií. Přátelství, jak mu muži rozumějí, se vyskytuje mezi ženami zřídka. Ten klidný, málo dramatický vztah uspokojuje ženskou citovost v míře jen velmi skrovné a je pro ni, jak říká La Rochefoucauld, *trop fade*.

Je-li správné pokládat za vrozené jen ty vlastnosti, které se nedají vysvětlit vlivy prostředí a výchovy a máme-li co nejpřesněji určit rozdíl mezi mužem a ženou, musíme jít k samým základům života. Specifický rozdíl mezi mužem a ženou se jeví zcela zřetelně v dětských hrách. Psychologové si s dětskými hrami většinou nevědí rady a předkládají různé teorie a v nich jak obvykle redukuje skutečnost na jediný prvek, aby z něho zase něco vydedukovali. Oddechová teorie Lazarusova by se hodila jen na děti dospělejší, nikoli však na děti v útlém věku. Jednostranná je také Spencerova teorie přebytečné energie. Atavistická teorie Hallova, podle

níž ve hře ožívají prastaré záměry dřívějších vývojových stadií člověka, pomíjí skutečnost, že existují hry odpovídající přítomnému kulturnímu stupni. Freudova škola vidí ve hře uplatňování potlačených sexuálních představ, škola Adlerova uplatňování potlačeného mocenského citění. Pravdě se nejvíce blíží K. Groos (*Die Spiele des Menschen* 1899, *Lebenswert des Spieles* 1910, *Das Spiel* 1922) svým názorem, že hra je nevědomým průpravným cvikem pro budoucnost. Neobyčejná složitost lidského života si žádá dlouhého mládí a dlouhé přípravné činnosti a tou je právě hra (Ferdinand Kratina, *Psychologie*. Komenium, Brno 1948, p. 244-5).

Hraje-li si chlapec na vojáka, projevuje se tím tendence vládnout, poroučet, vítězit, a to jako tendence původní, nikoli jako napodobení dospělých. Podobně děvče hrající si s panenkou se projevuje jako budoucí matka, jako bytost, jejímž posláním je milovat, ochraňovat, pečovat a vychovávat. Všechny ostatní mužské a ženské vlastnosti snad lze vyvodit z vlivů vnějších, ale mužské zaměření k činnosti politické, vojenské, technické a sociální a podobně ženské zaměření k obětovné lásce se jeví jako původní, nenavozené a neodvozené. Je zřejmé, že i tyto sklony mohou být pozdějšími vlivy změněny, takže se vyskytuje znetvořené mužství právě tak jako znetvořené ženství, ale v dětství můžeme pozorovat formy ryzí.

Smyslem chlapecké hry je uplatňování rozumu, smyslem hry dívčí uplatňování lásky. Z toho lze odvodit, že muž představuje princip rozumový, žena princip lásky. Zdá se, že teprve v oblasti metafysické nalézáme podstatný rozdíl mezi mužem a ženou. Tu stojí mužství a ženství proti sobě jako dva neslučitelné prvky, či lépe řečeno jako dvě rovnoběžky, které se mohou setkat jen v nekonečnu. A dále z toho vyplývá, že na rozdíl od oblasti biologické, v níž přísluší prvenství ženě, má v oblasti metafysické prvenství muž — nikoli proto, že by průměrný muž byl lepší než průměrná žena, nýbrž

proto, že činnost rozumová předchází činnost lásky podle staré zásady : *Nihil volitum nisi praecognitum* : jen to může být milováno, co je poznáno. Věta o metafysickém primátu muže nemá smysl hodnotivý. Je možné, že v kategoriálním řádu bytí něco má sice přednost, ale přece je méně hodnotné než to, co v tom řádu stojí níže.

Erich W. J. Meyer pokládá větu o metafysickém primátu muže za správnou, ale domnívá se, že ji nelze dokázat (O. c. p. 61). Dokázat ji lze, uznáváme-li, 1. že rozum má prvenství před vůlí, 2. že muž představuje prvek rozumový.

Ad 1. Někteří moderní filosofové sice popírají prvenství rozumu a tvrdí, že rozum je ve službách vůle (Schopenhauer) nebo života (Nietzsche) a že rozumové poznatky jsou jen fikce, iluze a pověry, užitečné sice a životu potřebné, ale bez jakékoli objektivní platnosti a že úkon poznání je jen nástroj, kterým se člověk v určitém prostředí udržuje při životě. Ale v tom je rozpor : jak na to přišli ti filosofové, že jsou to jen fikce a iluze ? Patrně činností rozumovou, ne volní. Schopenhauer dokonce pokládá za úkol filosofie odklidit předsudky a lži, jež byly rozumem vymyšleny v zájmu vůle. Tedy rozum má odklidit předsudky a výmysly rozumu. Jak zdolá ten úkol, je-li zcela ve službách vůle ?

Ad 2. Je-li v mužské povaze sklon řídit, vládnout, bojovat, je nutné to pokládat za projev založení rozumového. Na počátku nebyl čin, jak říká Goethe, nýbrž logos, myšlenka. Teorie předchází praxi, ne naopak. Člověk je tvor rozumný. A jeho činnost vychází z rozumové úvahy. E. Meumann zdůrazňuje, že vůle není nic jiného než přechod od představ k činům. Není to elementární duševní jev, nýbrž složitý psychický útvar, který v podstatě vyrůstá z pochodů rozumových za druhotné součinnosti citů. Vůle bez předchozí činnosti

rozumové je psychologická nemožnost (*E. Meumann's Intelligenz und Wille*. Herausgegeben von Dr. G. Störing. Quelle & Meyer, Leipzig 1929, p. 329).

3. *Láska, manželství a panenství*

Mezi mužem a ženou je vzájemná přitažlivost, v níž se rozeznává prvek duševní (eros) jakožto tušivé hledání hodnoty v člověku zaněcující se zpravidla půvabem tělesným, a prvek tělesný (sexus) jakožto pohlavní spojení muže a ženy, jehož cílem je zachování rodu. Sama okolnost, že ty dva prvky se obyčejně snoubí, nedokazuje, že láska erotická je jediná nebo původní forma lásky a také nedokazuje, že eros a sexus jsou jedna a táž věc nebo že eros je jen sublimovaná libido, jak učí Freud. Podstatou lásky není pohlavnost, poněvadž jsou i jiné druhy lásky, láska mateřská, přátelská, pokrevenská, příbuzenská, bliženská, milosrdná, vlastenecká, vychovatelská a láska k Bohu, které nemají s pohlavností nic společného. Je těžké vymezit lásku pojmově. Snad nejlepší, co o ní bylo napsáno, nalézáme ve spisku Jana z *Kastlu*, magistra pražské university a benediktinského mnicha 14. století, nazvaném *De adhaerendo Deo*, uváděném původně mezi díly svatého Alberta Velikého, dokud Martin Grabmann neobjevil pravého autora : *Trahit enim amor amantem extra se et collocat eum in locum amati ; et plus est, qui amat, ubi amat, quam ubi animat* (Láska táhne milujícího mimo něho samého a uvádí jej na místo milovaného ; a ten, kdo miluje, je více tam, kde miluje, než tam, kde žije). Dva prvky lásky jsou tu vyjádřeny : 1. výstup ze sebe a nad sebe, a 2. pohyb k milovanému, ať je to věc, idea, lidská osoba nebo Bůh. Láska o sobě není nic pohlavního. Ale může mít účast na něčem pohlavním. Může užít pohlaví jako svého výrazu a symbolu. Pohlavní spojení samo o sobě, když není výrazem erosu, nemá

s láskou nic společného, naopak, je to spíše ne-láska, poněvadž v takovém spojení se stává člověk člověku věcí, prostředkem k ukojení žádosti bez jakékoli stopy osobní náklonnosti. Český jazyk označuje takové spojení výstižně jako smilstvo, což značí totéž, co neláska, poněvadž kmen *mil-* je pejorativním *s-* obrácen v opak. Pravá láska nehledá sebe, *non quaerit quae sua sunt*, podle výroku svatého Pavla — ale to ovšem o spojení *jen* pohlavním říci nelze.

O pravé lásce není potuchy tam, kde není správného ponětí lidské důstojnosti. Toho ponětí neměl svět antický. Staří jonští básníci viděli v ženě pouhý nástroj rozkoše a zakladatelku rodiny. Láskou nerozumějí řečtí básníci a filosofové vztah muže k ženě, nýbrž pederstický poměr muže k jinochu. Láska k hochům u Řeků měla původ v ryze mužských společnostech, kde se uplatňovala a vysoce hodnotila družnost a vzájemná pomoc v boji, v politických a sociálních zápasech. Přátelský vztah starších k mladším se často přetvářel v poměr milostný. Pozadím Platonova dialogu *Faidros* je Lysiova předčítaná řeč, v níž se vypočítávají rozmanité nevýhody, které vznikají hochu, jestliže je po vůli tomu, kdo ho miluje, zejména také to, že milovník není při zdravém rozumu, vychloubá se, žárlí a o duševní vzdělání milovaného hochu se nestará. K vzniku takových lásek mnoho přispívala tělesná a branná výchova v tělocvičnách, kde pohled na nahá těla cvičících podněcoval nejen zálibu v kráse, ale i smyslnou touhu. Nejvlastnějším domovem lásky k hochům byla Sparta. Tam byla pokládána za významnou součást výchovy budoucích bojovníků a proto ji obec netoliko trpěla, ale svými řády přímo zaváděla, aby se udržovala družnost v jejích službách. Kdežto Dorové pokládali lásku k hochům prostě za složku svého zřízení, dostal se ten zjev v Aténách mezi problémy zkoumané z hlediska přirozenosti a mravnosti, rozlišovány její způsoby a projevy a nalézány důvody pro i proti, přesto však

milostné vztahy mužského erotu nebyly veřejným míněním odsuzovány víc než dnešní vztahy intersexuální, jak svědčí zejména attické písemnictví a výtvarné umění (František Novotný, *O Platonovi*. Jan Laichter, Praha 1947, III. p. 385-9).

Řekové vysoko cenili přátelství, nikoli však lásku muže k ženě. Láska k ženě nebyla pokládána za hodnou a vhodnou, aby byla předmětem tragedie ; utrpení zamilovaného připadalo mužsky rozumovému duchu řeckému příliš ubohým, aby vyvolávalo dojetí nebo tragický soucit. Sokrates mluví se s Alkibiadem nezná lásky k manželce ani soucitu s ní, jak svědčí předsmrtná scéna loučení s Xantippou vyličená v Platonově *Apolonii* :

» Když jsme vešli, našli jsme Sokrata zbaveného pout a Xantippu — jistě ji znáš — jak seděla vedle něho se synáčkem v náručí. Když nás Xantippe spatřila, začala naříkat a vykřikovat všechno možné, jak ženy činívají, na příklad : ' Sokrate, tak mluví tvoji přátelé naposled s tebou a ty s nimi ! ' Tu pohleděl Sokrates na Kritona a pravil : ' Kritone, dej ji odvést domů '. Tu odvedli ji někteří Kritonovi služebníci a ona křičela a bila se v prsa «.

Mrazí to. Skoro v každém slově se projevuje antic-ká nevykoupenost srdce.

Platon zná jedinou lásku — ke krásnému Dionovi. Ta láska patrně inspirovala úvahy *Symposia* o Erotovi spojujícím duše k plození krásných myšlenek. Žena neměla podle výkladu *Novotného* účinnou úlohu v životě Platonově :

» Nebyla jeho Musou ani přítelkyní ani láskou : se žádnou ženou nezaložil rodinu. I jeho moudrost je moudrost mužská. V žádném ze svých dialogů neuvádí jako mluvčího ženu ; Diotima v *Symposiu* má neženskou úlohu kněžky a Sokratův údaj v *Menexenu*, že se slavnostní řeči, kterou tu uvádí, naučil od Perikleovy Aspasiae, je motiv zřejmě ironický « (František Novotný, *O Platonovi*. Jan Laichter, Praha 1948, t. I, p. 90).

Jediným přímým projevem Platonovým týkajícím se ženy je dík choti vládce Syrakus Dionysia, která měla krásné jméno Sófrosyné a již byl Platon vděčen, že se o něho za jeho pobytu v Syrakusách starala, o zdravého i nemocného (*Ibid.* p. 120-1). Nejinak smýšlí o ženě *Aristoteles*: žena je mu pouhá služebná (*Politika* I/2) určená k ovládnutí. » Mužské pohlaví je od přirozenosti lepší, ženské horší, ono vládne, toto poslouchá « (*Ibid.* I/5, I/12).

Vědomí lidské důstojnosti vůbec a zhodnocení ženy zvláště přichází teprve s křesťanstvím, které učí, že člověk je stvořen k obrazu Božímu (*Gen* 1,27), že cena lidské duše převyšuje hodnotu hmotného kosmu (*Mat* 16,16), že v Kristu Ježíši není muže bez ženy ani ženy bez muže (1 *Kor* 11,11), že žena je slávou muže právě tak jako muž je slávou Boží (1 *Kor* 11,7), že spojení muže a ženy v manželství je pozemským podobenstvím obětovné lásky, již Kristus miluje Církev, svou nevěstu (*Ef* 5,22-33).

Opovržení k ženě, pokud se objevuje u křesťanských asketů, je doznívání heresí gnostických, neoplatonských a manichejských, které vnikaly do křesťanského myšlení a života a proti nimž křesťanská orthodoxie vedla urputný, staletí trvající boj. Proto teprve středověk je oslavou ženy ve spojení s rozvinutým kultem mariánským, doba cudného mužství mnišského a dvorného mužství rytířského. Ani zbojník Robin Hood starých anglických pověstí neublíží ženě nebo dívce a vždy ušetří mužů, v jejichž společnosti je dívka, jak sám připomíná Malému Janovi, když na jeho zatroubení přikvapí do kláštera v Kyrkesly, jehož abatyše nechala Robina vykrvácet. Zarmoucený Jan prosí, aby za trest směl vypálit její dvorec i klášter. Ale umírající Robin nedovolí, neboť pro »lásku k naší Paní měl v úctě ženský rod«, jak praví o něm balada *Robin Hood a hrncíř* a přímo i nepřímě také balady jiné (František Chudoba, *Pod listnatým stromem*. Jan Laichter, Praha 1947, p. 16-17).

Kdežto antika oslavuje Erota, tvůrčí sílu, křesťanství vede k uctívání osoby. Jak eros tak sexus jsou projevy osobnosti a proto se nesmějí vytrhovat z personální jednoty a osamostatňovat. Ethos sexu je v tom, že je podroben erosu, a ethos erosu je v tom, že je podroben mravnímu svědomí. Sexus odloučený od erosu je rozklad osoby, cosi nepřirozeného a nelidského. Jak silně souvisí sexus s erosem, dokazuje vaginismus žen, který znemožňuje koitus v případě, že chybí na straně ženy vnitřní souhlas a prvek duševní lásky.

Sexus osamostatněný představuje don Juan. Ryzí eros představuje Othello. Právem říká *Marañón*, že don Juan zástěrkář představuje mužství kvantitativní, ale nikoli kvalitativní, poněvadž sexualita je jeho životem a povoláním. Ze skutečnosti, že jeden muž může mít do roka třeba sto dětí s různými ženami, kdežto žena s různými muži jen jedno dítě, vyvozuje *Schopenhauer* naivně, že muž je založen polygamně, žena monogamně (*Welt* Bd 2, kap. 44). Totéž říká E. v. *Hartmann* (*Phil.* p. 194). To je nesmysl: s kým má nebo může muž zplodit sto dětí do roka? Je stokrát více žen než mužů? Ta věc má konečně i svůj rub, že totiž žena je v sexuálním životě » výkonnější « — může totiž mít denně i několik mužů, což by se mohlo považovat za základ a odůvodnění prostituce.

Hodnota lásky je v rozlišení, výběru a stálosti.

» Mnozí věří, že zamilovanost není nic jiného než přitažlivost ve smyslu sexuálním. To však je opovážlivý omyl. Zde se jedná o dva radikálně odlišné jevy. Jistě patří k zamilovanosti, že se v milovaném člověku také projevuje zvláštním způsobem i kouzlo druhého pohlaví. Patří k zamilovanosti, že všechno, co je na ženě krásné a tajemné, se jako takové muži jeví a naopak ženě, ba dokonce se to v milované bytosti ztělesňuje. To je zde rozhodující, že právě zamilovanosti se kouzlo druhého pohlaví v milovaném člověku ztělesňuje výlučně, jak Petrarka krásně říká o Lauře: '*Che sola a me par donna*' (Ta jediná se mi jeví ženou). Ta

známka zamilovanosti je úplným opakem tak zvaného sex-appealu, pouhé sexuální přitažlivosti. Jestliže někdo někoho přitahuje pouze drážděním smyslů a tím je v něm vyvolávána jen izolovaná smyslová touha, máme zde jev zásadně odlišný od pravé zamilovanosti. Při pravé zamilovanosti stojí před námi milovaná osoba jako něco mimořádně vzácného, co v nás svou krásou vzbuzuje úctu. Přitom ještě zdaleka nemluvíme o nějak zvlášť hluboké zamilovanosti, nýbrž jen o jevu zamilovanosti jako takovém. Každý opravdu zamilovaný se dívá na druhého s vědomím: ' Nejsem ho (jí) hoden ', ačkoliv celým srdcem touží, aby byla jeho láska opětována. Pokud zjišťuji, že někdo jen sexuálně přitažlivý vyvolává izolovanou smyslnou touhu, většinou si ho nevšímám. V případě pravé zamilovanosti mě to táhne do hloubky, stávám se jemnější a uctivější. V případě izolované smyslné touhy, kdy mě někdo dráždí, táhne mě to k periferii. Stávám se dokonce hrubším a méně uctivým. V případě pravé zamilovanosti stojí milovaný zvláštním způsobem přede mnou jako osoba, беру jej zcela vážně jako osobu. V případě smyslné přitažlivosti je partner jen předmětem mého úkoje. V případě pravé zamilovanosti je každé dráždění druhého pohlaví ztělesněno v tom jediném milovaném člověku, v případě pouhé smyslné přitažlivosti je ten druhý jen dobrým zástupcem druhého pohlaví mezi mnoha jinými. Je to ' exemplář ', který zde nacházím. Pravá zamilovanost — pokud opravdu trvá — zahrnuje naprostou výlučnost. Je psychologicky nemožné být zároveň zamilován do dvou lidí. Ta psychologická výlučnost — a nejedná se zde zatím o otázku morální — vězí v samé podstatě zamilovanosti, totiž v tom, že platí jen jednomu člověku. V pouhé sexuální přitažlivosti, ve smyslném dráždění nějakého člověka, nespočívá žádná výlučnost. Naopak, jde ruku v ruce s vědomím: dnes tuto, zítra jinou, *variatio delectat*.

Je to výstižně vyjádřeno v postavě Dona Giovanniho v Mozartově svérázné opeře, kde říká Leporellovi: ' Byl bych nevěrný ženskému pokolení, kdybych se přimkl k jedné. ' To je přímý protiklad zamilovanosti. Tu je vlastním thematem sama ženskost, a to ve své ryze sexuální přitažlivosti. Každá jednotlivá žena je pouhým exemplářem té ' odrůdy ' ženství. Pro zamilovaného se může kouzlo druhého pohlaví plně rozvinout pouze v individuální osobnosti milovaného, pouze

na pozadí tohoto celého člověka začíná to kouzlo zářit, začíná mluvit svou tajemnou krásou — pouze na pozadí všech ostatních osobních hodnot toho člověka, kterého miluji « (Dietrich von Hildebrand, *Die Enzyklika » Humanae vitae « — ein Zeichen des Widerspruchs*. Josef Habbel, Regensburg 1968, p. 10-11).

Pravým mužem není don Juan, nýbrž Othello. Čím duchovější a diferencovanější je člověk, tím více je u něho sexus podroben erosu, a čím je mravně výš, tím více obojí, eros i sexus, se podřizují mravnímu svědomí. Goethův přítel Gustav *Carus* se domnívá, že pro každého jedince existuje jen jediná bytost druhého pohlaví plně a ve všem mu odpovídající. To je snad jen v tom smyslu pravda, že čím je člověk duchovně a mravně vyspělejší, tím více se jeho touha soustřeďuje na jedinou osobu a tím více se jeho láska ustaluje ve vztah trvalý. Je-li eros hledání a nalézání hodnoty v člověku, je-li spojen se vzájemným oceněním a úctou, směřuje k věrnosti. Manželství jakožto životní společenství jednoho muže a jedné ženy není výmysl nebo justament zákonodárství církevního nebo státního. Není myslitelné, že by si lidé na trvalo dali vnutit nějaké zřízení, které je v rozporu s lidskou přirozeností, anebo které je sice účelné, to znamená shodné s požadavky rozumu, ale které se neshoduje s požadavky srdce, nebo které je užitečné pro společnost, ale neužitečné pro jedince, kdyby takové zřízení nemělo prazáklad v lidské přirozenosti. Dokonce by se musilo říci, že všechny zákony o nerozlučnosti manželství by byly nejen nep psychologické, nýbrž i nemorální, kdyby se nezakládaly na ideji lásky jakožto vztahu, který sám si kuje pouta nerozlučnosti.

Ideu a postulát monogamie je třeba vyvozovat především z povahy pravé lásky, která směřuje k stálosti a věrnosti. Že trvalého soužití muže a ženy vyžaduje i zájem dítěte, o jehož zdárný rozvoj fysický, du-

ševní a mravní je nejlépe postaráno v rodině, to jest tam, kde muž a žena se vzájemným slibem věrnosti zavázali k společnému životu a k společné péči o potomstvo, je důvod, na kterém může trvat ten, kdo zastává dítě, to jest společnost (*civitas*) a zase jen pokud manželství není bezdětné a pokud děti nejsou zaopatřeny, ale pravá láska je důvod, na kterém mohou trvat sami manželé. Manželství ovšem není jen společenství eroticko-sexuální, nýbrž i společenství mravní, rodové a hospodářské. Osobní láska není jediný ústavní prvek manželství, třebaže v oblastech, kde je živé vědomí osobnosti, se pokládá za hlavní. Jinde se pohlíží na manželství buď jen jako na zřízení rodové, jež má zajistit pokračování rodu v potomstvu, nebo jako na zřízení hospodářské, jež má zajistit hmotný blahobyt muže a ženy. V manželství rodovém, prestižním, peněžním, karieristickém a konjunkturálním ustupuje sice prvek lásky do pozadí, ale i v takovém manželství se někdy vytvářejí trvalé vztahy vlivem zvyku, který může lidi spojit úže než ohnivá láska. Indové, kteří zdůrazňují v manželství jeho funkci rodovou, říkají Evropanům: » Vy se milujete před svatbou, my po svatbě. « Evropská erotická literatura je jim k smíchu, poněvadž jejím námětem je buď plané milkování předmanželské nebo manželská nevěra, což obojí pokládají za hloupé a nezdravé (*Mariage et famille aux missions. Compte rendu de la douzième semaine de missiologie de Louvain. Éditions du Museum Lessianum, Louvain 1934, p. 72*).

Pokládat lásku za jediný konstitutivní prvek manželství znamená vytrhovat z pojmu manželství jednu část a zabsolutňovat ji. Manželství není přátelství. Útvarným prvkem přátelství je sice také láska, ale z přátelství nikdy nevzniká mravně a právně závazný poměr k osobě třetí. Proto ochladne-li vzájemná náklonnost mezi přáteli, není důvodu, proč by se nemohli rozejít — ba bylo by nemorální, aby pokračovali ve stycích,

které by bylo možno udržovat jen přetvářkou a vzájemným obelháváním. Ale manželství je víc než přátelství. Jeho hlavním účelem je kromě vzájemné pomoci, kterou si mají manželé poskytovat, i zrození a výchova potomstva. Tvrdí-li někteří novodobí reformátoři manželství, že zánikem vzájemné náklonnosti ztrácí manželství důvod bytí, je to jednak tím, že ztotožňují lásku s pohlavností, jednak tím, že nevidí nebo nechtějí vidět manželství v jeho celosti izolující a zdůrazňující v něm složku lásky jako jedinou a domnívající se, že manželství bez lásky je poměr nemorální. Nemorální je neplnit slib, nekonat to, k čemu se člověk dobrovolně zavázal. Nemorální je nepečovat o potomstvo, nemorální je opustit osobu, která svému druhu věnovala nejkrásnější léta svého života a obětovala všechny své síly mravní i tělesné. Je pravda, že když láska ochladne, chybí emocionální vzpruha, která usnadňuje plnit závazky. Ale to neomlouvá od povinnosti. Tak může někdo ztratit chuť platit dluhy nebo spravedlivou mzdu, ztratit odvahu na bojišti, zálibu ve svém povolání a přece se neuznává, že by taková změna ospravedlňovala nesociální počínání, deserci a nedělnost. Kdo chce manželství reformovat, nesmí je deformovat, to jest převádět je na pojem pouhého přátelství nebo kamarádství, které je podmíněno jen vzájemnou náklonností a kde zánik lásky vskutku ospravedlňuje rozluky.

Manželské spojení je nejen výrazem a symbolem vzájemné lásky podle slov : » Budou dva v těle jednom «, ale i naplněním rodového účelu, jímž je zrození dítěte. Někteří myslitelé se pokoušejí ty dvě věci od sebe odloučit dovolávající se skutečnosti, že manželé při svém obcování na ten účel nemyslí. To je sice pravda, ale pravda je také, že koncepce se uskutečňuje proto, že vnitřně, ústrojně a příčinně souvisí s pohlavním spojením, ať už na ni někdo myslí nebo ne.

Pohlavnost není něco samostatného : je to vlastnost a schopnost člověka mít potomstvo. Být člověkem zna-

mená být otcem nebo matkou v možnosti. Koncepce není nic jiného než přechod z možnosti (*potentia*) k uskutečnění (*actus*). Tvrzení, že účelem pohlavního spojení není početí dítěte, nýbrž rozkoš, je stejně n-smyslné, jako by bylo tvrzení, že účelem pokrmu není výživa, nýbrž pochutnání. Vyskytuje-li se takový názor v úvahách tak zvaných reformátorů pohlavního života, je třeba jej brát jako výraz touhy odloučit prožitek od odpovědnosti a jako útok na samy základy přirozeného života. Antikoncepční praktiky jsou v rozporu s mravností ne snad jen proto, že nějaký moralista je zavrhuje, nýbrž především proto, že je zavrhuje sama příroda. Stačí jen uvést novější poznatky o spermatické impregnaci ženy. Mnozí lékaři se musí zabývat ženami trpícími nejrůznějšími poruchami duševními a nervovými. Dříve se ty poruchy vysvětlovaly prostě nedostatkem sexuálního ukojení. Nyní se zjistilo, že těm ženám chybí prostě látky, které jim může dát jen muž.

» Resorpce spermatu způsobuje, že látky, pocházející od muže, prostupují celé tělo ženy, kdežto o podobném vlivu na muže nemůže být řeči. Každá přirozeně probíhající soulož působí u ženy účinn podobný účinn, který vyvolává v těle vstříknutí malého množství séra. Trvání toho účinn nelze odhadnout, ale nemůže být krátký. Je snad tak silný, že by mohl ovlivnit i dítě z pozdějšího koitu s jiným mužem? O tom nemám dosud ustáleného mínění. Kdo se zajímá o ten problém, ať začne studovat mimořádně zajímavé výzkumy, které uveřejnil holandský badatel Kohlbrugge v *Zeitschrift für Morphologie*, sešit XII, pod názvem ' *Der Einfluss der Spermatozoiden auf den Uterus, ein Beitrag zur Telegonie* '. Pojednání mu dá látku k přemýšlení. A ženě, která je bude číst, ještě víc. Ale ať už je tomu jakkoliv, prosycení ženského organismu látkami, které vyměšuje muž a přenáší koitem, je mimo pochybnost. A že to prosycení může mít význam pro ženské tělo, je rovněž nepopíratelné. A konečně, že ta skutečnost má velký význam pro ženu a muže, kteří mají určitý psychoerotický cit, lze snadno pochopit « (Th. H. Van de Velde, *Die Abneigung in der Ehe. Eine Studie über ihre Entstehung und*

Bekämpfung. Benno Konegen, Leipzig und Stuttgart 1928, p. 87-8).

Totéž zjišťuje Pierre Vachet :

» Velmi významná fyziologická skutečnost byla objevena v poslední době, že totiž mužské sperma jen povrchně vchází ve styk se sliznicemi ženy, ale že znenáhla proniká její organismus a vytváří rovnováhu jejích šťáv. To není jen dohad, neboť serum ženy nepanenské projevuje nové vlastnosti, jakmile je uvedeno ve styk s mužskou sekrecí. Odtud vznikl názor, že k rovnováze ženského organismu je nezbytná spermatická impregnace a že velký počet nervových poruch se dá vysvětlit nedostatkem té impregnace buď proto, že žena zůstává pannou, nebo že obcuje s mužem způsobem abnormálním nebo neúplným. Na tom se také zakládá terapie pomocí extraktů mužských žláz. Neukojenost nemá původ v nedostatku rozkoše, nýbrž v nedostatku impregnace jejího organismu. Poruchy ze sexuální neukojenosti lze zjistit u žen, které se ukájejí uměle nebo obcováním přerušeným před výronem « (Pierre Vachet, *L'énigme de la femme*. B. Grasset, Paris 1931, p. 137-8).

Podobně se vyslovují Pierra a Jouve :

» Vyšetřujeme-li bedlivě ženy postižené nervovými a psychickými poruchami, jež připomínají poruchy menopausy, ale objevivšími se v době aktivní rodivosti, dovídáme se téměř vždy, že tyto nemocné buď neměly sexuálních styků následkem dyspareunie a někdy i skutečného strachu z koitu, nebo častěji, že měly styky neúplné. Mnohé mladé nešťastnice, které by povrchní vyšetření zařadilo mezi nervově choré, jsou ve skutečnosti jen ' malthusiánky '. Ten výraz označuje ženy užívající prostředků proti početí. Nervové poruchy jsou zvláště silné u těch, které tím neb oním způsobem se vyhýbají seminaci « (*Cit. ibid.* p. 178-9).

S tím souvisí i impregnace těhotenstvím. Dítě přijímá od matky určité chemické látky, z nichž vytváří své tkáně, a matka opět přijímá určité látky vylučované tkáněmi dítěte. Ty látky mohou být prospěšné

nebo i nebezpečné. Někdy je matka jakoby otrávena plodem. Jindy zase matka trpící nedostatečnou funkcí některé žlázy se uzdravuje působením hormonů z těla plodu. Vesměs však má těhotenství příznivý účín na zdraví ženy a mateřství je nezbytné k jejímu optimálnímu vývoji, takže je z hlediska biologického nesmyslné odvádět ženu od mateřství.

Každé počínání proti podstatnému smyslu lidského života se mstí samo. I když » moderní « etikové sebehlučněji hlásají » právo « na ukojení přirozených žádostí, nic se tím nemění na základní pravdě, že nejhlubší a immanentní smysl pohlavnosti je plození dětí. These, že účelem manželství kromě vzájemné lásky je zrození potomstva, není jen požadavek křesťanské etiky, nýbrž i základní zákon lidské přirozenosti. K zdůraznění pohlavnosti jako ne pouze důležité, nýbrž nejdůležitější složky života přispěla hlavně škola Freudova, která vidí v pohlavnosti ohnisko duševního života a v potlačování sexuality nebezpečí pro zdraví. Je však třeba rozlišovat. Je-li někomu pohlavní zdrženlivost vnucena, je nepochybné, že to může být příčinou nervových poruch právě tak jako třeba určité zaměstnání, které bylo někomu vnuceno a které vykonává nerad a s odporem. Příčina neurosy je vždy v nějakém vnitřním konfliktu. Chybí-li vnitřní souhlas, vnitřní ano k tomu, co člověk je nucen konat nebo prožívat, je nebezpečí neurosy. Ale něco zcela jiného je zdrženlivost dobrovolná. Ta sice může mít také své obtíže a svá pokušení, ale nemůže být příčinou neurosy, poněvadž nevyvolává konflikt. Zdrženlivost může být buď absolutní u osob svobodných nebo relativní u osob žijících v manželství. Že monogamické manželství v sobě zahrnuje pojem relativní zdrženlivosti v době nemoci, odluky, porodu, je zřejmé. Proto také všechny běžné námitky proti zdrženlivosti jsou zároveň námitky proti monogamii.

Zdrženlivost je mravní hodnotou ne sama o sobě, nýbrž podle toho, z jakého důvodu se kdo pro ni rozho-

duje. Vyhybá-li se někdo manželství z pohodlí, neochoty k závazkům a povinnostem, skurilní a farizejské nenávisti k druhému pohlaví, není zdrženlivost z takových důvodů zachovávaná pražádnou ctností. *Causa facit virginem*. Volí-li však někdo zdrženlivost, aby se plně a bezvýhradně mohl věnovat vyšším cílům, filosofii, vědě, umění, náboženství, sociální službě, obětuje-li nižší vyššímu, osobní zájem zájmu celku, život Bohu, je to ctnost v nejkrásnějším smyslu :

» Erotická oblast má svou nezadatelnou důstojnost : musí být nejen přiměřeným způsobem vyplněna, ale i ovládána, v daném případě i potlačena : ale pomíjet ji kvůli věcem podřadným je v rozporu se smyslem života : není to sice necudné a tudíž hříšné ve smyslu sexuálně-etickém, ale přesto v přísném slova smyslu nemravné « (Aurel Kolnai, *Sexualethik. Sinn und Grundlagen der Geschlechtsmoral*. F. Schöningh, Paderborn 1930, p. 290).

A tak něco jiného je manichejsky, zpupně, bezbožně a odbojně zavrhnout přirozenost Bohem danou, ztožňovat samu sexualitu s nemravností nebo opouštět něco hodnotného pro cíl malicherný — a něco jiného zřici se něčeho, co sice hodnotné a krásné je, ale zřici se toho proto, aby bylo dosaženo něčeho ještě hodnotnějšího a krásnějšího.

Obhájci » božskosti « a » posvátnosti « sexuality zapomínají, že ne všechno v lidské přirozenosti je možno nazývat » božským « a » posvátným « a že i v oboru nesexuálním musíme potlačovat různá hnutí jako hněv, mstivost, závist, škodolibost, egoismus — a přece se to nemůže pokládat za nepřirozené a tím méně za protipřirozené. Zastánci » posvátnosti « života upadají často do sofismatu nesprávného předpokladu tvrdíce na příklad, že křesťanství pokládá sexualitu za zlo : jenže to není křesťanství, nýbrž manichejství. Týmiž ústy však vytykají Církvi, že je v oboru sexuální etiky reakční

hlásajíc vysokou porodnost. Podobně vytýkají, že křesťanství staví panictví nad manželství. Je pravda, že na příklad svatý *Jeronym* ve spise proti Jovinianovi není práv stavu manželskému a ve snaze obhájit hodnoty panenství se dává strhnout svým polemickým temperamentem a vytrhuje ze souvislosti jednotlivé výroky svatého Pavla, aby podal důkaz, že panenství převyšuje manželství. Ani Methodiovo *Symposion desíti panen* ani Řehoře Nazianského *Hymnus panenství*, jež dobře znal, nebyly s to, aby opravily jeho jednostranný názor. I ti řečtí světci nadšeně hájí přednost panenství, ale ne na úkor manželství. Panenství je jim květina nebeská, kterou Kristus přinesl s nebe na svět, ale manželství je jim bylina, kterou Bůh štípl v ráji. Jinotajný smysl panenství jim znamená tajemné bytí Boží, jinotaj manželství však spojení duše s Bohem a plnost Boží síly tvůrčí. Methodios je klade skvělým přirovnáním » krása a velikost měsíce nezhasí světla hvězd « vedle sebe a Řehoř opěvuje manželství jako semeniště civilisace, kultury a umění, jako zřízení umocňující život, umenšující bolest, zušlechťující vztahy mezi lidmi. Úzkost o děti učí soucitu, zjemňuje srdce a vede člověka k Bohu. Bezženství vede často k sobectví : » Komu z očí vlastního dítěte nezáří vstříc úsměv, je si sotva vědom svého bytí « (Alois Lang, *Otec pouště svatý Jeronym*. Vyšehrad, Praha 1948, p. 179-80).

Poměr manželství a panenství lze vyjádřit tak, že panenství má přednost proto, že je to neprostřední oddanost duše Bohu. V manželství slouží člověk Bohu též, je dokonce spolupracovníkem na božském tvůrčím díle, ale prostřednictvím lásky manželské a rodičovské. Lze tedy říci, že sice ideál panenství má přednost před ideálem manželství, ale je jisté, že mravní oběti a zásluhy života manželského *in concreto* mohou převyšovat oběti a zásluhy panenství, takže v řádu činnosti, skutečného života a žité mravnosti může být manželství buď rovnocenné panenství nebo je i převyšovat.

Panenství není jen pouhé bezmužství nebo bezženství: jeho podstata není v negaci manželství a dokonce ne v negaci lásky. Panic nebo panna, kteří se oddali panenství z vyšších důvodů (« pro království Boží » — *Mat 19,12*), nejsou lidé žijící bez lásky, nýbrž lidé, kteří cele a bezvýhradně žijí láskou vyšší. Bez motivu vyšší lásky je ovšem celibát pouhé bezženství nebo bezmužství, za nímž se může skrývat i krajní egoismus, fysická nebo psychická impotence, frigidita, sexuální perverse, nesociálnost, nepravý spiritualismus, misogynie a misandrie a jiné mravní i fysické nedostatky odsouzení nebo politování hodné, ale i v takových případech lze pozorovat, že místo lásky vyšší zaujímá láska nižší, nehodnotná a náhražková, neboť nežije-li člověk láskou velikou, žije láskou malou a nežije-li láskou pravou, žije láskou nepravou. A to ukazuje, že vše může lidské srdce, ale nemůže nemilovat.

4. *Das Ewig-Weibliche*

Úroveň kultury by se dala měřit podle úrovně, na jaké je v ní žena. To platí i o vysoce ceněné kultuře starého Řecka. V nejstarší řecké literatuře není místa pro něžné ženství. Převládá v ní názor, že vše hrozné má původ v ženě. Podobně v pozdějších tragediích. Za to se úctě těší hetéry, původně vzdělané otrokyně. Jsou opěvovány a ctěny pro duchaplnost, ne pro tělesnou krásu. Pro úkoj smyslů je dost jiných krásných žen. Zdá se, že Řek hledá u hetéry náhradu za to, co mu nemohla nebo nedovedla poskytnout manželka.

Aischylos v Eumenidách vkládá v ústa Apollonova výrok, že jen otec je ploditelem člověka, kdežto žena jen jeho živitelkou (*trofos*). Je otázka, zdali by byl Sofokles vytvořil Antigonu a Elektru, kdyby mu to nebyl mythus předepisoval. Zdá se, že takové ženy se vyskytovaly na jevišti, ale ne ve skutečnosti. V hrách

Eupiridových vystupují ženy častěji a lze říci, že zájem o ženu je novým a původním prvkem v jeho tvorbě. Je však možné, že Euripides neměl smysl pro hrdinné a ideální charaktery anebo že mužské charaktery byly již básnicky vyčerpány. Jediný ideální mužský charakter u Euripida je Hippolyt. Ion už je slabší. Za to se jeho hry hemží jak ideálními, tak hroznými postavami ženskými, jejichž citový život se projevuje nejen obětavou láskou, nýbrž i pomstychtivostí. V Hippolytovi a Orestovi je ženská povaha líčena zcela nepříznivě. Hippolyt je mluvčím krajního opovržení k ženě. Sofokles napomíná: » Mlčení, ženo, je ozdobou ženy. « Žena tedy mlčí. Ale mlčí se i o ní. V závěru své řeči nad padlými (oficiálním to projevem o ženě) těší Perikles nejprve rodiče, bratry a syny padlých a nakonec praví na adresu vdov: » Mám-li vzpomenout i ženské ctnosti vzhledem k vdovám, chci říci stručně: velkou ctí vám bude, nezapřete-li svou přirozenost a bude-li se o vás mluvit co nejméně ať k vaší chvále či k vaší haně. « To je projev muže, který žil s Aspasií a vůbec měl za sebou rušný milostný život.

Málo se cení manželství: » Hetéry máme pro potěšení (*hédoné*); souložnice pro denní péči o tělo (*therapeia*); manželky k rození dětí a starost o domácnost « (Demosthenes 59,122; nepřesně opakuje Athenaios XIII,31, p. 573b).

Thaletovi nebo Sokratovi se připisuje výrok, že je osudu (*tyché*) vděčen za tři věci: » Předně, že jsem se stal člověkem a ne divokým zvířetem; za druhé, že jsem se stal mužem a ne ženou; na třetí, že jsem se stal Řekem a ne barbaram « (Diogenes Laertios I/33).

Podobným opovržením k ženě je prostoupena i rabínská tradice u Židů, jak svědčí projev rabbiho Judy ben Elai z poloviny druhého století po Kristu a který je jakoby odlitkem výroku Thaletova-Sokratova:

» Trojí dík musí člověk denně vzdávat Bohu: Veleben budiž ten, jenž mě neučinil pohanem! Veleben budiž, že mě neuči-

nil ženou ! Veleben budiž, že mě neučinil nevzdělanec ! Veleben budiž, že mě neučinil pohanem : všichni pohané jsou před ním jako nic. Veleben budiž, že mě neučinil ženou — neboť žena není povinna zachovávat (mnohá) příkázání. Veleben budiž, že mě neučinil nevzdělanec — neboť nevzdělanec se nebojí hříchu » (*Tos. Berachoth*, 7,18).

Rabínské opovržení k ženě jde tak daleko, že se pokládá za nepřipustné, aby žena nebo dívka posluhovala při jídle. Jen to je sporné, zdali se ta zásada vztahuje na nezletilou dcerušku hostitele (*Bab. Kiddušin* 51b). Vyprávění evangelia o návštěvě Ježíšově v Bethanii (*Luk* 10,38-42) musilo být pravověrnému židu nepochopitelné, ne-li pohoršlivé : jak mohl Ježíš vstoupit do domu, v němž byly jen dvě dívky ? To se mohlo stát někde v Řecku, třeba v Leuktře, kde podle vyprávění Plutarchova dvě sestry hostí dva cizí poutníky (*Milostné příběhy* 3, p. 773). V Palestině byla taková věc nemožná. Je zřejmé, že jako v jiných věcech, tak ani v této nedbá Ježíš židovských tradic a tedy ani běžného podceňování ženy. Z pout těch tradic se ostatně židovská žena vyprošťovala i vlivem asketického hnutí, které se šířilo v středomořských krajinách, jak dokazuje případ židovských therapeutek, které se odlučovaly od společnosti nebo přidružovaly k stejně smýšlejícím podle vyprávění Filona z Alexandrie v knize *De vita contemplativa*.

Křesťanskou érou počíná nový názor na ženu, jak jej vyjadřuje svatý Pavel : » Neboť všichni, kdož jste byli v Krista pokřtěni, Krista jste oblékli. Tu není žid ani pohan, otrok ani pán, muž ani žena, neboť všichni jste jedno v Kristu Ježíši » (*Gal* 3,26-28). Ovšem ve starověku nebylo možné, aby se ta zásada hned a plně uplatnila : vždyť celý tehdejší společenský řád stál tomu v cestě.

Teprve rozvoj úcty k Panně Marii ve středověku přináší i ušlechtlejší názor na ženu, jak se obráží v pís-

ních troubadourů a minnesängů. Minnesang ve své ryzí podobě není výrazem smyslné touhy, nýbrž projevem nejněžnějších a nejduchovnějších citů, vyvrcholením duchovní kultury v opěvování ženy a vzývání Královny žen. V poesii provensalských troubadourů má kořeny Dantova láska k Beatrici i blouznění Petrarkovo o Lauře. Ani Beatrice ani Laura však nejsou osoby » empirické « (s Beatricí Dante sotva kdy mluvil), spíše jen konkrétnisace vznešeného ideálu ženství, jemuž se koří tito velcí duchové a k nimž se druží i největší novodobý básník Goethe.

Georg *Simmel* nepokládá za jisté, že by se byl Goethe ve styku se skutečnými ženami osvědčil jako praktický psycholog a soudí, že obraz ženy si Goethe neodvodil z nahodilostí všedního styku se ženami, nýbrž že to byl obraz nadindividuální, v hlubinách bytí zakotvený (Georg Simmel, *Goethe*. Klinkhardt et Biermann, Leipzig 1923, p. 194). Così podobného bylo v životě Raffaelově. Na otázku, kde bere modely ke všem těm krásným ženským postavám, odpověděl, že ty postavy nemaluje podle modelů, nýbrž podle určité ideje, která vzniká v jeho duchu. Tak doznává i Goethe ve vysokém věku : » Moje idea ženy není abstrahována ze zjevů skutečnosti, nýbrž jest mi vrozena nebo ve mně vznikla Bůh ví jak. « A tak všechny ženy jeho děl, Lotte i Klárka, Ifigenie, Dorothea a Natalie a mnohé jiné se vyznačují zvláštní, v pojmech nevyjádřitelnou dokonalostí o sobě, jež současně znamená vztah k věčnu. Vytyká-li Goethe ženám, že nejsou » schopny žádné ideje « a přitom prohlašuje, že ideu dovede zpodobit jen ženskou postavou, není v tom pražádný rozpor. Že ženy nemají idejí, mu konec konců nevádí, poněvadž mu ideami *jsou*. V tom smyslu uzavírá Goethe druhý díl Fausta modlitbou k Panně Marii, kterou pronáší Doctor Marianus a apostrofou věčného ženství, kterou zpívá Chorus Mysticus :

Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichnis ;
Das Unzulängliche
Hier wird's Ereignis ;
Das Unbeschreibliche
Hir ist's getan ;
Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan.

Všechno, co míví jen,
je příměr pouhý ;
co není víc než sen,
tu splněním je touhy ;
a obraz, jenž jen chtěn,
zde skutkem jest ;
to věčné v kráse žen
zve k výši hvězd.

Das Ewig-Weibliche je ve skutečnosti trojobraz : *virgo, sponsa, mater*, jak ukazuje Gertrud von *Le Fort* ve svých úvahách o » věčné ženě « (*Die ewige Frau*. Kösel, München 1960).

a) *virgo*

Jak dějiny, tak i umění a křesťanské dogma vidí panenství ne jako stav tragický, nýbrž jako hodnotu a sílu. Panna není už článkem v řetězu generací, nýbrž vlastně generaci uzavírá. Není už ve službách záchovy rodu, nýbrž stojí odloučena v plné nezávislosti své osobnosti. Táž panna, která obětuje manželství a mateřství a tak představuje osamocenou hodnotu osobnosti, svou obětí zajišťuje manželství a mateřství. Při nadbytku žen je totiž rozklad manželství neodvratný, jestliže neprovdaná necení své panenství. Bez panny není manželství a tudíž ani opravdu chráněného mateřství. Panna, která uzavírá generaci, aby zajistila nejvyšší hodnotu osobnosti, zároveň i generaci zajišťuje, a to tím, že představuje hodnotu a důstojnost osobnosti.

Panenství znamená i uschopnění a uvolnění k činnosti. Panna není v područí muže a je tudíž volná k vlastnímu rozhodování. Z toho hlediska je jasné, proč dramatické básnictví, jež buduje výhradně na činu, dává tak rozhodně přednost panenské postavě před manželkou a matkou : nejen Antigone a Ifigenie, nýbrž i Roswitha von Gandersheim a Annette von Droste-Hülshoff jsou v podstatě panny.

A jako panna představuje hodnotu osobnosti, tak nevěstka představuje znehodnocení a depersonalisaci ženy, neboť nevěstka není již pomocnice a spolupracovnice muže, nýbrž *věc*: a ta zvěcněná, odosobněná a odlidštěná žena se vítězně vztyčuje nad mužem jako zotročovatelka jeho pudovosti představujíc absolutní neplodnost a tudíž i smrt.

b) *sponsa*

Svou přirozeností je žena povolána především k úkolu družky a pomocnice muže. Na poli kultury nezaujímá svými výkony první místo, leda výjimečně. Žena je spolupracovnice, spolutvůrkyně a spolučinitelka muže. Veškeren život se zakládá na součinnosti, tedy i život kulturní. Pomoc a služba je ženský prvek kultury. Samostatný kulturní výkon není vlastním údělem života ženy, nýbrž účast na díle muže. Není totiž součinnosti bez lásky. A láska je nejvlastnější poslání ženy. Srdcem vši kultury je *mysterium caritatis*. Tím se vysvětluje, proč zanikající kultury se jeví jako mravně narušené. Manželská nevěra a rozluka manželství jsou jen vnější formy vnitřního a duchovního rozchodu muže a ženy. Manželská nevěra symbolisuje a rozluka manželství legalisuje zradu na tajemství lásky. Tím, že si muž osobuje výhradní právo na kulturní tvoření, zapuzuje zároveň i snoubenku svého ducha stejně jako v nevěře a rozluce zapuzuje družku svého života. A kultura pak vstupuje do epochy osamocování, které nedávná minulost označila jako individualismus, aniž by ovšem poznala jeho nejhlubší příčiny.

c) *mater*

Třetí aspekt ženství je matka. Matka je především udržovatelka života. Pokolení sice vymírají po meči, ale po přeslici nikoli. Málo si uvědomujeme, že krev velkých rodů, na příklad Štaufů nebo i Karolingů je prokazatelně zachována až do dnešní doby v ženské linii,

v níž sice zaniká mužské jméno rodu, ale přesto pokračuje jeho život. Proud všech rodových sil prochází matkou a je tudíž správné hodnotit ženu především jako matku.

Ovšem mateřství ve smyslu omezeně biologickém není ještě mateřství v plném smyslu. *Ma mère était ma mère*, napsal Victor Hugo o své matce. To znamená, že ho nejen tělesně zrodila, nýbrž že ho i milovala pravou mateřskou láskou a byla mu tedy matkou i ve smyslu duchovním. Je zajisté možné a potřebné i mateřství ryze duchovní, jak je uskutečňují četné neprovdané ženy, které jsou činné jako učitelky, ošetřovatelky, lékařky, vychovatelky a sociální pracovnice. Samo jejich povolání — denní styk s nemocnými, opuštěnými a slabými v nich vyvolává pravé mateřské city, a pravdu má Gertrud von Le Fort, když říká, že se nerodí jen dítě z matky, nýbrž i matka z dítěte :

» Svět potřebuje mateřské ženy, neboť svět je ubohé a bezmocné dítě. A jako přichází člověk na svět ve slabosti, tak i v krajní slabosti ze světa odchází. Matce, která zavinuje dítě do plének, odpovídá milosrdná ženská ruka, která podpírá starce a umírajícímu stírá s čela smrtelný pot « (*Die ewige Frau* p. 123-4).

Heslo posledních desetiletí » právo na mateřství « není voláním pravého mateřství, poněvadž není práva ženy na dítě, nýbrž jest jen právo dítěte na matku.

» Dnešní volání po matce nemá původ jen v požadavcích populační politiky : jeho spodní proud je výrazem duchovní žádosti — nic nevystihuje hlouběji a tragičtěji stav dnešního světa jako nepřítomnost mateřského citění a tudíž nepřítomnost vlastních nosných, donosných a tím i plodných sil. Pouhý podnět nikdy nestačí. Odtud děsivá nepožehnanost mnohých o sobě dobrých a užitečných snah « (Ibid. p. 136).

V souvislosti s duchovním mateřstvím objasňuje se znova úloha ženy v kultuře : z hlediska mateřství se jeví

žena jasně jako pěstitelka a uchovatelka duchovních hodnot. V úloze matky není žena tak jako v úloze snoubenky-družky (*sponsa*) dárkyní jedné polovice díla, nýbrž příjematelkou díla celého. A příjematelka je ovšem i nositelka. Úloha ženy jako uchovatelky kultury se může stát i úlohou obhájkyně: tu stojí žena v linii kulturní podobně jako v linii politické. Žena je svou povahou konservativní: není — méně pedanticky řečeno — schopna ničit a opouštět, co je ohroženo: skutečnost, jejíž význam se může v dobách duchovních zvrátů nesmírně stupňovat. Na druhé straně nic tak silně nevede k úpadku kultury jako zvrhnutí duchovního mateřství ženy. Proti uchovateli kultury stojí pak marnitelka kultury. Smysl každé kultury je konec konců nad kulturou: úloha mateřské ženy jakožto uchovatelky kultury se naplňuje teprve v její úloze uchovatelky hodnot náboženských.

BIBLIOGRAFIE

- Rudolf Allers, *Sexualpädagogik*. Grundlagen und Grundlinien. Anton Pustet, Salzburg-Leipzig 1934.
- Vladimír Bergauer, *Sexuální biologie*. Aventinum, Praha 1931.
- Robert Bing, *Lehrbuch der Nervenkrankheiten*. Benno Schwabe, Basel 1947.
- Meyrick Booth, *Youth and Sex*. A psychological study. George Allen & Unwin, London 1932.
- Paul Bureau, *L'indiscipline des mœurs*. Bloud et Gay, Paris 1924.
- Albína Dratvová, *Duše dnešní ženy*. Československý Kompas, Praha 1948.
- Gertrud von Le Fort, *Die ewige Frau*. Kösel, München 1960.
- Metoděj Habáň, *Sexuální problém*. Edice Akord, Brno 1938.
- Gerhard Heymans, *Die Psychologie der Frauen*. Carl Winter, Heidelberg 1924.
- Dietrich von Hildebrand, *Reinheit und Jungfräulichkeit*. Jos. Kösel & Fr. Pustet, München 1933.
- Magnus Hirschfeld, *Geschlechtskunde*. Julius Pütman, Stuttgart 1926/31.
- Magnus Hirschfeld, *Le sexe inconnu*. Éditions Montaigne, Paris 1935.
- G. K. Chesterton, *Eugenika*. L. Kuncíř, Praha 1928.
- G. K. Chesterton, *Pověra rozvodu*. V. Petr, Praha 1926.
- Otto Karrer, *Duša ženy*. Ideály a problémy ženského sveta. Misijný dom, Nitra 1947.
- Hermann Keyserling, *Das Ehebuch*. Eine neue Sinngebung im Zusammenhang der Stimmen führender Zeitgenossen. Niels Kampmann, Heidelberg 1925.
- Aurel Kolnai, *Sexualethik*. Sinn und Grundlagen der Geschlechtsmoral. F. Schöningh, Paderborn 1930.
- Johannes Leipoldt, *Die Frau in der Antikenwelt und im Urchristentum*. Koehler et Amelang, Leipzig 1954.
- Ignace Lepp, *Psychoanalyse der Liebe*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1966.
- Gregorio Marañón, *Le problème des sexes*. Éditions Denoel, Paris 1937.
- Mariage et Famille aux Missions. Compte rendu de la deuxième semaine de missiologie de Louvain. Éd. du Museum Lessianum, Louvain 1934.

- H. J. Masquerelle, *La signification générale de la différence sexuelle*. Hermann, Paris 1937.
- K. Metzger, *Ehe*. Tyrolia Verlag, Innsbruck 1931.
- Erich W. J. Meyer, *Zum Sinn und Wesen der Geschlechter*. Fr. Cohen, Bonn 1925.
- Hermann Muckermann, *Eugenik*. Dümmler, Berlin 1934.
- Hermann Muckermann, *Stauungsprinzip und Reifezeit*. Gedanken zur geschlechtlichen Erziehung im Sinne der Eugenik. Fredebeul & Koenen, Essen 1931.
- Josef Müller, *Das sexuelle Leben der Völker*. F. Schöningh, Paderborn 1935.
- Richard Müller-Freienfels, *Die Liebe zwischen Mann und Frau*. Siemens, Bad Homburg 1940.
- Josef Návrátil, *Na prahu manželství*. Čin, Praha 1947.
- Maurice Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour*. F. Aubier, Paris 1946.
- Ludwig Paneth, *Rätsel Mann*. Zur Krisis des Menschturns. Rascher, Zürich 1946.
- Norbert Rocholl, *Die Ehe als geweihtes Leben*. Laumann, Dülmen 1936.
- Alexander Spesz, *Manželstvo velké tajemstvo*. Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1940.
- Joh. Japetas Sm. Steenstrup, *Untersuchungen über das Vorkommen des Hermaphroditismus in der Natur*. C. F. Hornschuch, Greifswald 1846.
- Lewis M. Terman - Catherine Cox Miles, *Sex and Personality*. Studies in Masculinity and Famininity. McGraw-Hill, New York and London 1936.
- Gustave Thibon, *Was Gott vereint*. Herold, Wien-München 1957.
- A. Unwin, *Sex and Culture*. Oxford University Press 1934.
- Pierre Vachet, *L'énigme de la femme*. B. Grasset, Paris 1931.
- Th. H. van de Velde, *Die Abneigung in der Ehe*. Eine Studie über ihre Entstehung und Bekämpfung. Benno Konegen, Leipzig und Stuttgart 1928.
- Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter*. Wilhelm Braumüller, Wien und Leipzig 1922.
- Hans Wirtz, *Vom Eros zur Ehe*. Die naturgegebene Lebensgemeinschaft. Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 1947.

10. SPOLEČENSKÉ VZTAHY A ÚTVARY

Druživost, spolčivost, společenskost jsou podstatné znaky lidské přirozenosti. Člověk touží být milován, chápán a uznáván. Osamocení a odcizení je nejvýš jen mezihra v lidském životě. Nedružnost, ať konstituční nebo získaná v různých svých podobách (negativismus, oposičnost, resistance) je vážný příznak duševní úchyllosti a podle některých psychiatrů základ duševních poruch vůbec. *Allers* soudí, že neurotik je člověk, který se snaží vytvořit přehradu mezi společností a sebou. *G. Blondel* vidí kořen duševních poruch v neschopnosti člověka přijmout sociální přínos; neurotik je podle jeho názoru čirý individuální substrát vytržený ze souvislosti se společenským děním. Podle *Freuda* je příčina duševních poruch v tak zvaném absolutním tajemství, komplexu ukrytém v hlubinách nevědoma — a úkolem terapie je odhalit to tajemství a přivést je opět do vědomí pacienta.

Sdílnost je podstatným znakem lidské povahy. Uzavírá-li se člověk světu, nemůže-li nebo nechce-li se svěřit se svými bolestmi a radostmi, vylučuje se tak ze společnosti a vstupuje do nepřirozené izolace. V úvodní kapitole *Dvojího pramene mravnosti a náboženství* rozebírá *Bergson* pocit hryzení svědomí v duši zločince a nutkání vyznat svou vinu a udat se. Lidé totiž projevují ještě tutéž úctu bytosti, již byl, člověku, jímž už není. Není to tudíž on, s nímž společnost jedná: mluví k někomu jinému. On, který ví, co je zač, se cítí mezi lidmi osamocenější, než kdyby byl na pustém ostrově. Kdyby se přiznal k svému zločinu, je pravda, že by

s ním zatočili, jak si zaslouží, ale obraceli by se opravdu k němu, neboť by se opět včlenil do společnosti (Henri Bergson, *Dvojitý pramen mravnosti a náboženství*. Jan Laichter, Praha 1936, p. 9-10).

I potřeba líbit se a být milován se někdy stupňuje až k chorobnosti: » Potřebuji, aby mne někdo potřeboval, « vyznává neurotik *Janetovi*, » chci vidět, že dělám na někoho dojem a že můj příchod má oživující účinek, přináší radost a libost « (*Médications psychologiques* III, p. 178, 190). Touha dělat dojem a zdát se něčím významným je základem mythomanie a hysterie. Hysterická osoba se neprojevuje, nýbrž hraje divadlo: oslnit, ovlivnit a podrobit si druhé, soustředit na sebe ostatní svět je neustálou touhou lidí toho druhu. Chorobného rázu může nabýt potřeba souhlasu, uznání, pochvaly a odměny. Asthenikové stále hledají někoho, kdo by je povzbudil a utěšoval, někoho, komu by se mohli svěřit a o koho by se mohli opřít. Dovedou žít jen v závislosti na druhém a nemají nic svého, vše si vypůjčují: víru, názory, zájmy, záliby, vkus a ovšem i sílu. Stále chtějí mít u sebe svou morální » oporu «: lékaře, přítele, příbuzného, zpovědníka. Mají-li je, žijí v ustavičném strachu, že je ztratí, a nemají-li je, stále je hledají. Ty své opory zpravidla idealisují a bez jejich rady a souhlasu nečiní naprosto nic.

Právě duševní poruchy vyplývající z chorobně vystupňované a ovšem neukojené sociability dokazují nejlépe, že člověk nedovede být sám: je podstatně tvor druživý. Na námitku, že někteří lidé přesto žijí osamoceně, lze odpovědět se svatým *Tomášem*: » Je zřejmé, že ta okolnost není v rozporu s tím, co bylo řečeno, že totiž člověk je od přirozenosti tvor druživý, poněvadž pro nahodilé příčiny člověk postrádá někdy i jiných přirozených věcí, například když je člověku uřezána ruka nebo když přijde o oko. Je-li však některý člověk nedružný, je buď zvrácený, jak se to stává tím, že přirozenost lidská je zkažena, nebo je lepší než člověk,

poněvadž má dokonalejší přirozenost než průměrní lidé, takže si může stačit sám bez společnosti lidí « (*In Politicorum* 1,1, c 1).

1. *Věda o společnosti*

Konkrétní člověk neexistuje jen jako samostatný jedinec, nýbrž i jako úd společnosti. A společnost není pouhá idea, nýbrž realita a proto život společnosti může být předmětem vědeckého zkoumání. Věda, jejímž předmětem je život společnosti, bývá různě nazývána — buď sociologie, buď věda o společnosti (*science sociale*, *Gesellschaftslehre*). Její obsah bývá určován také různě: buď je to spolčování a různé jevy s ním spojené jako jsou společenské formy (Simmel), nebo společenské vztahy (Wiese) a podobně. Chalupný upozorňuje, že u většiny sociologů, kteří definují sociologii jako » vědu o společnosti «, lze skutečný obsah jejich díla zahrnout pod zázev » kultura « nebo » civilisace «. Lidská společnost není jen množství osob, nýbrž celek spojený nesčetnými svazky kulturními, bez nichž by nebyla možná. Kultura nebo civilisace pak není něco od člověka a společnosti oddělitelného, nýbrž je to výtvar společnosti, takže není možná ani společnost bez kultury ani kultura bez společnosti. Proto se vyslovuje proti omezování sociologie na jevy skupinové čili asociační, které jsou jen úsekem kultury, a definuje sociologii jako vědu o kultuře (Emanuel Chalupný, *Systém sociologie v náčrtku*. Samcovo knihkupectví, Praha 1948, p. 21-22). K tomu lze říci, že vědou o kultuře je sociologie, pokud je vědou povšechnou vykládající celek lidské kultury. Obírá-li se jen určitým jejím úsekem, například skupinovými jevy, je ovšem jen vědou speciální.

Sociologie je věda reálná, poněvadž její předmět, lidská společnost, je reálný. Obírá se danou skutečností jako takovou, pozoruje pestrý rozvoj společenských vzta-

hů a snah a usiluje o jejich výklad a zhodnocení. Její metoda je induktivní: shromažďuje údaje, srovnává je navzájem, vyhledává jejich empiricky prokazatelné příčiny a zjišťuje skutečně se vyskytující stejnosti, podobnosti, rozdíly a protivy, směry a způsoby života v lidské společnosti. Opírá se přirozeně i o výsledky četných jiných věd, zejména historie, ale užívá vlastní metody: nevystačí totiž ani s objektivní metodou věd přírodních, ani se subjektivní metodou psychologickou, nýbrž spojuje obě tyto metody. Reálný charakter sociologie nesmíme ztrácet se zřetele. Sociologie nehledá ideály ani nestanoví normy: její úkol je zjistit, co se ve společnosti vskutku děje, co a jak si lidé o svých vzájemných vztazích myslí a jaký vliv to má na jednání a tvoření jedinců. Rovněž by bylo nesprávné čekat od sociologie, že bude určovat vnitřní metafysickou podstatu společenského života — to už je úkol sociální filosofie.

Sociologie a sociální filosofie bývají často směšovány a zaměňovány. To je chyba a vede to zřejmě k nejrůznějším nedorozuměním. Právem požadují moderní sociologové, aby se ty dva obory přesně rozlišovaly. I když není dosud naprosté jednoty v názorech na předmět, obsah a meze sociologie, je třeba uznat, že sociologie je skutečná věda, mající svůj vlastní předmět a svou vlastní, tomu předmětu přiměřenou metodu. Nejasnost a kolísání, jaké lze pozorovat, jde-li o určení obsahu a rozsahu vědy o společnosti a o její zařazení do soustavy věd, je zaviněno nejasností a rozkolísaností současného filosofického myšlení. To však postihuje i jiné vědy, nejen sociologii.

I sociální filosofie se zakládá na pozorování. Ale toho pozorování užívá sociální filosofie jinak než sociologie. Bere jednotlivý případ ne jako jednotlivý případ ani jako typický jednotlivý případ, nýbrž jako konkrétní určité ideje, jako podklad k abstrakci či jako most k obecným obsahům a obecným zásadám. Ovšem sociologie také mluví o obecném, ale jiným způsobem. Obecné

v sociologii je často se opakující případ, jemuž se pro jeho pravidelnost připisuje určitá konstantnost. Ale v sociální filosofii je obecné něco jiného : ideová bytnost, ryze pojmový obsah. Sociální filosofie se táže, jaký smysl se projevil v jednotlivém společenském ději nebo útvaru (společnost je totiž proces i struktura), jaký řád byl zachován či porušen a jaké normy by bylo třeba, aby ten řád byl zachován a nebyl porušen.

Sociolog zjišťuje a hodnotí existenci, příčiny, ráz a působení společenských vztahů. Sociální filosof jde hlouběji : jeho předmětem je společnost jako jsoucno ; netáže se jen, jaká je společnost, nýbrž i co a proč je společnost, jinými slovy : hledá podstatu společenského života a jeho nejzazší příčiny.

Je zřejmé, že sociologie a sociální filosofie se nemají vzájemně podceňovat, nýbrž vzájemně doplňovat a podporovat. Sociální filosofie nemůže své principy čerpat z nějaké nadskutečnostní logické oblasti, nýbrž musí je odvozovat z pozorování skutečnosti, jaká je. Její cesta směřuje od bytí k ideji a od ideje k ideálu ; od ideálu pak opět ke skutečnosti, aby ji osvětlila a správně zaměřila. V tom se nemůže obejít bez služeb sociologie. Sociologii vděčíme za znalost směrů, podnětů a cílů společenského života v různých dobách a zemích ; bez té znalosti by nebylo možné posoudit, je-li možné za určitých okolností uskutečnit určitý sociální ideál a také by nebylo možné zjistit, které ideály a které jejich rysy jsou způsobivé nebo nezpůsobivé přispět ke kulturnímu, mravnímu a duchovnímu rozvoji lidské společnosti.

2. Pojem společnosti

Slovo » společnost « (*societas, société, society, Gesellschaft*) je výraz povšechný a užívaný v několikerém smyslu. Sociologové usilují o přesné vymezení pojmu společnost podle různých hledisek. *Tönnies* rozlišuje

mezi společenstvím a společností (*Gemeinschaft* a *Gesellschaft*). První stadium vývoje lidské společnosti je podle jeho mínění společenství ovládané vztahy, které nazývá organickými. Po něm následuje stadium individualistní, ovládané individuální rozumovou vůlí. Společenství je přirozený útvar rázu biologického, kdežto společnost je útvar umělý, vytvořený vůlí jednoho nebo více individuí. Hlediska Tönniesova přijímají a poněkud obměňují A. Schaeffle a G. Vierkandt.

Malcver třídí společnost podle zájmů: ty zájmy jsou buď obecné nebo zvláštní (vědecké, umělecké, literární, hospodářské, výchovné). Eugène *Dupréel* rozeznává 1. skupiny mocenské (státy), 2. skupiny názоровé nebo náboženské a 3. skupiny ziskové a výdělečné.

René *Maunier* rozeznává společnosti podle příbuznosti (rodina, rod, národ), společnosti podle místa (vesnice, město, provincie, říše) a společnosti podle činnosti, jež ovšem může být velmi rozmanitá.

F. *Carli* rozeznává společnosti genetické, založené na pokrevnosti, společnosti zvláštní, založené na sledování určitého cíle a společnosti obecné, které jsou buď vázány na určité území (stát) nebo jsou extrateritoriální (církve).

F. H. *Giddings* uplatňuje hledisko psychologické a rozeznává společnosti instinktivní, založené na sympatii nebo přitažlivosti, a společnosti rozumové, založené na autoritě, ideálu nebo smlouvě.

E. H. *Ross* rozeznává společnosti náhodné (dav, obecnstvo), přirozené (rodina, rod, národ), duševně spřízněné (třída, strana, sekta, stav) a zájmové (korporace, syndikáty, stát).

G. L. *Duprat*, A. G. *Bogardus* vedení snahou vystihnout útvary smíšené a střední předkládají distinkce příliš složité, jiní zase vedení snahou po zjednodušení, jako H. *Bergson* se svým rozdílem mezi společností otevřenou a uzavřenou, nebo Ch. *Ellwood* se společností

se sankcí a bez sankce, zavádějí distinkce příliš globální, takže lze pochybovat o jejich účelnosti.

Všechny uvedené klasifikace jsou apriorní a zřejmě se navzájem doplňují. Je však třeba k nim připojit i klasifikaci a posteriori, kterou by bylo možno nazvat i klasifikací konkrétní. Z různých hledisek v tom směru uplatňovaných nejpohodlnější se zdá hledisko prostorové (rodina, rod, národ, náboženská společnost, stát) a hledisko časové (společenské, kulturní a civilizační epochy). Nejvýznamnější však je hledisko psychologické, z něhož lze označit společnost jako jednotu lidí téže mentality, to jest téhož způsobu myšlení a hodnocení. V tom smyslu je společnost spojení lidí věřících v tytéž hodnoty a důvěřujících v táž zřízení. Stálým základem a rámcem mentality ve všech jsou podle *Bouthoula* : 1. morálka jako souhrn zásad, jimiž se lidé řídí ve svém poměru k vyšší bytosti a ve svém poměru vzájemném, 2. kosmologie jako souhrn představ, které si lidé tvoří o světě, věcech a bytostech, jejich původu a vzájemných vztazích, a 3. technika jako soubor znalostí potřebných k ovládnutí vnější přírody (Gaston Bouthoul, *Traité de sociologie*. Payot, Paris 1946, p. 399-400).

Necháme-li stranou různá částková hlediska, ať apriorní či aposteriorní, můžeme si uvědomit, že různé druhy společnosti se od sebe liší: a) co do obsahu a rozsahu a b) co do trvání vzájemných vztahů.

Co lidi jakýmkoliv způsobem sdružuje, je společný cíl. Podle svatého *Tomáše* je společnost spojení lidí, aby bylo dosaženo nějakého cíle (*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*. Opera XX, p. 546).

Cíl spojující lidi může být nahodilý a přechodný : tak třeba společnost lidí na výletě — ti lidé jsou spolu jen proto, že mají společný cíl cesty a jsou spolu jen dočasně. Ráno se sejdou a večer se rozejdou. Společnost výletníků je společnost ve své nejméně podstatné a nejméně stálé podobě. Může však společný cíl zabírat lidi hlouběji a trvaleji, sdružují-li se lidé nikoli nahodile,

nýbrž z hlediska určité potřeby nebo určitého zájmu, a nikoli jen přechodně, nýbrž na trvalo : tak vznikají spolky, sdružení, kluby, akademie, politické strany. Ale účast nebo členství v takové pospolitosti nikdy nezabírá člověka celého, nýbrž jen určitou jeho stránku, takže jedinec může být členem i více spolků podle rozmanitosti svých zálib, sklonů, potřeb a zájmů. Proto i sdružování ve spolcích má ještě ráz nahodilý a přechodný.

A konečně může společný cíl spojovat lidi podstatně a trvale — a tak vzniká společenství, jehož údem je člověk buď velkou většinou svých zájmů nebo všemi zájmy a buď převážnou část života nebo celý život. Většinou svých zájmů a převážnou částí života náleží člověk společenství rodinnému a jeho prostřednictvím společenství rodovému a národnímu, značnou částí svých zájmů a po celý život společenství státnímu, všemi zájmy a po celý život společenství církevnímu. To poslední je nejvyšší forma společenství, poněvadž zabírá člověka vskutku celého, i když ne každého, po celý život. Celého proto, že náboženství určuje a soustřeďuje všechny vztahy, zájmy, úkony a povinnosti člověka v ohnisko jediné a nejvyšší mravní normy vyjádřené příkazem milovat Boha a bližního, přesněji milovat Boha v člověku a člověka v Bohu, a také proto, že zaměřuje celý život člověka k poslednímu cíli, spáse duše a tomu cíli podřizuje všechny cíle pozemské a časné ućíc tak člověka *žít sub specie aeterni*.

3. Úćel společnosti

Společnost není účelem sama sobě : je jen prostředkem k dosažení určitého společného cíle. To platí i o společnosti občanské. Jejím účelem je obecné dobro časné. Obecným dobrem se nerozumí dobro některých jedinců a dokonce ne vládnoucí vrstvy, nýbrž dobro co největšího počtu lidí. Podmínky obecného dobra jsou

kromě hmotného zajištění, o něž se usiluje soustavou hospodářskou, bezpečnosti života a majetku, která se zajišťuje soustavou politickou, svoboda a spravedlnost, které se zajišťují soustavou právní, účast na kulturních statcích, která se zajišťuje soustavou kulturní.

Jmenované hodnoty samy o sobě jsou jen prostředky k cíli, třebaže mnohým lidem zcela stačí. Vlastní cíl společnosti je plný a souladný rozvoj lidské osobnosti. Nejde tedy jen o zajištění života, nýbrž také o zajištění jeho jakosti. Podle svatého *Tomáše* je » štěstí nejlepší věc, kterou si lze myslet jako cíl společnosti : ale štěstí je stav, který je v souhlase s dokonalou ctností a je to dokonalé uskutečňování té ctnosti « (*In Politicorum* 1, 7, c 6). Štěstí nemůže být ve zlu. A také ne v nedokonalosti. Cílem společnosti je tedy umožňovat a usnadňovat mravní vzestup jedinců. Duší společenského dění je duchovní a mravní svoboda. Svoboda ovšem není možnost činit cokoliv nebo dokonce činit zlo, nýbrž možnost činit dobro. Svoboden jsem, nebrání-li mi žádná překážka vnější ani vnitřní, abych uskutečnil dobro, které uskutečnit chci. Dobré pak je to, co je v souhlase s rozumnou přirozeností lidskou. Nejbližší normou mravnosti je správný rozum (*recta ratio*). Správný rozum je však odleskem bytnosti božské v člověku. Proto svrchovanou a objektivní normou mravnosti je vůle Boží projevující se jak přirozeným, tak pozitivním zákonem mravním.

Říkají-li někteří sociologové, že posledním a konečným účelem společnosti je tak zvaná sociální osobnost, což je rozumově, mravně a sociálně vyspělý člověk, je třeba říci, že ani tam ještě naše cesta nekončí, poněvadž společnost má určení pozemské a časné : ale údové společnosti mají kromě určení pozemského i určení věčné. Plně se tedy uskuteční smysl a účel společnosti, umožní-li a usnadní-li člověku i účast na nejvyšším dobru v životě věčném. Té účasti nemůže člověk nabýt jinak než dotvořením a dovršením obrazu

Božího k němuž byl stvořen, takže poslední smysl jeho existence je *homoiosis tó theó*, připodobnění Bohu. A v tom smyslu konečný účel společnosti je sláva Boží v individuální spáse lidí naplňující příkaz Kristův : » Buďte dokonalí, jako Otec váš nebeský dokonalý jest « (Mat. 5,48).

4. Základ druživosti

Někteří moderní psychologové a sociologové, svedeni většinou analogiemi ze zvířecí psychologie, spatřují základ lidské druživosti ve společenském pudu, sociálním citu, stádním instinktu, immanentní logice lidského soužití. K tomu je třeba poznamenat, že » pud « je jen hypotetický pojem zavedený za účelem vysvětlování. Popisně se neliší pudy od reflexů. Jsou to jen složitější reakce, v nichž má účast více reflexů. Pozorujeme-li u zvířat tendenci tvořit stáda, smečky, ba » státy «, můžeme sice mluvit o společenském instinktu zvířat, ale zároveň si musíme uvědomovat, že o jejich duševním životě víme jen to, co se dá odvodit z jejich chování. Behaviorismus je možný a oprávněný jen jako psychologie zvířat. A jako je nesprávné chápat počínání zvířat antropomorfne a připisovat jim lidské vlastnosti — říkat např. že straka » krade «, je antropomorfismus, poněvadž straka nekrade, nýbrž jen odnáší lesklé předměty — tak je nesprávné upadat do zoomorfismu a vysvětlovat lidské počínání jako pouhou obdobu počínání zvířecího.

Na druhé straně nelze bezvýhradně souhlasit ani s mysliteli, kteří tvrdí, že lidé tvoří společnost jen na základě úvah ryze rozumových. Tak se domnívá Jean Jacques *Rousseau*, že lidé žili původně mimo společnost občanskou, bez zákonů, svobodní a šťastní. Přírodní stav, v němž je člověk svou povahou dobrý, je život samotářský. Z toho stavu lidé znenáhla přešli svobodnými smlouvami do stavu společenského, ale ten přinesl

rozdělení práce, soukromé vlastnictví a nerovnost a znamenal konec prvotní blaženosti. A poněvadž všichni lidé jsou od přírody dobří a svobodní, nemůže být zákonitá žádná společnost, v níž je ta prvotní svoboda a rovnost porušena. Podle učení Rousseauova člověk prvotně usiluje o to, aby byl svoboden : ale časem poznává, že svobodu nemůže uplatňovat bez nebezpečí a škody a proto ji podřizuje obecné vůli tak zvanou společenskou smlouvou (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Amsterdam 1754 ; *Du contrat social ou principe du droit politique*. Amsterdam 1762).

Podobně Thomas *Hobbes* předpokládá jakýsi předspolečenský stav, v němž všechno bylo společné všem a každý měl právo činit, co mu bylo libo. A poněvadž člověk je od přirozenosti povahy dravé, vznikl tak boj všech proti všem. Ale lidé z obavy, aby se navzájem nevyhubili, se dohodli, že budou žít v pořádku a míru a podrobí se vladaři, jehož vůle je výlučným zdrojem práva a mravnosti (*De cive*, Paris 1642 ; *Leviathan*, London 1651).

Jak Rousseau, tak Hobbes vysvětlují vznik společnosti utilitaristickým racionalismem. Chyba obojí domněnky je v tom, že se apriorní dohad bez jakéhokoliv důkazu vydává za historické faktum. Obojí domněnka předpokládá, že lidé již od pravěku byli samí rozumově vyspělí jedinci, kteří uzavřeli společenskou smlouvu anebo pochopili škodlivost vzájemného boje. Taková úroveň intelektuální a mravní neexistuje dokonce ani v naší době, jak svědčí společenské třenice, mezinárodní neshody a mezistátní boje. Kdyby se lidé vskutku řídili jen rozumem, již dávno by musili žít v naprostém společenském míru a souladu. Na druhé straně však je třeba uznat, že názory Rousseauovy a Hobbesovy obsahují určitou část pravdy, byť ne pravdu celou. Přesto však nelze vznik společnosti vysvětlovat výlučně rozumovými prvky.

Zdroj lidské druživosti je třeba hledat ne v nějaké části lidské přirozenosti, ať sensitivní nebo intelektivní, nýbrž v celé lidské přirozenosti. Člověk je tvor druživý ne snad jen svou stránkou živočišnou nebo jen stránkou rozumovou, nýbrž je druživý celou svou přirozeností. Člověk je tvor druživý proto, že je člověkem. Říci, že je *animal sociale* (živočich společenský), je neúplné a nepřesné, poněvadž je také *animal egoisticum* (živočich sobecký); spíše je třeba jej nazývat *animal sociabile* (živočich druživý). Na jeho druživosti pak má účast celá jeho bytost a všechny její složky, jak duševní (rozum a vůle), tak smyslové (vášně a city), ovšem každá svým způsobem.

Jistěže člověk rozumem poznává výhodnost, prospěšnost a potřebnost sociálních vztahů a vůlí usiluje o jejich uskutečnění; ale hybnou silou jeho druživosti jsou i vášně a city, z nichž základní je láska (*amor*) jako první sklon k dobru, v našem případě k dobru plynoucímu z lidského společenství. Různý pak poměr člověka k tomu dobru nebo k jeho opaku rozehrává celou škálu afektů. Tak z příjemného společenského styku se rodí radost, z nepříjemného nenávisť. V samotě vzniká touha po přítomnosti bytosti téhož druhu, smutek, je-li jedinec opuštěn nebo ztratil-li sympatie milované bytosti, tesknota, je-li vzdálen od milovaného druhu, naděje, jeví-li se osamocenost překonatelnou, zoufalství, jeví-li se nepřekonatelnou. Společenský sklon člověka se jeví ve veselí, hře, tanci, žertech, písních, slavnostech: ty pak podporují přátelský vztah, smysl pro solidaritnost, snášenlivost, družnost a bratrství. Nej-
mocněji sdružuje lidi společné nebezpečí nebo společné utrpení: účast ve válce, pobyt v žaláři, ve vyhnanství, v nemocnici. To vše působí, že padají všechny přehrady jinak lidi dělící — rozdíly rasové, národnostní, náboženské, třídní a stavovské a vytváří se nejryzejší forma lidské soudržnosti — ovšem ne vždy na trvalo: jakmile nebezpečí nebo utrpení pomine, obnovuje se zpravidla

dřívější odstup. To je doklad, že city jsou sice hybnou silou druživosti, ale samy ji na trvalo vytvořit nedovedou.

Pouhá vůle k společenství, byť sebe lépe rozumem zdůvodněná, by nevytvořila vztahů tak hlubokých a intenzivních, jaké vytváří sympatie, eros, soucit, milosrdná láska a jiné vyšší city. Rozum často jen dodatečně poznává účelnost, hodnotu a krásu těch citových vztahů.

5. *Vývoj společnosti*

Mnozí moderní sociologové se domnívají, že v životě společnosti se uplatňují darwinští činitelé variace, výběru a přizpůsobování. Podle jejich názoru zůstávali na živu jen jedinci silní a zdraví, kdežto v bojích hynuli jedinci nezkušení, neobratní a nevtipní, z manželství se vylučovali jedinci nevzhlední a vadní, z pokolení na pokolení pak se dědily vlastnosti jak tělesné, tak i duševní (J. Úlehla, *Zkoumání o výchově člověka*, Praha 1922, I. p. 17-20). Různé příčiny prý přiměly jedince, aby se sdružovali: touha po družích, pohlavní přitažlivost, vlivy podnebí, vlastnosti půdy, zásobování potravinami, potřeba obrany proti zvířatům i lidem, součinnost při lovu a boji. Ty příčiny lze dělit na prvotné a druhotné. Prvotné se zakládají na sympatii a přitažlivosti, druhotné mají spíše ráz hospodářský sociální a politický.

Svazek rodinný prý byl původně velmi volný — pravěcí lidé žili v naprosté sexuální promiskuitě, v níž docházelo ke spojení i mezi pokrevenci. Později teprve se tvořil zárodek rodiny, ale původ dětí se neurčoval podle otce, jenž byl neznám, nýbrž podle matky. Rodinná společnost se postupně zpevňovala, až se stala jednotkou sociálního řádu.

Vývoj společnosti byl urychlen vznikem řeči z původních neartikulovaných zvuků a vznikem mravnosti z citů, jež měly původně ráz pudový, a návyků, jež se

ustálily podle potřeb a zájmů společenské skupiny. Altruismus mateřské lásky, původně jen pudové, se postupně rozšířil na kmenové příslušníky a konečně na lidi vůbec.

Proti sociálnímu darwinismu vůbec a proti domněnce o životním boji zvláště pronesli různé námitky zejména ruští sociologové Jakub *Novikov* a Petr *Kropotkin*. *Darwin* sám užíval výrazu *struggle of life* ve smyslu obrazném a v druhém svém hlavním spise ukázal, že u nesčetných zvířecích společností byl zápas nahrazen součinností — ale nezpracoval tu stránku tak podrobně jako stránku » bojovnou « a jeho epigoni místo aby ji rozšířili, ještě více ji zúžili a prohlásili svět zvířat za bojiště, lidskou společnost rovněž.

Ve své knize *La critique du darwinisme social* (1910) dokazuje *Novikov*, že svět je sice dějištěm stálých bojů, ale také aliancí. Boje pak nejsou jen vyhlazovací, neboť už u zvířat se jeví počátky formy ekonomické a duševní. Boj o život vede k přizpůsobení a pokrok je v urychlení přizpůsobovacího děje.

Kropotkin studoval zeměpis Sibíře a původně si tam chtěl ověřit nauku Darwinovu, ale nenalezl tam rozhořčeného boje mezi členy téhož druhu zvířecího, který většina darwinistů pokládá za hlavního činitele vývoje. Tak pozoroval, že mravenec, když potká hladového druhu, nakrmí ho : podle toho lze předpokládat, že trávicí ústroj mravence se skládá ze dvou částí, z nichž zadní slouží nasycení individuálnímu, přední nasycení kolektivnímu. Australští papoušci vysílají vyvědače, nejprve jednoho, potom více, a teprve když jsou jejich zprávy příznivé, vydávají se společně za kořistí. Papoušek hyne, zahyne-li jeho druh. Počet masožravců je nepatrný ve srovnání s nesmírným množstvím býložravců. Divoké svině se sdružují k společné obraně proti útočníku. V popředí jednotlivých zvířecích tříd jsou mravenci, papoušci a opice, jež spojují nejvyšší inteligenci s největší družností. Téměř všichni žijící býlo-

žravci a mnozí hlodavci v Asii a Americe žijí za velmi podobných podmínek — ale jejich počet se nesnižuje vzájemným bojem, nýbrž těžkými životními podmínkami danými klimatem nebo nemocemi (Peter Kropotkin, *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*. Th. Thomas, Leipzig 1920).

Kropotkinovo zkoumání plně potvrdilo názor ruského zoologa *Kesslera*, že vedle zákona o vzájemném boji je v přírodě i zákon o pospolitosti a ten že je pro vývoj druhu mnohem důležitější než zákon boje. Převážná většina druhů zvířat žije ve společnosti a sdružení je jim nejúčinnější zbraní v boji o život, totiž v boji s nepříznivými přírodními podmínkami. Naproti tomu druhy nespolečenské jsou odsouzeny k zániku. Na základě existence a významu pospolitosti ve všech obdobích kultury a dějin činí Kropotkin obdobný závěr i o lidstvu a tak vyvrací primitivní teorie těch, kteří chtějí veškeré dějství společenské vysvětlit jen bojem.

O životě pravěkých lidí máme ponětí jen na základě analogie s dnešními primitivy a za předpokladu, že způsob života dnešních přírodních národů je obrazem a reliktem života lidí pravěkých a že tudíž ze stavu dnešních přírodních národů, jichž život, myšlení a projevy zkoumá ethnologie, si lze učinit představu o životě pravěkého lidstva.

Co se týče rodiny, zjišťuje moderní ethnologie, že je to obecné zřízení lidské a prvotnější než klan. Prvotní promiskuita, v niž věřili Bachofen, Mc Lennan a Morgan, byla obecně zavržena a označena za domek z karet (W. H. R. Rivers, *Social Organization*. New York 1924, p. 175). Dr. *Swanton* prohlašuje, že základní fakta, o která se opírali sociální evolucionisté, neobstála v kritickém přezkoušení novodobého bádání:

» Musilo se připustit, že stupeň absolutní promiskuity dnes nikde neexistuje, takže musí zůstat pouhou hypotésou; že případy tak zvaného skupinového manželství jsou směšně

řidké, aby byly základnou takového dohadu ; že polyandrie a polygynie existovaly vedle monogamie a že musí být vysvětlovány více z hospodářských a sociálních podmínek a nemohou být prohlašovány za zřízení starší než monogamie, která se vyskytuje současně s nimi » (*American Anthropologist*, vol. XIX 1917, p. 459-70).

Badatelé, kteří přenášejí teorii biologické evoluce na duševní, mravní a sociální život člověka, vyhledávají nejnižší stránku primitivní společnosti a označují ji prostě jako první stupeň lidského vývoje. Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) vyslovil v díle *La mentalité primitive* (F. Alcan, Paris 1922) názor, že myšlení primitivních národů je ovládáno iracionálními prvky » mystickými « a » magickými « a že myšlení primitivních národů představuje nižší útvar duševního života, takzvaný stav prelogický. V knize *Primitive Man as Philosopher* (New York and London 1927) dokázal Paul Radin, že primitivové mají tytéž duševní schopnosti jako my. Totéž dokazuje C. E. Fox na základě výzkumu obyvatel Šalomounových ostrovů, W. H. R. Rivers v knize *Medecine, Magic and Religion* (London 1924) na základě bádání o léčebných metodách melanéských kmenů, Martin Gusinde a Wilhelm Koppers studiemi o prakulturní oblasti fuegiánské, četní badatelé rozbořem afrických a středoamerických přísloví, primitivních písní, havajských a novoguinejských povídek.

Myšlení primitivů vychází zpravidla z nesprávných premis, domnělých shod, nepřesných postulátů, ale je logicky přesné a rozvíjí se ve skutečných sylogismech. Primitiv má pojem příčiny a účinku, ale aplikuje jej nazdařbůh — podobá se dítěti, které neobratně užívá nástrojů jinak velmi dokonalých. Louis Weber ukazuje, že primitivní myšlení ve všech svých formách (animismu, magii, pověře) představuje cestu nejmenšího odporu : je snadnější věřit, že různé jevy jsou způsobeny tajemnými silami nebo bytostmi, než zjistit skuteč-

né jejich příčiny (*Le rythme du progrès*, Paris 1912). Tou cestou nejmenšího odporu probíhá konec konců i myšlení člověka civilisovaného, který i ve věku dospělosti má přes všechny vlivy výchovy sklon k pověře, myšlenkové nepřesnosti, nelogičnosti, magii, což ho příliš neodlišuje od primitivů. A naopak je málo příkladů, že by se nepodařilo dnešní primitivy ve značné míře civilisovat.

Cestou experimentní psychologie dospěl Joh. *Lindworsky* k přesvědčení, že pračlověk dovedl nejen primitivně myslit, nýbrž i právě tak usuzovat jako člověk dnešní. Formální rozdíl mezi myšlením člověka pravěkého a dnešního spočívá hlavně v tom, že poznáváme nové vztahy a utváříme nové pojmy i pracovní metody, kterých pak příležitostně užíváme. Leč odezíráme-li od těch naučených věcí, nelze uvést nic, čím by novodobé myšlení mohlo předčit myšlení primitiva (*Anthropos* XII-XIII, 1917-18, p. 419-21).

Výzkumy novějších ethnologů bylo zjištěno, že primitivní národové nejenže mají ideu Boha, duše, času, prostoru, přírodní zákonitosti, dobra a zla, atd., ale že ty jejich ideje jsou často ryzejší a vznešenější než představy národů kulturně pokročilejších.

Pod tlakem faktů omezil i Lévy-Bruhl svůj pojem » prelogické « mentality primitivů :

» Termín „prelogický“, který byl zaveden z nedostatku lepšího výrazu, neznamená, že primitivní mentalita představuje nějaký nižší stupeň časově předcházející vznik logického myšlení. Primitivní mentalita není *a n t i l o g i c k á*; a také není *a l o g i c k á*. Tím, že jsem ji nazval *p r e l o g i c k o u*, jsem chtěl jen naznačit, že primitivní mentalita se nevyhýbá tak jako naše rozporům, byť sebezřejmějším « (*Bulletin de la Société française de philosophie* 1923, t. 18, p. 38).

Později pak uznal, že jeho výzkumy byly neúplné, poněvadž nechal stranou techniku a její dějiny, a že výrazem » prelogická « mentalita nemínil mentalitu úpl-

ně odlišnou od mentality národů civilisovaných (*Bulletin de la Société française de philosophie* 1929 t. 29, p. 105-109).

Nakonec — v listě adresovaném J. Maritainovi — připustil, že ona primitivní mentalita se podstatně neliší od naší a že duše primitivů není jinak ustrojena než naše (K. L. Bellon, *Autour du problème de la mentalité primitive*. Anthropos 1939, p. 119).

Co se týče řeči, je zjištěno, že jen člověk má řeč v pravém smyslu jakožto výraz myšlení. *Homo alalus*, člověk nemluvicí, náleží do říše bájí. Značně rozšířené mínění o výrazové chudobě primitivů vyvrátili dr. Boas a dr. Swanton. Slovník amerických Indiánů je následkem velkých derivativních možností velmi bohatý a pestrý (Albert Muntch, *Cultural Anthropology*. The Bruce Publishing Company, New York-Milwaukee-Chicago 1934, p. 229).

Zcela bezpodstatnými se ukázaly dohady o nízké kulturní a mravní úrovni primitivů. Obraz fuegiánských Indiánů, jak jej podávají Gusinde a Koppers, se k nepoznání liší od podoby, v níž je vylíčil Darwin, poněvadž u nich byly shledány vyspělé úkony technické (stavby, čluny, nářadí, zbraně), vynikající metody výchovné, bystrá pozorovací schopnost a živá bájetvorná obraznost. Šebestovy výzkumy života pralesních trpaslíků malajských ukázaly primitiva ne jako bezmravného a bezzákonného divocha a polozvíře, nýbrž jako bytost mající smysl pro právo a spravedlnost, lásku a přátelství, jemné svědomí a vyspělé náboženské představy (dr. Paul Schebesta *Bei den Urwald-Zwergen von Malaya*, Leipzig 1925). Totéž zjistil Gusinde u Selknamů a Yamanů Ohňové země: ctí nejvyšší bytost, poučují své děti o ní, vynikají pílí, pracovitostí, laskavostí a ochotou pomáhat bližnímu, pohrdají lháři a pomluvači (*Zur Ethik der Feuerländer*. Semaine internationale d'ethnologie religieuse 1925, p. 156-171). Po třicetiletém pobytu mezi africkými Pygmeji svědčí biskup *Le Roy*,

že znají rozdíl mezi dobrem a zlem, pravdou a lží, spravedlností a nespravedlností a že mají plně vyvinuté vědomí mravní odpovědnosti (Alexander Le Roy, *The Religion of the Primitives*, New York 1922).

Že názory ethnologů (v Americe anthropologů) je třeba brát opatrně a kriticky, upozorňují sami badatelé v tomto oboru. Clark Wissler přirovnává ethnologii k bibli, z níž lze chytře sestavenými a ze souvislosti vytrženými » příklady « » dokázat « vše.

Poměr dnešní ethnologie k sociálnímu evolucionismu shrnuje dr. L. H. L. Kroeber takto :

» Není u nás (v Americe), ve Francii nebo v Německu jediného ethnologa, který by nebyl přesvědčen, že prostoduchá metoda klasické vývojové školy anglické je neplatná « (*American Anthropologist* XIX - 1917, p. 70).

6. *Jedinec a společnost*

Máme-li říci, v jakém poměru jsou a mají být jedinec a společnost, musíme se vystříhat dvou krajností, z nichž první je individualismus, druhá kolektivismus.

Individualismem se rozumí jednostranné a přemrštěné zdůrazňování a uplatňování významu a práv jedince bez zřetele k potřebám a zájmům celku. Výstřední individualisté nechtějí uznat, že by něčím byli zavázáni společnosti : od celku přijímají, ale sami mu nic nedávají, jdou bezohledně za svými osobními a sobeckými cíli — slávou, mocí, bohatstvím. Jsou i tak krajní obdivovatelé individuality, že přiznávají jedinci neomezené právo na vlastní růst i za cenu bídy, bezmoci a útlaku druhých.

V různých oblastech života se pak individualismus projevuje různě : ve filosofii jako solipsismus — jakýsi postoj osamocení a opovržení k společnosti ; v umění výtvarném jako expresionismus, to jest snaha zpodobnit ne vnější skutečnost, nýbrž vlastní představy, v litera-

tuře jako převaha živlu lyrického nad epickým a jako snaha najít ve vnějším světě jen symboly vnitřních stavů (symbolismus) ; v hospodářství jako zistný a kořistnický liberalismus hlásající naprostou volnost podnikání a soutěže ; v politice jako zdůrazňování monarchie a oligarchie, uplatňování principu vůdcovského a volání po autoritativní soustavě.

Kolektivismem se rozumí názor, že vše, co jsme a co máme, pochází od společnosti a že dokonce i naše myšlení, cítění a jednání je pouhým výtvozem společností. Jedinec není nic, celek vše. Jedinec je jen kolečko ve společenském stroji — a to kolečko samo o sobě nemá vůbec smyslu — má význam jen jako součást stroje. Dobro jedince je věc vedlejší, hlavní zřetel se obrací k prospěchu celku. Společnost je absolutní jsoucno, jemuž se vše musí podrobit : věda, mravnost, právo, náboženství. Všechny věci ztrácejí svou bytnost a stávají se jen funkcemi obecného prospěchu. V dějinách, v sociologii, v národním hospodářství už není jedinec původním a skutečným činitelem, nýbrž jen pouhým zdajem, domněle osobním projevem sil ve skutečnosti neosobních.

Kolektivismus není bludný v tom, co tvrdí — a to je závislost člověka na společnosti —, nýbrž v tom, co popírá : a to je význam a hodnota osobnosti. Ve filosofii vede kolektivismus k materialismu, poněvadž s popřením osobnosti nutně souvisí popírání ducha a prohlášení hmoty za bytí prvotní a jediné ; v umění a literatuře k jednostranným motivům technickým a hospodářským a k oslavě sociální revoluce, v hospodářství vede k potlačování osobní iniciativy a k vytvoření státní kooperativy, což není nic jiného než státní kapitalismus, v politice pak se projevuje jako oligarchický systém pod maskou svobody a demokracie.

Pravda je, že člověk souvisí se společností rodově, hospodářsky, mravně, nábožensky i politicky. Od společnosti přijímáme pokrm, oděv, obydlí a jiné životní

potřeby, poznatky různých oborů věd, mravní i náboženské ideje, technické vynálezy a pokroky, výhody právního a politického řádu. Každý jedinec je dlužníkem společnosti. Ale tu závislost nesmíme přepínat :

» Nemůže-li člověk existovat bez společnosti, nemůže existovat ani bez kyslíku, vody, bílkovin atd. Jako ty věci, tak i společnost je jeho nejnezbytnější existenční podmínkou. Bylo by směšné, kdyby někdo tvrdil, že člověk žije proto, aby dýchal vzduch. A zrovna tak je směšné, říká-li se, že individuum existuje pro společnost.

» Společnost « jest jen pojem pro symbiosu lidské skupiny. Pojem není nositelem života. Přirozeným a jediným nositelem života je individuum a tak je to v celé přírodě. » Společnost « nebo » stát « je nahromadění nositelů života a zároveň jakožto jejich organizace jedna z důležitých životních podmínek. A proto není docela pravda, že individuum může existovat jen jako část společnosti. V každém případě vydrží člověk mnohem déle bez státu než bez vzduchu (C. G. Jung, *Aufsätze zur Zeitgeschichte*. Rascher, Zürich 1946, p. 48-9).

Je-li pravda, že jedinec potřebuje společnost, je neméně pravda, že společnost potřebuje jedince. Jsou to jedinci, ne společnost, kteří myslí, bádají, vynalézají a tvoří — a společnost jen přijímá jejich ideje a příklady, činí je sociálně použitelnými a odevzdává je dalším generacím jako společenské dědictví. Proto i když se odsuzuje krajní individualismus, je třeba zdůraznit potřebu výchovy individualit, poněvadž bez velkých lidí není myslitelný vzestup společnosti.

Poměr jedince a společnosti je a vždy bude dynamický. Můžeme v něm pozorovat dvojí pohyb : dostředný (jedinec se včleňuje do společnosti, myslí a jedná v jejím duchu, pracuje pro společný cíl) a odstředný (jedinec jde svou cestou, izoluje se, po případě se chová odbojně ke společnosti a usiluje, aby ji přetvořil a ovládl). Normativně lze vystihnout poměr jedince k společnosti, zejména k společnosti občanské, jen na základě rozlišení mezi individuem a osobou. Každá jednot-

livá osoba má se podle svatého Tomáše ke společnosti jako část k celku a z toho důvodu jest jí podřízena : *Quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum* (S Th 2-2, q 64 a 2). To je tak proto, že člověk není čistou osobou, osobou božskou, nýbrž zaujímá v řádu osobnosti i v řádu rozumu místo nejnižší. Člověk není jen osobou, to jest bytostí duchovou : je také individuem, částí celku. A proto je členem společnosti jakožto její část a potřebuje nátlaku života společenského, aby byl přiveden k osobnímu životu a byl v něm podporován. Avšak věc se stává ihned jasnou a přesnou, čteme-li nezbytný doplněk prvního textu : » Člověk, praví svatý Tomáš, má v sobě život a hodnoty, které se vymykají řádu politickému « : *Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua* (S Th 1-2, q 21 a 4 ad 3). A proč ? Protože je osobností. Lidská osobnost jakožto úd společnosti je částí společnosti jako celku většího — ale ne podle celé své podstaty a ne podle všech svých hodnot. Ohnisko jejího osobnostního života ji povznáší nad pozemskou společnost, jíž tento život přesto má potřebí (Jacques Maritain, *L'humanisme intégral*. F. Aubier, Paris 1936, p. 146-8). Prvním tvrzením, že lidská bytost se má k občanské pospolitosti jako část k celku, nemíní svatý Tomáš připisovat společnosti neomezené prvenství. A podobně druhým tvrzením, že lidská osobnost nenáleží občanské pospolitosti celá, se vším, co je a co má, nemíní hlásat neomezený individualismus. Je třeba vidět reálně jak jedince, tak i společnost :

» Společnost není pouhá idea, abstrakce právního řádu nebo soustavy norem platných ve společnosti. Ty normy mají jistě největší význam pro ustavení a působení společnosti. Ale společnost je více než pouhá soustava norem. Normy jsou uznávány a plněny ve společnosti nebo v jejích sjednocených údech. Společnost se tedy nevznáší nad údy, neexistuje v přísném smyslu vedle reálných osob, nýbrž zabírá je ; spojuje

však jednotlivé osoby v celek ... V té souvislosti scholastika přenesla metafysickou koncepci látky a tvaru i do oblasti otázek společenských. Jako se musí u živých bytostí rozlišovat mezi ústrojnou hmotou, látkovou částí a tak zvaným životním principem, aristotelskou entelechií nebo tvarem, tak lze i ve společnosti vidět dva činitele : mnohost osob, které jsou látkovým živlem společnosti, a zvláštní reálné pojítko, jež vytváří jednotu a sounáležitost údů. K realitě společenské skupiny náleží tedy dva prvky : skutečné údy nebo jednotlivé osoby a skutečná jednota těch údů. A podle toho neexistuje společnost nad údy, nýbrž vlastně v údech, skrze ně a s nimi « (Johann Baptist Schuster S. J., *Die Soziallehre nach Leo XIII. und Pius XI. unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft*. Herder, Freiburg im Br. 1935, p. 60-1).

Člověk je bytost nejen individuální, nýbrž i sociální. Jest nejen jedinec, nýbrž i část celku. Zájmy jedince a celku se nesmějí vylučovat ani vzájemně rušit, nýbrž doplňovat a vzájemně podporovat. Vzájemný poměr jedince a společnosti lze nejlépe určit principem subsidiarity (zásadou doplňující pomoci), jak je naznačena v encyklice *Lva XIII. Rerum novarum* a vyjádřena v encyklice *Pia XI. Quadragesimo anno*.

» To, co mohou jednotliví lidé uskutečnit na vlastní odpovědnost a svým vlastním přičiněním, nemá se jim brát z rukou a přenášet na společnost ; a právě tak je nespravedlností, když se převádí na větší a vyšší společnost to, co mohou vykonat a dobře uskutečnit společnosti menší a nižší ; je to současně těžká škoda a rozvrat správného řádu. Neboť každý společenský zásah svou mocí a svou přirozenou povahou má přinášet posilu údům sociálního těla, nikdy však je nemá ničit a strhovat jejich funkci na sebe. Má tedy nejvyšší státní moc záležitosti a starosti méně důležité — které ji ostatně velmi rozptylují — přenechávat nižším sdružením ; tak bude moci s větší svobodou, energií a účinností vykonávat vše, co je jenom jejím úkolem, poněvadž ona jediná na to stačí řídic, dohlédajíc, donucujíc, trestajíc, podle povahy a potřeby jednotlivých případů « (*Quadragesimo anno*, čl. 79-80).

Dvě stránky obsahuje princip subsidiarity : kladnou a zápornou. Kladná je v požadavku, aby činnost jedince a menších útvarů společenských byla podporována a doplňována. Záporná v požadavku, aby činnost jedince a nižších útvarů společenských nebyla rušena a pohlcována. První požadavek směřuje k seskupení jedinců a sdružení v hierarchickou soustavu a k zvýšení sociální autority a vlivu státu, druhý k zabezpečení osobní svobody a odpovědnosti. Slovem : svobody pokud možno nejvíc, omezení jen tolik, kolik je nutně třeba. Princip subsidiarity je princip praktický, určující, co má být a co se má dělat. Je to norma, která má základ v sociální etice a v přirozeném právu. A poněvadž logicky a historicky je individuum před společností, je třeba i metodicky vycházet od individua a nikoliv od celku, ale ovšem od individua chápaného v sociální souvislosti. Člověk hledá ve společnosti plný a dokonalý rozvoj osobnosti. Potřebné sociální podmínky, předpoklady a prostředky mu má poskytovat společnost : to je individuální účel sociálního života. Záchova, posila a náprava sociálních zřízení, v nichž by se přiměřeně rozvíjela svobodná energie jedinců; je na druhé straně sociální účel života individuálního. Je zřejmé, že tu jde o všechny údy, ne o osamocené jedince, o společenství, v němž se přijímá i dává. Nezadatelná práva jedince a pravá hodnota společnosti se mohou vyrovnávat a souladně rozvíjet jen na základě principu subsidiarity.

7. Rodina

Rodina je biologické, hospodářské, mravní a duchovní společenství otce, matky a dítěte, jehož obecným účelem je zachování lidského rodu a účelem zvláštním plný životní rozvoj všech jeho členů. Rodina je nad-osobní společenské ústrojenství vycházející z manželství jakožto prabuňky sociálního života. To neznamena, že

společnost je pouhý souhrn rodin, ale znamená to, že z rodiny pocházejí údové společnosti a v rodině se vychovávají k sociálnosti. Kromě funkce sociální — poskytnout dorost vyšším sociálním celkům, rodu, národu, státu, Církvi — má rodina i funkci individuální v tom smyslu, že dává vyrůstat vyšším formám mravního a citového života, obětovné lásce, oddanosti a věrnosti a vytváří tak prostředí příznivé pro fyzický, mravní a duchovní rozvoj a osobní štěstí svých členů. Ten plný rozvoj osobnosti pak uschopňuje jedince, aby lépe sloužil ideálům obecnosti — a tak je patrné, že individuální funkce rodiny, kterou bychom mohli nazvat i eudaimonickou, přechází opět ve funkci sociální, takže rodina jakožto společenství soudržné, láskou, péčí a mravní silou sjednocené představuje kruh, v němž se individuální i sociální vztahy spojují, vyrovnávají, prolínají a integrují.

Ve svých počátcích je rodina pouhým společenstvím manželským. Rodinným společenstvím se stává teprve narozením dítěte. Dokud nemají manželé děti, nemluví se o rodině. O manželech, kterým se narodilo dítě, se říká: mají rodinu. Ten způsob mluvy ukazuje, že manželství bezdětné není rodinou v plném smyslu.

Ústrojná jednota rodiny vyvěrá ze vzájemné lásky a věrnosti, kterou se muž a žena zavazují k společnému životu a společné péči o potomstvo. Konečný smysl manželství je dítě. Společenství manželské se dovršuje a utvrzuje společenstvím otce, matky a dítěte.

U všech národů převládl typ rodiny monogamické, to jest spojení jednoho muže a jedné ženy. Že ten typ byl obecně přijat a stal se částí mravního a právního řádu, nelze jinak vysvětlit než že lépe vyhovoval lidské přirozenosti a vyšším mravním a sociálním ideálům lidstva. Přirozenost lidská sama vede k monogamii. U všech národů a za všech dob se rodí přibližně stejný počet chlapců a děvčat. Nehledě k úchylnám způsobným větší úmrtností chlapců nebo krvavými válkami, je

zřejmé, že polygamie už pro svůj rozpor s naznačenou skutečností nesouhlasí s přírodou. Vzhledem k přirozenému zákonu mravnímu je třeba rozlišovat. Polyandrie je přirozeným mravním zákonem absolutně zapovězena : obcováním s více muži se žena zpravidla stává neplodnou a pro nejistotnost paternity se ztěžuje výchova potomstva. Polygynie není sice v rozporu s prvotním účelem manželství (zrození potomstva), ale odporuje jeho druhotnému účelu (vzájemná pomoc) zejména pro spory mezi manželkami a proto je třeba říci, že i když neodporuje přirozenému mravnímu zákonu absolutně, odporuje mu relativně. Polygamie je také v rozporu se sociální spravedlností. Mnohoženství, kde se ještě udržuje (Kongo, Kamerun) je vlastně jen určitá forma otroctví a vykořisťování ženy na straně jedné a znemožnění sňatku určitému počtu mužů na straně druhé. Totéž platí i o polygarii sukcesivní, jež vzniká na základě manželské rozluky novým sňatkem s jinou osobou za života prvního manžela nebo manželky.

A jako je třeba z důvodů sociálních se stavět proti vykořisťování hospodářskému, tak z těchto důvodů je třeba odmítnout všechny formy vykořisťování pohlavního a ty jsou :

a) prostituce, to jest spojení muže a ženy, v němž chybí prvek osobní lásky a v němž člověk člověku je jen nástrojem sexuálního ukojení a tak snížen na pouhou věc ;

b) rozluka manželství, která pro muže znamená zpravidla snadnou možnost nového sňatku, kdežto pro ženu, zvláště ustaranou a dětmi usouženou nikoli, takže prakticky je tu zneuznána rovnocennost ženy ;

c) » reformy « manželství — ať je to manželství na zkoušku, dočasné manželství, ať manželství kamarádké a manželství přerušované, jak je propagují L. Lindsey, B. Russel, R. Urbantschitsch, Jane Burr : ty » reformy «, oddělující eroticko-sexuální život od odpovědnosti, nejsou v podstatě nic jiného než určitá forma vykořisťo-

vání ženy, poněvadž účet takových reforem vždy zaplatala žena a její děti s ní (Arnošt Bláha, *Dnešní krise rodinného života*³. E. Faster, Praha 1947, p. 141).

Jedinost a nerozlučnost manželství vyplývá přirozeně z povahy pravé lásky. Neexistuje nic, co by se mohlo nazývat »volnou láskou«. Buď to je volné a pak to není láska. Anebo je to láska a pak to není volné. Pravá láska směřuje k ustálení, trvání a věrnosti. Láska je hledání a nalézání hodnot v člověku. Jeví-li se něco jako hodnotné, přiklání se k tomu vůle bezvýhradně a bezpodmínečně. Právní sankce, kterou dává manželství zákon církevní a občanský, nenařizuje lásku, nýbrž ji předpokládá: proto také manželství uzavřené z donucení nebo na základě omylu v osobě (*error in persona*) se považuje za neplatné.

Kromě zrození a výchovy potomstva má manželství za účel i vzájemnou pomoc, kterou si manželé mají poskytovat. Ta pomoc je možná jen v manželství jediném a nerozlučném. Rozluka manželství má za následek, že jeden nebo druhý, případně oba manželé jsou té pomoci zbaveni. Je tedy rozluka zásah nesociální. Případné a zdánlivé výhody jednoho se získávají na útraty druhého.

Jedinosti a nerozlučnosti v manželství si žádá i zájem dítěte. Tělesný, duševní a mravní rozvoj dítěte vyžaduje velmi dlouhé doby a společného působení otce i matky. Úděl dětí z manželství rozvrácených a rozloučených je úděl sirotek, ba horší než úděl sirotek, poněvadž sirotek může s pietou vzpomínat na zemřelé rodiče, kdežto dítě z rozvráceného manželství má jen trpké vědomí, že otec nebo matka, případně ani jeden, ani druhý o ně nestojí, a k tomu často bolestné vzpomínky na dobu, kdy bylo svědkem rodinných svárů.

Lze tedy říci, že již v řádu přirozeném se jeví nerozlučný svazek jednoho muže a jedné ženy jako požadavek vyšší mravnosti, jehož náboženská a občan-

ská sankce má podklad v lidské přirozenosti, povaze pravé lásky a sociální odpovědnosti.

Manželé se zavazují vzájemným slibem lásky a věrnosti. Řád manželství je tedy řád lásky, spojení dvou bytostí sice nerovných, ale rovnocenných. Žena je družka a pomocnice muže, tedy nikoli paní ani služka. Z rozdílnosti přirozenosti vyplývá i rozdílnost postavení v rodině. Rozdílnost v postavení, která by neměla základ v rozdílnosti přirozenosti, by byla nepřirozená a tudíž nemorální. Vlastnosti mužské uschopňují k vládě, řízení, prozíravé péči. Vlastnosti ženské k oddanosti, službě a obětovné lásce. Muž představuje princip rozumu, žena princip lásky. A poněvadž poznání předchází chtění, přísluší muži prvenství: muž je hlava rodiny. To však neznamená podcenění ženy. Je-li muž hlava, je žena srdce rodiny. Rodina je organismus. Nelze si představit vyšší organismus bez hlavy — ale ovšem také ne bez srdce. Princip rozumu a princip lásky se nevy-
lučují, nýbrž doplňují. Rozum bez lásky je na scestí právě také jako láska bez rozumu. Přesně vymezuje poměr muže a ženy v manželství encyklika Pia XI. *Casti connubii* :

» Poslušnost nepopírá a neodnímá svobodu, která plným právem přísluší ženě jak vzhledem na důstojnost lidské osoby, tak vzhledem na vznešenou úlohu manželky, matky a společnice; ani jí neukládá, aby poslouchala jakýchkoli choutek mužových, i když by snad byly nesmyslné nebo se přičily důstojnosti manželky; ani konečně neučí, že by měla manželka být přirovnána k osobám neplnoprávným, jimž se nepovoluje pro nedostatek zralejšího úsudku nebo pro životní nezkušenost, aby směly volně užívat svých práv. Zakazuje však onu přehnanou libovůli, která se nestará o prospěch rodiny. Zakazuje oddělovat v tomto těle rodiny srdce od hlavy, poněvadž by to bylo krajním nebezpečím zkázy a na nesmírnou škodu celého těla. Neboť je-li muž hlavou, je žena srdcem, a náleží-li muži prvenství v řízení, žena právem smí a musí požadovat pro sebe jako svůj úděl prvenství v lásce « (čl. 27).

Rodina je společnost. A každá společnost je spojení lidí k určitému cíli. Kde je společný cíl, je třeba řízení, vlády a autority. Rodina má základ v autoritě. Autorita je právo zavazovat vzhledem k společnému cíli. Není tedy autorita cílem sama sobě, není pro toho, kdo je jejím nositelem, nýbrž pro ty, jejichž dobro má být uskutečněno a zabezpečeno. V nejhlubším smyslu je autorita službou, ne panstvím, jak ukazuje samo jméno *auctoritas* (z lat. *auctor* — *auctor rei publicae* byl u Římanů muž, který přispěl k zvelebení říše). *Auctoritas* tedy značí službu celku, zaměření k ideálu obecného dobra.

Děti jsou podrobeny autoritě rodičů. Autorita rodičovská má být jednotná. Nemůže být k prospěchu rodiny, přikazuje-li nebo zakazuje-li otec něco jiného a něco jiného matka. Ale přirozené je, že jinak přikazuje a zakazuje otec, jinak matka. V příkazech a zákazech otce může převládat přísnost nad láskou, v příkazech a zákazech matky láska nad přísností. Ale v obojím případě se musí přísnost a láska doplňovat a projevovat jako přísná laskavost a laskavá přísnost.

Autorita rodičů musí být živá: rodiče nemají žádat od dětí, co sami nečiní, nebo jim zabraňovat, co sami činí, jinými slovy: nemají vychovávat jen slovem, nýbrž i příkladem a víc příkladem než slovem. Autorita má směřovat k samostatnosti. Smysl výchovy je v tom, aby se dítě postupně učilo samostatnému a odpovědnému jednání. Proto výchovný nátlak se má umenšovat tou měrou, jakou dítě dorůstá. I ve výchově platí: autority jen tolik, kolik je nutně třeba; svobody co možná nejvíc. Vychován je ten, kdo již nepotřebuje autority. Výchova směřuje k tomu, aby vychovatel byl jednoho dne, dříve nebo později, zbytečný.

Vyžadovaná oddanost a poslušnost se musí umožnit a usnadnit. Žádá-li muž od ženy oddanost a věrnost, má jí ty ctnosti umožnit čestností, upřímností, péčí a láskou. » Muži, milujte své ženy a neroztrpčujte se na

ně« (Kol. 3,19). Podobně žena vzhledem k muži. Žádají-li rodiče, aby dítě jim prokazovalo úctu, lásku a poslušnost, nesmějí mu to znemožňovat nebo znesnadňovat příkrostiti, krutostí, hněvivostí a lhostejností. Důrazně varuje apoštol : » Děti, poslouchajte svých rodičů v Pánu, neboť je to spravedlivé. Cti otce svého a matku svou — to je první přikázání se zaslíbením : aby se ti dobře vedlo a abys byl dlouho živ na zemi. A vy, otcové, nepopouzejte své děti k hněvu, ale vychovávejte je v kázni a napomínání Páně« (Ef. 6.1-3).

Konečným smyslem manželství je dítě. Jednota muže a ženy, která je základem manželství, se utvrzuje a názorně projevuje v dítěti. Členové rodiny vidí se jeden v druhém jakoby v živém zrcadle. V dítěti vidí rodiče obraz své vlastní bytosti : co jim bylo dosud z vlastních hodnot a života skryto, stojí nyní živé před nimi. A naopak vidí dítě v rodičích to, čím se samo stává a stát má — cíl svého vlastního vývoje. To vzájemné obrazy vlastní bytosti, růst, rozvoj, připodobnění je nejhlubším obsahem rodinného života. Nejen dítě se rozvíjí, ale i otec a matka : otcovství a mateřství biologické se stává otcovstvím a mateřstvím duchovním a mravním.

Podle svého hlavního účelu, jímž je zrození dítěte, je manželství nejen službou společnosti (národu, státu, lidstvu), nýbrž i součinností člověka s Tvůrcem. Je-li velkým vyznamenáním spolupráce s velkým vědcem nebo umělcem, tím spíše je jím služba Bohu, jehož záměr není jen v tom, aby noví lidé naplňovali zemi, nýbrž aby noví lidé ho poznávali a milovali, stávali se úděly mystického Těla a spoluobčany svatých.

Nejtemnější stránkou současné krise rodinného života je boj proti dítěti zamezováním početí nebo i přímými úklady proti klíčovému životu na základě indikací lékařských, eugenických a sociálních nebo i bez nich. Ten boj má vnější příčiny v hospodářských obtížích (nedostatečný výdělek, bytová nouze, nezaměstnanost), vnitřní pak v nedostatku obětovné lásky, odporu

proti obtížím mateřství, individualistické životní filosofii, falešně chápaných snahách eugenických, pochybných životních ideálech, ve fyziologické, sociální i hospodářské emancipaci žen vstupujících do veřejného života a nemohoucích se věnovat rodině a v neposlední řadě i v obavách z předčasného stárnutí a ztráty tělesného půvabu.

Náprava je právě tak složitá jako zla, která rozvrací rodinu :

a) *náprava eugenická* : požadavek nejen duševního a tělesného zdraví snoubenců, ale i předmanželská čistota zdůvodněná i eugenicky na základě principu střežení sil (Hermann Muckermann, *Stauungsprinzip und Reifezeit*. Gedanken zur geschlechtlichen Erziehung im Sinne der Eugenik. Fredebeul & Koenen, Essen, 1931) ;

b) *náprava psychologická* : požadavek poučenosti o otázkách a problémech duševního života, šíření poznatků o manželství, pěstění nejen rozumu a vůle, ale i obraznosti, z níž vůle čerpá své podněty a sílu (Dr. Rudolf Allers, *Sexualpädagogik*. Grundlagen und Grundlinien. Anton Pustet, Salzburg-Leipzig 1934) ;

c) *náprava mravní* : požadavek ranné výchovy k rodinnému životu : je-li člověk již v dětství veden k altruismu, vnímavé a prozíravé péči o druhé, je připraven pro manželství ; jako společenství dvou sobců je manželství nemyslitelné ; náprava mravní má nezbytný předpoklad v pěstění náboženského života, poněvadž přirozené prostředky sice napomáhají, ale samy nestačí k ovládnutí nezřízených vášní ;

d) *náprava sociální* : úsilí o zdokonalení společenského řádu a zajištění hmotných a právních podmínek rodinného života ; výdělek otce má stačit na výživu rodiny, mzdy mají být úměrné počtu rodinných příslušníků, dětmi požehnaným rodinám přísluší přednost při přidělování bytů, nárok na daňové a poplatkové slevy,

branné úlevy ; rodinám má být zajištěna zdravotní péče, zejména zřizováním poraden pro těhotné a kojící, porodnic, jeslí a útulků pro děti pracujících žen.

8. Národ

Pojem národa je velmi neurčitý a mění se podle toho, která složka se v něm více zdůrazňuje ; buď společný jazyk (*Sprachvolk*), nebo společný domov (*Raumvolk*, *Heimativolk*), nebo společný původ (*Rassenvolk*), nebo společné náboženství (*Religionsvolk*), nebo společný stát (*Staatsvolk*). Žádná z těchto složek nevymezuje pojem národa dostatečně. Společný jazyk je sice důležitou složkou, poněvadž řeč je výraz myšlení : národní jednota pak je především jednota duchovní, shoda ve způsobu myšlení a hodnocení, a jejím projevem, třebaš ne jediným, je řeč. Jsou však národy, které jsou duchovně jednotné přesto, že užívají jazyka různého : Švýcaři mluví německy, francouzsky a italsky, ale cítí se Švýcary. Elsané mluví německy, ale cítí se Francouzy. Číňané se liší jazykově, ale mají jednotné písmo. Židé nemluví židovsky, ale cítí se Židy. Společný domov také nevytváří národní jednotu, jak ukazují národní a jazykové menšiny ve většině evropských států. Irové i přes jazykovou shodu s Angličany a přes společný domov na témže ostrově se nestali Angličany. Společný původ by mohl být velmi přesným rozlišovacím znamením mezi národy, kdyby nebylo smíšených sňatků, vystěhovalectví, válek, mezinárodního a meziplemeného prolínání. V Evropě není rasově čistého národa : Evropa je národnostní, plemenná a náboženská mozaika. Náboženství může být atributem národní příslušnosti : tak je to u Židů, kde pojem národnosti a náboženství splývá v jedno. Srbové a Chorvati se neliší jazykem, nýbrž náboženstvím. U národů islámských je poutem jednoty náboženství : jazyk, domov, plémě

jsou prvky podružné. Společný stát sice vytváří časem i národní jednotu, je-li v něm zaveden jediný oficiální jazyk, jak je to v USA, kde přistěhovalci se znenáhla asimilují a počínají se cítit » Američany «, ale ovšem nemají a nemohou mít vědomí společného původu, právě tak jako ho nemají Vlámové a Valoni v Belgii, Francouzi a Angličané v Kanadě.

Willy *Hellpach* soudí, že národ je přírodní skutečnost, duchový útvar a výtvar vůle (*Naturtatsache, geistige Gestalt, Willensschöpfung*). Každý národ je přírodní skutečnost. Ale žádný národ není jen přírodní skutečnost. Na rozdíl od zvířecích skupin působí ve všech údech národa činitelé duchoví, kteří jsou sice přírodními vlivy podmiňováni, avšak nemohou z nich být beze zbytku odvozeni. Je zřejmé, že žádné zvíře nemluví, žádné zvíře ke své ochraně nebo ozdobě se neodívá, žádné zvíře si nedělá mimo své tělo nástroje, žádné zvíře si neukládá zákony a žádné zvíře si netvoří představy o zásvětných mocnostech. Avšak v životě lidského národa nalézáme pět duchových prahodnot: jazyk, oděv, nástroj, zákon a zásvěti (Willy Hellpach, *Einführung in die Völkerpsychologie*. Ferdinand Enke, Stuttgart, 1938, p. 53).

Národ je útvar kulturní. Avšak vznik národní kultury předpokládá vždy dějinnost. Neboť dějiny jsou vědomé utváření lidského společenského života působením tvořivé vůle. Spor o » heroistické « či » kolektivistické « pojetí dějin, to jest spor o to, zdali dějiny národa tvoří silný jedinec či lid, pozbývá smyslu, přiznáme-li, že v životě každého národa se uplatňují jak tvůrčí zásady silných jedinců, tak i budovatelské a skladebné síly lidského průměru. Pravda ovšem je, že ten trojí prvek se u různých národů a v různých dobách neprojevuje stejnou měrou. Jsou národy, v jejichž životě duchový útvar ustrnul a jimž chybí i tvořivá vůle, takže spíše vegetují jako přírodní skutečnost: a naopak nalézáme i u mnohých tak zvaných » přírodních národů « velmi výraznou duchovost a známky úsilné dějinné vůle.

Othmar *Spann* rozlišuje národ státní (*Staatsvolk*), národ jazykový (*Sprachvolk*) a národ prostorový (*Raumvolk*), ale netrvá na tom rozlišení, nýbrž zavádí neurčitý pojem »kulturního společenství« (*Gesellschaftslehre*², Leipzig 1923, p. 463). Řekne-li se, že národ je kulturní společenství, není tím řečeno nic určitého, není-li předeem vymezen pojem kultury. Každý národ v Evropě se chlubí svou vlastní kulturou a pokládá svůj podíl na evropské tradici za své vlastní a původní dílo, ač je to jen společné dědictví evropské kultury, která je syntesou prvků helénských, židovských a křesťanských. Je jistě rozdíl mezi kulturou všelidskou a národní. Ale národní kultura představuje jen určitý odstín kultury všelidské — zvláště při snadné a rychlé výměně vědeckých, uměleckých, hospodářských a technických hodnot v nové době.

Alfred *Vierkandt* vidí základ národního vědomí ve společných dějinách, v pocitu sounáležitosti a v zaměření k témuž politickému cíli (*Familie, Volk und Staat in ihren gesellschaftlichen Vorgängen*. Ferd. Enke, Stuttgart 1936, p. 44-8). Otokar Březina definuje národ jako společenství mrtvých, živých a nenarozených. Podobně to vyjadřuje prosba k svatému Václavu : » Nedej zahynouti nám i budoucím ! « V tom možno vidět zdůraznění společného původu a jazyka, společných dějin a společného cíle.

Vnější znaky národnosti (jazyk, rasa, území, náboženství, zvyky), se vyskytují v různých kombinacích. Podstatný význam mají jen pokud jsou výrazem znaků vnitřních, jednak společné mentality a společného postoje k základním věcem života, jednak vědomí společných dějin a společného cíle v budoucnosti. Mravní hodnoty národnosti jsou a) osobní v tom smyslu, že jedinec nejlépe se rozvíjí a nejšťastnějším se cítí tam, kde je doma, ve společnosti těch, kteří jsou mu blízcí původem, myšlením, jazykem a zvyky ; b) národní, pokud vědomí národní sounáležitosti, společných dějin

a společného cíle umožňuje veliká díla vyžadující hrdinství, díla, která by se neuskutečnila pouhou cestou nařizovací ; c) mezinárodní, pokud se rozvíjejí svérázné vlastnosti a schopnosti jednotlivých národů a stávají se tak vzorem jiným národům a přispívají k společnému duchovnímu a mravnímu bohatství lidstva.

9. Třída

Společenská třída je útvar, který se podstatně liší od rodiny, kmene, kasty, národa, státu. Běžné výměry společenské třídy jsou jednostranné a nepřesné. Mluví se o třídě bohatých a chudých (Platon, Menenius Agrippa, Sallustius, A. Schaeffle, E. Bernstein), o třídě jako rasové skupině ovládajících a ovládaných (Aristoteles, Caesar, L. Gumplowicz, A. Gobineau, G. Ratzenhoffer, H. S. Chamberlain, V. de Lapouge). Mluví se o třídě jako o skupině stavovské : v tom smyslu pak se rozeznává třída rolnická, dělnická, průmyslnická, řemeslnická, obchodnická, dopravnická, intelektuálská a úřednická ; o třídě vzhledem k právům a povinnostem, výsadám a bezprávnosti : v tom smyslu se rozeznává třída utlačovatelů a utlačovaných, privilegovaných a neprivilegovaných, vykořisťovatelů a vykořisťovaných, podmanitelů a podmaněných, pánů a otroků (Helvétius, Saint-Simon, F. Engels, Louis Blanc, R. Worms, V. Pareto). Nepřesnost a různost těch výměrů může vzbudit pochybnost, existují-li vůbec třídy.

Pitirim *Sorokin* stanoví znaky třídy takto : 1) třídy jsou právně otevřeny všem, ve skutečnosti zcela uzavřeny, čímž se liší od kast, jež jsou zcela uzavřeny ; 2) jsou založeny na solidaritě ; 3) jsou ovládány určitou zákonitostí a pravidelností ; 4) stojí v protivě k jiným skupinám ; 5) jsou zčásti organisovány, většinou však jen quasi-organisovány ; 6) jsou si zčásti vědomy a zčásti nevědomy své existence a jednoty ; 7) jsou vlastní zá-

padní společnosti 18., 19. a 20. století ; 8) tvoří mnohofunkční skupiny spojené dvěma pouty jednofunkčními, a to jednak zaměstnáním a situací v nejširším smyslu, jednak souhrnem práv a povinností, které jsou opakem práv a povinností jiných skupin (Pitirim Sorokin, *Qu'est-ce qu'une classe sociale?* Cahiers internationaux de sociologie. Éditions du Seuil, Paris 1947, II/2, p. 57-87).

V posledních stoletích lze zhruba rozeznávat čtyři hlavní společenské třídy : a) třídu průmyslových dělníků čili proletářů, b) třídu rolníků, c) třídu velkostatkářů, d) třídu kapitalistů. Každá z nich se dělí na podtřídy. Třída dělnická a rolnická jsou si velmi blízké, bližší než druhé dvě třídy navzájem, a jsou schopny spíše si rozumět a pomáhat nežli třída velkostatkářská a průmyslnická. Charakteristika třídy je tím přesnější, čím je třída starší. Také třídní vědomí jedince je tím hlubší, čím déle je příslušníkem třídy. Přechody z třídy do třídy jsou možné, ale jen v určitých mezích, zejména tam, kde je větší společenská hybnost a kde je méně zakořeněn kastovní duch. Tím se vysvětluje, že v USA jsou třídní rozdíly méně vyhraněny a že tam mají menší význam než v Evropě.

Ať jsou názory sociologů na třídy jakékoliv, je jisté, že » třída « znamená vždy část vzniklou dělením společnosti, jak nasvědčují výrazy » *Stufenleiter* «, » *Rangstufe* «, » *Horizontalschnitt* «, » *niveaux sociaux* « etc. To ukazuje, že dělení společnosti na třídy vychází z individualistického myšlení. O » vrstvách «, » stupních «, » úsecích « může být řeč, jen když je společnost chápána jako mechanický shluk jedinců. Naproti tomu, je-li společnost skutečná životní jednota, nelze ji vtěsnávat do nějakých rámečků nebo škatulek, poněvadž skutečný život je veliký celek. Lidské myšlení sice pracuje s omezenými pojmy a vystihuje skutečnost většinou jen částkovými postřehy, ale ty omezené pojmy a částkové postřehy mají své místo právě jen v oboru myšlení.

Proto je dělení společnosti na třídy, i když má nějaký základ ve skutečnosti, vlastně jen umělý výtvar.

Vlivem individualistického myšlení vymizelo v moderní době ponětí ústrojné jednoty údů a ustoupilo dělení na třídy. V 19. století pokročil společenský automatismus tak, že tak zvaný střední stav (rolnictvo, řemeslnictvo a obchodnictvo) se stával čím dál víc obětí velkostatkářů, továrníků a bankéřů, až nakonec zbylo ve společnosti místo jen pro kapitalisty a námezdní dělníky, až každý druh vlastnictví se odloučil od každého druhu práce a až dělník byl vydán na milost a nemilost zaměstnavatelů stav se pouhou věcí, předmětem vykořisťování. Již *Lev XIII.* obviňuje francouzskou revoluci, že svou bludnou myšlenkou rovnosti rozvrátila staré sdružení pracujících (cechy) a že místo nich nedosadila žádnou náhradu; a tak když veřejná zřízení a zákony se odcizily zděděnému náboženství, znenáhla byli dělníci vydáni na pospas nelidskosti zaměstnavatelů a bezuzdné konkurenci, úplně osamoceni a tudíž i bezprávní (*Alloc. IV/178*).

Proti vykořisťovací tendenci lze ovšem logicky postavit jen myšlenku lidské důstojnosti a proti zvěčnění člověka lze bojovat jen ve jménu personalismu. Je omylem bojovat proti němu ve jménu třídy, v níž osobnost je jen číslem, známkou příslušnosti jen hmotný nedostatek a životní filosofií materialismus popírající duši, nesmrtelnost a Boha a tudíž i důstojnost člověka.

Obě strany, jak vykořisťvatelé, tak vykořisťovaní, vycházejí vlastně z téhož principu, totiž že smysl života je výhradně jen zde na zemi, že jediná dobra jsou dobra hmotná a že mravní hodnoty nejsou základem života, nýbrž jen klamným zrcadlením výrobních vztahů a vůbec přežitkem. Pohybují-li se tak obě strany na témže poli materialistického pojetí života, nelze očekávat nic jiného než bezohledný třídní boj, který nakonec vede k rozkladu společnosti, poněvadž třídy nejsou organické společenské útvary, nýbrž ostře odlišené skupiny

nestojící vedle sebe, nýbrž proti sobě. Vyhlašuje-li se za cíl třídního boje zrušení tříd a ustavení beztřídní společnosti, je to mylné, pokud se zapomíná nebo neuznává, že vlastní motiv třídního boje je úsilí o moc, a pokud se neví, že i tam, kde kapitalisté, vykořisťovaní a kulaci jsou jako třída zlikvidováni, triumfuje starý *esprit bourgeois*, který přežívá všechny revoluce, takže se tvoří nová vládnoucí třída a nová blahobytná vrstva pod maskou » demokracie «, » vlády lidu « — kde ovšem » lid « není nic jiného než bezprávná masa ovládaných, kterým se však namlouvá, že vládnou. Již *Lev XIII.* poznal, že socialismus jako praktické hnutí dělnické se ocítá v nebezpečí, že obnoví všechny hříchy a chyby kapitalismu, když povyšuje vlastnictví, případně hospodářskou produkci na nejvyšší měřítko společenského rozvrstvení, ba na nejvyšší měřítko společenského hodnocení. Již ne hodnota mravní nebo osobní zdatnost, nýbrž zcela vnější, neosobní vlastnictví nebo ryze fyzický pracovní výkon má rozhodnout o společenském postavení. Pro ryze hospodářský postoj, který je socialistickému hnutí společný s kapitalismem, nastupuje v socialismu na místo mravní myšlenky povolání a stavu sobecká myšlenka třídy a masy (Peter Tischleder, *Die Staatslehre Leos XIII.* Volksvereinverlag, M. Gladbach 1927, p. 70).

Tím není řečeno, že beztřídní společnost je nesmysl. Není to nesmysl, nýbrž křesťanský ideál, který se uskuteční, bude-li společenský řád ovládán příkazem Kristovým : » Víte, že vládcové národů panují nad nimi a velcí na nich uplatňují moc. Tak tomu nebude mezi vámi. Ale kdo by chtěl být mezi vámi větší, ať je vaším služebníkem ; a kdo by chtěl být mezi vámi první, ať je vaším otrokem. Jako Syn člověka nepřišel, aby si dal sloužit, nýbrž aby sloužil a dal život za mnohé « (Mat 20,25-28).

Má-li třídní boj být překonán, není jiné cesty, než aby údy společenského těla vytvářely stavy, do nichž

by se lidé včleňovali ne podle toho, zda patří na trhu práce k třídě té nebo oné, nýbrž podle různých sociálních úkolů, jež kdo zastává. Je zřejmé, že stavy, jakožto ústrojné společenské útvary nemohou vzniknout cestou nařizovací, nýbrž musí organicky vyrůst, to jest » vytvořit se «. A to je možné jen za určitých předpokladů, a to jsou : spravedlivé mzdy, úměrné výkonu i potřebě, účast pracujících na správě podniků i na zisku, úměrná ovšem hospodářské nosnosti podniku i potřebám obecného dobra, reforma institucí ; nikoli volná soutěž, nýbrž sociální spravedlnost a sociální láska, vhodné mezistátní dohody a smlouvy hospodářské — a to vše na základě bezpodmínečné nápravy mravní v duchu křesťanském.

10. *Stát*

Jedinec není schopen sám dosáhnout svého životního cíle. Již hmotné podmínky lidské existence vyžadují, aby jedinci se sdružovali a to ne pouze v rodinu nebo obec, nýbrž ve společenství dokonalé, to je stát. Ale vlastní základ státu není ve společenském a hospodářském utilitarismu, nýbrž v duševním životě člověka. Jak Aristoteles, tak svatý Tomáš Akvinský zdůrazňují význam řeči pro život pospolitý. Přirozený smysl řeči není jen pouhé dorozumívání, nýbrž výraz duševního života, mravních ideí dobra a zla, práva a bezpráví. V řeči se projevuje společenská vloha člověka a tvoří se z ní nástroj duchového a společenského styku. Svou podstatou je řeč jakoby smyslovým tělem duchové myšlenky.

Má tedy stát základ v obojí stránce lidské přirozenosti, hmotné i duchové, a v tom smyslu lze říci, že člověk je od přirozenosti tvor státní. Od přirozenosti — to znamená, že člověk nežije ve státním společenství libovolně, z vypočítavosti nebo ze zvyku, nýbrž prostě proto, že sama jeho přirozenost ho k tomu vede a pudí, takže nemůže

jinak. Neznamená to však, že by stát byl produkt přírody jako mraveniště nebo včelí úl ; lidská přirozenost je přirozenost rozumná : a proto stát je dílem nejen společenské sklonnosti, nýbrž i specifickým dílem rozumu :

» Ve svém původu je stát výtvar přirozené vůle k společenství, ve svém konkrétním vzniku a své » organizaci « je utvářen rozumem, lidovostí a svobodnou vůlí. Jako mravní organismus je stát součin přirozeného určení a svobodného uskutečňování objektivního cíle, pudící přirozenosti a rozumné lidské vůle ; ne výlučný výtvar pudového podvědomí a přirozené zákonitosti bez účasti svobodné činnosti rozumného člověka, ale také ne výlučně dílo svobody a rozumové činnosti bez účasti 'přírody' « (Heinrich Rommen, *Der Staat in der katholischen Gedankenwelt*. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1935, p. 114-115).

Stát je dokonalá občanská společnost, jejímž nejbližším cílem je právní řád zaměřený k obecnému prospěchu. Hlavní znaky státního společenství podle nauky svatého *Tomáše* jsou : 1) Stát je společnost vázaná na určité území ; 2) je to celek různorodý, složený jednak z jedinců, z nichž každý má svou osobitost a svou vlastní svobodnou činnost, jednak z pospolitostí, jež mají své cíle částkové ; 3) má ráz mravní osobnosti, protože jednotlivé složky jsou v něm uspořádány podle úkolů vzhledem k společnému dobru podobně jako údy lidského těla ; 4) je to společnost trvalá, časově předem neomezená ; 5) je to společnost ve svém oboru — pokud jde o dosažení časného dobra, dokonalá, poněvadž má všechny prostředky k dosažení svého cíle — obecného dobra ; 6) je to společnost právní, poněvadž obecného dobra lze dosáhnout jen na základě spravedlnosti vymezené zákonem ; 7) je to společnost vybavená svrchovanou mocí, totiž schopností zařizovat vše, čeho je potřebí k dosažení obecného dobra.

Státní svrchovanost souvisí s cílem státní pospolitosti — obecným dobrem, jehož nemůže být dosaženo

bez jednotící autority a právního řádu. Právní svrchovanost státu vyvozovali scholastikové nejen z lidské přirozenosti a potřeby autority, nýbrž i z mlčenlivého souhlasu občanů a tak odlišili právní svrchovanost od absolutistické vůle. Současně pak ukazovali, že stát se liší od jiných společenských útvarů, jako je rodina, rod a národ, právě převahou svobodné vůle jakožto společenského principu. Myšlenku, že státní společenství se zakládá jen na svobodném souhlasu a že právní svrchovanost státu má původ jen v tom souhlasu, jako by každý jedinec odstoupil část svého osobního práva a jako by vladařská moc byla jen součtem práv jednotlivců, prohlašuje *Lev XIII.* za bludnou, poněvadž nelze přehlédnout, že lidé svou přirozeností nejsou tvorové osamocení, nýbrž bytosti již před jakýmkoliv svobodným rozhodnutím určené k životu společenskému (*Alloc. I/214*). Je zřejmé, že tím se nepopírá účast rozumu a vůle na vzniku státu, nýbrž jen výlučnost té účasti.

Právo je nesporně podstatný znak (forma) státu, ale z toho nevyplývá, že stát a právo je totéž, jak se domnívají soudobí právní pozitivisté, kteří proti sociologickému pojetí státu stavějí pojetí ryze právní (František Weyr, *Teorie práva*. Orbis Brno-Praha 1936, p.216-234., Hans Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*. Wien 1922). Podobně je pochybený názor *Jellinkův*, že mimo stát není právo (G. Jellinek, *Staatslehre*³. Berlin 1914, p. 256 sq.). Proti tomu svědčí zvyk dovolávat se věrnosti, dobrých mravů, slušnosti, volného uvážení etc. Vytáčka, že to vše je právo, které musí teprve být nalezeno a které teprve na základě právního ustanovení nabývá platnosti, je marná: buď je hledané právo vskutku » k nalezení « a tedy už předem, před jakýmkoliv státním právem dáno, anebo se nehledá, nýbrž » dělá « a to je pak ryzí libovůle. Do téže absurdnosti upadají současní čeští stoupenci tak zvané normativní právní theorie, kteří v duchu Kantova rozlišení mezi věcí o sobě (*Ding an sich noumenon*) a jevem

(*fenomenon*) pokládají právo za nepoznatelné : předmětem právní vědy jsou jim jen normy státem vydané a z nejvyšší hypotetické normy vyvozované. Podle té teorie je pak stát ve smyslu právním totéž, co soubor subjektivních norem, jemuž odpovídá skutečnost sociálního dění ; jelikož však ta skutečnost není myslitelná sama o sobě, je základním znakem státu soubor norem (Zdeněk Neubauer, *Státověda a theorie politiky*. Jan Laichter, Praha 1948, p. 33). Avšak není-li jiného práva než je právo státem vydaných norem, vyplývá z toho, že právem je i každá nerozumná a nespravedlivá norma, jen když je vydána státem, třebaš tyranským a diktátorským, a předem je ospravedlněna každá zvůle a každé bezpráví :

» Následují-li v západním právním životě stále rychleji za sebou převratné změny, je to právě od té doby, kdy převládla právní a státní filosofie, která činí svéprávnou vůli člověka jediným zdrojem práva a odmítá jeho závislost na vůli Boží. Zastánci takové životní filosofie měli brzy potěšení, že jejich moudrost nastoupila na trůn, aby dala národům okoušet své blahodárné vlády. Stát byl učiněn jediným pramenem práva, ale tím se stal Leviathanem, vše požírající nestvůrou « (Ferdinand Frodl S. J., *Gesellschaftslehre*. Jacob Hegner, Wien 1936, p. 360).

Stát je jednota údů v lidské společnosti, která se tvoří jak z jedinců, tak i z předem existujících ústrojných útvarů. Konečný společenský cíl státu se věcně neliší od účelu rodiny, rodu nebo národa : je to obecné dobro. Ten účel se obyčejně vymezuje jako povinnost opatřit statky všem potřebné nebo užitečné, kterých však jedinec nebo nižší společenský útvar soukromou činností si opatřit nemůže. Obecné dobro se vymezuje jako soubor podmínek, jichž splnění je nezbytné, aby co možná největší počet údů státu svobodně mohl dojít opravdového pozemského štěstí. Souhrn podmínek obecného dobra není nic jiného než právní řád. Kdyby

účelem státu bylo pouhé umožňování dobra obecného, měl by stát jen účel společenský. Avšak stát má i účel státní, poněvadž není jen k tomu, aby obecné dobro umožňoval, nýbrž aby je také uskutečňoval a to na základě právní svrchovanosti, která oprávnjuje žádat od občanů určité služby i za cenu jejich soukromého blaha. Z toho je zřejmé, že účel státní a účel společenský státu jsou dvě různé věci. Stát a společnost není totéž. Stát je jen určitý společenský útvar. Účel státu je podřízen účelu společnosti a není s ním totožný. Stát nemůže být tím nejvyšším, není a nemůže být účelem sám sobě. Je pouhým prostředkem k dosažení cíle společnosti, to jest obecného dobra. A státní moc má smysl, jen pokud je službou.

Nutnost státní moci vyplývá už z povahy společnosti, poněvadž společnost je jednota lidí směřujících k společnému cíli. Ale společného cíle nemůže být dosaženo, než když se jedinci podrobují jednotnému vedení. Přesto není státní moc jevem původním, nýbrž pouhou účastí na božské vládě nad světem. V tom odvození z Boží moci je také vlastní oprávnění vlády člověka nad člověkem — neboť sám o sobě nemá člověk nic, co by ho opravňovalo omezovat svobodu jiného člověka. Poslouchat člověka jako člověka je nemorální. Člověk může poslouchat člověka jen proto a potud, že mu nějak reprezentuje Boha.

Jak z nutnosti, tak z původu státní moci vyplývá její závaznost. Podle slov svatého Pavla není moci leč od Boha (Řím 13,1). Proto svatý Pavel žádá, aby křesťané poslouchali vladařů ne jakýmkoliv způsobem, nýbrž způsobem náboženským, to jest ze závaznosti svědomí, leč by snad vladaři něco nařizovali proti božským zákonům. V tom případě platí slovo svatého Petra pronesené k židovské veleradě: » Sluší poslouchat více Boha než lidi « (Sk ap 5,29).

Státní moc je svrchovaná, poněvadž stát je ve svém oboru, pokud jde o dosažení časného dobra, společnost

dokonalá. Ale tím už je také naznačeno, že ta moc je omezená, poněvadž její cíl není nejvyšší cíl člověka. První omezení plyne z hierarchie hodnot a cílů mravního řádu : časné dobro je totiž podřízeno dobru duchovnímu a přirozené nadpřirozenému. Péče o duchovní dobro nepřísluší státu, nýbrž církvi. Jako stát, tak i církev je společnost dokonalá. A jako stát je svrchovaný v oboru časném, tak církev je svrchovaná v oboru duchovním. Druhé omezení je dáno tím, že stát není jediná časná společnost. Člověk nevstupuje do státního společenství jako osamocený jedinec, nýbrž jako úd společenství rodinného a kmenového a kromě toho i společenství pracovního a místního. A každé z těchto společenství má svá práva nezávislá na právech státu. A třetí omezení je dáno tím, že člověk není pouhé individuum, tedy jen část společnosti, nýbrž i osoba, to jest rozumná, svobodná a svéprávná bytost. Člověk nemá jen cíle sociální, nýbrž i individuální. Vděčí sice společnosti za mnoho, ale ne za vše. Společnost pomáhá jedinci k plnému rozvoji tělesnému a duševnímu, ale společnost nerodí člověka a nevytváří ducha :

» Společnost spolupůsobí na rozvoji ducha. Ale duchová podstata člověka pochází neprostředně od Boha. Proto svou stránkou duchovou, oblastí svědomí je jedinec onticky nadřazen společnosti, má svůj vlastní a osobní cíl a nemůže nikdy být snížen na pouhou část celku nebo na pouhý prostředek k dosažení sociálního cíle « (Eberhard Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch*. A. Pustet, Salzburg-Leipzig 1935, p. 126-140).

Člověk je tvor druživý : nemůže žít sám a jen ve společenství lidí ob stojí a může rozvinout své schopnosti. Život sociální je podmínkou rozvoje osobnostního. Ale žádná společnost není útvar organický, svébytný a celostní, i když je možné narýsovat obdobu mezi organismem a společností. Jakmile se společnost ontologizuje a za ústrojný celek vyhláší, ač je pouze celkem

morálním a pracovním, stává se člověk jen článkem společnosti a musí se vzdát své svobody. Ontologisace a mythisace společnosti je na jedné straně silou udržující společnost, poněvadž společnost žije z určité víry, ať pravdivé či bludné, ale na druhé straně je příčinou společenských zvrátů, jakmile ony mythy a symboly, které udržovaly společnost, začnou slábnout, takže společnost, která z nich žila, se ocítá v krizi. Vznikají pak nové mythy a symboly, přizpůsobené vesměs úrovni průměrného člověka. Proto vůdcové vyšli z těch zvrátů jsou zpravidla lidé ztělesňující prostřednost, takže dav se v nich poznává a dává se od nich bezmyšlenkovitě vést.

Jako rodina, tak i stát má základ v lidské přirozenosti, která tíhne ke společenství. A třebaže rodina je základním útvarem lidského společenství a logicky a historicky je dřív než stát, je třeba přiznat, že společnost rodinná není dokonalá, neboť nemůže zpravidla opatřit všem svým členům podmínky života důstojné člověka. Z toho však neplyne, že by stát byl cílem nebo dokonce smyslem lidského života. Stát jest jen nástrojem či prostředkem k dosažení obecného dobra. Tím se nerozumí blaho vládnoucí třídy nebo blaho jednotlivých vladařů, nýbrž osobní dobro občanů. Přímým úkolem státu není péče o duchovní dobro občanů — ale poněvadž náboženský a mravní život je možný, jen když je zajištěna určitá míra blahobytu hmotného, napomáhá dobře řízený stát nepřímo i k dosažení duchovního a mravního dobra občanů.

Z hlediska metafysického je skutečným jsoucnem pouze jednotlivec, který je osobou, kdežto stát je jsoucnem pouze případkovým. Stát není jsoucno o sobě. Jednota vytvářená společenskou činností jednotlivců není jednota podstatná, nýbrž jen jednota mravní, která se uskutečňuje na základě vztahů rozumových a je tedy vlastně jen jsoucnem rozumovým (*ens rationis*). V moderní době jsme svědky, že idea státu se ontologisuje.

Platonské pojetí státu jako reálného jsoucna ožívuje v hegelianismu a fašismu. Stát je největší a nejsvětější věc na světě, před kterou musí ustoupit vše, která může žádat vše a která nemůže ničím být omezována : » Nic lidského, nic duchovního neexistuje, a fortiori nemá hodnoty mimo stát « (B. Mussolini, *La doctrine fasciste*. Firenze 1935, p. 156).

Státní totalismus není zjev podružný, nýbrž souvisí se samou povahou státu. Každý stát směřuje více nebo méně k totalismu, poněvadž moc je největší svod a největší pokušení, jemuž dovedou odolat jen nejlepší a nejsilnější. Etatismus povyšuje stát nejen na reálné jsoucno, nýbrž i na jakési božstvo. Moderní člověk uctívá modlu státu a vzdává se mu na milost i nemilost. Stát je modernímu člověku modla dobrodějná a anonymní, která rozděljuje lístky na potraviny, poukazy na šaty a obuv, poskytuje koncese živnostenské a průmyslové, udílí licence všeho druhu od dovozního povolení mnohatunových zásilek z ciziny až po licenci tabáčnickou, subvencuje plemenné býky i impotentní básníky, znárodňuje průmyslové podniky, sanuje banky, hází zemědělské přebytky do moře, denaturuje líh, vyplácí prémie matkám s početnými dětmi, uděluje podpory v nezaměstnanosti, vychovává děti, tvoří veřejné mínění, vysílá informace, dodává světový názor, obstarává vše, nač si člověk pomyslí, zajišťuje člověka pro případ požáru, povodně, neúrody, nemoci a stáří. A před tou modlou, která zbavuje povinnosti myslit a nést odpovědnost, člověk abdikuje a podrobuje se jí s tělem i duší. Ta modla sama je mimo řád mravnosti : » Kde běží o zájmy národa nebo státu, každý skutek, sebevíce se příčící mravním normám, je považován za mravně dovolený ; takže čin, který by byl považován podle úsudku všech za špatný, kdyby se ho dopustili lidé soukromí, je považován za počestný a chvályhodný, když je spáchán v zájmu vlasti « (Pius XI., *Caritate Christi compulsi*, AAS 1932, 17-19).

Je přípustné obětovat život nevinného člověka, žádá-li toho zájem národa nebo státu ? Kaifáš odpovídá kladně : » Vy nic nevíte, ani na to nemyslíte, že je pro nás prospěšné, aby jeden člověk zemřel za lid, než aby celý národ zahynul « (Jan 11,50). Je pochopitelné, že moderní zabsolutněný stát se nesnáší s jinými zabsolutněnými státy. Etatismus nutně v sobě zahrnuje militarismus. Dějiny lidstva jsou z velké části dějinami válek, od války trojské až po druhou válku světovou. Sám výraz *Totalkrieg* znamená nejvyšší formu znehodnocení a zotročení člověka. *Totalkrieg* předpokládá *Totaleinsatz*, to jest použití všech sil duševních i fyzických, hospodářských, průmyslových a technických pro válečné cíle. Všechno, co není *kriegswichtig*, musí ustoupit. Totální válka se nevede jen hmotnými zbraněmi, nýbrž i zbraněmi ducha, válečnou propagandou, to jest lhaním, štváním, a osočováním protivníka tiskem a rozhlasem. K pojmu totální války náleží také, že mizí rozdíl mezi ozbrojenými a neozbrojenými, mezi vojáky a civilisty : totální válka je prostě boj všech proti všem, v němž poměrně ve výhodě je voják a v nevýhodě bezbranný civilista. *Totalkrieg* je nejen výraz krajního násilí, nýbrž i výraz krajního antipersonalismu. Ve válce mizí úcta k osobnosti, s člověkem se zachází jako s věcí — člověk je válečný materiál, potrava pro děla. *Totalkrieg* je válka bezútešně vulgární a nerytířská : dřívější války dávaly vyniknout osobní odvaze : moderní válka je založena právě tak jako moderní stát na kultu hrubé moci a převaze technického materiálu, takže se zvrhá ve všeobecné a démonické vraždění a ničení všech hodnot. Dřívější války měly ráz soubojů, moderní válka připomíná vraždění zákeřníka skrytého za zdí, jsouc nekonečně vzdálena jakéhokoliv pojmu slušnosti, cti a lidskosti.

BIBLIOGRAFIE

- Above all Nations. An Anthrology. Compiled by George Catlin, Vera Brittain & Sheila Hodges. Victor Gollanz, London 1945.
- A Code of Social Principles. The Catholic Social Guild, Oxford 1944.
- Zygmunt Bauman, *Sociologis*, Orbis, Praha 1955.
- A. C. F. Beales, *Katolická Církev a mezinárodní řád*. Universum, Praha 1946.
- A. C. F. Beales, *The History of Peace*. Bell, London 1931.
- Hilaire Belloc, *Otrocký stát*. Jan Laichter, Praha 1921.
- Édouard Berth, *Du Capital aux réflexions sur la violence*. Rivière, Paris 1934.
- Arnošt Bláha, *Dnešní krise rodinného života*. E. Fastr, Praha 1940.
- E. S. Bogardus, *Development of Social Thought*. Longmans, London 1955.
- Célestin Bouglé, *Bilan de la sociologie française*. E. Alcan, Paris 1935.
- Gaston Bouthoul, *Traité de sociologie*. Payot, Paris 1946.
- Goetz Briefs, *Le prolétariat industriel*. Desclée de Brouwer, Paris 1936.
- Ives de la Brière, *La société internationale*. De Gigord, Paris 1928.
- Ives de la Brière, *Nos devoirs envers la cité*. Flammarion, Paris 1930.
- Henri Brun, *La cité chrétienne d'après les enseignements pontificaux*. Bonne Presse, Paris 1922.
- Ferdinand Cavallera, *Précis de la doctrine sociale catholique*. Éditions Spes, Paris 1931.
- F. Cimitier, *Brève synthèse de théologie morale sociale*. Desclée et Cie, Paris-Tournai-Rome 1945.
- Hedwig Conrad Martius, *Utopien der Menschenzüchtung*. Der Sozialdarwinismus und seine Folgen. Kösel, München 1955.
- Antonín Čala, *Marxismus v myšlení a životě*. Společenské podniky, Přerov 1947.

- Alan Dale, *An Introduction to Social Biology*. W. Heinemann, London 1946.
- Georges Davy, *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*. F. Alcan, Paris 1931.
- Christopher Dawson, *Religion and the Modern State*. Sheed and Ward 1931.
- Carl Doka, *Kirche und Völkergemeinschaft*. Haas & Grabherr, Augsburg 1930.
- William McDougall, *Ethics and some Modern World Problems*. Methuen & Co., London 1925.
- William McDougall, *The Group Mind*. Cambridge University Press 1927.
- John Eppstein, *The Catholic Tradition in the Law of Nations*. Burns and Oates, London 1935.
- Fr. W. Foerster, *Christentum und Klassenkampf*. Schulthess, Zürich 1909.
- Ferdinand Frodl, *Gesellschaftslehre*. Jacob Hegner, Wien 1936.
- L. Gazziguet, *Question sociale et écoles sociales*. Bloud et Gay, Paris 1922.
- Fr. H. Gigon, *Ethics of Peace and War*, Burns and Oates, London 1935.
- Igino Giordani, *Il messaggio sociale degli apostoli*. Libr. ed. Fiorentina, Firenze 1938.
- Igino Giordani, *Il messaggio sociale di Gesù*. Vita e Pensiero, Milano 1937-47.
- Guido Gonella, *Presupposti di un ordine internazionale*. Edizioni Civitas gentium, Città del Vaticano 1943.
- Guido Gonella, *Principi di un ordine sociale*. Note ai messaggi di S. S. Pio XII, Edizioni Civitas gentium, Città del Vaticano 1944.
- J. Haesaert, *Essai de sociologie*. Les Editions Lumière, Bruxelles 1947.
- K. J. Hartmann, *Soziologie*. Ferdinand Hirt, Breslau 1933.
- Štefan Hatala, *Kresťanský spoločenský poriadok*. Verbum, Košice 1948.
- Willy Hellpach, *Sozialorganismen*. Eine Untersuchung zur Grundlegung wissenschaftlicher Gemeinschaftslebenskunde, J. A. Barth, Leipzig 1944.
- Georg von Hertling, *Recht, Staat und Gesellschaft*. Jos. Kösel, Kempten und München 1918.
- L. T. Hobhouse, *Social Development*. Allen, London 1924.
- Cyril Horáček, *Počátky českého hnutí dělnického*. Orbis, Praha Česká akademie věd a umění, Praha 1933.
- J. Huizinga, *Incertitudes*. Essai de diagnostic du mal dont souffre notre temps. Librairie de Médicis, Paris 1946.

- Joseph Husslein, *The Christian Social Manifesto*. The Bruce Publishing Co., Milwaukee 1932.
- Emanuel Chalupný, *Sociologie*. Dílu II. sv. 2. Vývoj sociologie. v 19. století (1835-1904). Samec, Praha 1948.
- Emanuel Chalupný, *Systém sociologie v náčrtku*. Samec, Praha 1948.
- Jean XXIII, *Mater et Magistra*. Lettre encyclique de 15 Mai 1960. Éditions Bonne Presse, Paris 1961.
- Douglas Jerrold, *The Necessity of Freedom*. Sheed and Ward, London 1938.
- Tomáš Josef Jiroušek, *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny české*. Družstvo Vlast, Praha 1900.
- Wilhelm Emmanuel Ketteler, *Die grossen sozialen Fragen der Gegenwart*. Fr. Kirchheim, Mainz 1878.
- Arnošt Klíma, *Počátky českého dělnického hnutí*. Orbis, Praha 1948.
- Harry C. Doenig, *Principles for Peace*. Selections from Papal Documents Leo XIII. to Pius XII. National Catholic Welfare Conference, Washington 1945.
- Edouard Krakowski, *La philosophie gardienne de la cité*. Éditions du Myrte, Paris 1946.
- Peter Kropotkin, *Gegenseitige Hilfe in Tier-und Menschenwelt*. Th. Thomas, Leipzig 1920.
- Edelbert Kurz, *Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin*. Kösel-Pustet, München 1932.
- La Hiérarchie Catholique et le problème sociale. Éditions Spes, Paris 1931.
- J. Laoup et J. Nelis, *Communauté des hommes*. Initiation à l'humanisme social. Casterman, Tournai-Paris 1950.
- Max Lamberty, *Le rôle social des idées*. Ed. de la Cité chrétienne, Bruxelles 1935.
- Harold Laski, *Réflexions sur la révolution de notre temps*. Éditions du Seuil, Paris 1947.
- L. J. Lebre, *Découverte du bien commun*. Éditions Économie et humanisme, Paris 1947.
- L. J. Lebre, *De l'efficacité politique du chrétien*. Éditions Économie et humanisme, Paris 1947.
- G. Legrand, *Les grands courants de la sociologie catholique à l'heure présente*. Éd. Spes, Paris 1930.
- Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France*. Gallimard, Paris 1946.
- Peter R. Lewis, *The Literature of the Social Sciences*. An Introductory Survey and Guide. The Library Association Chaucer House, London 1960.
- Robert Linhardt, *Die Sozialprinzipien des hl. Thomas von Aquin*. Herder, Freiburg im Br. 1932.

- Ralph Linton, *The Study of Man*. D. Appleton-Century, New York-London 1936.
- Walter Lippmann, *Gesellschaft freier Menschen*. A. Francke, Bern 1945.
- Antonín Mandl, *Mír ze spravedlnosti*. Výbor projevů papeže Pia XII. pronesených ve válečných letech 1939-1945. Atlas, Praha 1947.
- Robinot Marcy, *Aux prises avec l'apostasie des masses*. Éd. Spes, Paris 1930.
- Jacques Ménétrier, *La vie collective*. Plon, Paris 1948.
- Robert Michels, *Probleme der Sozialphilosophie*. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1914.
- C. A. Moser, *Survey Methods in Social Investigation*. Heinemann, London 1958.
- Emmanuel Mounier, *Qu'est-ce que le personnalisme?* Éditions du Seuil, Paris 1947.
- P. Müller, *La pensée sociale de S. S. Pie XII*. Éd. Spes, Paris 1939.
- Paul Natorp, *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik*. Fromann, Stuttgart 1922.
- Zdeněk Neubauer, *Státověda a theorie politiky*. Jan Laichter, Praha 1948.
- Robert Neuschl, *Křesťanská sociologie*. Tiskárna benediktinů rajhradských, Brno 1898-1900.
- Reinhold Niebuhr, *Synové světla a synové tmy*. Ospravedlnění demokracie a kritika její tradiční obrany. Jan Laichter, Praha 1947.
- John T. Noonam, *Empfängnisverhütung*. Geschichte ihrer Berurteilung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht. Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1969.
- Frant. X. Novák, *O rodině*. Společenské podniky, Přerov 1940.
- Paul W. Paustian and J. John Oppenheimer, *Problems of Modern Society*. McGraw & Hill, New York and London 1938.
- Antonín Pimper, *Křesťanský solidarismus*. Universum, Praha 1946.
- Pius XII. *Mír ze spravedlnosti*. Výbor projevů pronesených ve válečných letech 1939-1945. Atlas, Praha 1947.
- Poselství míru. *Válečná korespondence presidenta Roosevelta a papeže Pia XII*. Universum, Praha 1948.
- Gonzague de Reynold, *Les grands problèmes internationaux de l'heure présente*. Éd. Spes, Paris 1930.
- Bernard Roland-Gosselin, *La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin*. Rivière, Paris 1928.
- Heinrich Rommen, *Der Staat in der katholischen Gedankenwelt*. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1935.

- Daniel Rops, *Ce qui meurt et ce qui naît*. Plon, Paris 1937.
- Daniel Rops, *La misère et nous*. B. Grasset, Paris 1935.
- Daniel Rops, *Le monde sans âme*. Plon, Paris 1932.
- Daniel Rops, *Les éléments de notre destin*. Éd. Spes, Paris 1935.
- Denis de Rougemont, *La part du Diable*. Brentano's, New York 1942.
- Denis de Rougemont, *Politique de la personne*. B. Grasset, Paris 1934.
- Wilhelm Röpke, *Civitas humana*. Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform. E. Rentsch, Erlenbach-Zürich, 1946.
- Wilhelm Röpke, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*. Eugen Rentsch, Erlenbach-Zürich 1943.
- G. C. Rutten, *La doctrine sociale de l'Eglise résumée dans les Encycliques Rerum novarum et Quadragesimo anno*. Éd. du Cerf, Juvisy, Seine-et-Oise 1932.
- Karl Saller, *Die Biologie der Familie*. Greifen-Verlag, Rudolfstadt 1960.
- A. Schrattenholzer, *Soziale Gerechtigkeit*. Moser, Graz 1934.
- Karl Schulte, *Staat und Gesellschaft im Denken des Thomas von Aquin*. F. Schöningh, Paderborn 1925.
- Johann Baptist Schuster, *Die Soziallehre nach Leo XIII, und Pius XI, unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft*. Herder, Freiburg im Br. 1935.
- Marie-Benoît Schwalm, *La société et l'état*. Flammarion, Paris 1937.
- Pitirim Sorokin, *Krise našeho věku*. Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva, Praha 1948.
- Pitirim Sorokin, *Soziologische Theorien im 19. und 20. Jahrhundert*. C. H. Beck, München 1931.
- Othmar Spann, *Gesellschaftslehre*. Quelle et Meyer, Leipzig 1930.
- Gabriel Tarde, *Les lois d'imitation*. Alcan, Paris 1980.
- N. S. Timasheff, *Sociological Theory : its Nature and Growth*. Random, New York 1957.
- Peter Tischleder, *Die Staatslehre Leos XIII*. Volksverein-verlag, M. Gladbach 1927.
- Albert Valensin, *Traité du droit naturel*. Spes, Paris 1922-25.
- Bedřich Vašek, *Rodina dvacátého století*. Matice Cyrilometodějská, Olomouc 1924.
- Bedřich Vašek, *Křesťanská sociologie*. I. Život sociální. Universum, Praha 1933.
- Bedřich Vašek, *Morálka mezinárodního života*. Atlas, Praha 1948.

- Bedřich Vašek, *Rukojeť křesťanské sociologie*. Velehrad, Olomouc 1947.
- Bedřich Vašek, *Z problémů dnešní společnosti*. Matice Cyri-lometodějská, Olomouc 1926.
- Alfred Vierkandt, *Familie, Volk und Staat in ihren gesellschaft-lichen Vorgängen*. Ferd. Enke, Stuttgart 1936.
- Alfred Vierkandt, *Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der phi-losophischen Soziologie*. Ferd. Enke, Stuttgart 1928.
- Alfred Vierkandt, (In Verbindung mit zahlreichen Mitarbei-tern) *Handwörterbuch der Soziologie*. Ferd. Enke. Stutt-gart 1931.
- Timotheus Vodička, *Principy sociální ethiky*. Edice Krystal, Olomouc 1945-46.
- P. Voisin, *Une politique de l'habitat*. Éditions Économie et humanisme, Paris 1947.
- Stanislav Warynski, *Die Wissenschaft von der Gesellschaft*. Umriss einer Methodenlehre der dialektischen Sozio-logie. A. Francke, Bern 1944.
- František Weyr, *Teorie práva*. Orbis, Brno-Praha 1936.
- K. Young, *Handbook of Social Psychology*. Routledge, Lon-don 1957.
- Kimbal Young, *Sociology. A Study of Society and Culture*. American Book Comp., New York 1942.

11. DĚJINY

Ryze racionální chápání člověka je nutně nedějinné proto, že *ratio* (diskursivní rozum) odvozuje proměnné z neproměnného, hybné z nehybného, ojedinělé z obecného, a kromě toho vyhledává pravidelnost a zákonitost, kdežto reálné historické dějství je vždy jedinečné. Ať už je člověk vysvětlován teleologicky z ideje nebo kauzálně z přírody, ať je zařazován do oblasti ryze duchové nebo do oblasti ryze přírodní, není vysvětlován vůbec, poněvadž v obojím případě je pouze průchodním bodem a prostředkem neosobního procesu. A v obojím případě je nazírán nedějinně. Historie však není ani proces ryze duchový ani proces ryze přírodní, protože člověk bytí sice náleží do obojí říše, duchové i přírodní, ale do žádné z nich nenáleží výhradně a cele.

Obecným přesvědčením o rozdílnosti přírodního a duchového dění se snaží otrást Kurt *Breysig* v knize *Psychologie der Geschichte* (M. & H. Marcus, Breslau 1935). Avšak monistické sklony nějakého filosofa samy o sobě nejsou důkazem jednotnosti přírodního a duchového dějství a Ziehenova »mozková duševěda« (*Denk-Hirn-Lehre*), o kterou se *Breysig* opírá, není věda ani o mozku ani o duši, nýbrž prostě psychologický monismus, který je pro vědecký výklad duševních jevů celkem neplodným předpokladem: víme na příklad, že všechny psychologické zákony o vybavování představ byly stanoveny pouhou duševní introspekcí; znalost mozku a nervů k zjištění těch zákonů nepřispěla a nemohla přispět naprosto ničím. Proto také nelze přená-

šet přírodovědné zákony na dějiny a vysvětlovat je jako mechanický pochod :

» Všude v dějinách vládne svoboda nebo i zvůle, logika nebo nelogičnost ducha. Ty svobody a divy ducha lze v dějinách přímo nahmatat. Divem ducha bylo, že malé, mezi sebou ne-jednotné řecké státy mohly odolat ohromným perským vojskům ; divem bylo, že z malého selského státu Římanů se vyvinula nejmocnější říše světa ; divem bylo, že slabší Řím zvítězil nad mnohem silnějším Karthagem ; divem bylo, že učení Lutherovo se mohlo šířit, aniž Řím to pozoroval, tak dlouho, až bylo schopné podstoupit zápas ; divem bylo, že německý protestantismus, který 1629 byl téměř zničen, se zachránil nečekaným vystoupením Gustava Adolfa 1630 ; divem bylo, že vyčerpané a okleštěné státy, Rakousko a Prusko, mohly porazit nepřemožitelného Napoleona v tak četných a velkých bitvách 1813, 1814, 1815 ; divem bylo, že malé Prusko se postupně povznášelo nad mocnější Rakousko, až je vyloučilo z říše ; divem bylo, že hrstka lidí z arabské pouště mečem vnutila své náboženství tolika zemím ; divem bylo, že » první velké kultury dějin « se objevily ve zcela nepříznivém prostředí, v kamenité Mesopotamii a bažinaté nížině nilské, podobně jako Řím vyrostl v tiberských močálech ; je div, že cikáni po staletí žijí mezi evropskými kulturními národy a přece se nestali usedlým národem ; je div, že malý židovský národ žije tisíce let rozptýlen po celém světě, nemá ani vlastní řeči a zčásti ani nevěří ve své náboženství a přesto zůstává národem — div, jehož smysl je nejasný a nezbadatelný. Kde je zde naturalismus se svým učením o prostředí, přízpůsobení, se svou sociální fysikou, sociální statikou a dynamikou, přírodní zákonitostí a vývojem ? Veškerý naturalismus se rozplývá jako zlý přízrak, jakmile vstoupí do světla dějin « (Othmar Spann, *Geschichtsphilosophie*. Gustav Fischer, Jena 1932, p. 380).

V objektivním smyslu jsou dějiny dění v čase a prostoru. Nejvlastnějším elementem dějin je faktum, a to v tom smyslu, že někdo něco učinil, ne však v tom smyslu, že se něco stalo. Ryze přírodní děje jsou historické jen v nepřímém a nevlastním smyslu, pokud totiž dávají podnět lidskému myšlení a jednání.

V subjektivním smyslu jsou dějiny poznání, zjištění, uvědomění a popis fakt. Ten význam má řecké slovo *historia*: pátrání, zpráva, výklad, poznání, věda, vypravování, dějepis. *Historein* znamená pátrati, vyzvídati, dovídati se, poznávati, vypravovati. Objektivní a subjektivní význam dějin je třeba přísně rozlišovat. Dějiny nejsou dějepis, nýbrž jen předmět dějepisu. Dějiny nejsou obsah dějepisného vyprávění. Je-li *historia* pátrání, záleží na tom, co historik vypátral, jak to vypátral a jak to uspořádal. Historik se snaží uvést události v jednotu. To však je možné, jen když ty události soustřeďuje do určité kategorie. Takovou kategorií může být národ, stát, lidstvo, objektivní duch. Ale taková kategorie je myšlena a dána již před historií. Mluví-li se o dějinách Evropy nebo Prahy, musí už Evropa nebo Praha být předem myšleny jako skutečné. Historie je popis dějů soustředěných v ohnisko určité ideje a v tom smyslu je to úsilí sjednocovací.

Hlavním prostředkem sjednocování fakt je vyhledávání příčin. *Vere scire est per causas scire*. Historik hledá příčiny válek a revolucí, vzniku a zániku států, hospodářského rozmachu a rozvratu, kulturního rozkvětu a úpadku. Nechce jen vyprávět, co se stalo, nýbrž chce zároveň i vysvětlit, proč se to stalo a tak ukojit kausální potřebu našeho myšlení. Jenže dějiny jsou děje v čase a často pouhá následnost budí zdání příčinnosti podle rčení: *post hoc, ergo propter hoc*. Tak viděl Zenger příčinu první světové války v meteorologických vlivech. Obráceně pak Stentzel vysvětloval počasí v roce 1916 jako následek dělostřelecké palby.

Do dějin nelze zavádět přírodní zákonitost. Přírodní věda se zabývá pravidelnými (fysikové říkají zapříčiněnými) ději, kdežto dějepis se zabývá mravními činy — mravními proto, že vycházejí ze svobodného rozhodování lidské vůle. V dějinách nelze vysvětlovat jednu událost z druhé, nýbrž jen jednu myšlenku z druhé myšlenky, poněvadž spolu souvisely buď logicky

nebo svými nositeli. Historické dějství není bezpříčinné, ale účinnou příčinou (ne tedy pouhou podmínkou) se v něm nemůže rozumět jednotlivá událost nebo okolnost, nýbrž jedině rozumná vůle. V historii neplatí, že stejné příčiny mají stejné následky, poněvadž v ní není stejných příčin a tudíž nic nutně se opakujícího. Lze však připustit, že v dějinách podobné příčiny, to znamená podobné snahy, tužby, ideály, tendence, směry a rozhodnutí mají podobné následky.

Z kausální potřeby se dá vysvětlit i snaha historiků vyhledávat v dějinách » vinu « a » viníka « v osobě nějakého vojevůdce, vladaře nebo státníka. To vyhledávání není často nic jiného než *logificatio post festum*, dodatné vymyšlení souvislosti, kde jí ve skutečnosti nebylo, tedy jakési prorokování do minulosti podle italského přísloví *Cosa fatta capo ha* — hotová věc má smysl, což znamená, že lidé nemají klid, dokud se jim událost nějak nevysvětlí podobně jako nemocní nemají klid, dokud se jim neřekne jméno jejich nemoci. To uvádění událostí v soulad s rozumem má určitý význam.

Říká-li Hegel, že » veškerý dějiny jsou rozumné «, Leibniz, že » dějiny jsou zjevení ducha « a Ed. V. Hartmann, že » historické dění je život nevědomého rozumu «, znamená to, že si nikdo nedovede představit dějiny jako dění bez smyslu.

1. *Psychologie dějin*

Říká se, že dějiny jsou paměť lidstva. Historické vyprávění se vskutku zakládá na paměti a svědectví. Člověk, který si nic nepamatuje, nám nemůže nic vyprávět. Ale už z běžné zkušenosti víme, že výpovědi více osob o jedné a téže věci se značně různí podle toho, kterou stránkou té události byl kdo zaujat a která mu více utkvěla v paměti. Úkolem historika je nejen, aby zkoumal věrohodnost osob, které podávají určité

zprávy, nýbrž aby bral i zřetel k nepřesnosti a nespolehlivosti lidské paměti vůbec.

Za spolehlivé se zpravidla pokládá svědectví » přímých « účastníků nějakého děje. Ale právě ti mohou mít o něm velmi omezené a nepřesné ponětí. Při automobilové nehodě » přímými « účastníky jsou přejetá osoba a řidič vozu. Ale jejich výpovědi mohou býti méně spolehlivé, přesné a objektivní než výpovědi pouhých diváků. Voják, který se účastnil polního tažení, se často teprve z plukovních zpráv, z novin nebo z rozhlasu dovídá, co vlastně prožil a oč vlastně šlo a zpravidla to pak vypravuje v té formě, v jaké to slyšel od určitých zpravodajů. Dějepisec Eforos odmítl pozvání Alexandra Makedonského k účasti na jeho výpravách : » Tvé dějiny mohu psát, jen když zůstanu doma. « Napoleon se vyjádřil o historii takto :

» Skutečných pravd je tuze nesnadné se dobrat historií. Naštěstí jsou většinou spíše předmětem zvědavosti než skutečné důležitosti. Je tolik pravd ! Ta historická pravda, tak žádoucí, již se kdekdo o překot dovolává, bývá často pouhým slovem ; v samém okamžiku událostí, v horku křižujících se vášní, je nesmyslná a směšná ; a jestli ji později připustí, to proto, že již není přívrženců ani odpůrců. Ale co je nejčastěji ta historická pravda ? Smluvená bajka, jak bylo velmi důmyslně řečeno. V každé takové věci jsou dvě podstatné části velmi od sebe odlišné : hmotné události a vnitřní úmysly. O hmotných událostech by se zdálo, že jsou nesporné, a přece vizte, zda jsou dvě zprávy, jež se sobě podobají ; jsou takové, jež zůstávají provždy předměty sporů a záhadami. A jak možno se vyznat ve vnitřních úmyslech, i když připustíme poctivost u vypravěčů ? A co teprve, jsou-li zajedno v nepoctivosti, stranictví a vášni ? Dal jsem nějaký rozkaz ; kdo však mohl číst dno mé myšlenky, můj pravý úmysl ? A přece každý co nevidět se chopí toho rozkazu, bude jej měřit svým měřítkem, ohýbat jej podle svého plánu a svého individuálního systému. A každému se bude věřit, co bude vyprávět ! « (Josef Florian, *Dicta napoleonská*. Stará Říše 1925, p. 31)

Je přirozené, že to, co utkví nebo neutkví v paměti, závisí také na duševní úrovni svědka, jeho věku, vzdělání, povaze a způsobu hodnocení. Když hrál vynikající pianista Leopold Mayer před císařem Ferdinandem Dobrotivým a jeho dvorem, vyzněl císařův úsudek o jeho hře slovy : » Slyšel jsem Chopina, Liszta a Thalberga, ale musím říci, že žádný se tak nepotil jako vy. « Na určité lidi činí často veliký dojem událost, která by jinak zůstala nepovšimnuta. Na dojmech mnoho záleží. Požívají-li největší historické slávy válečníci, dobyvatelé a diktátoři a vůbec » úspěšní « lidé, je to tím, že dovedli lidi ohromovat, děsit, znásilňovat, věznit a popravovat. Proti nim vědci, umělci a filosofové požívají mnohem menší slávy, třebaš lidstvu prospěli a duchovně je obohatili : Jejich » úspěch « zůstal skryt, často neuznán a zapomenut. Proto řekl Fridrich Pruský : » Dějiny nás nesoudí podle našich zásad, nýbrž podle našich úspěchů. Co nám tedy zbývá ? Musíme mít úspěchy. « Do jaké míry mění úspěch historický úsudek, lze ilustrovat zprávami, které přinášely francouzské noviny po útěku Napoleonově z Elby asi v tomto postupu a znění :

- » Netvor unikl ze svého vyhnanství. «
- » Korsický vlkodlak vystoupil v Luz-Juan na pevninu. «
- » Tygr se ukázal v Gapu. Se všech stran se k němu blíží vojenské sbory. Bloudí v horách jako bídný dobrodruh. «
- » Nestvůra se dostala, neznámo jakou zradou, do Grenoblu. «
- » Tyran byl v Lyonu ; hrůza jímala každého, kdo ho spatřil. «
- » Usurpátor se odvážil přiblížit hlavnímu městu na vzdálenost šedesáti hodin. «
- » Bonaparte se blíží rychlými kroky, ale do Paříže se nikdy nedostane. «
- » Napoleon bude zítra v Paříži. «
- » Císař je ve Fontainebleau. «

Historická sláva jedinců se nezakládá ani tak na jejich skutečných hodnotách, jako spíše na tom, že lidé na ně přenesli své ideály, a ještě spíše na tom, že v nich

viděli nějak sebe. Nejúspěšnější postava historie je zpravidla postava ztělesňující davového člověka, takže většina se v ní poznává a slepě se jí podrobuje. Největší zločiny v dějinách byly možné proto, že nějaký jedinec nebo nějaká skupina lidí jimi vyjádřila a uskutečnila přání davu. Proto známá otázka, co je v dějinách prvotní, zdali jedinec či celek, je otázka špatně položená. Dějiny lze vždy brát z dvojí stránky : osobní nebo společenské. Ale ty dvě stránky nelze od sebe odlučovat. Jedinec může být dějinnou osobností, jen když je ve spojení se svým okolím, nikoli však, je-li zcela sám. Tvrzení, že izolovaný jedinec není nositelem dějin, nevylučuje ovšem, že každý jednotlivý člověk má nějakou dějinnou úlohu a že je jeho povinností, aby svým způsobem přispěl k duchovnímu a mravnímu rozvoji lidstva.

Z psychologického hlediska je třeba mezi hybné síly dějin počítat i určité ideály. Je sice pravda, že i hmotné a výrobní vztahy určují směr dějinného procesu, avšak ten směr neurčují jako příčiny účinné (*causae efficientes*), nýbrž jen jako příčiny látkové (*causae materiales*). Kdyby hospodářské síly byly jediným vysvětlením dějinného procesu a všechno ostatní, věda, umění, filosofie a náboženství, bylo jen projevem nebo nadstavbou těch sil, musil by běh dějin být zcela hladký. Avšak dějiny jsou plny konfliktů. Vymýšlejí tudíž hlasatelé historického materialismu novou hypotézu, podle níž jsou dějiny přechod z jedné hospodářské soustavy do druhé a tudíž i odpovídajícím přechodem z jedné politické soustavy do druhé, což má vysvětlit dějinné konflikty a převraty : na příklad měšťáckou revoluci, která učinila konec agrikulturnímu feudalismu, proletářskou revoluci, která učinila konec merkantilnímu měšťáctví. Musíme se však tázat : jsou zemědělství, obchod a průmysl neslučitelné činnosti ? Nedoplňují se navzájem a netvoří jednotu ? Jak tedy mohou samy o sobě být příčinou konfliktů ? (Hugh Miller, *History and Science*.

A study of the relation of historical and theoretical knowledge. University of California Press, Berkeley, California 1939, p. 48)

Dějiny nejsou jen hospodářský, nýbrž i duchovní proces, v němž se uskutečňují určité ideály. Ideálem se rozumí vzor, soujem dokonalosti jsoucí i činnosti a vytoužený nejvyšší cíl. Ideál je účelový obraz (*Zweckbild* říká R. Müller-Freienfels). Rodí se z hlubin lidské bytosti a usměrňuje rozumovou úvahou. Je však možné, že účast rozumu při tvorbě ideálu jest jen nedokonalá a v tom případě je správné mluvit o ilusi a ne o ideálu. V ilusi převládá prvek citový nad rozumovým. Avšak i iluse se může stát účelovým obrazem a hybnou silou lidského snažení a jednání. A jako v minulosti byly vedeny nejúpornější zápasy pro náboženské přesvědčení, tak je pravděpodobné, že budoucí boje lidstva nebudou jen konflikty zájmů hospodářských, nýbrž i konflikty ilusí psychologických.

Gustave Le Bon soudí, že všechny vnější síly, jež působí na člověka, síly hospodářské, historické, zeměpisné etc. se nakonec proměňují v síly psychologické vyvěrající z podvědomí, obsahující dědictví dlouhé řady minulých pokolení a šířící se jakousi duševní nákazou (*contagion mentale*), to jest bezděčným přijímáním určitých představ a názorů. Ta nákaza se může šířit nejen osobním stykem, nýbrž i nepřímo knihami, novinami a rozhlasem (Gustave Le Bon, *Bases scientifiques d'une philosophie de l'histoire*. Ernest Flammarion, Paris 1931, p. 176, 304-312).

C. G. Jung pokládá masová hnutí naší doby za psychické epidemie, to jest za abnormální duševní jevy. Jako mají národy svou zvláštní psychologii, tak mají i svou zvláštní psychopathologii, jež vzniká nahromaděním četných abnormálních rysů, z nichž nejsilnější je národní sugestibilita (C. G. Jung, *Aufsätze zur Zeitgeschichte*. Rascher Verlag, Zürich 1946, p. 128-9).

Myšlenka je požehnání nebo kletba dějin podle toho, je-li dobrá nebo špatná. To ovšem neznamena,

že by člověk mohl ohýbat dějiny podle svého přání a fantasie, ale znamená to, že člověk může uvádět do dějin nové směry, které nejsou předem stanoveny vývojem nebo osudem. S určitou výhradou, ke které nás nutí zkušenost, že člověk nazíraný kolektivně žije málo vlastním lidským životem rozumu a svobody, můžeme říci, že dějiny jsou uskutečňování myšlenky. Nikdy lidé nevykonali to, več nevěřili, a nikdy nevykonali víc, než doufali vykonat. Jako plavec na širém moři zná svou cestu jen proto, že vzhlíží k hvězdám, tak i národ tvoří své dějiny tím, že spěje k svému společnému cíli a usiluje uskutečnit určité hodnoty.

Síla tvořit ideály je vlastní síla života. Ideál směřuje k uskutečnění. Jeho znakem je životnost. Upřílišený zájem o vše minulé, může znamenat abdikaci činného člověka. Stařec mnoho vzpomíná, poněvadž už přestává být činný. Vrací se k svým minulým skutkům a zážitkům, poněvadž už nemá ideály, které by uskutečňoval, nebo dosti sil, aby vůbec ještě něco uskutečňoval. Vzpomínání je často jen útěk před bědnou přítomností. A tak je možné, že nehledáme v historii ani tak obraz skutečnosti, jaká byla, nýbrž spíše osvobození od skutečnosti, jaká je. Historie může tak být pramenem útěchy poníženým a uraženým. A jako ve vzpomínkách jednotlivé osoby se minulost vždy jeví krásnější než přítomnost, zlé a trpké ustupuje do pozadí a zůstává jen dobré a sladké — tak i v historii mizí vše ohavné, kruté a barské a do popředí se dostává vše vznešené, hrdinské a příkladné. S tím souvisí známá zkušenost, že všechny hanopisy rychle upadají v zapomenutí. A jen proto, že stíny minulosti stále ustupují a nakonec se zcela ztrácejí, stává se historie » učitelkou života « a palestrou občanských ctností, školou lásky k vlasti, udatnosti a úcty k slavným hrdinům, učebním předmětem ve školách, přednášeným tak, aby ospravedlňoval stávající řád, podpíral » trůn « a zajišťoval aktuálním držitelům moci klidný spánek.

I známé rčení, že dějiny jsou světový soud (*Die Geschichte ist das Weltgericht*) je spíše výraz určitých přání než ověřitelná pravda. Historie může strhovat škrabošky, odhalovat pravou tvář nepravých velikánů, snímat se slavných hlav nezasloužené vavříny; může také dát za pravdu nepochopeným myslitelům a zneužívaným průkopníkům vědy, literatury a umění, může z propadliště zapomenutí vynést na světlo zásluhy nedoceněných dobrodinců národa a lidstva. To vše může historie. Ale to zdaleka není světový soud, nýbrž opět jen hodnocení v mezích lidské relativity, kterého se drží lidé, kteří nevěří v poslední soud Boží — podobně jako lidé, kteří nevěří v nesmrtelnost duše, hledají náhradu v » nesmrtelnosti « rodové (existence v potomstvu) nebo historické (existence v paměti lidí). Ostatně je vždy snadnější být spravedlivý k mrtvým než k živým. Často ti, kteří stavějí pomníky mrtvým prorokům, kamenují živé. Z posmrtního dostiučinění nikdo nic nemá. Že historie tu a tam někoho dodatně a posmrtně prohlásí za hodného člověka přesto, že jeho současníci ho pokládali za darebáka, není útěchou pro nikoho, poněvadž bez osobní důstojnosti a vědomí vlastní hodnoty nelze žít.

V jedné přednášce o dějinách vyznal Jacob *Burckhardt*, že podle jeho mínění jsou velké doby jen výtvary obraznosti. Velkými dobami se totiž rozumí doby, v nichž se mnoho děje. A píše-li někdo historii, bezděčně prý spěchá, aby dospěl tam, kde si jeho obraznost může » zahýřit «. Ve skutečnosti velké jsou doby chudé na » velké « události jako jsou války a revoluce. Právě ty » velké « události znamenají prach, slzy, krev, bídu a zmar životů a hodnot. » Velikost « epochy je psychologicky vysvětlitelný omyl. Ale význam obraznosti v historii je i pozitivní. Dějepisné dílo se zakládá na lidské paměti. Ale rozvíjí se ne snad jen pořádající činností rozumu, nýbrž i tvořivou činností obraznosti. Jen obraznost je schopna nalézt souvislost tam, kde zdánlivě není

souvislosti, živě si představit určité osoby, místa a děje a názorně je vylíčit. Dějepis je tvořivá lidská činnost, na které mají účast všechny duševní mohutnosti a která je výrazem historikovy osobnosti a ovšem i jeho dobové, rodové a třídní příslušnosti. Žádný osvícený historik se nechlubí naprostou objektivitou a naprostým vyloučením všech subjektivních prvků ve své práci. Něco takového je možné pouze tam, kde se jedná jen o pouhou reprodukci, registraci nebo transkripci, tedy před prahem vlastní historické práce.

2. Noetika dějin

Historie je poznání skutečnosti. Předmět historie musí být skutečný: jím se liší historický předmět od předmětu historického románu nebo historické povídky. Základní otázka historického poznání je otázka, poznáváme-li v dějinách obecné či ojedinělé. A jelikož základním rysem vědy je poznání obecného a vědy o ojedinělém není, pokládají mnozí historii nikoli za vědu, nýbrž za umění. Je pravda, že není vědy o ojedinělém *jakožto takovém*. To však neznamena, že není možné nepřímé rozumové poznání ojedinělého jakožto takového na příklad na základě »reflexe« o smyslových vjemech nebo prostřednictvím citové srovnatelnosti. Charakterologie, grafologie, nauka o temperamentech jsou vědy o ojedinělém, vědy, které zachycují ojedinělé do sítě obecných pojmů subspecifických a nadto se zdvojují uměním, v němž zkušenost a *ratio particularis* hraje podstatnou roli.

Historikové připouštějí, že dějinné události jsou sice ojedinělé, ale tvrdí, že přesto mají obecný ráz a to hlavně vzhledem k neměnnosti lidské přirozenosti. To ovšem předpokládá, že neměnnost lidské přirozenosti je nám odněkud známa.

Ale nemůže být nám známa odjinud než z historie :
Was der Mensch sei, erfährt er nur durch die Geschichte

— to je základní axiom Diltheyova historismu. A to je ovšem *circulus vitiosus*.

Pravda je, že v dějinách není nic pouhým opakováním předešlého. A také nic úplně nového. Žádná historická událost není reprodukcí nějaké události dřívější, ale každá má nějakou obdobu v minulosti. Ovšem otázka je, do jaké míry jsou ty události analogické a do jaké míry se to dá zjistit. Je nemálo myslitelů, kteří se vzpírají přiznat historii vědecký charakter nebo vůbec nějaký význam. Tak Valéry :

» Jsem považován za vysloveného nepřítele historie. Jsem však jen nepřítelem nároků, které si historie činí, neznalosti pravého významu historie a pověstných naučení, jež z ní domněle vyplývají. Vidíme dobře nesmysly a škody, které se zrodily z těch vzrušujících obrazů : o tom není pochyby ; ale kdo může dokázat, že kdy naučily něčemu jinému ? Můj úmysl vybádat a přesně vystihnout to, co nazývám » pravým významem « historie, oprostit stále utajované postuláty, definovat, co nebylo dosud definováno, názorně vyložit hrubý mechanismus modloslužby minula, se nesplní snad nikdy. Nyní jen říkám, že nás neučí *historie*, nýbrž *historikové*, mají-li styl, ducha a nadání, aby nás přivedli k víře v » příčiny « nebo » zákony « — to jest, dovedou-li přizpůsobit naší zálibě v pořádku a vysvětlování to, co vzali tu nebo tam u sobě podobných, neboť konec konců dělají knihy pomocí knih. Je to umění : nic méně ; ale také nic více « (André Berne-Joffroy, *Présence de Valéry*, précédé de *Propos me concernant* par Paul Valéry. Plon, Paris 1945, p. 11-12).

Historická teorie poznání byla dlouho v zajetí Heglovy filosofie dějin, jak ji rozvinul zejména ve svých *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* 1837. Dějiny jsou Heglovi pochodem rozumovým, jímž světový duch si uvědomuje svou svobodu. Za svého předchůdce pokládá Hegel Anaxagoru, který učil, že svět řídí *Nus* - Rozum. Z pozorování světových dějin vyplývá, že vše se v nich děje rozumně, že jsou rozumným a nutným pochodem světového ducha, který je podsta-

tou dějin, ducha, jehož přirozenost je stále jedna a táž a který tu svou přirozenost rozvíjí ve světě. Dějiny jsou zjevování ideje pokroku lidstva, jehož účel je totožný s účelem lidstva. Jednotlivý národ jest jen výrazem určitého momentu světového ducha a splní-li svůj úkol, ustupuje jinému národu, neboť vývoj světového ducha se děje protivami, napětím, kontrastem a ustavičným bojem, v němž jeden stav přemáhá druhý: národ překonává národ, jedinec jedince. I když lidské jednání se zdánlivě příčí vývoji celku, přece bezděky k němu přispívá: všechny individuální pudy slouží rozumu, který jich lstí užívá jako prostředků k uskutečnění svého zámeru a ten je všeobecný, kdežto jednotlivé národy a historické osobnosti jsou jen nástroje. Jen v celku má jedinec své místo a jen v duchu národa svého ducha. Každý člověk je syn svého národa a své doby, každý je svobodný, ale přitom nástrojem ducha.

Dějiny jsou pokrok v uvědomování svobody. Z počátku si uvědomuje svobodu jen jeden, později někteří a nakonec všichni.

Orientálové věděli pouze, že jeden je svobodný, Řekové a Římané věděli, že někteří jsou svobodní, my pak víme, že jsme svobodní všichni. Tím jsou dány v dějinách tři hlavní období: období orientálního despotismu, období řecké demokracie a římské aristokracie a konečně období germánské monarchie. Historie postupuje jako slunce od východu na západ. Čína a Indie jsou pouhé předstupně státu. Čínská říše je rodinný stát, indická je společnost kastovní ustrnulých stavů. Teprve perská říše je opravdový stát, a to stát vojenský a dobytelský. V jinošském a mužném věku lidstva nastupuje na místo jedinec svrchovanost lidu, ale v ní ještě nemají všichni vědomí svobody a otroci nemají podílu na vládě. Principem řeckého světa je individualita a proto je v něm množství malých států, mezi nimiž Sparta předjímá římský charakter. Římská republika se vyznačuje vnitřním zápasem mezi patricii a plebejci a

vnějším úsilím dobýt světa. Z poměru obecného k ojedinelému, jež proti sobě stojí jako abstraktní stát a abstraktní osoba, se vyvíjí nešťastná doba císařů. Římským císařstvím a židovstvím byly dány podmínky pro příchod křesťanství. Křesťanství přineslo ideu humanity : každý člověk jako člověk a jako rozumná bytost je svoboděn. Osvobození bylo z počátku jen náboženské, působením germánského ducha se stalo i osvobozením politickým. Cílem světových dějin jest, aby duch dospěl k vědomí toho, čím vskutku je a aby to vědomí zpředmětnil a ve světě objektivně uskutečnil. Jeho podstatou je aktuosita, nikoli klidné bytí. Duch se utváří sám, pro sebe a sebou. Duch je absolutní proces. V tom procese jsou různé pohyby, změny a stupně : ty však všechny směřují k tomu, aby duch sám sebe poznal a tím sám sebe utvářel. A utváří se v určitých národech, z nichž každý představuje zvláštní stupeň dějinného vývoje. A tak jsou světové dějiny zobrazení božského, absolutního procesu ducha v jeho nejvyšších útvarech a těmi jsou různé národy se svým mravním životem, uměním, vědou a náboženstvím. Ty národy jsou však jen momenty, kterými se duch v dějinách povznáší k uvědomění své celosti a obecnosti.

Průlom do Heglova názoru učinil Leopold von *Ranke* (1795-1886) veden snahou zachovat lidskou svobodu a s ní individuální svéráz dějinného období v rámci světových dějin.

Ranke hledá v dějinách obecné i ojedinelé. Ale nechápe ojedinelé jako pouhý článek ve vývoji celku a nepřipouští, aby » všichni lidé byli pouhými stíny a schematy « zbavenými vlastního života a pohybu. Účtuje také s Heglovým pojmem Boha, který používá Isti a ve velkých osobnostech vyvolává podněty k činům, aby dospěl k vlastnímu svému cíli, k sobě samému jako jediné skutečnosti. » Avšak právě v té nauce, « praví Ranke, » podle níž světový duch přivozuje události jaksi podvodem a používá lidských vášní, aby dosáhl

svých účelů, tkví nanejvýš nedůstojná představa o Bohu i o lidstvu ; ta nauka může důsledně vést jen k pantheismu ; lidstvo je pak vznikající bůh, který se sám rodí duchovním procesem, který je jeho přirozeností. «

I Ranke zná » vůdčí ideje « a » převládající tendence « v jednotlivých údobích světových dějin. Ty ideje a tendence mohou sice být popsány, nikoli však shrnuty v jediný pojem. Úkolem historika je, aby rozpoznal velké tendence staletí a rozvinul velké dějiny lidstva, které jsou právě úhrnem těch tendencí : » Z hlediska božské ideje, « prohlašuje Ranke, » si nemohu věc představit jinak než že lidstvo v sobě chová množství různých rozvojových směrů, které se postupně projevují a to podle zákonů, které jsou nám neznámy a které jsou tajemnější než si myslíme. «

Ještě určitěji se obrací Ranke proti Heglovi, když za první vlastnost historika pokládá » účast a radost na ojedinělém «. Žádný národ není jen útvarem jediného ducha a stupněm pro vzestup jiného národa. Každý národ má svou vlastní hodnotu a svůj vlastní smysl dějin a nemůže být pouhým prostředkem pro nějaký následující a vyšší národ.

Přesto není Ranke pouhým estetickým okoušečem ojedinělého, nýbrž snaží se právě ojedinělé uvést v souvislost s obecným, jak už naznačuje jeho badatelská cesta od partikulárních dějin k dějinám světovým. Jakákoliv » apriorní konstrukce dějin « je mu cizí, i když jinak v důsledku svého náboženského přesvědčení sleduje stopy božské Prozřetelnosti v dějinách : ale právě pohled na ojedinělé v něm budí úctu před tajemstvím dějin.

V odporu proti spekulativní dějinné konstrukci se staví Rankemu po bok Jacob *Burckhardt* (1818-1897). Určujícím prvkem dějin není Burckhardtovi Boží plán jako Bossuetovi ani osvěta jako Voltairovi, ani ideje jako Sybelovi ani národní výchova jako Treitschkemu : tím prvkem je mu člověk. A ten člověk je v podstatě stále

týž. Týž trpící, bojující a jednající člověk, jaký vždy byl a vždy bude, je jediným možným středem dějin.

Podstatou dějin je sice změna, ale je to změna ne člověka, nýbrž změna zřízení: mění se formy v oblasti státu, náboženství a kultury.

Od počátku je Burckhardt přesvědčen o hodnotě a důstojnosti jednotlivého člověka, třebas mu individuum není tím nejvyšším jako takové, nýbrž jen individuum, pokud je nositelem a tvůrcem kultury a pokud je obrazem obecného typu. V tom smyslu pak vyznívá i Burckhardtův názor, že ve vynikajících uměleckých dílech se neprostředně projevuje božský prvek. Ta díla jsou mu smyslem dějin podobně jako Schellingovi a Schopenhauerovi. Jsou to jediné stálé věci ve světě, který se mění. A podle toho je mu každá historická událost projevem určité epochy proměnného lidského ducha, ale zároveň, je-li uvedena ve správnou souvislost, i » svědectvím kontinuity a nepomíjivosti ducha «. Ojedinělé má smysl jen na pozadí obecného, zvláštní jen jako symbol typického. Jen tak je dána úloha historické vědy: chápat ojedinělé jako příklad obecného a živé zákony forem vyjádřit jasnými formulacemi.

V rámci romanticko-idealistické noetiky setrvává do určité míry i zakladatel badenské axiologické školy Wilhelm *Windelband* (1848-1915), ač dospívá k mnohem přesnějšímu řešení problému obecného a ojedinělého v dějinách.

Windelband rozlišuje metodu generalisující a individualisující a na základě toho rozlišení rozeznává vědy nomothetické a idiografické. V přírodních vědách odezíráme od ojedinělého a hledáme to, co jevům je společné, abychom tak získali obecné pojmy a obecně platné zákony. Přírodní vědy jsou vědy zákonové (*Gesetzeswissenschaften*) čili vědy nomothetické. Ve vědách duchových naopak zkoumáme jednotlivé jevy a události v jejich individuální životnosti a názornosti postupem idiografickým, zaujati jejich jedinečností. Cílem idiogra-

fických věd je nalézt a zobrazit to, co jest jen jednou (*das Einmalige*).

Windelbandovu teorii rozvinul Heinrich *Rickert* (1863-1936) a to tím, že rozdíl věd nomothetických a idiografických nahradil rozdílem věd generalisujících (přírodních) a individualisujících (kulturních). Právě pojmenování »individualisující« je velmi důležité pro řešení celé otázky. Avšak ani individualisující vědy nemohou postihnout v individuích celou skutečnost, nýbrž musí činit jakýsi výběr. A ten výběr nemůže být libovolný, nýbrž musí se řídit vztahem k hodnotám. Historik nesmí hodnotit, to jest chválit nebo hanět podle svých osobních zálib, nýbrž objektivně vztahovat historické události a osoby k obecně platným hodnotám jako jsou náboženství, právo, mravnost, věda, literatura, umění, hospodářství a technika. Musí tedy historik vybírat z proudu dějin to, co je objektivně významné a hodnotné. Ovšem má-li se naprosto vyloučit jakýkoliv subjektivismus v hodnocení, musí být nějak stanoveno, které hodnoty jsou vskutku obecně platné, což je ovšem úkol filosofie hodnot. Ten úkol splní filosofie hodnot tím, že ony hodnoty, vysouzené z historického pozorování kultury, aplikuje na skutečný život a tak nalezne třetí říši, v níž je naprostá totožnost skutečnosti a hodnot. Ta třetí říše se ustavuje tím, že chápeme smysl světa a života a tak nalézáme odpověď na otázky, kam spějeme a jakými normami se máme řídit, abychom dosáhli svého cíle.

Podobný názor na význam duchových věd jako badenská škola projevuje i Wilhelm *Dilthey* (1833-1911) zejména ve svém úvodu do duchových věd *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) doplněném studií *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910). Základem duchových věd činí Dilthey psychologii, vymaněnou však z experimentální povrchnosti a vnějšnosti a chápající obsah duševního života v jeho živých vztazích. Duchovědná psychologie musí být

základem všech věd o společenském a dějinném životě lidstva. Poznávací proces duchových věd se liší od poznávacího procesu přírodních věd hlavně tím, že ve vědách duchových je základem zkušenosti individuum a čin, a pramenem poznání skutečnosti, jaká opravdu jest (*Realität, wie sie ist*), je tak zvané znovuprožití (*Nacherleben*), nikoli nejasné obecniny.

Po celý život usiluje o překonání historismu, to jest názoru, že pravda je to, co se stalo, Ernst *Troeltsch* (1865-1923) a historickou metodou dospívá k tak zvanému náboženskému apriorismu, podle něhož naše vědomí poznává vyšší duchový svět a priori. Avšak dějiny samy, v nichž Troeltsch stále naráží na neproniknutelné jádro individuality, osobního rozhodování a tvořivé činnosti, neodhalují božský prvek. To může jen náboženství, které Troeltsch prožívá jako autonomní sílu života. Avšak vystihnout souvislost náboženského živlu s nekonečným tvořením dějin je sice nejvyšší cíl vši životní moudrosti, ale přesahuje všechny řešitelné úkoly filosofie dějin. A tak končí Troeltsch zjištěním, že » veškeré poznání je konec konců podmíněno prakticky a účelově, takže vzhledem ke všemu konečnému nikdy není poznáním o sobě, nýbrž vždy zároveň výběrem a utvářením konečného ve službách duchového rozvoje « (*Der Historismus und seine Ueberwindung*, Berlin 1924, p. 81).

Právě ojedinělé a osobní, rozhodování a čin konkrétního člověka to jsou, jež určují meze myšlení v soustavách a celcích. Skutečnost » existence « je to, jež vymezuje krajní možnosti poznat obecné a odvozovat ojedinělé z obecného. Jinými slovy : existence ojedinělého a konkrétního člověka je hranice i krise idealismu, pokud se jím rozumí prvenství obecného. A řekl-li Ranke, že historie je věda i umění, je možno přisvědčit, ale nutno dodat : víc umění než věda.

3. *Filosofie dějin*

Po své vnitřní stránce se jeví lidské dějiny jako spor úsilí o vytvoření organizované společnosti a úsilí o svobodu osobnosti na straně jedné a jako mocenský zápas skupin a jednotlivých osob na straně druhé. Po své vnější stránce se pak jeví jako ustavičný boj státních útvarů o životní prostor a o rozšíření moci. A konečně po vnitřní i vnější stránce se jeví jako stálé prolínání prospěchu a ideálu.

Vyvěrají tudíž dějiny

1. z instinktivní i vědomé potřeby společenského života i z její přirozené protivy, to jest z individuálního i kolektivního egoismu ;
2. z vůle k moci v jejích nejrůznějších podobách jako jsou mocenské úsilí jedinců uplatňované buď nad společností nebo pro společnost, snaha rozšířit moc na cizí společnost, na společnost přenesená vůle k moci ;
3. z idealismu, to jest z touhy uskutečnit » pravou «, dokonalou a spravedlivou společnost státní, kulturní nebo náboženskou.

Z toho přediva sil a tužeb vystupuje trojí problém :

1. problém rovnováhy společnosti a osoby se zřetelem k dvojí stránce lidské přirozenosti, individuální a sociální, a se zřetelem k dvojímu sklonu člověka, sebeuplatňovacímu a spolčivému ;
2. problém rovnováhy organisovaných společností se zřetelem k dvojí stránce společnosti, jež se jeví potlačováním individuálního sobectví uvnitř a uplatňováním kolektivního sobectví navenek ;
3. problém rovnováhy prospěchu a ideálu vzhledem k podvojně povaze člověka jako bytosti přírodní a duchové.

Odjakživa doufal člověk, že se protivy nějak vyrovnají a že svět dospěje k vyšší jednotě a harmonii. Avšak

» vyrovnaní « a » harmonie « jsou pojmy, které značí konec pohybu. Život je v podstatě protichůdný pohyb, ustavičné střetání prvku racionálního a iracionálního, tvaru a netvárnosti, smyslu a nesmyslnosti, nutnosti a svobody. » Překonat « ty protivy znamená zastavit pohyb života.

Je jisté, že v té » rovnovážné « problematice se nemůžeme cele přiklonit ani na jednu ani na druhou stranu : tedy ani individuum, ani kolektivum ; ani egoismus, ani altruismus ; ani příroda, ani duch ; nýbrž to vše, ale nic z toho výhradně. Kdybychom na příklad pokládali s Nietzsche příchod nadčlověka za » cíl « dějin, musila by se společnost stát pouhou podnoží toho jedinečného jedince. A kdybychom s Kantem pokládali stát za cíl dějin, musili bychom si uvědomit, že dokonalý stát je možný jen na útraty jedince. Podobně kdybychom nepožadovali potlačení individuálního egoismu, nemohla by se společnost ani ustavit ani udržet. A kdybychom požadovali potlačení kolektivního egoismu, vydali bychom dobro společnosti na milost i nemilost dravých imperialistických tendencí. A konečně kdybychom s historickými materialisty pokládali hmotné zájmy a výrobní vztahy za jedinou základnu dějinného procesu, nebyli bychom právi přirozenosti člověka, jemuž nestačí ukojení hmotných potřeb, právě tak jako bychom jí nebyli právi, kdybychom neviděli, že člověk není pouhý duch a že i jeho duchovní život má hmotné předpoklady.

A poněvadž jak život jedince, tak život lidstva je svár protiv, stálá oscilace mezi protilehlými póly a podstatné napětí, mají i dějiny dramatický, ba více : tragický ráz. Barbaři boří nádherný antický svět. Rodící se křesťanství je po tři sta let krutě pronásledováno. Konkvistadoři ničí kulturu Inků a Aztéků. Humanismus ústí v náboženskou revoluci a duchovní rozštěpení Evropy. Osvícenství osmnáctého století končí hrůzami francouzské revoluce. První světová válka je dračí setbou nových mezinárodních sporů. Poválečná hospodářská a

sociální krise uvrhuje národy do epidemie fašismu a nakonec do nového světového konfliktu, jehož závěrem není vyřešení, nýbrž přiosťření všech dosavadních krisí. Uvází-li se, kolik životů a hodnot přišlo nazmar moderním technickým válčením, je zřejmé, že optimismus má v dnešním světě pramalé oprávnění. Dovolává se přetvářecí tendence lidského rozumu (*Verstand als Versteller des Erlebens*) pokládá Theodor Lessing dějepis za » dodatné vkládání smyslu do toho, co nemá smyslu « :

» Dějinná souvislost, přehled, vývoj, smysl mohou být jen tam, kde zážitky již se staly historickými, to jest, když už v nich nevězíme, nýbrž když už jsme je zjistili, to znamená přetvořili a tím od sebe odloučili. Ohromí-li nás nějaká událost, velká ztráta, úmrtí, neštěstí, stupňuje se hned nesmírně činnost našeho vědomí a neustává, dokud neučiní nepochopitelné » pochopitelným, čili dokud to nezkreslí tak, aby se to hodilo do zvykové soustavy našeho nazírání. A nelze-li to žádným jiným způsobem uskutečnit, to jest vybočuje-li historické pozorování úplně ze všech nám známých souvislostí, objevuje se v nás tendence nebrát je na vědomí; je opouzdřováno jako cizí látka, podobně jako bakterie, které nemohou být jiným způsobem zneškodněny, tvoří v tělesné tkáni izolované ostrůvky. Historie jako sebevědomost celého národa pracuje přesně podle stejných psychologických zákonů, podle nichž vědomí jedince utváří svou vlastní historii; zkresluje vše, co porušuje souvislost a ideál souvislosti a to tak dlouho, až se to do souvislosti hodí, a naproti tomu všechno, co nemůže být nijak logicky stkáno, nechává opouzdřeno stranou « (Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*. Oskar Beck, München 1921, p. 68-9).

Avšak Lessing zůstává se svým skepticismem celkem na povrchu a v synthetické části své knihy si vypořádává planým psychologisováním a mythologisováním na thema *Weltgeschichte ist Weltgedicht*. I když vkládání smyslu do dějin je v mnohých případech jen výrazem lidských přání, není tím ještě prokázáno, že dějiny nemají smyslu vůbec. Dějiny nejsou pouhé pokračování

procesů přírodních. V dějinách se projevuje především lidská vůle. A zkoumáme-li svůj nejvnitřnější poměr k dějinám, shledáváme, že se známe právě k jejich tragickým stránkám. Historické hrůzy nesrážejí člověka k zemi, nýbrž učí ho hrdinství a oběti, která je největším projevem a důkazem lidské svobody. Člověk cení více oběť než úspěch, schopnost snášet neštěstí více než štěstí. A zná-li se člověk k tragedii dějin, zná se tak ke své nejhlubší podstatě. Šťastný stav lidstva, jež slibují uskutečnit sociální utopisté, by mohl být uskutečněn jen násilím a početní převahou. Avšak ztrácí-li člověk svobodu, ztrácí ve svých vlastních očích i smysl a hodnotu. A ze všeho donucování nejnesmyslnější je donucování k dobrému, neboť dobro stojí svobodou a padá nesvobodou.

Je zvláštní, že Řekové nevytvořili filosofii dějin. Podle výkladu *Windelbandova* převládal v jejich myšlení pojem přírody a kosmu tak, že časový sled dění byl pokládán vždy za něco druhotného, za něco bez metafysického významu. Přitom zkoumala řecká věda nejen ojedinelého člověka, nýbrž i celé lidstvo se všemi jeho osudy, činy a strastmi jen jako nějakou epizodu a jako přechodný útvar světového procesu opakujícího se podle věčných a neměnných zákonů. Otázka, jaký smysl má historie lidstva a jaká je souvislost historického vývoje, nebyla jako taková nikdy dána a nikdy ani žádnému ze starých myslitelů nenapadlo se jí obírat.

Vlastní příčina, proč Řekové nevytvořili filosofii dějin, byla v tom, že nedospěli k pojmu svobody a věřili v osudovost, kterou vyjadřovali různými jmény: *heimarmené* - osud, *moira* - úděl, *aisa* - sudba, *tyché* - náhoda. Řecké dějepiscectví je bezvýhradně ovládáno představou nutnosti. U Herodota je to neosobní osudový princip, jemuž podléhají bohové i lidé; Thukydides, který byl žákem mechanistického fysika Anaxagory, se neustále snaží líčit chod lidských věcí jako nějaký přírodní proces podrobený neúprosné kausalitě.

Avšak bez pojmu svobody, jenž určuje dramatismus dějinného procesu a jeho tragiku, je pojem dějin nemožný. Není-li svobody, není světového procesu, nýbrž místo něho nutná, dokonalá a předem stanovená harmonie. Smyslem dějin nemůže tudíž být žádné fatum ani nemesis a vůbec žádná osudovost, neodvratnost, ať už by se rozvíjely lineárně (přímka je symbol pokroku) nebo cyklicky (kruh je symbol věčného návratu věcí) nebo konečně spirálně (spirála je symbol pokroku ve spojení s věčným návratem věcí). Z téhož důvodu nemůže být smyslem dějin pokrok chápáný ve smyslu biologickém, jak si jej pod vlivem evoluční teorie mnozí představují. Kdyby smyslem dějin byl takový pokrok, znamenalo by to, že každý právě dosažený stupeň vývoje se všemi svými hospodářskými, sociálními, kulturními a politickými » vymoženostmi « by se mohl, ba musil pokládat za stav oprávněný a ospravedlněný právě nutností přírodního vývoje, za který nikdo není odpovědný.

Odmítnutí nutného pokroku jako smyslu dějin není odmítnutí ideálů a norem, které se v dějinách uskutečňují, ani proměn, kolísání a obnov v historickém dějství a dokonce ne ustavičných dějinných konfliktů, jimiž se dramaticky projevuje život lidstva. Je to však odmítnutí představy, že dějinný proces v čase a prostoru směřuje pravidelně, přímo a nutně k něčemu stále vyššímu a dokonalejšímu. Není pokroku z nutnosti, nýbrž jest jen pokrok ze svobody.

Berdjajev vidí v představě pokroku z nutnosti přímé popření principu svobody. Ta představa znamená uctívání budoucnosti na úkor přítomnosti a minulosti a proměňuje každou lidskou generaci v pouhý nástroj k dosažení konečného cíle : dokonalosti, moci a blaženosti budoucího lidstva, jíž nikdo z žijících dnes nebude účasten. Učení o pokroku bez svobody nebo z nesvobody spojuje bezměrný optimismus vzhledem k budoucnosti s bezměrným pesimismem vzhledem k minulosti

a řeší lidský úděl ne v oblasti věčnosti, nýbrž v časovém proudu dějin, v nějakém okamžiku budoucího času, který v poměru k ostatním předchozím okamžikům vystupuje jako sžírající upír (Nikolaus Berdjajev, *Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes*. Otto Reichl, Darmstadt 1925, p. 256-9).

První náznaky filosofie dějin se objevují v posvátných knihách národa izraelského. Spisovatelé starozákonních knih jak historických, tak prorockých, stále ukazují, jak blaho vyvoleného národa závisí na jeho věrnosti zákonu Hospodinovu. Příznačný je hebrejský název knih Paralipomenon: *Dibre hajjamim* — slova dnů, to jest smysl dějin izraelských. A příznačný je ovšem i jejich obsah. Jejich autor chce přesvědčit novou židovskou obec, že má svědomitě zachovávat smlouvu, kterou učinil Jahve s jejími otci na Sinaji, zejména pak že má přinášet oběti předepsané bohoslužebným řádem. Tu smlouvu jsou Židé povinni zachovávat, poněvadž jsou potomky těch, kteří se za sebe i za budoucí pokolení slavně Bohu zavázali, že jí věrně budou dbát. A jako zdělili po otcích povinnosti, tak zdělili i právo doufat, že Jahve sliby dané otcům a dosud nesplněné splní jim. Žít věrně podle zákona Hospodina je třeba i proto, že dějiny národa izraelského podávají nesčetné doklady o věrnosti Hospodina, odměňujícího ty, kteří jeho zákon zachovávají a trestajícího ty, kteří ho nedbají. Dějiny jsou tu brány ne jako osudové dění, kterého člověk nemůže změnit, nýbrž jako svobodný a živý vztah k Bohu Tvůrci a Zákonodárci. Zvláště jasně vystupuje souvislost generační: sliby předků jsou závazné i pro potomky, naděje otců může být splněna synům, za viny otců mohou pykat synové. To již je pravá filosofie dějin, to jest pochopení kontinuity dění v čase a prostoru a jeho smyslu.

Výraznou koncepci světových dějin obsahuje kniha proroka *Daniele*, jehož život je spjat s vývojem východní

světové říše od Nebukadnessara (605-526) až po Kyra (538-529). Kniha začíná výkladem Nebukadnessarova snu o soše, jejíž hlava byla ze zlata, plece a paže ze stříbra, břicho a slabiny z mědi, lýtka ze železa a chodidla zčásti ze železa a zčásti z hlíny. Ta socha byla rozdrcena balvanem odděleným od hory » bez přispění rukou « (Dan 2,27-45). Sen znamená: po postupném zániku čtyř světových říší, Nebukadnessarovy, Belšassarovy, Kyrovy a Alexandrovy » dá nebeský Bůh vzniknouti království, které nebude rozbořeno na věky a nebude dáno jinému lidu, rozkotá a zahladí všechna království a potrvá na věky « (Dan 2,44). Horou lze rozumět Boha, balvanem spadlým » bez přispění rukou « příchod Kristův a věčným královstvím duchovní říši Mesiášovu.

Čím méně bylo pro hříchy a cizí nadvládu splněno, co Jahve slíbil otcům, tím živější bylo v lidu židovském vědomí, že » jsou velký národ a slavný rod a že není jiného Boha tak velikého, který by měl své bohy tak blízko jako je blízko jejich Bůh při všech jejich modlitbách « (Deut 4,6-8), a tím více se v nich budila myšlenka na příští mesiášské království. Tou ideou utěšovali svůj lid starozákonní proroci, jí připravoval Jan Křtitel, poslední prorok Starého Zákona předchůdce Kristův, cestu Páně: » Čiňte pokání, neboť se přiblížilo království nebeské « (Mat 3,2). Království Boží je poslední slovo Starého zákona a první slovo zákona Nového. To je první a úvodní myšlenka Kristova veřejného vystoupení: » Čas se naplnil a království Boží se přiblížilo « (Mar 1,15). To království Boží však není splnění politických tužeb židovského národa, jak si to představovali farizeové, nýbrž duchovní říše, jejímiž údy se mohou a mají stát všichni lidé, tedy i pohané, zatím co mnozí Židé pro svou nevěru budou z něho vyloučeni: » Přijdou mnozí od východu i od západu a budou stolovati s Abrahamem, Izákem a Jakubem v království nebeském; synové království však budou vyhnáni ven do tmy; tam bude pláč a skřípění zubů « (Mat 8,11-12).

Tím je naznačen společný cíl lidstva : říše Boží ustavená poznáním a milováním pravého Boha. Podle výkladu svatého Pavla všichni lidé potřebují ospravedlnění, židé i pohané. Pro pohany není omluvy, » neboť ač poznali Boha, neoslavili ho jako Boha, nýbrž klaněli se tvorstvu místo Tvůrci, a proto je Bůh vydal v žádostech jejich srdce nečistotě a hanebným náruživostem « (Řím 1,18-23). Dějinný proces se tak jeví jako nejhlubší součinnost Boha a člověka, božské milosti a lidské svobody. Prostředníkem té součinnosti je Mesiáš, jenž » za svého pozemského života obětoval s hlasitým voláním a se slzami prosby a modlitby k Tomu, jenž ho mohl vysvobodit od smrti, a pro svou úctu k Bohu byl vyslyšen. A přesto — i jako Syn Boží — musil poznati poslušnost svým utrpením. Tak byl přiveden k slávě a stal se původcem věčné spásy pro všechny, kteří ho poslouchají a od Boha Otce byl nazván veleknězem, jako byl Melchisedech « (Žid 5,7-10). A proto je » prostředníkem nové úmluvy, aby skrze smrt podstoupenou na vykoupení za hříchy spáchané za první úmluvy dostali zaslíbené věčné dědictví ti, kdož jsou povoláni « (Žid 9,15).

I ti, kdo popírají, že by dějiny měly náboženský nebo specificky křesťanský smysl, nepřímou jej potvrzují tím, že i jejich myšlení je v podstatě mesiášské a prorocké. Je-li nějaká filosofie dějin, je prorocká a mesiášská — a nemůže být jiná, to znamená také, že nemůže být vědecká, poněvadž není možná věda o tom, co se dosud nestalo a nenaplnilo. Tak dělí Hegel dějiny na tři období, z nichž první je thesis, druhé antithesis a třetí synthesis : v tom třetím se ustaví dokonalý řád a zvítězí rozum. Comte věří, že po theologickém a metafysickém stadiu dějin nastane stadium pozitivní, v němž bude veškeren život určován vědou. Marx věří, že po období kapitalistického vykořisťování a zotročení člověka nastane období vítězného socialismu, až proletariát, jakási mesiášská, vyvolená třída, osvobodí nejen sebe, ale i celé lidstvo a zřídí beztřídní a bezstátní říši spravedl-

nosti. Novodobí osvícenci od Condorceta a Herdra hlásají dějinný pokrok ve smyslu neomezeného zdokonalování člověka a stálého rozvoje humanitních ideálů. Všichni filosofové evolucionisté ztotožňují evoluci a melioraci jsou přesvědčeni o příštím fysicky i duševně dokonalejšího člověka a jejich víru vyvrcholuje Nietzsche svým snem o nadčlověku. Ty a podobné představy, které jistě nejsou založeny na vědě, je nutno pokládat s *Berdjajevem* za sekularisovanou podobu křesťanské ideje království Božího jakožto základního tématu obecných dějin (Nicolas Berdiaeff, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*. J. B. Janin, Paris 1947, p. 205-222).

Tím je dána i odpověď na otázku, je-li nějaká filosofie dějin možná. Tu odpověď formuluje *Maritain* v tom smyslu, že v rukou pouhého filosofa, který uznává toliko světlo přirozeného rozumu, se filosofie dějin stává buď něčím bezvýznamným anebo se vydává v nebezpečí mystifikace, poněvadž nutně předpokládá data prorocká, kterých ovšem pouhý filosof nemá. A proto otázka možnosti filosofie dějin je kladně řešitelná jen když připustíme takovou filosofii, v níž přirozené poznatky jsou prozařovány světlem víry a theologie. Teprve tehdy, zachovávajíc arci nadále v mnoha bodech povahu dohadů a domněnek, může se ustavit určitá filosofie dějin, hodná jména filosofie nebo moudrosti (Jacques Maritain, *Humanisme intégral*. F. Aubier, Paris 1936, p. 257).

Maritain se obíral problematikou historie a filosofie dějin i později a výsledky svých úvah uveřejnil pod názvem *Pour une philosophie de l'histoire* (Éd. du Seuil, Paris 1960). Ryze faktová historie je podle jeho názoru naprosto nutná, není to však » věda «, jak si to představoval pozitivismus 19. století. Historie má co činit jen se zvláštním, konkrétním a nahodilým, kdežto věda má co činit s obecným a nutným. Výklad, který podává historik, je výklad individuálního individuálním, indi-

viduálními okolnostmi, motivy nebo událostmi. Je to druh bezprostředního intelektuálního přístupu ke zvláštnímu a zejména z té příčiny naráží historie na nevyčerpatelné. Historická pravda je faktická, nikoli racionální.

Nemůže-li se historie povznést nad popis jednotlivých faktů, je zřejmé, že jejich smysl nemůže být vědecky poznán. Zbývá pak otázka, jak je možná filosofie dějin, není-li historie vědou.

» Thomistická filosofie si nečiní nárok, rozbírat kola a páky dějin lidstva za tím účelem, aby uviděla, jak ta historie pracuje, a intelektuálně ji zvládla. Historie není pro ni problém vyžadující řešení, nýbrž tajemství, o kterém je třeba hloubat : tajemství, které v některých směrech stojí nad naším chápáním do té míry, jak závisí na Božích úmyslech, a v jiných směrech pod naším chápáním do té míry, jak zahrnuje hmotu a náhodnost a závisí na nebytí, které do ní vnáší člověk, když páchá zlo. Otázka je proto jenom v tom, abychom v takovém nevyčerpatelném předmětu postřehli určité, rozumem postižitelné aspekty, které zůstanou vždy zvláštní a rozdrobené « (p. 31).

Filosofie dějin je částí morální filosofie, která je nemožná bez vyššího světla theologie. A tak odděluje Maritain filosofii dějin od theologie dějin v tom smyslu, že filosofie dějin zkoumá výlučně posloupnost lidských realit z hlediska jejich dočasných a kulturních rozměrů, kdežto theologie zkoumá lidské vztahy výlučně z hlediska věčné spásy. To znamená, že neexistuje ucelená nebo adekvátní filosofie dějin, není-li spojena s nějakými prorockými nebo theologickými údaji.

Maritain zavrhuje hrubý voluntarismus subjektivistických koncepcí a uznává, že v historickém procesu je určitá nutnost, která nezávisí na vůli a vědomí lidí. Ačkoliv se dějiny vcelku jeví determinovány a člověk nemůže libovolně měnit jejich kurs podle svého přání, může však v nich vytvářet nové proudy, které prolínají se s proudy a silami už existujícími dodávají hi-

storickému období specifickou orientaci, jež není vývojem stanovena předem.

Zákony dějin rozděluje Maritain na dvě skupiny. První skupina jsou axiomatické formule či funkční zákony, jež vyjadřují vztah mezi některými rysy postižitelnými rozumem a některými obecnými objekty myšlení. Druhá skupina jsou typologické formule či vektorové zákony, které demonstrují mnohost věků a týkají se jednotlivých vektorů neboli segmentů dějin a jejich vzájemných vztahů. Tak mezi axiomatickými formulami figuruje » zákon dvojakého rozporného pokroku «, podle něhož se dějiny rozvíjejí současně ve směru dobra i zla, » zákon světového významu historických událostí «, podle něhož důležité události, ať se sběhly kdekoliv, se dotýkají celého světa, » zákon hierarchických prostředků «, který upevňuje převahu mírových prostředků nad prostředky násilnými a převahu evoluce nad revolucí. Mezi vektorovými zákony uvádí zákon přechodu od civilisace » svaté « k civilisaci » světské «, » zákon politického a sociálního zrání národa «, který se projevuje v růstu demokracie a samosprávy.

Je nepopíratelné, že historický proces probíhá rozporně a často i antagonisticky. V každém okamžiku nám ukazují dějiny lidstva dvě tváře : jedna z nich dává důvod k optimismu, druhá k pesimismu. Mravní zlo však má své kořeny jen ve svobodné lidské negaci. Zlo je jen zápor, nebytí. Bez Boha nemůže člověk učinit nic kladného, ale za zlo má plnou odpovědnost. Boží plán v lidských dějinách je stanoven nezměnitelně a jednou pro vždy. Byl však stanoven s ohledem na jeho porušování člověkem, které Bůh ve své věčné přítomnosti vidí. Člověk tak vstupuje do věčného plánu, nikoli však proto, aby jej měnil. Vstupuje do samého jeho stanovení a věčného potvrzování tím, že může říci NE (p. 122). Odmítaje racionalistický optimismus Condorcetův odsuzuje Maritain zároveň i pesimistické teorie historického koloběhu stejně jako absolutní relativismus

existencialismu a věří ve společenský pokrok, který však není jen ve vývoji vědy a techniky, nýbrž především ve vývoji mravního vědomí člověka. Zákon mravního pokroku je nejdůležitějším zákonem ve filosofii dějin (p. 104).

Maritain je dalek hlásání lhostejnosti k světu a nečinnosti jakož i jakéhokoliv spoléhání na milosrdenství Boží. Jakmile je člověk v dějinách, musí jednat, i když nemůže předvídat následky svých činů : » Dobře ví, co chtěl vykonat, ale neví, co ve skutečnosti vykonal a čemu to posloužilo. Ale musí se snažit, aby jednal správně — a ostatní ponechat Bohu. «

4. *Theologie dějin*

Nikde více než v otázce dějin platí Anselmovo slovo : *Credo, ut intelligam* (Věřím, abych rozuměl). Tážeme-li se, které theologické nauky hlavně pomáhají ustavit rozumu přijatelnou filosofii dějin, je třeba říci, že jsou to hlavně nauky :

1) o božské prozřetelnosti, 2) o jednotě lidského pokolení 3) o dědičném hříchu a 4) o vykoupení.

1) Kdo věří v Boha a ve stvoření světa, musí důsledně věřit i v božskou prozřetelnost. Boží péče o stvořené bytosti vyplývá přímo ze samého pojmu Boha, jeho moudrosti, dobroty a všemohoucnosti, nepřímou pak z fysického a mravního řádu.

Božskou prozřetelnost popírají :

a) materialisté, kteří tvrdí, že světová hmota trvá od věčnosti a vlastními silami s naprostou nutností se vyvíjí ;

b) pantheisté, kteří ztotožňují Boha a přírodu a učí, že božstvo se ve světě immanentními silami nutně rozvíjí a zdokonaluje ;

c) fatalisté, kteří nejen svět, nýbrž i samo božstvo podřizují nezměnitelnému osudu ;

d) deisté, kteří sice připouštějí existenci Boha a stvoření, ale tvrdí, že Bůh se o stvořený svět dále nestará ;

e) dualisté, kteří předpokládají dva věčné principy, jeden dobrý a druhý zlý, a vše dobré připisují principu dobrému a vše zlé principu zlému.

— Jmenování bloudí v nauce o prozřetelnosti jaksi » per defectum «, pokud popírají jakýkoliv zásah nadsvětné bytosti v běh přírody a lidského života, nebo pokud to zasahování ztotožňují se světovou činností. Negace prozřetelnosti připouští poměrně laciné řešení nejtěžšího problému lidského života a dějin : problému zla. Není-li Boha vůbec nebo není-li Boha transcendentního, anebo nestará-li se Bůh o svět, či dokonce vládne-li světu kromě principu dobra i nějaký jemu rovnomocný princip zla, je problém zla vyřešen bez obtíží. Věřícímu v prozřetelnost Boží je však těžkou záhadou, proč Bůh nechává trpět i nevinné, proč dokonce i svého Syna vydává na smrt a své věrné nechává hynout v žalářích a na popravištích. Kristus sám na otázku učedníků týkající se slepého od narození : » Mistře, kdo zhřešil, tento či jeho rodiče, že se narodil slepý ? « odpovídá : » Nezhřešil ani tento ani jeho rodiče, ale stalo se to, aby se na něm zjevily skutky Boží « (*Jan* 9,2-3). Na otázku metafysickou : proč ? dává odpověď etickou : nač či k čemu. » Aby se na něm zjevily skutky Boží « může mít dvojí smysl : trpící má snášet bolest a tak dosáhnout mravní dokonalosti — nebo : trpící má být jiným podnětem, aby mu pomáhali a tak konali skutky Boží, to jest skutky lásky. To je mravní a tudíž prozřetelnostní smysl bolesti. Proti popěračům božské prozřetelnosti stojí popěrači vlastní lidské činnosti a lidské svobody, kteří zase nadsazují » per excessum «. Především jsou to okkasionalisté (Descartes a Malebranche), podle nichž

božská vůle je jedinou příčinou činností všech stvořených bytostí, které samy nic nepůsobí, nýbrž jsou trpné a nanejvýš svými změnami dávají božské vůli příležitost (*occasio*) k činnosti. Okkasionalismus ústí nutně do pantheismu, poněvadž stvořené bytosti bez vlastní činnosti by splývaly s božstvem v jednotu. A konečně » per excessum « bloudí i lutheráni, kalvinisté a jansenisté, kteří stupňují Boží vliv na lidské činnosti tou měrou, že přitom popírají lidskou svobodu.

2) Zjevenou pravdu o jednotě lidského pokolení prohlásil svatý Pavel v Athénách, když mluvil na areopagu : » Bůh učinil z jednoho (praotce) celé lidské pokolení, aby přebývalo na celé zemi « (Skt 17,26).

Druhovou jednotu lidského pokolení popírají tak zvaní polygenisté, kteří se dovolávají morfologických, fyziologických a psychologických rozdílů mezi lidskými plemy a soudí, že lidské pokolení nemá jednotný původ.

Naproti tomu monogenisté vysvětlují plemenné rozdíly podnebím, způsobem života a dědičností a jako důkaz jednoty lidského pokolení zdůrazňují hlavně skutečnost, že všechna lidská plemena se vesměs mezi sebou plodně kříží, a že duševní život všech lidí má jednotný ráz (Vittorio Marcozzi S. J., *La vita e l'uomo. Problemi di biologia e di antropologia*. Casa editrice Ambrosiana, Milano 1946, p. 365-9).

3) S naukou o jednotě lidského pokolení souvisí nauka o dědičném hříchu. První člověk nebyl jen tělesnou hlavou, praotcem lidstva, nýbrž i jeho představitelem a zástupcem. Pokud jednal ve jménu svém, když neposlechl Boha, je to jeho hřích osobní ; pokud jednal jako zástupce lidstva, je to hřích dědičný, který i se svými zlými následky, hlavně se ztrátou nadpřirozených a mimopřirozených darů Božích, přešel na všechny lidi, kteří od něho pocházejí. Tak praví svatý Pavel, že

» skrze jednoho člověka přišel hřích na tento svět a skrze hřích smrt a tak na všechny přišla smrt, poněvadž všichni zhřešili « (*Řím 5,12*). Dědičný hřích je hříšný stav spočívající v privaci posvěcující milosti. Následkem hříchu Adamova je i ztráta původní harmonie duchové a smyslné stránky lidské přirozenosti (*donum integritatis*), jejíž místo zaujala nezřízená smyslná žádostivost a s ní souvisící oslabení lidské přirozenosti, jež se projevuje náchylností rozumu k bludu a příklonem vůle k zlému, a konečně je následkem toho hříchu tělesná i duševní strast a tělesná smrt.

Bludně učili o dědičném hříchu pelagiáni, kteří tvrdili, že stav prvních lidí před hříchem byl zcela přirozený a že první lidé nebyli určeni k nadpřirozenému cíli a že neměli od Boha ani nadpřirozených ani mimopřirozených darů. Hřích Adamův byl podle jejich učení jen hřích osobní a lidská přirozenost nebyla jím nijak změněna — byl jím dán jen špatný příklad ostatnímu lidstvu. Následky dědičného hříchu je třeba pokládat za nutné vlastnosti lidské přirozenosti.

Lutheráni, kalvinisté a jansenisté pak hlásali, že dědičný hřích záleží v nezřízené smyslnosti (*inordinata concupiscentia*) a ta že je pozitivně zlou vlastností lidské přirozenosti, jakousi bytně zlou vlohou, jež působí, že člověk je zcela zkažen a dobra neschopen.

4) S naukou o dědičném hříchu pak souvisí křesťanské učení o vykoupení lidstva. Tu souvislost vyslovuje svatý Pavel : » Umřelo-li jich mnoho proviněním toho jednoho, tím spíše se daru milosti Boží dostalo milostí jednoho člověka, Ježíše Krista, mnohým v míře přehojné « (*Řím 5,15*). A » jako se neposlušností jednoho člověka stalo jich mnoho hříšníky, tak se poslušností jednoho stane jich mnoho spravedlivými « (*Řím 5,19*).

Vykoupení lidstva není myslitelné jako čin pouhého člověka — poněvadž činy pouhého člověka, jakkoli vznešené a dokonalé, nejsou s to vyvážit viny celého

lidstva. A také není vykoupení myslitelné jako čin pouze Boží, poněvadž Bůh by tak dával zadostiučinění sobě samému. Vykoupení je dílo Bohočlověka, Ježíše Krista, který v jednotě osoby božské spojuje dvě přirozenosti, božskou a lidskou. A tak jeho láska a oběť na kříži mají hodnotu nekonečnou a v důsledku toho jeho zadostiučinění božské spravedlnosti je nadbytné (*Ef* 1,7).

Jako duchovní hlava lidstva a Vykupitel je Ježíš Kristus střed a král všeho stvoření: » On jest obraz neviditelného Boha, prvorozený ze všeho tvorstva. Vždyť v něm bylo stvořeno všecko na nebi i na zemi: viditelné i neviditelné: ať jsou to trůny nebo panstva nebo knížectva nebo mocnosti. Všecko je stvořeno skrze něho a pro něho. A on stojí v čele všeho a všecko má v něm své trvání « (*Kol* 1,15-17).

Bludné názory na vykoupení lidstva vyplývají buď z popírání nadpřirozeného řádu vůbec nebo z popírání Kristova božství zvláště. Podle pelagiánského učení dal Kristus svým utrpením a smrtí jen dobrý příklad a tak lidem usnadnil dosažení spásy. Podle protestantského učení vzal na sebe Kristus a vytrpěl nejen časné, nýbrž i věčné tresty lidstva (*satispassio*). Tak mu zjednal bez-trestnost (*impunitas*). Milostí Kristovou se však hříšníku jeho hříchy neodpouštějí, nýbrž jen přikrývají; spásy nedochází člověk svými dobrými skutky, nýbrž pouhou vírou v zásluhy Kristovy.

Idea vykoupení prostupuje jak náboženské, tak filosofické představy lidstva všech dob. Spasitel se objevuje ve starých náboženstvech buď a) jako mytická postava: Osiris v Egyptě, Marduk v Babylonii, Adonis v Syrii, Attis v Malé Asii, Mithras v Iránu, Orfeus-Dionysos v Řecku, Šiva v Indii; nebo b) jako historická osobnost, která se buď za spasitele vydávala nebo byla za spasitele vyhlášena: tak byli ve starověku jako spasitelé (*sótéres*) ctěni Pythagoras, Apollonius z Tyany, Mani, Buddha. Do pozadí ustupuje idea vykoupení v náboženství čínském, japonském, raně řeckém a

islámském. Avšak ústřední význam má v brahmanismu a buddhismu. Ve filosofických soustavách je možno rozeznávat čtyři druhy vykupitelských ideí: a) vykoupení poznáním podmíněné odvratem od vnějšího světa a potlačením smyslnosti a životní vůle (Buddha, Sokrates, Platon, Epiktet, Plotin, Spinoza, Schelling, Schopenhauer, Ed. v. Hartmann, Eucken); b) vykoupení plněním povinností a sebevládou (Kant, Fichte); c) vykoupení výchovou k silnému a krásnému lidství (humanitní ideál renaissance, Nietzsche, Horneffer); d) vykoupení hospodářskou, technickou a vědeckou činností směřující k překonání pozemských strastí (Marx, Engels, Oswald, Haeckel).

ad 1.

Historie není a nemůže být pouhé zaznamenávání událostí. Události vyžadují výkladu. Zhruba vzato jsou jen dva možné výklady dějinných událostí. První je deterministický, druhý providenční. Podle prvního se věci tak staly, protože

A) buď vládne světu neodvratné fatum, nebo

B) svět je pouhou evolucí universální duchové podstaty, nebo

C) historické dějství jest jen pokračováním a obdobou dění přírodního, anebo konečně

D) protože historické dějství je to vše dohromady, jak si to představuje například Kurt *Breysig*, když pokládá dějiny za pokračování a jakési zrcadlení dění světového. Existuje prý jednota životního běhu lidstva a dění světového. Svět byl nejprve prajednota, která se rozdělila do tří vývojových skupin: první je říše anorganická, to jest říše nejmenšího a největšího, elektronů a hvězd; druhá je říše organická a třetí říše lidská. Svět je podstata duchová, poněvadž je v něm řád a zákon. Breysig se vrací k Heglovi a tvrdí, že cíl svě-

tového vývoje je v tom, že světový duch se poznává. I ve světovém dění je rozum, fantasie, tvůrčí síla, vůle a cit. Paměť v dějinách je jen obdobou paměti lidské: kotví v paměti světa a projevuje se opakováním forem. Na základě moderních názorů o podstatě hmoty a energie podává pak Breysig fyzikální obraz světa a snaží se postihnout, jak se přírodní zákony odrážejí a krystalizují v dějinách lidstva. Přitom se stále dotýká tvůrčího napětí, které se projevuje ve světě i v dějinách. Svět a jednotlivé jeho části chápe individuálně jako celky a historické osobnosti jako mocná ohniska, kolem nichž se soustřeďují události (Kurt Breysig, *Naturgeschichte und Menschheitsgeschichte*. Walter de Gruyter, Berlin 1933). Podle druhého, providenčního výkladu, se věci tak staly, protože se ve světě uskutečňuje věčný božský záměr a to v součinnosti Boží prozřetelnosti a lidské svobody. Jako dělník, když osekává kámen, si neuvědomuje jeho určení, dokud ten kámen není položen na místo, které mu přísluší podle plánu stavitele, tak i ve stavbě věků kde každý národ osekává svůj kámen, lze po dokonání událostech zkoumat, jakou úlohu měl ten neb onen národ v božském plánu, vysvětlovat jeho rozkvět nebo úpadek podle speciálního poslání, které mu dala božská prozřetelnost, a chápat, že různé říše povstávají a povznášejí se ctnostmi, hynou pak nepravostmi, jak ukázal svatý Augustin v prvních knihách *De civitate Dei* kritikou římského imperialismu a jak to ukazují jeho pokračovatelé od *Salviana* (*De gubernatione Dei et de justo Dei praesentique judicio libri VIII* 438/39) až po *Bossueta* (*Discours sur l'histoire universelle* 1681).

V duchu Písma a církevního učení je třeba kromě Boha a člověka uznávat i třetího svobodného činitele dějin, totiž ďábla. Dábel je podle slov Kristových, » kníže tohoto světa « (Jan 16,11), ne sice v tom smyslu, že by vládl světu jako svému vlastnictví, nýbrž v tom smyslu, že zlí lidé se protíví Bohu a tím se dobrovolně dávají v jeho poddanství. Pak ovšem je třeba se tázat :

děje se v dějinách vůle Boží? Děje se vůle člověka? Děje se vůle ďábla? Theodor *Haecker* odpovídá:

» Děje se podle různosti těch tří vůle všech tří. Ale je v tom ohromný rozdíl. Od věčnosti je Bůh Stvořitel a děje se jeho vůle. A není rovnosti mezi Ním a Jeho tvory, ať andělem či člověkem, nýbrž nepřekročitelná propast nerovnosti. On je pán dějin. On chce, aby vůle rozumného tvora byla svobodná, je tudíž svobodná. A potud se děje v dějinách i vůle ďábla i vůle člověka podle věčného záměru, a to v nepřekročitelných mezích podstatné bezmoci vzhledem k tomu, co o sobě je možné, kdežto božská vůle je neomezeně svobodná a všech možností schopná a proto všemocná. Proto také užívá obojí vůle, vůle padlého anděla i vůle člověka k uskutečnění svých neměnných cílů a účelů. Neboť měrou těch tří vůlí je *potentia* ve svém dvojím významu jako reálná subjektivní moc a jako reálná objektivní možnost, jež obě jsou jen v Bohu totožné; myslit si ty tři nestejně síly, z nichž jedna, božská všemoc, je, jak řečeno, podle své nejvnitřnější podstaty nesrovnatelná, jako síly v dějinách spolu působící, vyžaduje těžkého a to znamená i bdělého myšlenkového úsilí. Ale máme-li mít na zřeteli veškeré dění, není jiné cesty. Před ničím neprožívá pravý myslitel a badatel větší obavu, než aby nevynechával něco z bytí, neboť ví, že jeho myšlení musí sledovat bytí. Úpadek evropské filosofie, i filosofie dějin, pokud vůbec nějaká byla, je v tom, že ta spasitelná obava byla ztracena a že se filosofové spokojili s » pohodlnější « cestou « (Theodor Haecker, *Der Christ und die Geschichte*. Jakob Henger, Leipzig 1935, p. 91-2).

ad 2.

Základním prvkem dějin je společenství. Jedinec jako jedinec nemá dějin. Dějiny jsou spojení mé existence s existencí druhých. Bez smyslu pro tradici nevzniká dějinné vědomí. A tradice není nic jiného než vědomí sounáležitosti generací. Kdo si nepřičítá svou vlastní minulost, bude si tím méně přičítat minulost předků. Individualista, který se pokládá za ojedinělou bytost bez

vztahu k společnosti, musí nakonec ztratit i jakýkoliv dějinný smysl.

Dějinný smysl se zakládá na solidaritě. Křesťanství překonává individualismus nepodmíněnou sounáležitostí lidstva na základě stvoření a dědičného hříchu. Ale ta solidarita, jak již Donoso Cortés ukázal, není skutečnost poznatelná rozumem, nýbrž článek víry, a správně také dovodil, že novodobý socialismus je jen výpůjčka z oblasti Zjevení (Donoso Cortés, *Der Staat Gottes. Eine katholische Geschichtsphilosophie*. Badenia, Karlsruhe 1933, p. 300 sq). Solidaritu nelze odvodit z rozumu, poněvadž pouhý rozum vede k vypočítavému sobectví. Také ji nelze vyvodit ze zkušenosti. Dává-li zkušenost za pravdu nějakému filosofickému systému, pak jistě ne tomu, který prohlašuje solidaritu, svobodu, rovnost a bratrství celého lidstva. Spíše dává za pravdu soustavě Hobbesově, podle níž přirozený a také původní stav lidstva je obecná, trvalá a současná válka.

Vzhledem k jednotě lidského pokolení jsou dějiny prvotně dějiny universální. Kromě nich jsou i dějiny partikulární. Ale to adjektivum partikulární již předpokládá universální. Nejlépe je možno říci, že v rámci universálních dějin jsou obsaženy i partikulární dějiny plemen a národů. *Haecker* upozorňuje, že křesťan může mít jasné ponětí o smyslu universálních dějin, jímž je návrat lidstva k Bohu, ale současně že může být v nejistotě o smyslu dějin partikulárních. Ale to už náleží k dějinám: na rozdíl od herců v dramatech vybásněných lidmi neznají herci dějin závěr svého dramatu: jsou výtvary i utvářitelé, herci a dokonce i diváci svého dramatu současně. I diváci:

» To je výsada, která jako každá výsada může vést k zneužití a k hříchu, poruší-li se jednota. Bez té výsady je ovšem člověk degradován na pouhého člověka činu (*Tatmensch*), který je pod zvířetem. Neboť i ve zvířeti je nějaká analogie dívání: pasivita, s jakou zvíře přihlíží tomu, co se s ním děje. » Přihlížení « člověka nejen k tomu, co se s ním děje, nýbrž i k tomu,

co mocí své svobody a vědomě dělá, je pasivita aktivní, předtucha duchovního života ; blažené přitakání tvůrčí hře moudrosti pro lásku « (*Der Christ und die Geschichte*, p. 95).

ad 3.

Dějiny nejsou jen pouhé dění, nýbrž i jednání, *res gestae*, jak říkali Římané. Něco se konečně děje i v oblacích, ale nejsou to dějiny, nýbrž jen dění. Dějiny začínají a jsou jen tam, kde se rozhoduje. Rozhodnutí odděluje dějiny od rytmického a cyklického dějství přírodního, které bylo i před člověkem a je na člověku nezávislé. *Alea iacta est* praví Caesar přecházeje Rubicon. Caesar ví, co jsou dějiny. Dějiny jsou rozhodování.

Na počátku lidských dějin je rozhodnutí. Člověk se rozhodl proti Bohu. A to rozhodnutí má dějinný ohlas. Že minulost trvá v přítomnosti, na tom se zakládá odpovědnost. A minulost lidstva je vina. Vědomí viny prostupuje dějiny lidstva od nejstarších dob. A s ním je spojena touha po očistě, po vykoupení a smíření, jak svědčí oběti a očistné obřady všech národů. Jednota lidského pokolení se vyvrcholuje a potvrzuje vědomím společné viny. Vina lidstva však není přítomna jen ve vědomí lidstva, nýbrž je přítomna i svými následky. Pokud dědičný hřích znamená jen privaci takových darů, které by chyběly i v ryze přirozeném stavu člověka, nemůže se současný bědný stav lidstva pokládat za důkaz existence dědičné viny, nýbrž, jak *Scheeben* připouští, lze ji na základě toho stavu jen nepřímou a nejasně tušit (Matthias Josef Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*. Herder, Freiburg im Br. 1941, p.255). Pascal má ovšem pravdu, když naopak ve zjeveném tajemství dědičného hříchu spatřuje vysvětlení lidské bídy. Na druhé straně však není neproniknutelným tajemstvím, že Bůh mohl zachování a ztrátu těch darů učinit závislým na rozhodování hlavy a zástupce lidstva.

Tajemstvím však zůstává, že Adamovou vinou způsobený odvrát lidstva od Boha není pro lidské pokolení jen dědičným zlem, nýbrž i dědičnou vinou. Bez zřetele ke skutečnosti zla ve světě nelze rozumět dějinám — tak právem soudí Reinhold *Niebuhr* : » Kde jsou dějiny, je svoboda ; kde je svoboda, je hřích « (*The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*. Scribner's, New York 1949, II/80).

ad 4.

Solidaritě lidské viny odpovídá solidarita vykoupení. Nejen v Adamovi jsme jedno, nýbrž také a především v Kristu. Dějiny národa izraelského jsou dějiny poměru vyvoleného lidu k Jahvovi. Obsahem dějin izraelských je smlouva lidu s Jahvem. Dějiny jsou to, co se děje mezi osobním Bohem a jeho lidem. Ale děje se to *sub specie futuri* : vlastní smlouva s Hospodinem, jednota Boha a lidu a jednota údů v národě, ba ve všech národech, to je mesiášský cíl, který už není partikulárním cílem vyvoleného národa, nýbrž universálním cílem celého lidstva, nového Izraele, jež má na mysli svatý Petr, když píše bývalým pohanům v Malé Asii narážející na proroka Oseáše (1,6-9 ; 2,23-24) : » Kdy-si jste nebyli „lid“ (Boží), nyní však jste „lid Boží“, byli jste „bez milosrdenství“, nyní však jste došli milosrdenství « (1 *Petr* 2,10).

Kristem vstupuje věčnost v proud času. Bůh sám jako bytost věčná, to jest mimočasová, bezčasová a nadčasová, nemůže mít dějiny. Ale Bohočlověk, to jest pravý Bůh a pravý člověk, je osoba dějinná, protože je pravý člověk, který přišel na svět, když » přišla plnost času « (*Gal* 4,4), a je středem dějin, poněvadž je pravý Bůh.

Je-li mimo pochybnost, že Kristus je středem dějin biblických, je možno se tázat, jaký smysl mají dějiny nebiblické, to jest dějiny předkřesťanské, mimokřesťan-

ské a protikřesťanské, od stavitelů egyptských pyramid a moudrých čínských králů až po Napoleona a Lenina. Především je nepochybné, že i z křesťanského hlediska je třeba při výkladu dějin uznávat určitá tajemství. Proč jsou universální dějiny zároveň plurální, nevíme ani z rozumu ani ze Zjevení. Křesťan věří, že Bůh řídí svět a osudy národů — ale to neznamená, že *ví*, jak je Bůh řídí, anebo že v jednotlivých úsecích a údobích dějin dovede rozpoznat » cesty Boží «. Druhé tajemství, které je třeba mít na zřeteli při výkladu dějin, je tajemství mravního zla (*mysterium iniquitatis*, 2 Thes 2,7).

Rozum se táže : Proč Bůh stvořil lidi, když ve své vševědoucnosti předvídal, že zhřeší, a když ve své všemohoucnosti jejich hříchu zabránit mohl a ve své dobrotě mu zabránit měl ? Formuluje-li se to tak racionálně a předpokládá-li se mylně, že Bůh může na příklad odnímt člověku svobodu, kterou ho obdařil a která je odleskem svobody božské, nedovedeme dát racionální odpověď a musíme říci, že nevíme. Víme jen a zkušenost to potvrzuje, že Bůh může i mravního zla užít k splnění svých záměrů.

A konečně je třeba si uvědomit, že neexistují dějiny jen jako rozhodování, nýbrž i dějiny v nevlastním smyslu, jako vznikání odpovědného subjektu. Národové nemají jen historii, nýbrž i prehistorii. Dějiny člověka jsou vklíněny do procesu přírodního, který sám o sobě není dějinný. Dějinný život se rozvíjí takřka na nedějinném materiálu, jako cosi středního mezi přírodou a dějinami. Kultura sama o sobě není dějinná, nýbrž jen takřka šlépěj dějinného člověka, který má ovšem své předdějiny. A předdějiny jsou příprava k dějinám, jinými slovy zrání k rozhodování. Člověk před Kristem je sice odpovědný, ale ne plně. Dějiny předkřesťanské a dějiny v přísném smyslu mimokřesťanské — na příklad dějinná existence Indiána před příchodem Kolumbovým — se označují v Písmě jako » časy nevědomosti, které Bůh přehlédl « (*Skt* 17,30), jako » čas shovíva-

vosti « (*Řím* 3,26), jako » doby, kdy Bůh nechával všechny národy choditi po jejich cestách « (*Skt* 14,15). Ale ti národové zčásti odpovědni byli, neboť Bůh » ustanovil určité časy a pevné hranice jejich přebývání, aby hledali Boha, zdali by se ho mohli dotknouti nebo ho nalézt, ačkoli není daleko od každého z nás « (*Skt* 17,27).

Teprve Kristem se stává svět v pravém slova smyslu světem dějinným, poněvadž teprve Kristem počíná doba rozhodování v plném významu. Tak o něm předpovídá Simeon : » Hle, tento je určen k pádu a povznesení mnohých v Izraeli a na znamení, jemuž budou odpírati « (*Lk* 2,34). Člověk, který slyšel buď přímo nebo nepřímo zvěst o Kristu, může jen dvojí : buď se rozhodnout pro něho nebo proti němu. Proto nyní už není posice nevěřících tak relativně nezávadná, jako byla posice předkřesťanských pohanů. Atheismus moderní doby není pouze atheistický, nýbrž zároveň antitheistický, nekřesťanství je protikřesťanské, pohanství není naivní, nýbrž uváženě a polemicky pohanské (Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen. Furche-Verlag, Berlin 1937, p. 468-75). V určitém smyslu je svět křesťanský i proti své vůli. Velké ideje filosofické a velké koncepce politické jsou křesťanského původu. Jen slova jsou jiná. Lze říkat altruismus, socialismus, humanita, demokracie — ale v podstatě je to láska k bližnímu — a není-li, není to vůbec nic nebo podvod. I nevěřící člověk užívá křesťanských pojmů, kategorií a výrazů, které se scholastikou a překlady Písma staly obecným duchovním statkem západního lidstva. Ale i východní člověk, i když se ke Kristu výslovně nezná, přijímá křesťanský vliv : emancipační snahy hinduistických žen mají kořen v Novém zákoně a buddhistická sdružení mládeže mají vzor ve formách křesťanského apoštolátu. A není bez významu, že mužové jako Vivekananda a Gandhi se vyslovují o Kristu s největší úctou.

Je jisté, že Kristus žije dnes mezi lidmi více než kdy jindy. Nelze se mu již vyhnout. Je ctěn, milován a vzýván. A je také odmítán, popírán, vysmíván a tupen — nejvíce a nejčastěji ve svém mystickém těle, církvi, kterou založil a v níž žije. Mnozí lidé byli milováni. Sokrata milovali jeho žáci, Caesara jeho legionáři, Napoleona jeho granátníci. Ale ti lidé již nenávratně zmizeli, žádné srdce již pro ně nebije, žádný člověk není ochoten pro ně obětovat život ani statky. Ale nikdo také jimi nepohrdá, nikdo se jim nevysmívá a nikdo je netupí. A nikdo také nevyhlašuje jejich životopisce za podvodníky a lháře, nikdo netvrdí, že jejich životy jsou pouhé mythy, a nikdo nedokazuje, že vůbec neexistovali. Nemělo by to smyslu. Ti lidé už nežijí. Ztratili vliv. Jsou překonáni. A jako ti, kteří ukřižovali Krista, báli se i jeho chladného těla a postavili k jeho hrobce stráž, tak se snaží zapečetit jeho hrob i jeho nepřátelé dnes a stavějí k němu stráž historické kritiky. Ale on povstává vždy znovu z hrobu slavnější a zářivější než kdy před tím, a tak to bude až do skonání světa, až do ustavení jeho věčného království, v němž bude splněn a dokonán smysl lidských dějin (Giuseppe Ricciotti, *Život Ježíše Krista*. Vyšehrad, Praha 1948, p. 600-602).

BIBLIOGRAFIE

- O. Bauhofer, *Das Geheimnis der Zeiten*. Christliche Sinngebung der Geschichte. Näsel-Pustet, München 1935.
- Nicolas Berdiaeff, *Au seuil de la nouvelle époque*. Delachaux & Niestlé, Neuchatel-Paris 1947.
- Nicolas Berdiaeff, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*. J. B. Janin, Paris 1947.
- Nikolaus Berdjajew, *Der Sinn der Geschichte*. Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes. Otto Reichl, Darmstadt 1925.
- Isaiah Berlin, *Historical Inevitability*. University Press, London-New York 1954.
- Ernst Bernheim, *Úvod do studia dějepisu*. Jan Laichter, Praha 1931.
- Henri Berr, *La synthèse en histoire*. Alcan, Paris 1911.
- Gustave Le Bon, *Bases scientifiques d'une philosophie de l'histoire*. Flammarion, Paris 1931.
- L. Bréhier-G. Desvignes du Dezert, *Introduction aux études historiques*. Bloud, Paris 1914.
- Kurt Breysig, *Naturgeschichte und Menschengeschichte*. Walter de Gruyter, Berlin 1933.
- Kurt Breysig, *Psychologie der Geschichte*. M. H. Marcus, Breslau 1935.
- Goetz Briefs, *Untergang des Abendlandes, Christentum und Sozialismus*. Eine Auseinandersetzung mit Oswald Spengler. Herder, Freiburg im Br. 1920.
- Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Alfred Kröner, Leipzig 1932.
- Donoso Cortés, *Der Staat Gottes*. Eine katholische Geschichtsphilosophie. Badenia, Karlsruhe 1933.
- Christopher Dawson, *The Making of Europe*. An Introduction to the History of European Unity. Sheed & Ward, London 1932.
- Theodor Deravanne, *Konfuzius in aller Welt*. Ein tragisches Kapitel aus der Geschichte des Menschengeschehens. J. C. Hinrichs, Leipzig 1929.
- Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*. Gallimard, Paris 1949.

- Denis Fahey, *The Mystical Body of Christ in the Modern World*. Browne and Nolan, Waterford-Dublin-Belfast-Cork-London 1935.
- Karel Galla, *Filosofie dějin*. E. B. Moser, Praha 1929.
- José Ortega y Gasset, *Geschichte als System und über das römische Imperium*. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart-Berlin 1943.
- Pieter Geyl, *Debats with Historians*. J. B. Wolters, Groningen 1955.
- Jules Girard, *Essai sur Thucydide*. Fasquelle, Paris 1860.
- Romano Guardini, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik*. Eine theologisch-politische Besinnung. Thomas-Verlag, Zürich 1946.
- Theodor Haecker, *Der Christ und die Geschichte*. Jacob Hegner, Leipzig 1935.
- Theodor L. Haering, *Die Struktur der Weltgeschichte*. Philosophische Grundlegung zu einer jeden Geschichtsphilosophie. C. B. Mohr, Tübingen 1921.
- Theodor L. Haering, *Grundprobleme der Geschichtsphilosophie*. Braun, Karlsruhe 1926.
- Paul Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes*. Hoffmann & Campe, Hamburg 1939.
- Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Reclam, Leipzig 1924.
- J. Huizinga, *Incertitudes*. Essai du diagnostic du mal dont souffre notre temps. Librairie de Médicis, Paris 1946.
- J. Huizinga, *Im Bann der Geschichte*. Benno Schwabe, Basel 1946.
- Bohdan Chudoba, *O dějinách a pokroku*. Edice Akord, Brno 1939.
- C. G. Jung, *Aufsätze zur Zeitgeschichte*. Rascher, Zürich 1946.
- Zdeněk Kalista, *Cesty historikovy*. Václav Petr, Praha 1947.
- Fritz Kaufmann, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*. Junker Dünnhaupt, Berlin 1931.
- J. S. Kon, *Kritický nástin filosofie dějin 20. století*. Nakladatelství politické literatury, Praha 1963.
- Kamil Krofta, *Naše staré legendy a začátky našeho duchovního života*. Jan Laichter, Praha 1947.
- Langlois et Seignobos, *Introduction aux études historiques*. Hachette, Paris 1899.
- Harold Laski, *Réflexions sur la révolution de notre temps*. Éd. du Seuil, Paris 1947.
- Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*. Oskar Beck, München 1921.
- Josef Macůrek, *Dějepisectví evropského východu*. Historický klub, Praha 1946.

- Jacques Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*. Éditions du Seuil, Paris 1960.
- Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*. Éditions du Seuil, Paris 1954.
- Thomas Michels, *Das Heilswerk der Kirche*. Ein Beitrag zur Theologie der Geschichte. Anton Pustet, Salzburg-Leipzig 1937.
- Hugh Miller, *History and Science*. A Study of the Relation of Historical and Theoretical Knowledge. University of California Press, Berkeley, California 1939.
- Reinhold Niebuhr, *Faith and History*. Scribner's, New York 1949.
- Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*. Scribner's, New York 1949.
- Nicola Petruzzelis, *Il valore della storia*. Ermes, Roma-Bari 1946.
- Joseph Pieper, *La fin des temps*. Méditation sur la philosophie de l'histoire. Desclée de Brouwer, Paris 1958.
- Jiřina Popelová, *Dějiny a hodnoty*. Václav Petr, Praha 1940.
- Jiřina Popelová, *Tři studie z filosofie dějin*. Dělnické nakladatelství, Praha 1947.
- Emanuel Rádl, *O smysl našich dějin*. Čin, Praha 1925.
- Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. C. B. Mohr, Tübingen 1929.
- Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*. Éditions du Seuil, Paris 1955.
- Wilhelm Röpke, *Crises and Cycles*. W. Hodge, London 1936.
- A. Schutz, *Gott in der Geschichte*. Eine Geschichtsmetaphysik und Theologie. A. Pustet, Salzburg 1936.
- Othmar Spann, *Geschichtsphilosophie*. Gustav Fischer, Jena 1932.
- Josef Stürmann, *Der Mensch in der Geschichte*. München 1948.
- Josef Šusta, *Dějepisectví*. Jeho vývoj v oblasti vzdělanosti západní ve středověku a v době nové. Historický klub, Praha 1946.
- Arnold Toynbee, *Civilization on Trial and The World and the West*. The World Publishing Company, Cleveland and New York 1964.
- Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1922.
- Pierre Vendryès, *La probabilité en histoire*. Albin Michel, Paris 1952.
- Alfred Weber, *Abschied von der bisherigen Geschichte*. A. Francke, Bern 1946.

Alfred Weber, *Das Tragische und die Geschichte*. H. Goverts, Hamburg 1943.
Peter Wust, *Die Dialektik des Geistes*. Benno Filser, Augsburg 1928.
Peter Wust, *Naivität und Pietät*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1925.

O B S A H

Č Á S T I I

L I D S K Á P Ř I R O Z E N O S T

1. <i>Animal rationale</i> .	7
1. Mechanismus a organismus .	8
2. Původ člověka.	14
3. Člověk a zvíře	25
4. Problém osvětí	30
5. Instinkt a rozum	33
6. Myšlení a řeč	38
 2. <i>Člověk v přírodě a nad přírodou</i>	 59
1. Vlivy kosmické .	64
2. Problémy antropogeografické	68
3. Vlivy klimatické .	76
4. Význam krajiny	81
5. Duch a příroda	89
 3. <i>Tělo a duše</i> .	 95
1. Vztahy psychofysiologické.	96
2. Problém paměti . .	104
3. Sugescie a psychotherapie	112
4. Problém geniality	117
5. Zjevy parapsychické a parafysiologické .	122
6. Duální pojetí člověka	127
	 449

4. <i>Moderní psychologie</i>	137
1. Psychologie metafysická	138
2. Psychologie empirická	143
3. Psychologie celostní . .	148
4. Psychologie duchovědná	151
5. Psychologie hlubinná. .	154
6. Pokusy o typisaci povah	162
7. Psychologie sociální	165
8. Psychologie a pedagogie	167
5. <i>Individuum a osoba.</i>	177
1. Člověk jako individuum	178
2. Princip individuace .	181
3. Nominalismus a realismus	185
4. Osoba .	190
5. Impersonalismus.	192
6. Personalismus	194
7. Osobnost .	198
6. <i>Problém svobodné vůle</i>	207
1. Pojem lidské svobody	208
2. Determinismus	212
3. Svoboda vůle s hlediska psychologického	216
4. Svoboda vůle s hlediska metafysického.	222
5. Svoboda vůle s hlediska etického . .	225
6. Svoboda vůle s hlediska theologického .	228
7. <i>Idea nesmrtelnosti</i>	235
1. Instinktivní poznání nesmrtelnosti .	237
2. Filosofické poznání nesmrtelnosti	243
3. Rozcestí smrti	253
4. Nesmrtelnost a náboženství	260
5. Nesmrtelnost a mravní život	263

8. <i>Cíl člověka</i>	271
1. Nemožnost immanence	274
2. Svědomí . . .	278
3. Poutník Absolutna .	285
4. Poslední cíl .	290
9. <i>Muž a žena .</i>	299
1. Biologický základ pohlaví	300
2. Duševní rozdíly mezi mužem a ženou .	308
3. Láska, manželství a panenství.	323
4. Das Ewig-Weibliche .	335
10. <i>Společenské vztahy a útvary</i>	347
1. Věda o společnosti.	349
2. Pojem společnosti	351
3. Účel společnosti .	354
4. Základ druživosti	356
5. Vývoj společnosti	359
6. Jedinec a společnost	365
7. Rodina .	370
8. Národ	378
9. Třída.	381
10. Stát	385
11. <i>Dějiny</i>	401
1. Psychologie dějin	404
2. Noetika dějin	411
3. Filosofie dějin	419
4. Theologie dějin	430

Dominik Pecka : ČLOVĚK. *Filosofická antropologie*.
 II. díl. — Obálku navrhla Gertruda Gruberová-Goepfertová.
 Vydala Křesťanská akademie v Římě jako 14. svazek své edice
 Studium I. P. 1971.