

DOMINIK PECKA

SMYSL
ČLOVĚKA

Edice Akord v Brně 1936

Dominik Pecka. Smysl člověka.

DOMINIK PECKA

S M Y S L

Č L O V Ě K A

1936

K N I H Y D U C H O V N Í O R I E N T A C E

E d i c e A k o r d v B r n ě

Tato kniha jest zavoláním na druhý břeh, k Převozníku. Autor si je vědom, co se jí může vytýkati jako chyba největší: že na otázku filosofickou dává odpověď theologickou. Takový způsob neuspokojí ani filosofy, ani theology. Filosofové mohou zdůrazňovati, že filosofie jest poznání přirozené a jako takové že se musí chrániti jakéhokoliv druhu gnose. Theologové mohou připomínati, že ony „hlasy s druhého břehu“ jsou jen exaggerace, jež sice neodporují smyslu člověka tak jako poučky odvozené z teorií přírodovědeckých, avšak nemají nic společného se zjeveným Slovem Božím a dají se snad bez viny herese uplatniti jen jako užitečné parenese. A rovněž si mohou přát, aby autor vyznal, že Převozník — Logos — jest povahy bytostně nadpřirozené, unikající přírodě a přirozenosti rozumné, vzaté „constitutive, consecutive, exigitive, meritorie“.

Na tyto možné pochybnosti o ceně knihy nechce autor odpovídati výklady o poměru filosofie a theologie. Domnívá se, že je snáze dělit filosofii od theologie než filosofa od theologa. Věřící člověk je člověkem. A podle Platona filosofuje člověk celou svou bytostí. Filosofovatí ve víře a z víry

není zbytečné ani opovážlivé, třebaže filosofie není cestou k spáse člověka a třebaže víra není výslednicí rozumových důkazů. Víra je milost. Je dar. Je třeba o ni prositi jako o každý dar. A co je zavolání k Převosníku jiného než modlitba?

I.

Ne obraz.

Vstoupíme-li do nějaké moderní obrazárny, může se nám zdáti na první pohled, že jsme na výstavě anatomických modelů. Vidíme ne „nálady“, nýbrž jakési výšlehy. A v nich rozpad všeho, co v dřívějších stylech bylo přírodou a člověkem. Vidíme postavy zkomolené, figury bez nohou a bez rukou, bezhlavá torosa, deformované obličej. Můžeme pochybovati a protestovati. Pochybovati, vyznají-li se tito umělci ve skladbě lidského těla. Protestovati, že takhle člověk nevypadá. Avšak tvůrcové těchto obrazů nám odpovědí, že nejsou a nehodlají býti ilusionisty, to jest, že jejich cílem není vytvářeti ilusi skutečnosti; že jejich záměrem není zobrazovati člověka, jak vypadá, nýbrž zobrazovati člověka, jaký jest — jaký jest v sobě a ovšem ve vědomí umělce. A v tomto vědomí jest člověk znetvořen, na kusy roztrhán, zkomolen a rozbit. Je možno připustiti, že s hlediska lidského vnímání a vciťování jsou tyto obrazy nesrozumitelné nebo těžko srozumitelné; že rozbíjejí všechny

představy o vznešenosti člověka a že jsou jakýmsi protějškem psychoanalysy, v níž je duše rozložena na reflexy a komplexy. Moderní umělec výtvarný přiznává podle Hamanna, že se nedívá na člověka s nazarenskou pokorou, nýbrž s přesností poznávajícího a konstruuujícího mechanika, dílovedoucího v optické továrně. Že nemá účasti a soucitu s člověkem a že postupuje věcně jako lékař při resekci. Že jeho touhou není odškodňovati nás hudbou barev za nedostatek ilusivnosti. Že člověk mu není modelem, nýbrž předmětem analysy. A že nechce býti napodobitelem krásných forem, nýbrž operátérem a demonstrátorem.¹⁾

Umění je v krizi, říká se. To je pravda. Ale umění by nebylo v krizi, kdyby člověk nebyl v krizi.²⁾

Člověk již není obrazem. Příliš se vzdálil od Počátku. Na počátku byl Logos. Moderní umění jest umění člověka prchajícího před Bohem, jak

1) Richard Hamann, *Geschichte der Kunst*, Th. Knaur Nachf., Berlin 1933, S. 885.

2) Krise umělecké a literární koncepce má svůj původ v témže zjevu jako všechny jiné krise. Zmatek, nesouvislost dění, složitost fakt nejsou překážkou tvoření. Avšak, maluje-li umělec model, který jest rván takovými převraty, musí míti v sobě tím více řádu a rovnováhy. Ne šílenec namaluje dobře šílence, nýbrž rozumný člověk, který ho pozoruje. A právě řád a rovnováha jsou dnes porušeny. Umění jako výraz člověka předpokládá, aby člověk existoval. A není-li člověka, co by mělo vyjadřovati? (Daniel Rops, *Le monde sans ame*, Plon, Paris 1935, p. 60.)

ukázal Max Picard.³⁾ Proto je to umění neobrazné, alogické, analytické.⁴⁾ Obraz je synthesisa. Obraz je vnitřní vztah k Logu, k Praobrazu. Odloučí-li se člověk od Boha, ztrácí jeho tvář všechnu obrazovost — rozpadá se. Část je vedle části: nos, ústa, čelo, oko, líce — každá část je pro sebe. Ale jejich souhrn není obrazem.

Filosof umění je tu bezradný: „Nemůže-li umělecký spisovatel (to slovo budiž bráno v nejužším a nejprímějším a tudíž výlučném smyslu) říci už ani první ani poslední pravdu, musí se připravit, aby ustoupil proroku: filosofu, theologu, průkopníku duchů, ztvárniteli života; člověku, který naplňuje člověka obsahem. To jest okamžik krajně napiaté připravenosti — která však sama sobě nemůže pomoci, poněvadž tam, kde by šlo o milost nebo zavržení, má jen svobodu a nic více. Toť osud většiny v této době. Sborové zavolání na

³⁾ Max Picard, *Die Flucht vor Gott*, E. Rentsch, Erlench — Zürich und Leipzig 1934, S. 149—156.

⁴⁾ Kdo má zálibu v rozboru, stojí před moderním uměním jako před rozpitvaným tělem, v němž se objevily nervy, ústroje a údy. Míjíme hodnoty smyslů a temperamentu. Vskutku, moderní umění v celku představuje vítězství částí v člověku, totiž temperamentu, inteligence, smyslovosti, vášni. A jelikož každá z těchto mohutností, je-li přílišně pěstěna, se stává výlučnou, představuje moderní umění vítězství člověka nelogického, neúplného, úchylného. (Raoul d'Alberto, *Dolore del tempo*, Arte Cattolica Editrice, Torino 1935, p. 94.)

druhý břeh přes hukot proudu, k převozníku. To musí býti dovoleno: aspoň to.“⁵⁾)

II.

Člověk chaosu.

Mnoho lidí věří, že svět nemá účelu. A tato víra má dvě příčiny: první je přílišná úcta k vědě, druhá domněnka, že věda hlásá materialism.

Zlo není ve vědě. Zlo je v bludném výkladu vědeckých poznatků. Zlo není ve výbojích techniky. Zlo je ve špatném užití technických vynálezů. Vědecké objevy změnily náš hmotný i duševní svět. Tyto změny jsou neblahé hlavně proto, že byly uskutečněny bez ohledu na nás. Prostředí vytvořené naším dūmyslem a našimi vynálezy není přiměřeno ani naší postavě ani naší podobě. Napadne nám. Tíží nás jako Davida tížila zbroj Saulova.

Bojíme se, že další pokroky věd přírodních a technických povedou jen k novým složitostem a nesnázím. Člověk se již necítí býti pánem světa a vládcem života. Čím dále, tím více ho naplňuje pocit slabosti a bezmoci. Propadá napřed pověře

⁵⁾ Wilhelm Hausenstein, *Die Kunst in diesem Augenblick*, Hyperionverlag, München 1920, S. 54.

determinismu: říká si, že lidský život se řídí „železnými zákony“. Rozdíly kvalitní převádí na rozdíly kvantitní. Všechno dění převádí na míru, váhu a číslo. Události se nedějí, nýbrž člověk jimi prochází. — tak se mu zdá. Ale za nedlouho vidí, že v životě jest jakési nevypočitatelné plus. Jeho výpočty ho klamou čím dále častěji. I počíná mluvit o zájmech, tendencích, o krisi důvěry, tedy o jakýchsi prvcích duševních a duchovních.

Příčinu soudobého chaosu zjišťuje William McDougall v převaze věd přírodních a v zaostalosti věd duchovních, zejména psychologie a sociologie. Je-li nedostatek důvěry příčinou poruch v hospodářském životě, měli prý bychom se tázati, co jest důvěra. Snad nevynakládáme dosti peněz, abychom to zvěděli. Vynaložme peníze a zřídme vědecké ústavy pro studium člověka! Musíme vytvořiti vědu věcí nezvažitelných; slovem vědu o lidské přirozenosti a jejích činnostech.⁶⁾

Toto poznání či přiznání je velmi důležité. Jest v něm vyhlášení úpadku faustovské věty: *Am Anfang war die Tat*. Na počátku nebyl čin. Na počátku bylo Slovo.

Máme-li říci, co má člověk činiti, musíme věděti, co člověk jest. A máme-li říci, co člověk jest,

⁶⁾ William McDougall, *World Chaos*. The responsibility of science, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1932, p. 112.

musíme vybřednouti z hučícího proudu skepse a jako nezbytný základ všeho uvažování uznati tři body:

1. že člověk existuje,
2. že lidský rozum je schopen poznati pravdu,
3. že věda o člověku je možná.

III.

Před zraky specialistů.

Nikdy nebyl si člověk tak záhadným, jako dnes. Hodina filosofické anthropologie udeřila.

Věda o člověku jest podle mínění A. Carrela teprve ve stadiu popisném. Člověk jest nedílný, nesmírně složitý celek. Není metody, kterou by bylo možno obsáhnouti člověka v jeho celosti, v jeho částech a v jeho vztazích k světu vnějšímu zároveň. Každá věda si bere z člověka jen to, co její technika jí dovoluje zkoumati. A souhrn těchto záběrů není tak bohat jako skutečnost. Zůstává vždy zbytek a to příliš významný, abychom ho mohli nedbati. Neboť anatomie, chemie, fyziologie, psychologie, pedagogie, dějepis, sociologie, politická ekonomie a všechna jejich odvětví ne-

vyčerpávají cele svého námětu. Člověk, jehož znají specialisté, není člověk, jak jest. Jest to jen schema složené ze schemat vytvořených různými vědními technikami. Jest mrtvola, kterou pitvají anatomové, jest soubor chemických látek, z nichž se skládají tkáně a šťávy těla. Jest podivuhodné skupení buněk a živných látek, jichž associační zákony studují fyziologové. Jest složenina ústrojů a vědomí, jež roste v čase a již se snaží hygienické a vychovatelé řídit k vrcholnému stupni vývoje. Jest *homo oeconomicus*, jenž musí neustále spotřebovávati, aby mohly běžeti stroje, jichž jest otrokem. Jest vědomím, jež pozorují psychologové. A je také básníkem, hrdinou a světcem.⁷⁾

Je ovšem zřejmo, že člověk, ač je nedělitelný, může býti pozorován s různých stránek. Specialisté jsou nezbytni. Bez nich nemůže věda pokračovati. Ale poznání jejich jest jen poznání částkové. Kdo zná část, nemůže tvrditi, že zná celek. Mluví-li specialisté o člověku, dopouštějí se nejrozumnějších chyb. Pojmy nižšího oboru přenášejí do oborů vyšších. Zavrhnou vše, co se nehodí do rámce vlastních zkušeností. Neznámé považují za neexistující.⁸⁾ Svě částkové vědění považují za vě-

⁷⁾ Dr. Alexis Carrel, *L'homme, cet inconnu*, Plon, Paris 1936, p. 2—3.

⁸⁾ Mnoho lidí se domnívá, že věda podává mnohem výstižnější obraz skutečnosti než doopravdy podává. Byli filosofové, kteří šli tak daleko, že ony činitele, o kterých

dění celé. Ontologisují takřka své odborné vědění, to jest, domnívají se, že na jeho základě se dá vysvětliti vše: hrají si na metafysiky a hlásají světový názor.⁹⁾ Domněnky pokládají za jistoty.

Vyslovuje se touha po synthetickém poznání člověka. Žádoucí synthesisa se však nevytvoří, sejdou-li se vědečtí pracovníci u jednoho stolu a prostě sečtou svoje částkové vědění. Tento součet se nezdaří jen tak lehko: Carrel se domnívá, že synthesisa vědění o člověku nemůže býti dílem skupiny, nýbrž jediného člověka, ne vědeckých pracovníků, nýbrž vědce. K tomu názoru je třeba dodati, že hlavní příčina, proč specialisté se neshodnou, je v tom, že chtějí býti filosofové: materialista a spiritualista přijímají tutéž definici kryystalu soli kuchyňské. Ale neshodnou se na defi-

věda nepokládá za potřebno mluvit, považovali za neexistující. Vědecké pojmy vůbec se neukázaly býti dostatečnými k vyjádření veškeré zkušenosti. Skoro vše, co má skutečný význam pro člověka, leží nyní mimo vědu. (J. W. N. Sullivan, *Gallio or the tyranny of science*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1927, p. 71.)

⁹⁾ Kdo odpovídá na otázku, co je člověk jako mechanik nebo jako chemik, což se častěji stalo, dá odpověď, která se dotýká jen nejspodnějších a nejnižších prvků bytí, z nichž je člověk vybudován a v nichž člověk a také ten, kdo tak odpovídá, nemá svůj život; jeho odpověď bude tím zvrácenější, že jí neponechává výhled na odpověď vyšší, výstižnější: tím zvrácenější, že z absolutně prosté fysiky dělá metafysiku. (Theodor Haecker, *Was ist der Mensch?* 3. Aufl., J. Hegner, Leipzig 1935, S. 145-6.)

nici bytosti lidské. Fysiolog mechanistický a fysiolog vitalistický se nedívají na organism stejným způsobem. Živá bytost Jakuba Loeba se liší hluboce od živé bytosti Hanse Driesche.¹⁰⁾

Není jiné cesty k synthese, než aby specialisté se vzdali svých pseudoontologií. Jinak se stává vědecký specialism spoluzodpovědným za desintegraci člověka a umožňuje postavení člověka davového, jak vytkl Ortega y Gasset, jenž vidí v dnešním vědci pravzor průměrnosti. „Omezen na uzounké pole dokáže ovšem objevit v něm vskutku nové jevy a rozvinout svou vědu, kterou taktak zná, a s ní i úhrn myšlení, který vědomě nezná. Jak bylo a je něco takového možné? Neboť je nutné vydat počet z neobyčejného, ale nepopíratelného tohoto faktu: pokusná věda dosáhla pokroku ze značné části prací lidí úžasně chatrných, ba hůře než chatrných. To znamená, že moderní věda, kořen a symbol současné civilisace, přijímá do svého lůna člověka duševně průměrného a dovoluje mu pracovat s dobrými výsledky. Důvod je v tom, co představuje zároveň největší výhodu a největší nebezpečí nové vědy a celé civilisace, již věda řídí a představuje: v mechanisaci. Valná část prací, jež dlužno konat ve fyzice nebo v biologii, je duševním úkonem mechanickým, na nějž stačí kdokoliv nebo někdo ještě nepatrnější.

¹⁰⁾ A. Carrel, *L'homme, cet inconnu*, p. 4.

Za účelem nesčetných výzkumů je možno rozdělit vědu na malá políčka, uzavřít se na jednom a nedbat ostatních. Jistota a přesnost metod dovoluje toto dočasné a praktické rozkloubení vědění. S každou z těchto metod se pracuje jako se strojem a ani není dokonce nutné, aby ten, kdo má dojít k hojným výsledkům, měl přesné ponětí o smyslu a základu oněch metod. Tak většina učenců pobízí vědu k obecnému pokroku a je přitom uzamčena v komůrkách laboratoří jako včela v komůrce plástve nebo jako pes ve své boudě. Zde máme přesný příklad toho podivného nového člověka, kterého jsem si předsevzal definovat s obou stránek, s líce i s rubu. Řekl jsem, že běží o tvar lidství, jenž nemá v celých dějinách obdoby. Specialista nám pomáhá ukázat s mocnou konkrétností svůj druh a veškeru jeho podstatnou nevidanost. Neboť dříve se lidé mohli prostě dělit na učené a neučené, na větší nebo menší mudrce a větší nebo menší nevědomce. Ale specialista nemůže zařazen býti do žádné z těchto dvou tříd. Není vědcem, neboť nezná výslovně nic z toho, co nepatří k jeho specialitě: ale také není nevědomcem, protože se zabývá vědou a zná výborně svůj zlomeček vesmíru. Řekneme, že je učený nevědomec, což je svrchovaně povážlivé, neboť to znamená, že je mužem, jenž si bude vést ve všech otázkách, o nichž nic neví, nikoliv jako nevědomý,

ale naopak se vši domýšlivostí člověka, který je ve svém oboru učencem.“¹¹⁾)

IV.

Člověk jako mechanismus.

Materialisticko-naturalistický názor na člověka se jeví v několika typech, jimž je společna snaha vysvětliti vyšší z nižšího, ducha z hmoty, člověka z přírody. Tento názor nalézal největší oporu v moderní přírodní vědě budující na principech materialistických a mechanistických. Že nejnovější výboje vědy (atomová fyzika, vitalistická biologie, útvarová psychologie) otrásly těmito principy, je málo známo.

Materialistům se jevil člověk jako produkt sil fysikochemických, podrobený slepé zákonitosti hmoty a neodvratně determinovaný k určitému jednání. Toto pojetí vzniklo tím, že představy klasické fyziky o hmotné přírodě byly přeneseny na člověka: co se nehodilo do Prokrustova lože těchto představ, bylo zutínáno a prohlášeno za nejsoucí a nemožné.

¹¹⁾ José Ortega y Gasset, *Vzpouřa davů*. Orbis, Praha 1933, str. 94-5

Avšak nová fyzika ukazuje, že nenávratně minuly doby, kdy se myslelo, že existuje jen to, co lze vyjádřiti matematickými symboly a že pravda jest jen to, k čemu inženýr může udělati model. S hlediska epistemologického představuje nová fyzika úsilí osvoboditi poznání přírody od nadvlády matematických představ předem pojatých. Vzpírá se připisovati některým prvkům vědeckého obrazu přírody absolutní ráz, totiž určité vlastnosti nebo neměnná určení kolikostní, jež přísluší těm prvkům, pozoruje-li je matematik samy o sobě, nezávisle na prostředcích zkoumání fyzikálního.

Nová fyzika se obrací zády k strohému determinismu a mechanismu. Rehabilituje skutečnost pohybu, kterou krajní geometrismus nechal zahynouti. Obvyklé spojování příčiny a následku prohlašuje za věc zkušenosti: zákon příčinnosti jest jen krajní zevšeobecňování vzbuzené touto zkušeností. Nejprednější symbol ve vlnové mechanice, tajemné ψ , jež kvantový fyzik sleduje od rovnice k rovnici, jest — pokud můžeme definovati nedefinovatelnou — ztotožněn s pravděpodobností. R. 1927 formuloval W. Heisenberg princip indeterminace. Tím nenastal ve fyzice přechod od determinismu k indeterminismu, nýbrž obrátila se jen pozornost k indeterminismu již existujícímu. „Budoucnost není předem určena, pro-

hlašuje A. Eddington, a příroda se nemusí hájiti, že odkládá plány, jichž ještě nezosnovala. Avšak matematik se musí hájiti, že svými rovnicemi předpovídá věci nemožné. Tážeme-li se nerozumně, stává se, že matematická theorie se přímo nepěčuje odpovídati, ale dává nám veštebnou odpověď v procentech, z níž nemůžeme vyždímati žádný smysl. Podobně, ptáme-li se, kde bude elektron zítra, matematická theorie nedává poctivou odpověď. „Není možno to říci, neboť to není dosud rozhodnuto,“ jelikož se to vymyká možnostem algebraického slovníku. Dává nám obvyklou formuli v ϵ ích a η silonech, ale jest jisto, že smysl té formule nepochopíme a co ta formule znamená, se nedozvíme — leda až zítra.“¹²⁾

Ústy téhož Eddingtona se vyslovuje moderní fysika velmi příkře proti matematicko-symbolickému chápání živých bytostí vůbec a člověka zvláště: „I když by fysik rozřešil problém živé bytosti, nesměl by upadnouti v pokušení, aby ukázal na svůj výsledek a řekl: „To jsi ty.“ Měl by spíše říci: „To je souhrn symbolů, který tě zastupuje v mém popise a ve výkladu oněch vlastností tvých, které mohu pozorovati a měřiti. Přeješ-li si však hlouběji znáti svoji přirozenost, která je vykladačkou těchto symbolů — niterněji

¹²⁾ Sir Arthur Eddington, *New Pathways in Science*. Cambridge University Press 1935, p. 102.

po chopiti skutečnost, kterou já mohu vyjádřiti jen symbolicky — můžeš býti jist, že nemohu podat žádný výklad soupeřský.“¹³⁾

Nová fyzika se odřiká klasické mechaniky a bourá samy základy vši oné pseudofilosofie, která považovala ducha a svobodnou vůli za pohoršení pro vědu. Není již nejmenší příčiny domnívati se, že všechny lidské činy jsou predeterminovány. „Usuzujeme,“ praví Eddington, „že funkce vědomí neporušují zákonů fysických, jelikož v nynějším indeterministickém rámci je pro ně možnost svobodného působení.“¹⁴⁾

Není slepé zákonitosti v přírodě. Opustili jsme, prohlašuje Eddington, princip striktní kauzality v hmotném universu.¹⁵⁾

A není slepé zákonitosti ani v člověku — i kdyby byl chápán jen jako souhrn procesů fysikochemických.

¹³⁾ Ibid. p. 314.

¹⁴⁾ Ibid. p. 89.

¹⁵⁾ Správně poznamenává Maritain, že tento odklon od striktní kauzality má význam a platnost jen v oblasti empiriologické. Přičítati mu hodnotu filosofickou by bylo hrubým přehmatem. (Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. (Desclée de Brouwer, Paris 1935, p. 377.)

Émilie Fiszerová vyjadřuje věc velmi přesně, když upozorňuje, že nová fyzika odmítá jen kauzalitu vnější, „transitivní“. Zdůrazňuje současně, že kauzalita je něco vnitřního a konec konců tajemného. (Émilie Fiszer, *Unité et Intelligibilité*, J. Vrin, Paris 1936, p. 214-217.)

Biologie bez života.

Mechanistické pojetí života se zakládalo na mylné domněnce, že fysikochemické dění jest jediné nebo jediné samostatné dění. Mechanická theorie života byla podle F. Mareše vlastně pokusem vysvětliti záhadu života popřením života. Byla to věda o životě neuznávající života. Biologie bez života: „Ovšem, není-li života, ani smrti není. Jest jen — pohyb atomů, jediná, materiální skutečnost. Záhada života jeví se pak jako klam, žití života, cit životní působnosti, životní tvoření vůbec jako iluse. Tuto ilusi vysvětliti: to jest první veliká mezera mechanismu, zející pověstným „ignorabismus“. Mezera zastřena tím, že hmotě — energii přisouzena jako accidens — oduševněnost. Zvláštní látkově-energetické proměny v mozku dostávají — neznámo jak — duševní doprovod jako epifenomenon, které může právě tak zmizeti, aniž se co změní na průběhu oněch fysických proměn. Psychické jest tedy inertní doprovod fysických dějů v mozku. Není žádné duchové síly, žádné spontánnosti, žádné iniciativy životní; to jsou jen pouhé iluse připínající se k jediné skutečným hmotným dějům. Tak přisoudil by mechanism málem spontánnost hmotě

a inerci duchu proti všeobecnému mínění, i proti mechanice samé, stanovící za základ inerci hmoty. Ano, mechanism vykládá nakonec život tak, že hmotě — energii přisoudí všechny životní vlastnosti. Brání anthropomorfovati život, ale nakonec anthropomorfuje sám nerostnou přírodu.“¹⁶⁾

Theoreticko-biologickými pracemi Drieschovými se počíná antimechanistická reakce v biologii.¹⁷⁾ Život není možno vysvětliti jako pouhý výsledek sil fysikochemických. Prvním důkazem jest Drieschovi možnost rušivých zásahů do vývoje organismu. Zárodek lze v počátečních stupních vývoje libovolně dělit: ať vedeme řez jakkoliv, zbude-li vůbec dostatečná substance, vyvinou se z části tytéž, byť menší organismy, které by se byly vyvinuly ze zárodků nerušeně se vyvíjejících. Dále je možno spojití více zárodků ve společný pochod vývojový, takže se vyvine jediný organism, ačkoliv jinak by se jich vyvinulo více. Druhým důkazem jest Drieschovi dědičnost. Není stroje, který by vlastní činností byl schopen vytvořiti jiný stroj, z něhož by se mohl vyvinouti další stroj, jemu podobný. Třetí důkaz je původu psychologického. U živých bytostí lze pozorovati chování a počínání, jež není možno pokládati za

¹⁶⁾ F. Mareš, *Život — tvůrčí síla*. Lidové družstvo tisk. a vydav., Praha 1914, str. 32-33.

¹⁷⁾ Hans Driesch, *Philosophie des Organischen*, 4. Aufl., Quelle u. Meyer, Leipzig 1928.

výslednici složek, jež by byly určovány složkami popudu, nýbrž které jsou podmíněny jako celek popudem jako celkem. Taková závislost celku na celku při současné nezávislosti složek účinu na složkách popudu není ve fysikochemické soustavě možná.

Z toho usuzuje Driesch, že význačnou vlastností organismu je celost: jako celek reaguje organism, jako celek se množí, jako celek se vyvíjí, udržuje a při poruchách obnovuje. Přesněji řečeno, organism jest „celek ve vývinu“ (Ganzheit im Werden). A nehodlaje se vzdáti zásady příčinnosti, předpokládá Driesch jsoucnost přirozeného činitele, „určovatele vývoje k celosti“ (Ganzheitwerdebestimmer) a označuje jej starým aristotelským názvem entelecheia. A tak dává základ k teleologickému pojetí života, k uznání řídící, nadmechanické, prvkům nadřazené, psychoidní síly, která není pouhou ideou, nýbrž realitou: a potvrzuje tak starý, neprostřední a vnucující se dojem ze života: život a oduševněnost nelze odlučovati.

Psychologie bez duše.

Materialistickým biologům se jevila duševní činnost jen jako následný jev dějů hmotných. Duše byla jim jen slovem, kterým se označuje souhrn vnitřních stavů, myšlenek, představ a citů.¹⁸⁾

Popírali substancialitu duše. Tvrdili, že děje „duševní“ mají svůj nezbytný korelát v dějích fysických a že tudíž nesmějí býti chápány jako děje specificky odlišné, nýbrž jako „jevy“ dějství fysického. A důsledně ovšem popírali duchovost, svobodu a nesmrtelnost duše. Duševní život jim připadal jako zjemnělá hra oživené hmoty, řízená „pudy“ a dělitelná na části: vnitřní „já“, které je nositelem duševního života, bylo prohlášeno za pouhý extrakt vnitřních stavů a metafysickou ilusi¹⁹⁾

Duševní život přestal býti celkem a rozpadl se na části. Vnitřní souvislost duševních dějů zůstala nepochopena. Zbylo místo jen pro pojetí částkové a omezeně fyziologické, jak je nalézáme ještě v ně-

¹⁸⁾ Naše duše není nic jiného, než součet našich vnitřních zážitků, našich představ, citů a žádostí, jak se ve vědomí slučují v jednotu a jak se vzestupným vývojem nakonec povznášejí k vědomému myšlení a svobodnému mravnímu chtění. (Wundt, *Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele*, Bd 2., S. 492.)

¹⁹⁾ H. Taine, *De l'intelligence* II., p 215-217.

kterých soudobých systémech: funkcionalismu, behaviourismu a hormismu.

Funkcionalisté se domnívají, že duše jest jen funkcí, prostředkem, jímž se člověk přizpůsobuje svému okolí. Hlavní silou duševního života jest pud přizpůsobovací.

Behaviouristé se dívají na člověka jako na organický stroj připravený k chodu. Člověka prý lze studovati jen zvenčí, podle počínání či chování. Co člověk cítí, myslí, chce, nelze pozorovati, a pokládá se tudíž za neexistující. Fysiologie a psychologie je totéž.²⁰⁾

Hormická psychologie (purposive psychology) zdůrazňuje, že lidské činy jsou určeny pudovými a vrozenými silami: každá myšlenka, jakkoliv chladná a necitová a každé hnutí těla jest řízeno nějakým pudem k určitému cíli. Tyto pudy chápe

²⁰⁾ Vykonává-li člověk složité úkony po určité době zdánlivého klidu, je zřejmo, že se mezitím něco dalo. Důmyslný behaviourista to vyloží tak, že člověk byl ve skutečnosti velmi činný (třebas neviditelně) po celý ten čas: mluvil sám se sebou vší svou silou, jenže jeho řeč byla subvokální. Záležela v nedokonalých pohybech hrtanu, rtů a jazyka — ovšem potlačených, poněvadž člověk již dávno byl veden k tomu, aby je potlačoval, když jako dítě rušil svými řečmi své dospělé bližní. Kdyby nějaký jed umrtvil příslušné svaly, nebyl by asi schopen žádného složitějšího úkonu myšlenkového, právě tak jako obyčejný člověk není schopen bez tužky a papíru násobiti 952×647 . (M. Jaeger, *Sisyphus or The limits of psychology*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1929, p. 36-37.)

hormická psychologie jako síly duševní, ale působící nutně — podobně jako síly fyzické.

Je zřejmo, že v těchto psychologických koncepcích není místa pro duši.

Ať už se bere slovo „pud“ v jakémkoliv smyslu, nestačí k vysvětlení duševního života. Sama mnohoznačnost toho slova ve spisech autorů ukazuje, že nikdo neví, co pud jest.²¹⁾ Patrně psychofysiologický symbol všeho, co v člověku není člověkem.

Proti staré fyziologické psychologii, která považovala duši jen za soubor zážitků, zastává moderní theoretická psychologie názor opačný, totiž že každý zážitek předpokládá osobního nositele. A nejen že zdůrazňuje personalitu duševního života: nejdůležitějším jejím výbojem jest princip

²¹⁾ Podle výkladu Allersova není pud jako takový nikdy předmětem pozorování. Pozorujeme jen různé projevy živé bytosti a vztahujeme je na pud. Pud jest jen hypotetický, vysvětlovací pojem. Zvykli jsme si ovšem pokládati pud za cosi skutečného. Zdá se nám, jako by pud byl stále v záloze a v pohotovosti, i když se právě neprojevuje. A neprojevuje-li se, domníváme se, že mu v tom brání nějaké překážky nebo že jest „ukojen“. Na důkaz, že není správné osamostatňovati pud a považovati jej za zvláštní součást osobnosti, dovolává se Allers analogie s reflexy. Máme-li vysvětliti reflex, není třeba předpokládati zvláštní pud. Reflex jest odpověď na podráždění. Nenastane-li podráždění, jest sice reflexní aparát připraven, ale neprojevuje „touhy“ po činnosti. Popisně se pudy neliší od reflexů. Jsou to jen reakce složené z mnohých reflexů, podrobené určité následnosti a zákonitosti. U nižších organismů vůbec není třeba rozlišovati reflex a pud. (Dr. Rudolf Allers, *Das Werden der sittlichen Person*, 3. Aufl., Herder, Freiburg im Br. 1930, S. 56-57.)

tvůrčí synthesy. Jako celý duševní život je celek, tak i úseky duševního života jsou celky, které nemohou býti popisovány a chápány jako výslednice složek, jež jsou v nich zjistitelný. Jinými slovy: Je-li duševní život celkem úplným, jsou útvarové zážitky celky částkovými.

Právě moderní psychologie útvarová (Gestalt-psychologie) ukazuje přesvědčivě, že lidská činnost je vždy výslednicí všech sil skrytých v člověku a že tudíž není správně tu činnost rozkládati na části a vysvětlovati každou zvláště. Představy, city, touhy samy o sobě jsou materiálem nemajícím smyslu. Nabývají ho teprve v celku duševní výstavby. Osobnost jako celek je něco jiného než osobnost analysovaná ve složky (charakterové vlastnosti, inteligence), a žádným souhrnem těchto složek nedostaneme onen celek osobnosti. Obrazně řečeno: útvarová psychologie hlásá, že lidská činnost jako celek nikdy není rovna součtu svých částí.²²⁾ Celek je dříve než části: a je reálnější než části. Metodu psychologie prvkové, jež pitvá duševní život v částech (paměť, vůle, cit, rozum, reflexy, pudy), ale nedovede pochopiti jejich celkovou souvislost a jejich společný smysl, srovnává E. Spranger s vivisekcí žáby: „Kdo rozřeže žábu, pozná její vnitřní stavbu a přemýšlením pochopí

²²⁾ Clarence E. Ragsdale, *Modern psychologies and education*. The Macmillan Company, New York 1932, p. 82.

i fyziologické funkce jejích ústrojů. Nesmí se však domnívati, že se mu podaří ty části opět složit a z nich opět živou žábu vytvořiti. Zrovna tak není možno syntesou psychických prvků sestaviti celek duše s jejím životním smyslem zabírajícím celé duchovní okolí. Neboť smysl vnitřní souvislosti jest první věcí a teprve v něm rozeznává analyza ony prvky.“²³⁾

VII.

Svoboda a nesmrtelnost.

Problém psychofysický jeví se nyní jen jako zvláštní otázka problému obecně biologického. Nelze-li vysvětliti život jako produkt sil fysikochemických, jest tím méně možno vysvětlovati jako produkt těch sil duševno. Není možna biologie bez života. A není možna psychologie bez duše.

Všechny theorie, které přičítaly hmotnému dění v lidské bytosti prvenství, opomíjely skutečnost, že základem všech výpovědí je zážitek, že o podstatě ryze hmotné skutečnosti mnoho nevíme a že jsme si vytvořili pojem hmoty jako něčeho, co je

²³⁾ Eduard Spranger, *Lebensformen*. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. Max Niemeyer, Halle (Saale) 1930, S. 12.

pozorovatelnost z vnějška a vyjádřitelnost matematicky. Zastánci těchto teorií byli vyslovenými deterministy a tvrdili, že pro obor duševní platí táž příčinnost jako v oboru dění fyzického.

Celý problém svobody vůle by bylo možno zjednodušit poukazem na aktuální spor o „svobodnou vůli“ atomů. Spor tento ukazuje při nejmenším, že s hlediska empiriologického nelze činiti zásadních námitek proti indeterminismu. Námitky činěné se stanoviska ontologického jsou známy: svoboda vůle odporuje principu příčinnosti a principu zachování energie; veškeré dění jest určeno vlastnostmi jednajícího subjektu — může tvrditi determinista. Chceme-li však býti právi základní zkušenosti svého vnitřního života, musíme připustiti, že nemáme zcela určitých a přesně vyhraněných vlastností, nýbrž že je v našem nitru takřka volný prostor pro uskutečnění nejrůznějších možností, které nejsou přímo závisly na našich vlastnostech, volný prostor pro sebeovládání, sebeurčování, sebeutváření a sebepřemáhání, čili že svoboda sama jest naší vlastností. Jinak by nebylo vysvětlitelné, proč nejednáme vždy ve smyslu silnějšího motivu („pudu“), proč můžeme zesilovati motivy, které na počátku rozhodování byly poměrně velmi slabé. Ovšem odporovalo by principu kauzality, kdybychom tvrdili, že je možný nějaký účín bez příčiny. Ale neodporuje tomu

principu, tvrdíme-li, že jsou účiny, jejichž příčina je svobodná.

Útvarová psychologie překonává názor fyziologické psychologie, podle něhož vědomí jest jen uzlíček myšlenek, představ, citů a žádostí, nadhodila i nové náměty pro řešení problému individuální nesmrtelnosti.

I když počátky vlastního vědomí předpokládají určitý stupeň tělesně-duševního rozvoje, zejména schopnost zážitků, v nichž se vytváří rozlišení mezi já a ne-já, přece je jisto, že tyto zážitky jsou možny a myslitelný, jen když jejich nositelem jest osobní celek. Tímto zjištěním ovšem není dokázáno, že vědomí je nesmrtelné. Bylo by totiž možno tento osobní subjekt pokládati za jakousi jen kantovskou formu vědomí, za jakési ohnisko zážitků a ne za substanci. Bezobsažná forma jest ovšem cosi jednoduchého a stálého: ale jak to, můžeme se tázati, že v každém zážitku spoluprožíváme své já a to ne jako prázdný pojem, nýbrž jako něco skutečného a konkrétního? Jde tedy o to, je-li nositel zážitků subjektem jen zdánlivým, tedy „subjektivním“, či je subjektem skutečným.

Tuto otázku řeší Aloys Wenzl rozlišováním mezi zážitky pasivními a aktivními: „Pokud jsou naše zážitky jen trpnými dojmy (Erleidnisse), nedá se o trvání trpně vnímajícího subjektu za jiných podmínek než jsou podmínky trpného vní-

mání, tedy po smrti tělesné, říci nic. I kdybychom chápali trpné vnímání ne jako pouhý „jev“, nýbrž jako pravé a skutečné prožívání reálního subjektu, jako to nejskutečnější, o čem můžeme mít jistotu, nemá dohad o trvání subjektu schopného jen trpné vnímání po zániku podmínek, za nichž je možné takové vnímání, pražádné opory. Jako k pojmu zážitku náleží subjekt, tak k pojmu subjektu náleží zážitek: a není-li zážitek nic jiného než trpné vnímání, nemá smyslu mluvit ještě dále o subjektu, když už není co vnímání. Nemůžeme však vědět, jsou-li možny nějaké trpné vjemy, je-li subjekt zbaven těla, jež jest předpokladem trpného vnímání. Nejsou-li možny, zbýval by nanejvýš dohad, že subjekt vnímá sám sebe, ale ani na to nelze usuzovati na základě sebepoznání vázaného na tělo.“

Jinak se jeví věc dle Wenzla, obrátíme-li pozornost k zážitkům aktivním: „Pak již není subjekt pouhým přijímačem trpných dojmů, nýbrž tvůrcem zážitků, dějů a účinků. Je-li duše, jak učí vitalismus, ne pouze druhovým, nýbrž individuálním nebo individuality nabývajícím subjektem, a to subjektem reálným a naše já převyšujícím (můžeme jej v této souvislosti nazývat i entelechií), který jest spolupodmiňujícím činitelem dění tělesného, má-li tato duše, jak hlásá nauka o vzájemném působení, vedoucí úlohu v dění nervovém, jsou-li

v člověku psychogenní pochody a vývoje a zvláště jsou-li v něm úkony rozvahy a svobody, jsou-li v něm, jak žádá hypotesa nevědomí, v poslední instanci ještě neformulované, „neztělesněné“ duševní obsahy a záměry jako podklad pro stavy a děje, jež vstupují do našeho vědomí provázeny (virtuálními) pochody nervovými, jest otázka existence takového subjektu po smrti tělesné nejen plna smyslu, nýbrž je neodbytná. Neboť pak je tělo sice látkou, v níž je duše činna a jejímž prostřednictvím se vyjadřuje, ale není nezbytnou podmínkou její existence ani obsahu jejích představ a snah. „Přirozený činitel“, jak Driesch nazývá entelechii, aktivní, psychický a psychofysický činný subjekt — duše, ať je absolutní substancí, tedy něčím nezměnitelným a nezničitelným, nebo ne, nemůže zaniknouti v nicotě jen proto, že zaniká tělo.“²⁴⁾

²⁴⁾ Aloys Wenzl, *Wissenschaft und Weltanschauung. Natur und Geist als Probleme der Metaphysik*. Felix Meiner, Leipzig 1936, S. 328-329.

K dedukcím Wenzlovým je třeba poznamenati, že zdravá filosofie v nich nespatřuje nějaké průkopnické objevy. Co do jednotlivostí musí se zdůrazniti, že předpoklad trpného vnímání není jen ve spojení duše s tělem, nýbrž v duši samé, která není duchem čirým, nýbrž duchem majícím schopnost a náklonnost ke spojení s tělem. Není tudíž správné domnívati se, že duše od těla odloučená přestává býti schopnou trpného vnímání. Rozlišovati tak důrazně mezi pasívními a aktivními zážitky nemá valného významu, uváží-li se, že pasívní přijímání dojmů je konečně také aktivita (*actus in patiendo*).

Pomsta pudů.

Z materialistického základu vyšla i moderní psychopathologie. I ona se povyšuje na filosofickou anthropologii: hlavním zástupcům teorií psychoanalytických, Freudovi a Adlerovi, se jeví člověk jako bytost nemocná, v níž přirozené pudy, pud pohlavní a pud po uplatnění byly potlačeny, vyvolaly však bolestný konflikt mezi vědomím a nevědomím.

Psychoanalýsa se zabývá především zkumem nevědoma. V pojem psychy náleží podle Freuda nejen vědomí, nýbrž i podvědomí či nevědomí (das Unbewusste).²⁵⁾ Nevědomí zkoumá psychoanalýsa nejen deskriptivně, nýbrž i dynamicky — hledajíc smysl duševních dějů nevědomých.

Nevědomí se projevuje v chybných úkonech (Fehlleistungen): v přeřeknutí, přepsání, přehmátnutí. Ty chyby prozrazují obyčejně vlastní náš úmysl, jsou výsledkem duševního konfliktu, jakýmsi kompromisem dvou protichůdných tendencí.

²⁵⁾ Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Internationaler psychoanalytischer Verlag, Leipzig, Wien, Zürich 1922.

Nevědomí se projevuje v snech: sny jsou často reakcí na somatické dojmy, zpravidla však rovněž kompromisem dvou tendencí, z nichž jedna jest touha spáti, druhá rušivý zásah. Sny neruší našeho spánku, nýbrž ochraňují jej tím, že uskutečňují a ukojují skryté a nevědomé naše tužby.

Nevědomí se projevuje v sexuálním životě, jehož vývoj jest z části zakryt infantilní amnesií. Sexuální život se nepočíná až pubertou: dítě není asexuální: ssání, urinace a exkrementace jsou u dítěte spojeny s autoerotickou rozkoší. V době puberty se spojí tyto částkové funkce libida pod panstvím pohlavního ústrojí, jež se stává hlavním sídlem libida. Pohlavní abstinence může způsobiti regresi ve vývoji sexuálním (konflikt mezi já a pudem); jelikož není přirozeného úkoje, vrací se libido na stupně dřívější, pohlavní ústroje přestávají býti hlavním sídlem libida a stávají se jím orgány jiné. Vznikají tak sexuální perverse.

Potlačené tendence nezanikají, nýbrž snaží se proniknouti opět do vědomí. A poněvadž vůle bdí a censuruje je takřka, vnikají do vědomí v jakémsi přestrojení, to jest v podobě chybných úkonů, neuros, symbolů, úzkostných stavů, vtíravých představ. Jádrem takových úchylek jsou nejčastěji potlačené tendence sexuální. Zvláště komplex Oidipův — dle Freuda incestní přichylnost hocha k matce nebo děvčete k otci — často vstupuje do vědomí

v podivných symbolismech a neuropathických stavech. Pokud jest psychoanalýza systémem terapeutickým, snaží se vyléčiti neurotiky tím, že odhaluje skryté příčiny konfliktů.

Kromě potlačení jest podle Freuda možný ještě jiný pochod duševní, kterým se síly pohlavní odvádějí a řídí k cílům jiným, nepohlavním. Tento pochod nazývá se sublimací. Všechn vyšší život sociální, kulturní, umělecký a náboženský jest jen sublimací libida. Podobnost mezi určitými jevy náboženského života a některými detaily případů obsesse přivedla dokonce Freuda k tvrzení, že obsessionální neurosa jest soukromý náboženský systém a náboženství že jest všeobecná obsessionální neurosa.

Hlavní pojmy psychoanalýsy poněkud obměnil Alfred Adler a vybudoval zvláštní systém, individuální psychologii. Podle Adlera se povaha člověka neutváří vlivy dědičnými ani nevyrůstá z tělesných a duševních vloh, nýbrž jest určována jedinečně individuálním cílem životním, který se vy-nořuje už v dětské duši: dítě chce něčím býti. Hybnou silou tohoto procesu jest vůle uplatniti se (Geltungstrieb), vůle k moci. Tato vůle naráží na překážky (tělesná slabost, poměry, vlivy rodinné a školní výchovy). Tak vzniká pocit méněcennosti (Minderwertigkeitsgefühl). Z konfliktu vůle k moci a překážek vnitřních i vnějších

vznikají neurosy. Chorobné individuum nemohouc překonati méněcennost svými schopnostmi utíká se k nemoci jako prostředku moci, jímž by zvítězilo nad svým okolím a donutilo je, aby mu sloužilo.²⁶⁾

Nejsmutnějším „objevem“ psychoanalysy jest naprostý nedostatek upřímnosti a pravdivosti v člověku. Člověk jest bytost upřímně neupřímná, jež klame jiné a hlavně sebe. Člověk žije v hloubkách nevědomí. Větší a významnější část jeho duševního života zůstává pod prahem vědomí podobna ledovci, z něhož je viděti nad hladinou vodní jen nepatrnou část. Vše vyšší v člověku jest jen zrcadlení nižšího. Vyšší život v člověku jest jen přetvářka.

Po té stránce neříká psychoanalysa nic nového. Tak se díval na člověka již La Rochefoucauld. Ve svých Maximách vysvětluje všechny ctnosti člověka jako škrabošky sebelásky: *Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés*. Všechnen vyšší život je lež. Tak se díval na člověka Nietzsche pod vlivem Réeevým: pohnutkou lidského jednání jsou nízké pudy: závist, záští, sebeláska a marnivost. Tak vzniklo Nietzscheovo *Menschliches Allzumenschliches*: všechna filosofie

²⁶⁾ Alfred Adler, *Über den nervösen Charakter*, Wiesbaden 1912.

Alfred Adler, *Člověk, jaký jest*, Orbis, Praha 1935.

jest jen soubor lidských bludů a předsudků, metafysika má původ ve snu, genialita vzniká z degenerace — zakrní-li jeden orgán, nastává hypertrofie druhého: zanedbává-li se nějaké nadání nebo celkový duševní stav, může se jiná schopnost vy-
pěstiti vysoko nad průměr. Umění není nic nedoměřitelného, iracionálního a inspirovaného, nýbrž vědomá lež zakládající se na schopnosti tříditi a kombinovati. V *Morgenröthe* tvrdí, že hodnoty mravní nejsou odvěké a stálé: budoucí přehodnotitel hodnot prohlašuje, že víra v hodnoty jest jen úskokem myšlenkového organismu lidského. Z opovržení k člověku rodí se jeho víra v nadčlověka pod vlivem evolučních názorů. Základní tendencí života jest mu vůle k moci jakožto snaha po dalším vývoji.

Ani metodicky nepřináší psychoanalýsa nic nového. Metoda Freudova a Adlerova jest obsažena již v materialistickém pojetí dějin, jak je hlásali Marx a Engels a podle něhož je hospodářský základ a technická forma, v níž si lidé hledají obživu, podmínkou ideologické nadstavby, totiž myšlení, umění, kultury a náboženství.

Základem psychoanalýsy i individuální psychologie jest psychologický materialism. Sublimuje-li něco, nabývá to určité jemnosti, mění své skupenství, ale v podstatě se to nemění. Sublimované pudy jsou přece jen pudy. V obou systémech se

projevuje zřejmě nevíra v duši jakožto substanci nehmotnou a od těla rozlišnou.

I psychoanalýza je psychologie bez duše.

Teprve švýcarský psychoanalytik C. G. Jung učinil předmětem psychologie duši samu. Jeho psychologie není už psychoanalýza, nýbrž náběh k psychosynthese, nebo jak sám praví, k metodě konstruktivní. S Jungem přestáváme z části duševna vysvětlovati duševno celé, opouštíme klamavé zjednodušování vnitřního života v člověku a ocitáme se na pevné půdě všestranného pozorování. Kromě nevědoma osobního, jež v sobě chová potlačené komplexy, nesplněné tužby a zapomenuté zkušenosti, zná Jung i nevědomo nadosobní, jež obsahuje vzpomínky a zkušenosti lidstva a jež je domovem našich nevyvinutých schopností a zřídlem všech inspirací a intuicí. Jeho metoda pak záleží ve snaze osvoboditi nevyvinuté funkce ducha a dopřáti jim vývoje. Jung nepřevádí jako Freud a Adler osobnost na řadu komplexů, nýbrž vychází od uznání její hodnoty; analysy užívá jen k tomu, aby vyloučil rušivé prvky. Postupuje od duševních pochodů vědomé osobnosti, jejíž skryté tužby se snaží poznati, a chce pomoci člověku, aby se stal člověkem celým. Hledí vpřed. Kdežto psychoanalýza se zabývá jen tím, co bylo, má Jung na mysli to, co bude a co býti má. Prá-

vem nazývá svou metodu metodou prospektivní.²⁷⁾ A v tom je hluboký rozdíl mezi psychoanalysou a psychosynthesou. Psychoanalytikům snad se podařilo vyloučiti rušivé komplexy tím, že je uvedli do vědomí. Avšak o to, aby duše měla vnitřní smysl a určení, se nestarali. Duše není jen nádobou komplexů, kterou stačí vyprázdniti: je třeba ji naplniti vnitřním smyslem a určití jí životní směr.

Objev konfliktu a nevědomí nesporně zůstane zásluhou školy Freudovy. Ale nevědomí není ještě vysvětlení člověka. Psychoanalýsa, i když vystupuje jako metafysika, zdaleka nechápe věci posledních: odhaluje sice propast pudů, ale za temnem nevědomí a za lží vědomí není již možno rozeznati duši.

IX.

Tři rány.

Proces znehodnocení a odosobnění člověka, jak jej možno sledovati v myšlení materialistů, opíral se o vše, co se zdálo svědčiti proti důstojnosti člověka. Podle Davida Forsytha utrpělo

²⁷⁾ C. G. Jung, *Die Psychologie der unbewussten Prozesse*, Rascher, Zürich 1918.

sebevědomí lidstva tři rány: první, když Koperník dokázal, že země není středem světa; druhou, když Darwin ukázal, že člověk pochází ze zvířete; a třetí, když Freud objevil, že člověk má zvířecí pudy.²⁸⁾

Jenže tyto tři rány nejsou rány. Ale pravda jest, že lidé je jako rány pocítili a prožili.

Koperník ovšem dokázal, že Země není středem světa. Ale nedokázal, že člověk není středem světa. Tu rozhoduje především otázka obydlitelnosti jiných světů. Astronom D. Wattenberg odpovídá na tuto otázku záporně. Probírá podmínky, za nichž je život našeho druhu možný či nemožný a podle toho napřed vylučuje stálice, na jejichž povrchu jsou teploty 5000—40.000 C, tedy život naprosto nemožný. Podmínek pro život nemají však ani oběžnice: Měsíc nemá vody ani vzduchu, totéž platí o Merkuru, Venuše nemá kyslíku ani vody. Mars má nízkou teplotu a zdá se býti bez kyslíku. Taktéž velké oběžnice, Jupiter, Saturn, Uran, Neptun a Pluto, mají nízkou teplotu, životu nesnesitelnou.²⁹⁾ Stejně usuzuje geolog Pierre Termier: „Život je privilegium Země: co můžeme vyslovit, jest, že není-li Země na světě sama, aby nesla Život — Život takový, jaký jej

²⁸⁾ David Forsyth, *Psychology and religion*, Watts & Co., London 1936, p. 117.

²⁹⁾ *Stimmen der Zeit* 1936, květen.

známe, — počet hvězd, jež se s ní těší privilegiu tomu, je velmi malý. Není-li to privilegium jedinečné, jest alespoň velice vzácné. Proč? Protože Život, takový, jaký známe, nemůže existovat leč za fysických podmínek, v teplotě a prostředí, velmi úzce určených a omezených.“³⁰⁾

Někteří popularisátoři astronomických poznatků se snaží udělati na čtenáře dojem výklady o nesmírné velikosti těles nebeských a nesmírné nepatrnosti Země. Že tak chtějí vnuknouti i mínění o nepatrnosti a bezvýznamnosti člověka, je zřejmo. Alexis Carrel namítá proti nim správně, že naše rozměrová velikost nebo nepatrnost nemá vůbec významu. Neboť to, co je v nás specifického, nemá fysických rozměrů. Místo, jež zaujímáme ve světě, jistě nezáleží na našem objemu.³¹⁾

Co se Darwina týče, je dnes jasno, že jeho vývojová theorie vysvětluje sice výběr nejpriznivějších variací, předpokládá-li se účelnost organismu, ale nevysvětluje jejich vznik. Hypothesa dědičnosti získaných vlastností není dokázána a většina dnešních biologů ji odmítá. Pokusy s dědičností je možno dělati jen s organismy, které mají v době poměrně krátké mnoho generací. Že by všechny získané vlastnosti přecházely na potomstvo, nepodařilo se dosud dokázati. Možnost

³⁰⁾ Privilegium Země, *Řád* III., 4.

³¹⁾ A. Carrel, *L'homme, cet inconnu*, p. 70-71.

přechodu byla by jen v případech, kdy získané vlastnosti by byly ne něčím vnějším, případkovým a náhodným, nýbrž něčím vnitřním, entelechiálním a podstatným. Ale takových případů není.

Objevem Freudovým není zvíře, nýbrž nevědomí. Jde jen o výklad toho objevu. Novější psychologie uznává, že většina psychických, psychofysických a organických dějů jest nevysvětlitelná, nepřipustí-li se existence nevědomí: ale mluvit o absolutně nevědomých obsazích duševních a o absolutně nevědomém dění jest více než upřílišené. Vědomí není řízeno nevědomím, nýbrž obráceně. Vyšší duševní život rozvíjí se úkony vědomými a smysl majícími. Nositel duševního života může býti anonymní, praví Aloys Wenzl, ale ne neosobní. Neutrální, to jest slepá tendence k smyslu, jest prázdné slovo.³²⁾

Tyto tři rány nejsou rány ve smyslu objektivním. Znehodnocení a odosobnění člověka nemá opory ve vědě. Spíše lze říci, že člověk na tyto rány čekal a že se mu hodily: vyložil si je po svém, přijal je jako vědecké oprávnění a zdůvodnění svého odpadu od Boha a svého mravního úpadku.

Člověk se přestal cítiti osobností a počal si namlouvat, že je pouhým individuem. Osobnost —

³²⁾ Aloys Wenzl, *Wissenschaft und Weltanschauung*, S. 237.

toť subjekt rozumný, svobodný, svéprávný, odpovědnost mající. Boethius: *rationalis naturae individua substantia*. Osobnost je schopna poznati a voliti svůj cíl i cesty k němu vedoucí. Individuum je jméno, které má člověk společno se zvířetem, rostlinou, mikrobem, atomem. Jako individua jsme částí přírody, zvláštní sice a odlišnou, avšak podrobenou cele silám a vlivům fysickým i kosmickým, vegetativním i animálním, ethnickým, atavickým, historickým a hospodářským. Individuum je bez svobody a bez odpovědnosti. Je-li život pouhý mechanismus určený výhradně fysickými příčinami, nelze nic dělat; není-li svobody, není ani povinnosti k tvoření lepšího a jedinou moudrostí jest užívati daného.

Proto ta snaha najíti v člověku, co jej spojuje se světem živočichů, se světem pouhých individuí, jednotek neodpovědných, žijících mimo dobro a zlo. Začalo se hledáním chybějícího článku — *missing link*. Jásalo se nad nálezy v údolí Neanderském. Hledán lidoop, *pithekanthropus erectus*, spasitel a vysvoboditel ze jha osobnostní morálky, z kleští dobra a zla. Člověk se vychloubal svou kostrční kostí jako někteří pošetilci se vychloubají vším, co připomíná slávu předků. Lidoop javský zklamal. Ale to, co se marně hledalo v prehistorických náplavech, nalezeno a objeveno v člověku samém. Člověk má v sobě skryté komplexy,

potlačené pudy, život vědomý jest pouhou hříčkou života nevědomého, v tajemných skrýších nevědomí jsou pravé příčiny lidského jednání, tam jsou ti praví démoni, kteří řídí naše kroky: svoboda a odpovědnost člověka — pouhá iluze.

Člověk se chtěl odosobniti. Toto úsilí samo ho prozradilo. Není-li odpovědnosti, je-li svědomí jen klamem, proč něco vysvětlovati, dokazovati, odůvodňovati? Již pouhá okolnost, že člověk sám sebe činí předmětem badání, že se snaží sám sebe pochopiti, sebe sobě samému vysvětliti, jest důkazem, že osobností jest.

X.

Tři bludy.

Materialism v myšlení moderního člověka se projevil třemi základními bludy.

První blud je těžkým proviněním proti totalitě. Část se vytrhuje z celku a považuje se za celek. Tento blud má kořeny ve středověkém nominalismu, podle něhož obecné pojmy (universalia) jsou pouhé znaky, prázdná jména, vymyšlenosti nemající základu ve skutečnosti. Proti nominalismu zastávala filosofie scholastická mírný realism jakožto názor, že obsah obecných pojmů má ob-

jektivní základ ve všech jedincích, avšak forma všeobecnosti že existuje toliko v rozumu. Nominalism vedl důsledně k materialismu, neboť poznání individuí pokládal za jediné skutečné poznání. V okamžiku, kdy individuální předměty se staly jedinými nositeli skutečnosti, stalo se možným dělit skutečnost smysly poznávanou na další jednotliviny, na „prvky“. Představa, že každá jednota a každá celost se skládá z prvků a dá se vysvětliti z jejich seřazení, stala se vůdčí představou v „*nova scientia*“. Tato představa ovládala myšlení renaissanční a zvláště jasně se projevila v novodobém empirismu a individualistických systémech hospodářských jako tendence směřující k zabsolutňování části.³³⁾ Moderní vědecký specialism jest krajní výspou středověkému nominalismu.

³³⁾ Ztráta smyslu pro celek vedla, jak ukázal Othmar Spann, k individualistickému pojetí národního hospodářství, podle něhož je hospodářský život jen mechanickou souhrou „zákonů“, determinovaným systémem nabídky a poptávky, výroby a spotřeby, jehož základní funkcí je směna. Proti tomuto hospodářskému individualismu staví Spann soustavu hospodářského universalismu, jejíž základní myšlenkou je zřetel k celku: tím celkem je život lidské společnosti: hospodářství jest jen částí tohoto života. Národní hospodářství není tudíž Spannovi vědou o hmotných statcích, ani vědou o cenách těchto statků, nýbrž vědou o životě. (Othmar Spann, *Die Krisis in der Volkswirtschaftslehre*. Duncker & Humblot, München und Leipzig 1930.)

Druhý blud je proviněním proti hierarchii hodnot. Souvisí s bludem prvním. Domněnka, že něco je tím skutečnější, čím to je elementárnější, vedla k úsilí hledati v každé skutečnosti „poslední“ a „vlastní“ prvky. Tak život nebyl „ničím jiným“ než řadu procesů fysikochemických. Duše „ničím jiným“ než funkcí mozku. Život společenský „ničím jiným“ než průsečíkem sil hospodářských. Umění a náboženství „ničím jiným“ než sublimací pohlavního pudu. Náзор, že elementární skutečnost jest pravá a vlastní skutečnost, vedl k domnění, že pravou bytnost člověka lze pozorovati v trestnicích a blázincích, ve stopách pravěkého člověka a v životě primitivních národů a ne tam, kde člověk stojí na vrcholu dokonalosti. Duševní nemoc ovšem znamená rozpad osobnosti: proto v ní lze nalézt „prvky“ osobnosti. A při tom se zapomnělo, že skutečnost je budována hierarchicky: nižší slouží vyššímu. To ovšem neznamená, že vyšší je obsaženo v nižším. To znamená pouze, že vyšší má základ v nižším. Descendenční theorie zaměňovala základ a příčinu. Základ není příčina. Vyšší má základ v nižším: tím není řečeno nic více, než že nižší jest podmínkou a nástrojem vyššího. Považovati pouhý základ za příčinu znamená převraceti řád, hlásati prvenství nižšího.

A třetí blud je rovněž důsledkem nominalismu. Je-li skutečností jen to, co lze smysly vnímati, a pochází-li všechna skutečnost jen z dění hmotného, může mít cenu jen to, co se nějak projevuje na venek, co je patrné smyslům, co existuje ve světě jednotlivin. Nezapomínejme, že nominalism neuznává nic všeobecného a ideálního. Myšlenka nemá ceny — neboť je něčím neskutečným. Čin se staví nad myšlenku. Ethos před logos. Pratten je více než theorein. Am Anfang war die Tat. Odtud přeceňování činnosti užitečné, života „praktického“ a podceňování života kontemplativního. A poněvadž to vše je proti řádu, vzniká neřád, chaos, krise. A nejhorší jest, že všeobecně vládne přesvědčení, že tento chaos zaviněný prvenstvím činu lze napravit činy, to jest industrialisací, racionalisací, sociálními opatřeními, populační politikou, reformami hospodářskými, válkou, revolucí. Všechny tyto „činy“, poněvadž nejsou v řádu, vedou jen k většímu chaosu. Řád nelze obnoviti v oblasti činu, dokud nebyl obnoven v oblasti ducha.

Indefinitum.

V určitém smyslu měli pravdu psychoanalytici: člověk jest bytost trpící, jenže netrpí jen konfliktem vědomí a nevědomí. Člověk jest bytost paradoxní, v níž zuří antagonismus protikladných prvků, bytost, která je v rozporu se světem i se sebou, tedy bytost v základě tragická. A po této stránce, jak zdůrazňuje Berďajev, mnohem lépe znají člověka umělci a mystikové než vědci. Psychologové a sociologové, chtějí-li říci něco hlubšího o člověku, odvolávají se na Shakespeara, Dostojevského, Prousta, svatého Augustina, Pascala, Kierkegaarda.³⁴⁾ Z jejich postav a postřehů vychází zcela jiný obraz člověka než jaký o něm podala naturalistická věda. *L'homme dépasse infiniment l'homme* — tato věta Pascalova mohla by býti epigrafem toho obrazu. Člověk je bytostí schopnou jíti nad sebe, překonati přírodu a život: a tato schopnost člověka není vysvětlitelná s hlediska číře biologického.

A to je právě otázka, která se vynořuje při četbě Dostojevského: Je člověk jen „člověk?“ Při

³⁴⁾ Nicolas Berdiaeff, *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*. Éditions „Je sers“, Paris 1935, p. 72.

rozboru postav románů Dostojevského otevřel se Guardinimu tento výhled na smysl člověka: Žádné uzavřené definitum; nic soběstačně lidského, spíše něco ve vysoké míře potenciálního, co leží v rukou Božích otevřeno neodhadnutelným možnostem.³⁵⁾

Kdyby člověk měl sám v sobě svůj smysl, musil by býti sám sobě zcela průhledný a pochopitelný. Nemohlo by v něm býti nic iracionálního, paradoxního a tragického. Jest tedy třeba hledati pravdu o člověku nikoli v člověku, nýbrž nad člověkem.

XII.

Non - existence.

O propastných hloubkách lidské existence vědí všichni, kdož se nemohou spokojiti s pojmovou definicí konkrétního člověka: avšak pohlížejíce do těchto hloubek nepohrdají skutečností. Právě tato skutečnost člověka se jim zjevuje. „Idealismus“ odvracející se od skutečnosti se stává podezřelým. Skutečnost idealistická je „Vše“, „Rozum“, „Duch světa“. To, co je zvláštní, jedinečné a svérázné,

³⁵⁾ Romano Guardini, *Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs grossen Romanen.* J. Hegner, Leipzig 1933, S. 363.

jest jen jakýmsi přívěskem — podle Hegla „případkem obecné podstaty“. Pantheistická filosofie a pantheisující mysticism vedou konec konců k naprostému odosobnění člověka. Je-li člověk částí Boha, ztrácí jakoukoliv samostatnost a je zbytečno ptáti se po smyslu jeho existence. Každá pantheisující tendence ničí jak samostatnost Boha, tak samostatnost člověka. Bůh není v pojetí pantheistů Tvůrce a Původce zjevení, Dárce milosti a Soudce, člověk není již bytostí svobodnou, Bohu se podrobující anebo hříchem se od Boha odvracející. Pantheismus právě ničí „existenci“ člověka před Bohem.

Ani moudrost Východu nedovede naléztí východisko. Nauka vedantistická o božské podstatě člověka jest jen tautologie, která neříká nic. Podle výkladu Vivekanandova se jeví v člověku tajemná síla: kdysi ve starých písmech se připisovala tato síla světelné podstatě, jež brala na sebe tělesnou podobu a trvala i po zániku těla. Později vznikla vyšší představa: že tělo není nositelem síly — že něčeho jiného jest mu třeba. A toto něco bylo nazváno Duší — Atman v sanskritu. Atman je všudypřítomná Jednota, Nekonečno. Avšak jak se mohlo Nekonečno státi konečnem? Odpověď: tím, že prošlo clonou Maya, stalo se „Nekonečno“ konečnem. A co je Maya? Sít jevů, iluze a skutečnost zároveň. Maya nemůže býti definována ani jako

existence ani jako non-existence, nýbrž je něčím uprostřed, středním stupněm mezi bytím a nebytím, jež obojí jest absolutní. Maya jest jakési síto, jímž prochází absolutno a degeneruje v relativno, opona, napiatá mezi člověkem a nekonečnem.³⁶⁾

Ale to vše nevysvětluje nic.

XIII.

Hranice.

Člověka nelze vysvětliti immanentním principem. To ukazuje nejzřetelněji problém úzkosti. Tento problém vystupuje stále více do popředí badání nejen psychologického a medicinského, nýbrž i filosofického. Nejmocnější popud k tomu dal Sören Kierkegaard.

Kierkegaard rozlišuje úzkost a strach. Strach se týká něčeho určitého: úzkost však jest „skutečnost svobody jakožto možnosti před možností“. Úzkost je sympathetická antipathie a antipathetická sympathie. Úzkost prožívá člověk, nikoli zvíře, neboť jen člověk je synthesis duše a těla

³⁶⁾ Romain Rolland, *La vie de Vivekenanda et l'Évangile éternel*. Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante. Stock, Paris 1929, t. II., p. 20.

v duchu. Úzkost není podmíněna ani nutností ani svobodou: úzkost je spoutaná svoboda. Člověk je také synthesisa času a věčnosti. Člověk se bojí budoucna. Ale budoucno není nic jiného než inkognito, v němž se k člověku přibližuje věčno.

Ve smyslu subjektivním rozeznává Kierkegaard úzkost před zlem a úzkost před dobrem. Nesvobodný poměr ke zlu jest otroctví hříchu. Nesvobodný poměr k dobru jest demonično. Demonično se vyznačuje uzavřeností v sebe, bezobsažností, nudou, nevěrou a pověrou, nedostatkem niternosti a opravdovosti. Demonično je popřením věčna v člověku. Tato negace si hledá různé vytáčky: buď chápe věčno zcela abstraktně; buď vtahuje věčno do času; buď z něho dělá předmět obraznosti nebo metafysického hloubání. Ale právě tato touha po úniku je démonično.

Kdyby člověk byl zvířetem nebo andělem, neznal by úzkosti. Ale člověk je synthesisa: a proto pociťuje úzkost: a čím hlouběji ji pociťuje, tím větším člověkem jest. To však nelze chápati ve smyslu, jak lidé obyčejně to chápou vztahující úzkost k něčemu, co přistupuje k člověku z vnějška: nýbrž v tom smyslu, že člověk sám vytváří úzkost. Úzkost vychovává člověka k víře, neboť úzkost je možnost svobody a chová v sobě schopnost zdržiti všechnu konečnost a odhaliti všechny její klamy. Od konečnosti je možno se naučiti mnohému, ale

nelze se od ní naučiti úzkosti, leda ve smyslu velmi ubohém a zhoubném. Kdo však se dává vychovávatí úzkostí, nalézá věčno a jest nejen autodidakt, nýbrž v pravém významu slova theodidakt.³⁷⁾

Ze současných filosofů obírá se problémem úzkosti zejména Martin Heidegger. Heidegger rozlišuje mezi existencí o sobě (*Sein*) a existencí ve světě (*Dasein*). *Dasein* jest uvrženost do světa. *Dasein* je bytí podrobené úzkosti: jeho podmínkou je časnost. Toto bytí jest odsouzeno, aby se stalo *das Man*, holou, neosobní všedností. Podle pregnantní formule Heideggrovy jest dvojí druh úzkosti: dle toho, čeho se člověk bojí a oč se bojí. Je-li hlavním prvkem v úzkosti obava z umenšení hodnoty nebo úplné její zkázy, jest to první druh úzkosti: „čeho“. Je-li hlavní tendencí úzkosti jakási touha zachovati určitou výši hodnoty, jest to druhý druh úzkosti: „oč“.

Jisto jest, že podstatou úzkosti je vztah k něčemu budoucímu, ať se uplatňuje více touha zachovati hodnotu nebo obava ze ztráty hodnoty. Bojíme se toho, co bude. Úzkost se zakládá na představě budoucího zla, ale zla nejistého. Jistota vlastně odklízuje úzkost. V tom smyslu říká svatý Tomáš, že ti, kdo mají neprostředně před popravou, ne-

³⁷⁾ Søren Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, E. Diederichs, Jena 1923.

pocitují úzkosti, poněvadž vidí nezbytnost a nevyhnutelnost smrti. (S. Th. 2, 2, q 42, a 2.)

Nemalý vliv na prožití úzkosti má pocit osamění, kdežto naopak možnost přimknouti se k někomu zmírňuje pocit úzkosti. Proto v nejvyšší úzkosti volá člověk po někom (obyčejně po matce), po někom, kdo by ho zbavil drtivého pocitu osamění.

Ve smyslu Kierkegaardově klade H. Liebeck veliký důraz na rozdíl mezi strachem a úzkostí. Strach vzniká dle jeho výkladu pocitem nebezpečství známého, kdežto úzkost pocitem nebezpečství neznámého. K tomu je třeba říci, že všechno budoucí a nejisté je neznámé. Těžko je z různých stupňů neznámosti odvozovati podstatný rozdíl mezi strachem a úzkostí. Prvek „neznáma“ je ovšem významný, ale není sám o sobě spojen s představou nebezpečství. Překvapení je také „neznámo“.

Těžko je říci, co je „neznámo“. Říci, že neznámé je protikladem známého, neznamená mnoho. Spíše jde o něco jiného, jak upozorňuje R. Allers: o hranici mezi známým a neznámým. Že člověk je schopen poznati hranici, je dosti tajemné: neboť o hranici mluvíme nejen když sousedí dva odlišné a velmi určité předměty, nýbrž — a na tom záleží v této souvislosti — i když máme na mysli i sebeohraničení známého, ba i poznatelného. Řekneme-li hranice, myslíme i na to, co je za hranicí, nebo

aspoň to tušíme. „Neznámo“ jest něco za hranicí.³⁸⁾

Toto něco vykládá Heidegger jako nic. Jest určitý druh úzkosti, kterou by bylo možno nazvat úzkostí existenciální: v ní jde více než o život — v ní jde o sám smysl života. Heidegger se domnívá, že v této úzkosti prožívá člověk jakýsi děs z prázdna, hrůzu z nicoty, která se „přibližuje“ k člověku a hrozí mu zničením. Avšak je tato „nicota“ za hranicí našeho bytí? Jest, smíme-li tak říci, venku? Je-li příčina úzkosti vně člověka, musí míti převahu nad člověkem, ovšem. Ale jak může nic míti převahu na něčem? Nicota není větší než člověk. A nicota není nad člověkem: je v člověku. Tedy ne nicota ničí, jak říká Heidegger, nýbrž nicota jest to, v níž vzniká pocit nicoty před tváří něčeho, co jest větší než člověk, něčeho, co je pravým a dokonalým bytím, něčeho, co je za hranicí známého, neznámé známo. A před tímto nekonečným a pravým bytím se zjevuje člověku jeho vlastní podstata jako bytí nejsoucí, podmíněné, závislé a relativní. Mohlo by se říci, že člověk nikdy není tak „při sobě“, jako právě v úzkosti. Já jsem Ten, který jsem, a ty jsi ta, která nejsi

³⁸⁾ Rudolf Allers, *Zur Phaenomenologie und Metaphysik der Angst*. Die Angst der Psychopathen. Religion und Seelenleiden, Bd VII., Haas und Grabherr, Augsburg 1932, S. 143.

— tak slyšela svatá Kateřina Sienská v jedné své ekstasi.

Podstatné složky a podmínky úzkosti jsou podle R. Allerse: že člověk si uvědomuje své ne-bytí a přece o sobě může říci: jsem. *Est et tamen non est* — praví svatý Augustin; že si uvědomuje hranici svého bytí s hledem k nad-bytí, s hledem k vlastnímu Jsoucnu a za touto hranicí že spatřuje to Jsoucno jakožto jakési neznámo; že se v něm odehrává jakýsi protipohyb, jakýsi zápor, jakýsi pokus o popření a zapření toho, co neodvolatelně a nevyhnutelně jest.³⁹⁾

Právě Kierkegaard našel vysvětlení tohoto pokusu o popření (Nichtsetzung) jsoucna v onom vnitřním postoji člověka, který nazývá zoufalstvím. Zoufalstvím rozumí Kierkegaard vzpouru proti vlastnímu bytí jakožto bytí konečnému a tím proti Bytí, které jest nekonečné a plné. To je případ hrdiny Dostojevského Běsů, Kirillova, který svoji vzpouru proti Bohu dokumentuje sebevraždou.

Týž smysl jako existenciální úzkost má těžkomyslnost. Její výklad podal Romano Guardini na základě deníků Kierkegaardových. Těžká mysl: to znamená, že na člověku leží břímě, které ho kruší a stlačuje, aby se v sebe shroutil, činí ho slabým a zranitelným, zbavuje ho sebedůvěry. Ale těžkomyslnost není jen něco negativního: je to

³⁹⁾ Ibid., S. 151.

znehodnocení a pocit prázdnoty, ale jeho nejvnitřnějším obsahem je hluboký vztah k plnosti života, touha po hodnotě, žádost lásky a krásy. Člověk těžkomyslný, právě proto, že zakouší muk pomíjivosti, touží setkat se s Absolutnem. Touha po plnosti hodnoty a života, po nekonečné kráse, spojená ve své největší hloubce s pocitem marnosti, s neutěšitelným hořem, smutkem a neklidem— toť těžkomyslnost. Smysl těžkomyslnosti jest: Absolutno jest.

„Vzdáme-li se toho slova, jehož jsme dosud užívali, příliš abstraktního a opatrného slova „Absolutno“ a dosadíme slovo, které sem náleží, totiž slovo Bůh, můžeme říci, že těžkomyslnost je výrazem toho, že jsme bytosti omezené a konečné, bytostí žijící v těsném sousedství s Bohem. Těžkomyslnost je bédou zrození věčna v člověku, či přesněji řečeno v určitých lidech, v lidech určených k tomu, aby toto zrození hluboce prožívali. Smyslem člověka jest, že má býti živou hranicí: jeho cesta v přírodu jest přerývána tím, že podléhá a jest odpověden Bohu. Jeho cesta k Bohu jest přerývána tím, že jest jen tvorem a že tedy v podstatě musí k Bohu přicházeti oním úkonem, který jest odloučením a spojením zároveň: klaněním a poslušností“⁴⁰⁾

⁴⁰⁾ Romano Guardini, *Těžkomyslnost a její smysl*. Dobré Dílo ve Staré Říši 1932.

Analogia Entis.

Skutečnost opravdu lidská není poměr k nicotě, jak učí Heidegger, nýbrž poměr k Někomu. Heideggerův výklad člověka jako bytosti do tohoto světa uvržené a v nic se propadající správně označuje Berďajev jako filosofii nicoty.

V základu lidské existence tkví živý vztah já a ty. Ne něco ustrnulého, nýbrž živý styk a žitý poměr mezi osobou a osobou. První snad, kdo na tento vztah ukázal, byl dnes málem již zapomenutý filosof Ferdinand Ebner.⁴¹⁾

Posledním ty pro lidské já jest Bůh. V člověku jest podle učení svatého Tomáše *potentia oboedientialis* vzhledem k Bohu. Ebner nazývá tuto potenci „pneuma“, na rozdíl od „psyche“. Psyche značí já osamocené, do sebe obrácené a v sebe uzavřené. Pneuma jest duchovní vztah člověka k Bohu, poměr lidského já k Božímu Ty. Pneumatologie stojí nad psychologií. Pneumatologie jest možna jen v křesťanství, jež učí synovskému poměru k Bohu Otci. Bůh křesťanský není myšlenková odvozenina, absolutno filosofů, obecná bytost pronikající svět a svět vyřinující, která dle Jaco-

⁴¹⁾ Ferdinand Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*. Pneumatologische Fragmente. Innsbruck 1921.

biho by se měla správně nazývati *das Gott*. Bůh křesťanský není něco, nýbrž Někdo. Někdo, s kým možno mluvit, Někdo, v němž člověk nalézá sebe, Někdo, v němž se zjevuje smysl lidského já.⁴²⁾

Originelně to vystihuje Gabriel Marcel ve svém *Metafysickém deníku*: „Bůh, který je chápán jako skutečnost neosobní, jest nepochybně nejubožejším a nejmrtvějším výmyslem, jest nepatřičně určenou hranicí pochodu, jehož částí se stávám, zpředměťuji-li svůj vnitřní svět. Rád bych řekl dogmaticky, že všechen vztah bytosti k bytosti je osobní a že poměr mezi mnou a Bohem není ničím, není-li poměrem bytosti k Bytosti, nebo v přesném smyslu poměrem Bytí k sobě. Bizarní výraz, který mne napadá, mohl by to vyjádřiti, totiž může-li se empirické ty obrátiti v on, jest Bůh Ty absolutní, které se nikdy nemůže státi on. Smysl modlitby. Věda mluví o skutečnu v třetí osobě.⁴³⁾

Toto pojetí člověka je ryze transcendentní: člověk překračuje hranici svého bytí, spěje k božskému Ty, k zásvětnu svého já. To je tajemné jsoucní člověka, že člověkem se stává a jako člověk může pochopen býti jen v tom, čím není. Bůh jest právě

⁴²⁾ Theodor Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens*. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung. Fr. Pustet, Regensburg 1936.

⁴³⁾ Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, Gallimard, Paris 1927, p. 137.

Ty lidského já, ba jest jen jediné Ty a tím jest Bůh. Člověk není sám. Samota se přičí bytnosti člověka. Samota je já a nic ve smyslu heideggrovském. Já samo o sobě je čímsi tragickým. Chtěná osamocenosť uzavírající se božskému Ty je hříchem. Člověk je člověkem, nalézá-li ty pro své já. Smyslem lidské existence není „připoutání k nicotě“ nebo „bytí k smrti“.

Smyslem lidské existence je právě ex-sistence. Ne in-sistence; ne bytí v sobě samém, nýbrž bytí odjinud, *ex*, tedy bytí darované, vypůjčené, nevlastní a podmíněné. Předpona ex- naznačuje, že existence není jsoucno pravé, úplné a dokonalé, nýbrž jsoucno mající příčinu mimo sebe.

Mluvíme-li o Bohu, měli bychom říkati, že Bůh je, ne že Bůh existuje. Bůh má bytí vlastní, nepodmíněné, absolutní. Bytí Boží není ex-, Bůh je bytost, která je sama od sebe, *Ens a se*. Proto v Bohu essence a existence je jedno a totéž. O člověku tedy nelze říci, že jest, nýbrž že existuje.

Kdyby člověk měl bytí vlastní, byl by schopen uzavřít se v sebe. Stačil by sám sobě. Byl sám sobě cílem. Ale člověk si nestačí. Jeho smysl a cíl je v bytí nadlidském, v ekstasi, jak duchaplně vykládá Erich Przywara: „Existence a ekstase znamenají již v slovním významu totéž: jen první je latinské, druhé řecké. Jest to únik z bídy vznikání do výše bytí. Tvůrčí duch v okamžiku doko-

nání, myslitel v okamžiku intuice, milující v okamžiku sjednocení — všichni cítí, že unikli z „bídy existence“ do „věčnosti existence“: do jsoucna vrcholu.⁴⁴⁾

Člověk je tvor. Nemá bytí vlastního. Jeho bytí jest jen odleskem Bytí. Člověk jest analogia Entis.

XV.

Obraz Boží.

Člověk není sám od sebe. Je závislý. Tuto závislost především si uvědomuje člověk před tváří Jsoucna. Nejvlastnější vnitřní postoj člověka jest pokora. Přisuzuje-li si člověk samostatnost, domnívá-li se, že jest tím nejvyšším v řádu bytí, pokládá-li se dokonce za boha, padělá své bytí, svou člověckost, svou tvorovost.

Člověk není Jsoucno. Jest jen obrazem jsoucna. Základní vlastností obrazu jest závislost na vzoru. Obraz není pouhá podobnost. Kde je obraz, jest i podobnost, ne však obráceně: kde je podobnost, není ještě obraz. Obraz je více než podobnost: je to podobnost vzniklá v závislosti. Mohou dvě věci si býti podobny jako vejce vejci a přece není jedna

⁴⁴⁾ Erich Przywara, *Christliche Existenz*, J. Hegner, Leipzig 1935, S. 28.

obrazem druhé, poněvadž nevznikla napodobením a nevznikla v závislosti.

Obraz není rovnost. Obraz je vždy menší, méně jasný, méně dokonalý než vzor. Dokonalý obraz má všechny vlastnosti vzoru. Člověk jest obrazem Božím nedokonalým. Písmo to naznačuje předložkou k: k obrazu Božímu, *ad imaginem*.

Člověk se podobá Bohu několikerým způsobem, poněvadž jest *quodammodo omnia* — je hmotou, je organismem, že živočichem, je duchem.

Stvořené věci se podobají Bohu podle svatého Tomáše především tím, že jsou; za druhé tím, že žijí; za třetí tím, že rozumějí a chápou.⁴⁵⁾ Podobá se tedy člověk Bohu tím, že existuje, tím, že žije a tím, že myslí. Avšak teprve jako bytost rozumná smí se člověk nazývati obrazem Božím. Jako bytost živá jest člověk vlastně jen stopou Boží: obrazem Božím jest jen jako bytost rozumná. Je rozdíl mezi stopou a obrazem. Stopa znázorňuje něco jako účín. Avšak obraz znázorňuje něco jakožto podobnost v něčem podstatném, ne pouze případkovém, v něčem specifickém, ne pouze druhovém. Tvorstvo nerozumné jest jen stopou Boží. Podobá se Bohu tím, že existuje a tím, že žije. Ale člověk se liší od nižšího tvorstva rozumem. Pokud člověk existuje a žije, jest stopou Boží. Pokud jest obdařen rozumem, a svobodnou vůlí,

⁴⁵⁾ S. Th. I, q 93 a 2.

jest obrazem Božím. Definuje-li se člověk jako *animal rationale*, jest *animal* stopa, *rationale* jest obraz. Obrazem Božím jest tedy člověk svou specifickou diferencí, duchovní svou stránkou, svým osobním životem.

Obrazem Božím je každý člověk. Avšak nesmí se zapomínati na biblické *ad*. Člověk jest nedokonalým obrazem Božím. Dokonalým obrazem Božím jest Kristus, jehož nazývá svatý Pavel výbleskem slávy a výrazem podstaty Boží. (Žid. 1, 3.) A jelikož podle svatého Tomáše vše nedokonalé jest jakousi účastí na dokonalém (*omne imperfectum est quaedam participatio perfecti*)⁴⁶⁾, jest nejhlubší smysl člověka v Bohočlověku. Býti člověkem znamená míti účast v Bohočlověku, náležeti podstatou svou Kristu. Kristem a v Kristu, jenž jest druhou Hypostasí Trojice, jest člověčenství pohříženo v Boha. Věčná tvář člověka spočívá v lůně božství. V tom smyslu správně vidí Berďajev, když praví, že nauka o člověku jest obsažena v nauce o Kristu. Anthropologie jest jen důsledkem christologie: „Vaše představa o člověku závisí od představy, jakou máte o Kristu. Lidská osobnost v nejvlastnějším smyslu slova existuje jen v Kristu a skrze Krista; existuje jen proto, že existuje Kristus, Bohočlověk. Ontologická hloubka člověka je spiata se skutečností, že Kristus není pouze Bůh, nýbrž

⁴⁶⁾ S. Th. I, q 93 a 4.

i člověk. A proto má lidská přirozenost účast na životě Boží Trojice. Positivní nauku o člověku je možno odvoditi z dogmatu theandrického života Kristova a soupodstatnosti Syna s Otcem. Prohloubí-li se christologická anthropologie, stane se anthropologickou christologií.“⁴⁷⁾

⁴⁷⁾ Nicolas Berdiaeff, *Esprit et liberté*. Essai de philosophie chrétienne. Éditions „Je sers“, Paris 1933, p. 230.

Že filosofická anthropologie jest obsažena v christologii, není nikterak objevem Berdajevovým. Étienne Gilson upozorňuje ve své právě vyšlé knize *Christianisme et Philosophie* (J. Vrin, Paris 1936, p. 147-8.), že pravým a nejhlubším interpretem myšlenky této jest Pascal. Vtělením se změnila lidská přirozenost: člověka lze pochopiti ve světle nauky o Kristu vtěleném. Ve svých *Myšlenkách* píše Pascal: „Nejen, že neznáme Boha jinak než skrze Krista, ale neznáme ani sebe jinak než skrze Krista. Jen skrze Krista známe život a smrt. Mimo Krista nevíme, ani co je náš život, ani co je naše smrt, ani co je Bůh, ani co jsme my.“ (*Oeuvres de Pascal*, Cattier, Tours 1875, p. 237.)

Z christologického pojetí člověka vychází i J. Maritain rozvíjeje svoje myšlenky o novém věku křesťanské kultury: „V novém období dějin křesťanské kultury nebyla by stvořená bytost zneuznána ani zničena před Bohem: a nebyla by ani rehabilitována bez Boha a proti Bohu; byla by rehabilitována v Bohu. Jest jen jediné východisko pro dějiny světa, a to ve vládě křesťanské, děj se co děj. To znamená, že je nezbytno, aby bytost stvořená byla chápána ve svém svazku s Bohem a proto, že vše má od něho; humanismus, ale humanismus theocentrický, zakořeněný tam, kde člověk má své kořeny, humanismus integrální, humanismus Vtělení. (Jacques Maritain, *Humanisme intégral*. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté. Fernand Aubier, Paris 1936, p. 81-2.)

Člověk má hodnotu jen ve smyslu theandrického tajemství. Člověk odloučený od Krista je člověk odloučený od Boha.

Konečné zjevení a zdůraznění osobnosti lidské jest podle Berďajeva možno jen v křesťanství, neboť křesťanství uznává význam a věčnou hodnotu člověka, individuální duše lidské a jejího určení. „Duše lidská má větší cenu než všechna království světa. Křesťanství se objevilo na světě především jako náboženství lidské spásy a už tím dokazuje svoji péči o lidskou osobnost a lidskou duši: nikdy se nedívá na člověka jako na prostředek nebo nástroj k jakýmkoliv cílům, jako na přechodný útvar světového nebo společenského dění. Tento poměr k člověku tkví v jeho podstatě. Základem křesťanského svědomí jest uznání věčné hodnoty toho, co se nemůže opakovati. Jen v křesťanství nalézáme individuálno v jeho věčné hodnotě. Jediná a nenapodobitelná tvář každého člověka existuje jen proto, že existuje jediná a nenapodobitelná tvář Krista Bohočlověka. V Kristu a skrze Krista se zjevuje věčná tvář lidské bytosti. Ve světě přirozeném jest rozdělena a stává se pouhým nástrojem ve službách přirozeného pokolení. Pravý anthropologism jest vlastní jen svědomí křesťanskému a cíl, k němuž směřoval svět antický, jest uskutečněn jen v křesťanství.“⁴⁸⁾

⁴⁸⁾ Ibid., p. 244-5.

Persona.

Že člověk jest obrazem Božím, není jen skutečností v řádu bytí, nýbrž jest skutečností i v řádu činu. Podobati se Bohu jest povinností člověka. Člověk je osobnost, ne individuum. Osobní život člověka jest vlastně jen odleskem vnitřního života v Bohu, ohlasem trinitárního procesu, v němž Bůh sám sebe poznává a sám sebe miluje. Všechno poznání lidské a všechna lidská láska jsou jen účastí na poznání Božím a na lásce Boží.

Pravíme-li, že člověk jest osobnost, nemáme na mysli jen řád bytí, nýbrž řád činnosti. Nevyjadřujeme jen skutečnost danou, nýbrž i skutečnost žádoucí. Podle Berďajeva jest osobnost vtělenou antinomií prvku individuálního a sociálního, tvaru a látky, nekonečna a konečna, svobody a osudu. Pouhá individualita není ještě osobnost. „Člověk obdařený stkvělou individualitou může býti prost osobnosti. Lidé plní nadání a původnosti mohou zároveň býti neosobní, neschopní odporu a úsilí, jichž vyžaduje uskutečnění osobnosti. Můžeme říci o tom neb onom člověku, že není osobností, ale nemůžeme říci, že není individualitou. Maine de Biran a Ravaisson hlásali spojitost osobnosti s úsilím; a k úsilí se vždycky druží bolest. Toto

úsilí nijak není podrobena vlivům vnějšího prostředí. Osoba jest něco jiného než příroda, asi tak jako Bůh jest něco jiného než příroda; a osoba závisí na Bohu, poněvadž jest obrazem a podobou Boží v člověku. Osoba předpokládá existenci nadosobního. Není osoby, není-li nic nad ní, neboť v tom případě pozbývá osoba svého obsahu, který jest souvztažný s nadosobním. Osoba jest především „kategorie hodnoty“: jest to projev smyslu existence.“⁴⁹⁾

Maritain zdůrazňuje v osobnosti prvek svobody a schopnost míti sebe v moci: „Říkáme-li, že člověk jest osobnost, znamená to především, že jest bytostí obdařenou svobodnou vůlí. Avšak bytostem tělesným a zároveň duchovým, majícím tutéž specifickou přirozenost, bytostem, jež samy sobě jsou temny a jejichž vlastní povahou jest pohyb, zjevuje se tento metafysický, do hloubi bytí zapuštěný kořen jen postupným dobýváním sebe sebou, uskutečňovaným v čase. Jako svoji svobodu, tak i svoji osobnost musí člověk získávati, platí ji draze. Jest osobností jen v řádu činu, jest *causa sui* jen když rozumové síly a ctnosti, láska — a Duch Boží — složí jeho duši do jeho rukou — *anima mea in manibus meis semper* — a do rukou Božích; dají-li bystřinové mnohonásobnosti, jež

⁴⁹⁾ Nicolas Berdiaeff, *Cinq méditations sur l'existence*. Fernand Aubier, Paris 1936, p. 102, 166.

jest obsahem jeho nitra, tvářnost, vtisknou-li mu svobodně pečeť jeho základní ontologické jednoty. V tomto smyslu jeden člověk má pravou osobnost a pravou svobodu, jiný jí nemá. Metafysicky jest osobnost neztratitelná, ale v oblasti psychologické a mravní trpí škody. Jest nebezpečností, že v ní bude poskvrněna bédami hmotné individuálnosti, její nuzností, její marností, jejími návyky, jejími omezenostmi, jejím přirozeným zákonem soupeřství a odporu. Neboť týž člověk, který jest osobou a subsistuje cele subsitencí své duše, jest také individuem v druhu a prachem ve větru.⁵⁰⁾

Blondel vidí v osobnosti jen nástin jsoucna, *initium aliquod creaturae* a odlišuje je přísně od jsoucna. „Nespěchejme, praví, nazvati jménem jsoucna to, co jest teprve ve stavu vývoje — *inchoatio quaedam*.“ Osobnost je počátek, nárys, rozběh — řízený duchovním elánem. Tento elán se liší od pouhého elánu životního: „To, co v životním elánu je samozřejmostí omezenou na imanentní řád, stává se v osobnosti přilnutím a příspěvkem k řádu rozumovému, všeobecnému, transcendentnímu, převyšujícímu nekonečně všechny skutečnosti obsažené v čase a prostoru, i kdyby se připouštělo, že jsou neomezené a stále se obno-
vující. Život osobnostní je sice cele vkořeněn

⁵⁰⁾ Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. Desclée de Brouwer, Paris 1935, p. 459-461.

v kosmos, ale jest akosmický a to vzestupem, který jej činí touhou po nekonečnu, schopností, kterou bylo možno označiti slovem *capax entis*, *capax Dei*. Je-li pravdou, že již prostý elán životní probouzí v každé živé bytosti skutečností totalitu a vtiskuje svoji zvláštní původnost dějinám světa tím, že plodí následky a nesčetné existence, má elán duchovní podle slov Leibnizových větší cenu nežli celý svět věcí. Architektonická schopnost bytosti rozumné tvoří skutečnost vyšší než je skutečnost celého viditelného světa napodobujíc tvůrčí sílu nebo užívajíc síly té; buduje tak duchovní město, jehož ideální krása má býti v tom, že každý je ve všech a důsledně všichni v každém v mnohonásobné jednotě, jež je výslednicí mnohonásobnosti dokonale sjednocené s nejvyšším svým principem. Vznešený sen — řekne se. A vskutku jest to teprve sen nebo aspoň nejasný a nezdarem ohrožený nástin. Jest tedy správně viděti v něm spíše jakési *optandum* a ne *esse* uskutečněné *in actu et effectu*.⁵¹⁾

V řádu činnosti je člověk osobností, pokud usiluje sebe uskutečniti, sebe zdokonaliti, sebe umocniti, sebe překonati. V tom smyslu je možno vyložiti i význam latinského výrazu *persona* — osoba (*per* — skrze, *sonare* — zníti). Ve starém

⁵¹⁾ Maurice Blondel, *L'Etre et les etres*. F. Alcan, Paris 1936, p. 277-8.

antickém divadle, kde se hrálo pod širým nebem a kde posluchačstvo bylo velmi četné, musili herci užívati hlásné trouby: a ta se vkládala přímo do masky. Masky pak měla dvojí účel: zesilovati hlas a představovati osobu. Podstatnou funkcí masky bylo zesilování hlasu: proto maska slula též *persona*. Přirozená intensita hlasu se „personou“ znásobovala: značí tedy persona ve významu přeneseném úsilí, nadměrný výkon, sebepřekonání, usměrnění a umocnění přirozených sil, *processus ad infinitum*.

XVII.

Logos.

Člověk je stvořen k obrazu Božímu. Obraz Boží v člověku lze dle nauky svatého Tomáše chápati v trojím různém smyslu: především dle toho, že člověk má přirozenou schopnost poznávati a milovati Boha, schopnost, která náleží k přirozenosti duše a je společná všem lidem; za druhé dle toho, že člověk Boha poznává a miluje aktuálně nebo aspoň habituálně, ale nedokonale — a tak vzniká v něm obraz podobenstvím milosti; za třetí dle toho, že člověk Boha vskutku poznává a dokonale miluje — a tak vzniká obraz podobenstvím slávy.

První obraz je ve všech lidech (*imago creationis*), druhý jen ve spravedlivých (*imago recreationis*), třetí jen v blažených v nebi (*imago similitudinis*).⁵²⁾

Člověk jest obrazem Božím jako tvor. Ale dokonalejším obrazem jest jako tvor omilostněný. A nejdokonalejším jako tvor spasený.

Člověk nemá jen cíle přirozené. Není pouhé individuum. Má cíl nadpřirozený — jest osobou. Tohoto cíle nemůže dosáhnouti vlastními silami. Říkati lidem, že mají býti osobnostmi, že mají usilovati o dokonalost a zamlčeti, že Bůh sám se sklonil k člověku a dal mu nadpřirozené prostředky spásy, jest holé pelagiánství.

Dokonalost člověka je v připodobnění Bohu. Člověk není obrazem Božím plně aktualisovaným, spíše potenciálním. Bez Božího přispění by nepřekročil mezi přirozené podobnosti (*imago creationis*). Překročiti je může jen jako tvor omilostněný (*imago recreationis*). Ale to lze opět pochopiti ve smyslu christologickém: Kristus — Logos je dokonalým obrazem Božím mocí hypostatického spojení. Všechno nedokonalé jest účastí na dokonalém. Vyššího stupně připodobnění Bohu může tedy dosáhnouti člověk jen milostí Boží skrze Krista: Nikdo nepřichází k Otci leč skrze mne. Jak přirozený obraz Boží v člověku, tak i obraz

⁵²⁾ S. Th. I, q 93 a 4.

nadpřirozený jest účastí na skutečnosti, že Kristus je výbleskem slávy Otcovy a výrazem podstaty jeho, obrazem Boha neviditelného. V Kristu — věčném Slovu je smysl člověka, pokud je člověk *imago creationis*: Skrze ně vše učiněno jest, praví svatý Jan ve svém prologu; všechny věci povstaly skrze ně a bez něho nepovstalo nic z toho, co povstalo. V Logu je praobraz všeho stvoření, prototyp vší skutečnosti. V Slovu vše bylo stvořeno. Podle Genese tvoří Bůh slovem. *Et dixit Deus*. Dle řeckých Otců Logos není jen Slovo vnitřně v Bohu samém bytující jako druhá Osoba božská (*Λόγος ἐνδιάθετος*), nýbrž i Slovo projevující (*Λόγος προφορικός*), takže se jemu přivlastňuje stvoření (*creatio* i *recreatio*), jež jest ovšem jako všechna díla Boží na venek dílem Boha trojjediného vykonávaným božskou přirozeností. Bylo by heresí Pavla Samosatského bráti Logos *proforikos* ve smyslu *demiurga*; avšak i dle Písem s hledem k Bohu Otci je Logos Slovem vnitřním jakožto termín Božího sebepoznání (*endiathetos*); s hledem k tvorstvu vůbec a člověku zvláště jest Logos *endiathetos* Slovo v Otci a Duchu svatém vtomné a vbydlené i Logos *proforikos* (Slovem projevným).

Proto také účel stvoření jest určen Logem: Celý svět, *kosmos*, nemá býti ničím jiným než slovem, jež pronáší Logos k Otci. V tom je důvod podle

J. Dillersbergra, proč Písmo vyzývá i neživé věci a celou zemi k chvále Boha, nechává je mluvit k Bohu — tak jako Logos sám je Slovem k Bohu.⁵³⁾ Proto i člověk jen Logem a v Logu nabývá slova a stává se schopným odpovědět Bohu. *Numquid mortui laudabunt Te? Vivens, vivens, ipse confitebitur Tibi!* Slovo není prázdný vztah. Logem stává se člověk bytostí „logickou“. Každý náš poznávací kon, každý pojem, který si tvoříme a každé slovo, které pronášíme, jest obrazem a nápodobou samého Slova. Neboť pojem a slovo vzniká v naší mysli generativním procesem intelektuálním podobně jako vzniká Logos z Otce.

V Logu je smysl člověka i pokud jest nadpřirozeným obrazem Božím (*imago recreationis*). „V Něm byl život,“ praví svatý Jan. Kosmos byl skrze něho učiněn. Ale život byl v Něm. Život zde znamená život nadpřirozený, život v Bohu, jediný a pravý život. Život byl. Život tento není něco učiněného nebo stvořeného — tedy není míněn život přirozený. V něm byl život. Evangelium nepraví: on byl život, nýbrž v něm byl život. Tím se naznačuje, že život nadpřirozený je jaksi darem Logu, částí jeho bytnosti. A poněvadž tato

⁵³⁾ Josef Dillersberger, *Das Wort vom Logos*. Vorlesungen über den Johannesprolog. A. Pustet, Salzburg-Leipzig 1935, S. 65.

bytnost je nedílna, je zřejmo, že tím darem se stal člověk účastným Boží přirozenosti.

„Život byl světlem lidí a světlo ve tmě svítí a tma ho nepojala.“ Nesmírná skutečnost je zde vyslovena: každý člověk vstupuje v osobní vztah k Logu, a to v dvojím smyslu — jednak že každému člověku se dostává světla, jednak že Logos sám ve své osobě chce být světlem jeho života.⁵⁴⁾ Logos je světlo pravé, kteréž osvěcuje každého člověka přicházejícího na tento svět.

„Do vlastního přišel, a svoji ho nepřijali. Koli-
koli však jej přijali, dal jim moc stát se dítkami
Božími, těm totiž, kteří věří ve jméno jeho.“

Dal jim moc. Jest to dar. Moc — *ἐξουσία* —
to slovo vykládá Dillersberger v trojím významu.
Je to především schopnost: člověk je Logem po-
výšen do vyššího řádu životního, povznesen k větší
dokonalosti. Je to právo: člověk se Logem stává
adoptivním dítkem Božím, nabývá práva dědic-
kého — jeho dědictvím je sám Bůh. A je to svo-
boda: této moci může člověk užítí nebo neužítí.
Má volnost přijmouti dar nebo odmítnouti.⁵⁵⁾
Uznává se tu a prohlašuje svoboda lidská. Jen
jako tvor svobodný jest člověk obrazem Božím.
Bůh nenutí. Ani stín násilnosti. Bůh, který je
v řádu tvoření všemocný, v řádu spasení se pro-

⁵⁴⁾ J. Dillersberger, o. cit., pag. 106.

⁵⁵⁾ J. Dillersberger, o. cit., pag. 132.

jevuje milostí. V podobě slabého dítěte přišla na svět Láska. V podobě ukřižovaného otrocka dokončil Syn Boží dílo lidského vykoupení. Syn Boží je Slovo — hledající ozvěnu v srdcích lidských. Do vlastního přišel a svoji ho nepřijali. Nepřijalo ho město jeho otců. Nebylo místa v hospodě světa. Nevynutil si místo: chtěl býti přijat svobodně, a to vírou ve jméno své.

Dal moc státi se dítkami Božími těm, „kteří věří ve jméno jeho, kteří se zrodili nikoli z krve, ani z vůle těla, ani z vůle muže, nýbrž z Boha.“ Toto zrození z Boha jest zrození panenské. Ti, kteří se zrodili z Boha, zrodili se v Pánu, jenž se narodil z Panny.

Dítko musí míti matku. A jako Kristus se nemohl státi člověkem bez matky, tak ani my se nestáváme dítkami Božími bez matky. Býti dítkem Božím není pouhý obraz, nominalistická mlžina: je to skutečnost nevybočující nijak z rámce lidské přirozenosti. Lidskou přirozenost přijal Kristus k vůli nám. Matka Kristova jest i matka naše.

A to je pochopitelné ve světle nauky o svátostech. Svátostmi se věřící přivtělují ke Kristu. Svátostmi nabývají účasti na lidské přirozenosti Kristově. Ale lidská přirozenost Kristova pochází z Marie Panny. „Nikoli z krve, ani z vůle těla, ani z vůle muže“ — to nám praví též, že jsme

duchovními syny Mariinými — a že náš nadpřirozený život, naše nejvyšší určení jest něco tak výsostně a podstatně panenského a svobodného, že to nelze vůbec si představit ani vymyslet.

„A Slovo tělem učiněno jest a přebývalo mezi námi“ — Logos vstoupil v člověka a dal mu život a svobodu.

A dal mu smysl: i člověk jest logos.

O B S A H

I. NE OBRAZ	9
II. ČLOVĚK CHAOSU	12
III. PŘED ZRAKY SPECIALISTŮ	14
IV. ČLOVĚK JAKO MECHANISMUS	19
V. BIOLOGIE BEZ ŽIVOTA	23
VI. PSYCHOLOGIE BEZ DUŠE	26
VII. SVOBODA A NESMRTELNOST	30
VIII. POMSTA PUDŮ	35
IX. TŘI RÁNY	41
X. TŘI BLUDY	46
XI. INDEFINITUM	50
XII. NON-EXISTENCE	51
XIII. HRANICE	53
XIV. ANALOGIA ENTIS	60
XV. OBRAZ BOŽÍ	63
XVI. PERSONA	68
XVII. LOGOS	72

MORAVAN, spolek katolických akademiků v Brně, vydává tento 8. svazek své edice Akord jako třetí číslo řady Duchovní orientace, kterou řídí Dominik Pecka. Písmem Medieval garmond vytiskla tiskárna Typos v Brně v prosinci L. P. 1936.

Nrus 10.529.

Ex Consistorio Episcopali
Brunae, die 12. Novembris
1936.

Nihil obstat.

Msgre Dr Carolus Večeřa,
censor ex officio.

Imprimatur.

† *Josephus,*
Episcopus.

D o m i n i k P e c k a

Smysl člověka

Tato kniha je zavoláním na druhý břeh... Zlo není ve vědě, zlo je v bludném výkladu vědeckých poznatků. Po smutném scestí moderního myšlení nás provádí Peckův mistrný esej s uměním plastické názornosti, s dokonalým zvládnutím látky a s vyváženým optimismem křesťana, aby nás vedl mrazivou logikou své pronikavé analýsy k duchovému výhledu na celost a krásu Života. Z trosek bludů a paradoxů pobloudilé filosofie bez Pravdy, psychologie bez duše a biologie bez života staví tento esej modernímu světu degradovanému Koperníkem, Darwinem a Freudem na periferii vesmíru, zoologickou zahradu a chaos zvířecích pudů před oči člověka čtenáře Řád, jež nelze obnovit v oblasti činu, dokud nebyl obnoven v oblasti ducha, Logu, v němž je smysl života. Dávno nebyla mladým dána do rukou knížka tak jasná, silná a krásná.

Cena Kč 10 a porto

Celoplát. vazba Kč 22.-

A k o r d, revue pro kulturní syntesu, vychází jako dvouměsíčník v rozsahu čtyř tiskových archů velikosti 150×200. Archy jsou volné. I. věnován životu a vědě, II. poesii, III. umění.

A k o r d si všímá všech zjevů kulturního života a hodnotí je. Roční předplatné 25 Kč, pro studenty 15 Kč.

Vydává

Moravan S. K. A.

v Brně, Klácelova 2.

E D I C E A K O R D U
má na skladě:

Ijjob Cena Kč 20.- a porto

Isaiáš Kč 25.- a porto

J. Maritain:

Náboženství a kultura

Cena Kč 9.- a porto

Celoplátěná vazba

Kč 22.- a porto

Jan Dokulil:

Křížové dni (verše)

Cena Kč 16.- a porto

Van Gelder Kč 30.- a porto

D. Pecka:

Světla na moři

Cena Kč 19.- a porto

Celoplátěná vazba

Kč 36.- a porto

Vladimír Denkstein:

Chránová stavba kláštera

Králové na Starém Brně.

Brno 1936. Kč 9.-

Encyklika Pia XI.

O kněžství Kč 4.20

Projevy o komunismu

Kč 4.20

Encyklika Pia XI.

O filmu Kč 3.20