

SB

7356

6925

80LEST

SC N 4951

7.4.1971

BOLEST A NADĚJE

Deset esejů o osobním utrpení.

Obsah:

Předmluva

I. Osoba a životní orientace

V. E. Gebattel:

Filoktetésův luk. Myšlenky k personální antropologii

V. E. v. Gebattel:

Pomoc v nouzi. O podstatě duševní pomoci.

V. E. v. Gebattel:

Poruchy životního cíle a časového prožívání.
Přednáška.

II. Osoba a životní krize

R. Guardini:

Sigmund Freud a nejbližší poznání člověka

V. v. Weizsäcker:

Čtyři přednášky o zásadách psychologie se zřetelem k jejím biologickým a ontologickým základům.

M. Buber:

Vina a pocit viny.

III. Společné předznačení osoby

F. J. J. Buytendijk:

Zvláštní biologické postavení člověka

Buytendijk:

Osobní odpověď na bolest.

H. Plügge:

O naději

P. Teilhard de Chardin:

Smysl a pozitivní hodnota utrpení.

Vezmeme-li do rukou běžnou vědeckou, např. psychologickou příručku ve snaze najít tam něco podstatného pro svou životní orientaci, možná, že zažijeme pocit zvláštního zklamání. Ne že bychom nebyli v knihách tohoto druhu konfrontováni s celou řadou zajímavých a jistě užitečných poznatků, nicméně na zmíněnou otázku tam obvykle odpověď nenacházíme. Ať když se autoři těchto publikací rozhodnou k nějaké "syntéze", sklouzávají do všeobecností nebo do zjištění, o nichž si říkáme - to už jsme věděli také. Ale pozor, nezvšeobecňujeme tu určité soukromé dojmy a zkušenosti, není to pouhý subjektivní názor? Mohli bychom nutnost podstatného nedostatku postihující zmíněné publikace také skutečně dokázat? / Kdybychom zůstali jen u prvního dojmu, byli bychom samozřejmě právem obviněni ze subjektivismu. Pokusme se však nadhozené téma poněkud rozpracovat a vyložit, situace se pak změní přinejmenším v tom, že získáme východisko pro seriózní rozhovor.

Lze odhalit nějakou věcnou souvislost mezi naší potřebou životní orientace a rozčarováním, jež nám přináší ony jinak užitečné práce? Zdá se, že kořenem tohoto konfliktu je určité nedorozumění, a to právě tak na straně čtenářů jako samotných autorů. Obě strany totiž vycházejí z jakési samozřejmého názoru, že moderní psychologická věda, chtějící se dobrat co nejpresnějších a nejobjektivnějších poznatků, může říci něco stejně závažného jak k dílčím, tak i k celkovým otázkám týkajícím se jejího předmětu, jímž nesporně je formování lidského života, ať jejíž vědění a uskutečňování z toho či onoho východiska. Vědecké zkoumání nějakého psychologického nebo výchovného problému vyrůstá z potřeb praktického života, ale to ještě neznamená, že budeme také bezprostředně schopni výtěžků této vědecké činnosti ve své životní praxi smysluplně použít. Jinými slovy: sebevětší přesnost nevytváří podstatně dílčí charakter vědecky získaných poznatků, by právě naopak jejich přesnost jen podtrhuje, že je zcela nepřiměřené chtít jimi vyspravovat trhliny a rozpory našeho každodenního života, který by sám nebyl ve svých potřebách jížak přesně uchopen, pojmenován a prozkoumán. Jde tedy o to, nabýt co možná přesných poznatků nejen o dílčích stránkách našeho života, ale i o jeho celkové struktuře. Nechtějí však právě na tuto potřebu odpovědět odborně psychologické pokusy o "syntézu" svých dílčích vědeckých poznatků? Zajisté, že chtějí - ale v tom spočívá celé nedorozumění. Pokaždé se totiž přesvědčíme, že tato syntéza je fiktivní, že skladem vědeckých výsledků celek znovu nevytvoříme. Jediná otevřená cesta vede k tomu, zasadit vědecké poznatky do připraveného rámce co možná přesného poznání celku lidského života, které ovšem musí být zase na přijetí výsledků vědecké přesnosti připraveno. Přesnost vědeckých poznatků takvolá po co nejpresnější analýze svého východiska, totiž oněch nezcela uvědomovaných potřeb našeho praktického života. Rozhodně se nám totiž zdá málo spokojit se pouhým vědomím faktické konečnosti a neúplnosti našich vědeckých postupů a setrvat na prožitku ztroskotání před úkolem uchopit nějak život v celku.

Poznatky o celkových souvislostech našeho života nemohou mít tu povahu a ten způsob přesnosti jako poznatky dílčí. To je dáno už tím, že vůči celku, v němž jsme zapuštěni, nemůžeme docílit toho odstupu a s tím souvisící ovladatelnosti a opakovatelnosti jako u věcí a výkonů zprostředkujících. Ale to ještě neznamená, že bychom nebyli vůbec s to nabýt určité jasnosti o svém celkovém postavení na světě a že bychom tuto jasnost také nemohli určitým způsobem artikulovat a vyložit. I kdyby mělo jít jen o pouhé možnosti naší existence, bylo by lze pokusit se přinejmenším najít jejich strukturu a jejich nutné podmínky. A v struktuře takovýchto možností máme pak odhalit ten citlivý bod, který se stal východiskem naší úvahy: bod styku mezi výsledky vědecké objektivace a celkovými souvislostmi života.

K samostatnému vyrovnávání s touto křížící se problematikou je zván čtenář výboru, který tu předkládáme. Byl koncipován tak, aby ukátral možné cesty lidského sebepochoopení v konfrontaci s hraničními zkušenostmi, ohrožujícími zdraví osoby. Výběr textů a do jisté míry i jejich uspořádání má umožnit určitý zácvik v orientaci mezi celkovými životními souvislostmi a tak ukázat, že úloha, kterou si svrchu uvedené "syntézy" vědeckých poznatků kladly, není principiálně nesplnitelná, nýbrž že je splnitelná jinak.

Studie zahrnuté do tohoto výboru se volně člení do tří skupin, odlišných spíše šířkou a úhlem pohledu, než svými výhledy a vyústěním. První skupina článků /Osoba a životní orientace / mapuje celou naši oblast, přičemž druhý příspěvek zachycuje tematiku v nejširším záběru. Fenomén životní nouze je tu uveden do souvislosti smyslu života jedince na pozadí společenských změn a dobového obrazu světa, střídání a návaznosti celých dějinných epoch. Nadecháváme tu již v jádře formulovanou myšlenku personalizace - osobního zrání - jako možnosti sebeodevzdání, které se stává trvalou mezilidskou vazbou. Poslední kořen lidské nouze je tu spatřen právě v uzavřenosti vůči takové mezilidské výzvě. Fenomén nouze je exponován v

první studii, podobnosti o sebeuzavření a jeho překonání ve světě mýtu. Třetí studie této části se výslovně zabývá otázkou časových dimenzí lidského života, které byly ovšem latentně, v pozadí, tematizovány vždy, když se uvažovalo o smyslu života. "Jen jeho vztah k času umožňuje, abychom člověku porozuměli" /Geßattel/, což platí zcela obecně, nejen pro typy lidských neuróz a psychóz. K povaze člověka patří, že k své personalizaci dospívá vždy "oklikou", totiž že se vždy k sobě nějak vztahuje a chová, že žije v určitých možnostech, které naplňuje nebo ztrácí, že je tedy jeho životní pobyt pochopitelný vždy jen z hlediska jeho životního dění. Studie sama ukazuje různé způsoby, jak se s touto svou základní situací člověk vyrovnává. Zkušenost o extrémních, patologických formách časové struktury života nam přitom umožňuje vlned do méně nápadaných modifikací, běžných v našem každodenním životě. Hybným momentem základní lidské situace je konflikt mezi sebeutvářením a sebeničením.

Obojí se vztahuje k budoucnosti, jako otevřenost vůči ní a naopak jako její ztráta, útek před ní.

Druhý oddíl výboru / "Osoba a duševní krize" / navazuje na problematiku hlubinné psychologie. Má čtenáři přiblížit ústřední objevy v této oblasti a zařadit je do souvislosti rozvedených v prvním oddílu. První studie této části je věnována S. Freudovi. Druhá práce - nejrozsáhlejší z celého výboru - je úvodem do originální varianty psychoanalytické psychoterapie. Zároveň se v ní však znovu setkáváme s motivy druhé studie předchozího oddílu, neboť se tu dále prohlubuje otázka vztahu "duševní" a "duchovní" pomoci v nouzi. Poslední studie této části ukazuje meze hlubinné psychologického přístupu, a to rozbořením struktury viny. Jestliže jsme se v prvním oddílu setkali s interpretací literárního zpracování antického mýtu, najdeme v této studii výklad dvou klíčových postav literatury moderní - Stevrogina z Dostojevského Běsu a Josefa K. z Kafkovy Procesu. Tyto dva příběhy ukazují, v čem je těžiště druhé části našeho výboru. Jde tu o nalezení souvislosti mezi přítomným stavem jedince - a jeho individuální historií. Je třeba odhalit a naučit se přijímat nutnou trýzeň zrání, jinak se nelze osvobodit od zátěže své vlastní minulosti.

Třetí část našeho výboru / "Tělesné předznamenání osoby" / jde ještě hlouběji za tyto problémy k nejpůvodnější rovině "pobytu na světě", toho, "jak nám je", ke konstituci našeho živého těla, naší tělesnosti jako nejjzákladnějšího "přístupu ke světu" /M. Merleau - Ponty/. Zde se tedy seznamujeme se základními předpoklady raných lidských vzezření a jejich možných konfliktů, se "vzpřímením" a jeho důsledky /tedy i s možností "pádu"/, jakož i s ostatními fenomény "extrauterinního prvního roku" /A. Portmann/. Na tuto práci navazuje studie o smyslu bolesti, vycházející z rozboru pláče jako specificky lidské reakce před tísnivými situacemi. Vyústění této studie je psk v analýze účasti na společné bolesti. Závěrem a vyvrcholením všech těchto úvah je rozbor naděje, kterou lze nazvat samotnou možností otevřít se své vlastní budoucnosti. Je příznačné, že se pro tento rozbor na ízí zvláště situace krajní nouze - v daném případě navyláčetelné onemocnění, situace nemocného je také východiskem poslední studie našeho výboru, která zasazuje lidskou nouzi i naději do organické souvislosti kosmu. Tak se znovu stýkáme se závěry prací, které celý výbor otevírají, i s otázkami, do nichž vyústily studie ostatní: kosmickému dění dává smysl odpovědné osobní společenství nesené láskou a pravdou.

Zpřítomněme si vztah vědecké přesnosti k výchází potřebám našeho života ještě z jednoho hlediska. Nouzové lidské situace ukazují totiž základní dvojznačnost každého našeho "proč" ?. Pojmeme-li tuto otázku jako otázku po příčině daného stavu, navazujeme tím na tradici, která vytvořila kauzální model a přespěla tak neobyčejně k možnosti lidského předvídání a ovládání. Zároveň však tato tradice "přenesla odpovědnost" mimo člověka a jeho žitý svět k neosobně pojaté příčině a kauzální nexy. Neukazuje to dobře například právě bolest? Nilolí její krajní, záchvatovitá podoba, která volá jen po utišení, k němuž se moderní medicína snaží mít v zásobě ty nejúčinnější prostředky. Jde tu spíš o takové případy bolesti, které přecházejí v to, co jsme nazvali stavem nouze. Nějaké trvalé postižení, omezení či

nemoc mohou prostupovat celý život a ostře, bolestně konturovat jeho možnosti. Co platno, že známe objektivní příčiny daného stavu, nejsme-li schopni soustředit dost sil k nápravě? Co platno vědět, v kolika procentech případů se určitá porucha vyskytuje, když postihne právě nás? A není vposledku pobyt každého z nás vždy nějak omezen, protože je to pobyt konečný, vztažený, neabsolutní? - Zde se ukazuje možnost jiného pojetí otázky "proč?", pojetí naznačeného starou rytířskou devízou "pour quoy non", která ukončuje tázání po příčinách, po minulosti a stojí na prahu lidského sebenslezení, sebezpřijetí, sebetvorby, otvírajících se přijetím odpovědnosti.

Studie našeho výboru se tedy nevyhýbají námětům, tematizovaným v některých uměleckých dílech, zejména však v mýtech, v náboženství, ve filosofii, snaže se nalézt logiku těchto témat a učinit je produktivními pro naše sebezpochopení. To ovšem znamená, že nejsou ponechávány ve své původní podobě, nýbrž že jsou interpretovány a že se tyto interpretace nijak neostýchají vystavit nejužšímu dotyku s vědou a jejími metodami. Výtěžkem takového postupu je spektrum určitých možností či způsobů existence, aktualizovaných osobními setkáními. Tato setkání prostředkují konvergenci časových struktur jednotlivců, což je vlastně bytostným určením personlizace. Nejhlubší lidská nedorozumění jsou dána právě neslučitelností některých časových rozvrhů. Zde pak také leží kořen zvěčnění - s kým bych odmítl sdílet společnou budoucnost, ten by pro mě zůstal vnější a "odbytý" - jako mrtvá věc. Právě tomuto zvěčnění svým způsobem oponuje velká tvorba umělecká, filosofická a konec konců i náboženská - i kdyby se mohlo někdy zdát, že leží stranou velkých událostí dne, formovaných střetáváním zvěčňujících sil. Myšlenková přesnost ve službách boje proti zvěčnění - tak lze charakterizovat přesnost, o níž jde autorům našeho sborníku. Uvědomují si totiž neustále, že jediné ta přesnost, která je si vědoma svých vlastních mezí, ~~je~~ je nakonec opravdu věčná.

Další tóno přeceňovat vlastní úhel pohledu, přicházejí tedy autoři našeho sborníku, aby přespěli svým dílem k úsilí mnohem širšímu a členitějšímu, než jaké se nám při této příležitosti mohlo podařit - byť jen v obrysech - ukázat. ~~PPH~~ Přijměme tedy tento sborník jako pokus o odkrytí některých "lidských možností", o nichž budou rozhodovat a jež si také do kontextu svého osobního uvažování zařadí kritičtí čtenáři sami.

I. OSOBA A ŽIVOTNÍ ORIENTACE:

Victor Emil von Gebesattel

Filoktétův luk

Myšlenky k personální antropologii

Základní otázka antropologie: "Quis est homo?" zůstává, měříme-li jednoznačností otázky jednoznačností očekávané odpovědi, zásadně nezodpověditelná. Neexistuje odpověď, která by mohla změřit hloubku celého smyslu této otázky. Řekne-li se, že člověk je "osoba", budeme touto odpovědí jen ještě výrazněji upozornění, že se neznámost, zásadně inkognito lidského pokusem o takové určení spíše ještě zesílí než osvětlí. Vráťme-li se k Pascalovu slavnému výroku, que l'homme dépasse infiniment l'homme, totiž že je člověk o celé nekonečno víc, než co se o něm dá vědět a vyslovit, budeme tak - místo uspokojivé odpovědi - tím spíše vrženi zpět k naší otázce.

Jsou doby, které se spokojují s tím, co se dá vědět - a vůbec se samozřejmými aspekty člověkovy povrchu - lehčeji než jiné? patří k nim např. osvícenství nebo éry výlučně přírodovědecké medicíny či pozdní antika, pokud její antropologie zůstala stát u teze, že člověk je ens rationale mortale. Ale tyto doby a postoje se střídají je jinými, v nichž je měřítkem omezené mocnosti každé odpovědi fundamentální znepokojení inkognitem člověka.

To platí o otázce po místě a bytostném určení člověka vůbec a po osobě zvlášť. I když lze pozorovat sklon spokojit se s výkladem, že osoba označuje původně představitele boha v kultickém dramatu a znázorňuje původně představitele boha v kultickém dramatu a znázorňuje tu např. v podobě Dionýsa, umírajícího a z mrtvých vstávajícího přírodního boha, mystérium této proměny, zůstává přesto sporné, zda tento výklad klasického starověku v sobě skrývá předpokládaný vztah ke skutečnosti osoby jako úhrnu lidského bytí a lidské existence. Bezpečné výzkumy této otázky dosud chybějí. Teprve povýšená, pneumatická duševní schopnost člověka, která se objevuje v prostoru zjevení, osvětluje nejpádňěji personálnost člověka, nejvýrazněji snad při obrácení apoštola Pavla formou jeho otřesného, úžasného zážitku na cestě do Damašku. Jeho líčení se pojí s nejprocitlejším projevem personálnosti, transcendující a přetvářející přirozenou oblast. Protože se tu však nezamýšlíme věnovat teologické nebo i jen filosofické dimenzi problému, cítíme se nuceni zůstat v předání tohoto okruhu problémů a záměrně ponechat ontologické otázky stranou - s úmyslem všimnout si některých předznamenání, která v ještě předosobním prostoru, např. v antickém dramatu nebo v oblasti hlubinné psychologie, osobu spíše ohlašují než určují.

Přes toto nevyhnutelné uskrovnění není možno vyhnout se kroku nad tuto sféru, který pojmenuje naši úlohu. A tak budiž vzpomenuť známého místa biblického písemnictví, kde se poprvé ohlašuje personálnost nezeměnitelně jako teková, i když má v nadlidské podobě. Toto místo je v druhé knize Mojžíšově, Exodu, v 3. kapitole. Popisuje se tu, jak Mojžíš, který pase brávu svého tchána Jitra, žene stáda stápi

k boží hoře Chorebu. Zde se mu zjevuje anděl Páně v ohnivém plameni, který vyzařuje z trnitého keře. Trnitý keř, praví se tu, planul ohněm, ale nebyl jím stravován. Mojžíš slyší, jak praví, podívat dobře na tento vevelkolepý zjev - jak je to možné, že trnitý keř hoří, ale přitom se nespáluje. Vstříc mu zazní hlas: "Nepřibližuj se, zuj obuv s nohou, neboť místo, na kterém stojíš, je půda posvátná." Pak je mu přičten úkol vyvést syny Izraelovy z Egypta. Mojžíš se ptá: "Když půjdu k synům Izraelovým a řeknu jim: 'Bůh vašich otců mne za vámi poslal', a oni se mne budou ptát: 'Jaké je jeho jméno?' - co jim řeknu?" Na to hlas: "Jsem, který jsem, toto řekneš synům Izraelovým: 'Který jsem mne za vámi poslal.'" Za toto mohutné sebevytvoření absolutní osoby, v níž je lidská osoba původně zakotvena a která je zároveň jejím ty, se nauka o osobě, pokud jde o její ontologii, nedostala. Naše otázka se však nebude dále týkat ontologie osoby, nýbrž se zaměří na některé možnosti uskutečňování lidské osoby - i když toto uskutečňování zůstává ještě anonymní - jak je nalézáme v antickém dramatu nebo v jestých postupech moderní hlubinné psychologie.

I když tedy antika ještě neznala výslovnou, vědomou, precitlou otázku po povaze osoby či po personálnosti vůbec, přesto se stal fenomén člověk odedávna podnětem otázek a odpovědí. Je známa rétorická otázka Sokratova, zda je člověk božské povahy či výplod chthonické hloubky. Tuto otázku však Sokrates na příhodném místě jen opakuje. Podle orfického mýtu zformoval totiž Zeus lidi z popele Titánů, kteří předtím pohltili boga Zagrea a které pak Olymp - tedy Zeus - spálil, protože lidem chybí uctivost, popírají bohy a jsou zlí jako titáni, ale díky svému původu z božské látky jsou přesto účastní na božském. Vidíme tu - až po vytváření mytologických bytostí - působnost obrazy různé projekce oné neoddelitelné dvojznačnosti lidské přirozenosti. Nensbývá tvaru pouze v řecké mytologii, je znázorněna také vizí panny-hada jménem Eden v gnostické knize "Baruch": kde začíná v těchto příbězích lidské tělo, kde tělo zvířecí - a naopak? Nerozlišitelně vchází do podoby těchto bytostí dávno cítěný protiklad v lidské přirozenosti. Je kentaur člověk? Je to kůň? Z nářku kentaurky v klasickém sonetu José-Marie de Hérédii víme, že vášně oné vytické bytosti - kentaura - se vyžívá v bouřlivém pronásledování ne snad lidské ženy, nýbrž opět kentaurky samotné, jeho říje z ní teprve činí klisnu a z něj hřebce. Vystupují tak osodbytné obrazy protikladů - které je třeba vposledku vyložit jako antropologické danosti, jako fantazijní formy lidského sebevědomí - pouze ve světě řecké mytologie? Jistě ne! I v biblickém křesťanském světě narážíme na leccos příbuzného.

Podle obrazu božského velkolepě stvořen klesá člověk - ve své akruaci dvojsmyslného bytostného určení - ať už v promázhejském puzení vpřed nebo v luciferské domýšlivosti více sveden než svoboden, k podvojnému protějšku původní vznečenosti. Je tak ~~práze~~ pravzr zcela zničen? Trvá zasut dále? Je člověku odepřeno, aby se vynořil z tohoto zasutí očištěn, vysvobozen, vykoupěn? Je snad schopen stát se vlastní silou znovu účastným na raijské naporušenosti? Nebo musí zasvou spásou jít křížovou cestou a je mu přisouzeno, že jen touto cestou může dojít svého naplnění? - To je jen malý výsek valice sporných otázek z dějin mannejských, gnostic

kých, antroposofických a ortodoxně křesťanských nauk. Krajně vyhodnocena zní otázka takto: existuje taková rovina bytí, na které člověk může být opět skutečně člověkem ve vyšším smyslu tohoto slova, anebo odříznut od kořenů svého lidství k obrazu božímu je v podstatě protějškem tohoto archetypického praeobrazu a vzrůstá v něm tedy to nehumánní se stupňující se silou?

K tomu, co jsme zde řekli, je třeba poznamenat, že jsme na začátku ponechali úvahy o personální antropologii v téžací formě. Stalo se tak záměrně. Erwin Straus ve svých krásných fragmentech k antropologii nazývá v jedné kapitole člověka "tázející se bytostí". Mohli bychom se ale ptát dále: kdo to v nás klade otázky? A odpověď by měla znít: zřejmě se to sotva tebe v první řadě jen lidské individuum. Tím, že se ptá, je mu již vyčtena dílna sebe, jakožto tázející se já, překročit. Neboť osoba, kterou jsme a po které ve svém tážení především pátráme, je sice nezaměnitelná, nezastupitelná jedinečná, ale člověk jakožto individuum je je pouze zaměnitelným nositelem této jedinečnosti, její látkou a mnohoznačnou a polem jejího působení.

Po těchto úvodních slovech se pokusíme vypreparovat své zvláštní téma z mnohostranné dílny, kterou představuje personální antropologie. Úkolem psychoterapeuta mezi antropology nemůže být rozvíjení filosofického ani teologického aspektu tématu. Neočekávejte tedy žádnou definici ani osoby, ani člověka, žádný "definiciční minimalismus", jak pokřtil elsaský autor Pflieger krátkodeché pokusy zjistit nejjistitelné nebo určit principiálně neurčitelné v logických nebo ontologických výpovědích. V tomto úmyslu zůstáváme věrni Fichtovu záku romantiku Novalisovi. Čteme přece v jednom z jeho fragmentů, jež obzvláště tolik užitečného, že člověk je universum a proto nic určitého. To znamená, překládá Novalis dále: "Může a má být něčím určitým i neurčitým zároveň." - Výpověď, která postihuje lidskou osobu jako něco zároveň zjevného i skrytého a která je nám jako výraz erotu k člověku připomínkou, abychom od počátku ponechali lidskému osobnímu bytí jeho tajemství a v průběhu úvah je neztráceli se zřetele.

Rozhodnutí tedy nevykročit z předpolí personální antropologie, máme říci několik slov o cestě a cíli takto vymezené dílny. Na této cestě nás povede Sofokleovo dílo, a to "Filoktétés", pozdní drama více než osmdesátiletého básníka. Příným popudem pro naši volbu tohoto tématu bylo moderní zpracování Sofokleova dramatu, které můžeme najít v souboru dramatických děl básníka Berna von Heisela. Opírá se o Sofokleovo dílo, nechce však být překladem, ale jeho přebásněním, v tomto ohledu je možno je srovnat s Hofmannsthalovou "Elektrou". Z toho, co současný básník z původního díla škrtá, je vidět, co mu na Sofokleově dravatu zřejmě vadilo a co jej také vedlo k přebásnění: v moderním přepracování Filoktéta je totiž vyškrtnut ješen z nosných motivů antické tragédie - Hérakleova teofanie v Sofokleově závěrečné scéně. Děj obou básní je, možno říci, soustředěn na zámenu Filoktétova smýšlení, kterou chceme pojímat jako "metanoia". Tato změna smýšlení, v průběhu děje pečlivě připravená a navozená, se v moderním dramatu objevuje jako funkce sice osobně odstíněného, ale především jen eticky míněného Filoktétova přeladění a změny. V antickém dramatu je skutečné dovršení Filoktétova přeladění obratu, tedy jeho "metanoia", nerozlučně spjata se zjevením

šz a zásahem Olympana Hérakles, tohoto v utrpení zkušeného hrdiny. Vedlejším cílem našich vývodů je ukázat mocnější hloubku Sofokleova dramatu a rozvinout na příkladu jeho Filoktéta to, co např. moderní hlubinná psychologiedovede vytušit o archetypických náběžích k jednání, vedoucímu k metanoi osoby. Protože antika nezná pojem osoby, avšak osoba je tu přece jen navzdory své anonymitě vynesena básnickým způsobem na světlo jako tušená, i když ne zřetelně projevená skutečnost, je dílčí analýza Sofokleova Filoktéta, jež takovou personalisací ukazuje, naším zamýšleným příspěvkem k tématu personální antropologie.

Sofokleovo drama ukazuje Odyssea a Neoptolema, syna již padlého Achilla, při vstupu na pustý, kamenitý, liduprázdný ostrov Lémmos. Od Tróje, která v 10. roce obléhání ještě odolává, je tam obsa přivádí věštba delfského Apollóna a proroctví věštce Helena, že Trójs může být poražena jen Neoptolemovou statečností, Odysseovou lstí a Filoktétovým lučištnickým uměním. Na tomto ostrově vysazen a zapuzen žije v bezútěšné ppuštěnosti Filoktétés, syn knížete ze Skyru, Poianta. V jeho vlastnictví je Hérakleův nepřemožitelný luk a jeho smrtící šípy. Když byl získán před deseti lety pro trójské tažení, stalo se mu, že jej při vstupu na ostrov Chrysé uštkl had, jenž strážil svatyni bohyně Chrysé. Hadí uštknutí se mu stalo osudným, ukázalo se totiž, že rána je nezhojitelná a působí kruté záchvaty bá bolesti, Filoktétův strašný křik naplňoval noci a zbavoval vojsko odvahy. Z rozhodnutí Odyssea a velitelů vojska byl proto vysazen na opuštěný ostrov. Deset let bydlí nešťastný lučištník, trýzněný záchvaty bolesti, sám na pustém ostrově. Bídě se udržuje pro životě rybolovem a tím, co uloví Hérakleovým lukem. A nyní má být přiveden zpět, neboť bez něho nelze Tróje dobýt. Jak jej však, rozrušeného, zatrpklého a hněvivě nevraživého, získat pro tento plán? Násilnému únosu by se ubránil svým lukem, domlouvám nebude ve svém rozrušení naslouchat. Zbývá tedy lest a klam, Odysseus přemluví čistého, šlechetného a pravdymilovného jinocha Neoptolema, aby - proti svému způsobu a cítění - vylákal Filoktéta na loď lstí, totiž předstíráním, že se sám vrací po roztržce s Odysseem, a Atreovce, místo domů bude však Filoktétés odvezen k Tróji. Odysseus se vzdává, Filoktétés okouzlen Achilleovým synem jej obdaří plnou důvěrou: a proto ne k Tróji, ale domů, na Skyros, ihned, s radostí a nadšením! Takto dokonale obelstěného jej náhle přepadne krutý bolestivý záchvat, cítí, že mu uniká vědomí a podá jinochovi luk i šípy. Zdá se, že se Odysseův plán zdařil. Tu však, na vrcholu jeho vítězství, vyrůstá Odysseovi v Neoptolemovi neočekávaný protihráč. Tono již dlouho naplňovala odporem zrada na Filoktétovi, jehož hrdinská povaha, osvědčená v bídě a zoufalství, je nezkušenému jinochovi zřejmá a stává se pro něj otřesnou lidskou skutečností. Zdráhá se vydat Odysseovi luk a vrátí ukradený majetek v náhlé změně mysli zpět Filoktétovi. Filoktétés je otřesen takovou velkomyšlností, ale pro cestu k Tróji nemůže být - zraněný na nejhlubším místě duše - získán.

To je v hrubých rysech premistorie oné soucit a hrůzy budící krize, do níž se dostává Filoktétés rozporným chováním Neoptolemovým. Je to předehra, neboť řešení ještě chybí.

Dojde k řešení? Je vůbec možné? Uskutečníse obrat hněvivě zatrpklého, od světa lidí odtrženého muže, dojde ke změně smýšlení, k "metanoi"? Čím více se totiž přibližuje pečlivě připravované rozhodnutí, čím více se blíží Filoktétova změna smýšlení, tím nemožnější se zdá být její naplnění. Vidíme, jak je stále znovu drásán, nejdříve setkáním se šlechtěným, důvěryhodným jinochem, pak je svržen jeho zradou ze samých výšin důvěry, posléze je znovu nesobekým, velkomyslným vrácením luku získán pro ono přátelství, které již bylo zlomeno a proměněno v nenávisť, a nakonec je neláhev vyzván mladým přítelem slovy, jež svou zralostí sotva odpovídala jeho mládí, aby vzal vác Helému za svou a následoval jej na zpáteční cestu k Tróji. Tím vším je Filoktétés stále více doháněn na pokraj svého obrácení, avšak tento pokraj má charakter zoufalé bezmocnosti. Na jedné straně je rozhněvaný připoután k idios kosmos svého obrácení, na druhé straně pak k idios kosmos lidského i božského řádu života. Avšak pro zaslepenost, kterou lze nazvat "bludnou" či "démonickou", nemůže se Filoktétés chopit blízké záchrany vlastní silou. Krize se zdá neřešitelná, obrat nenastává. Filoktétés k němu nemůže dospět, dále trvá stav nerozhodnosti mezi souhlasným "ano" a nepřátelsky se odvracejícím "ne", mezi bytím a nebytím osoby. / Musí nastat zázrak, a zázrak se také stane, nikoli zázrak v křesťanském smyslu slova, ale pro moderního diváka přece něco jako zázrak, a zázrak se také stane, n

Héraklés, s mavřínovým věncem ve vlasech, se zjeví vysoko nahoře v prostoru jako Diáv posel. Nemnohá pádnými slovy zbaví Filoktétu bludné zapletenosti, ten potom s konečnou změnou vyslí odchází skutečně do Tróje.

Jakoli prosté se řešení zdá, je přesto těžké otevřít dnešnímu člověku jeho vnitřní smysl. Není vůbec divu, že toto řešení současnému básníkovi vadilo a že je v jeho antické formě odmítl. Tady však teprve nastává vlastní úloha pro obnájece personální antropologie.

Různé výrazy, které jsme mlčky zavedli do výkladu Sofokleova dramatu, vyžadují k tomu, abychom dílu rozuměli v našem smyslu, dodatečné vyjasnění. Jak termín "metanoi", tak i "bludná" zapletenost Filoktétova, dále "zázrak", který nastane Hérakleovou teofanií, a posléze z Hérakleitova fragmentu použitý protiklad mezi idios kosmos a koinos kosmos, který objímá Filoktétův obrat, přičemž překonání tohoto protikladu určuje jeho vlastní zlidštění.

Je nápadné, že se nám tu opětovně nabízí pojem "blud", který poukazuje na nešťastnou Filoktétovu zapletenost, na jeho zpočátku nepřekonatelnou zaslepenost. V žádném případě však tu tento pojem nemá psychiatrický obsah, "silence" v klinickém slova smyslu znamená jen malý výsek z fenoménu bludu. Básník Filoktétu nevidí blud klinický. Pečlivá dějinně antropologicky orientovaná úvaha o antickém a zvláště o Sofokleově dramatu, která musí na mnoha místech narazit na pojem bludu, by neměla v žádném případě co činit s psychologicky ne psychopatologicky orientovaným pojetím bludu. Ukázalo by se, že v antickém pohledu na bytostné určení člověka se možnost bludu dotýká bytostných propastí v člověku, zvláště pak patří možnost bludu k přirozenosti, dokonce přímo k bytostnému obrazu

osudem poznamenaného člověka, který je tím vyňat z obvyklé normy lidského bytí. Jako oběť tragických životních sil, které bez jeho přičinění vpadnou do uspořádaného chodu jeho života, dostává se jednotlivec tímto vpádem přímo jako zvláštní, výjimečný nebo k vyššímu žití povoláný člověk do často děsivého rouporu s nermálním, přiměřeným, člověka nesoucím a proto božským řádem věcí. Žádné ze zachovaných Sofokleových dramát nepostrádá motiv démonična či bludu, i když pokaždé v obměněné podobě. Jen široce založenou analýzou Sofokleových dramát by bylo možno doložit, jak tato zapletenost v bludu nebývá případ od případu méněcino se výrazu, jak rozdílně odpovídá použitým řeckým slovům *mania*, *lyssa*, *cistros*. To zde není naší úlohou. Budiž jen letmo vzpomenu, jak rozdílně se projevuje zapletenost v bludu u zúficního Aianta, u Oidipa nebo v rozrušení Filoktétově, v němž nechybí démonický zaslepující prvek, nazývá přece osud v podobě mnisající nohy přímo "démonem". Mluvíme-li např. o Oidipově bludu, pak nikdo tímto slovem nemyslí duševní nemoc. Čemu však básník dává kromě démonického propadnutí osudovým silám jasně vyniknout, je také bludná démonická zaslepenost, s níž žije a nese svůj osud Oidipus, když nec netuše zabije otce, ožení se s matkou a plodí s ní děti, tažto slepě vede svůj život opředený bludnou či démonickou kletbou, o čemž vědí jen bohové a co pocítit a uvědomit si mu umožní jen smrtící procitnutí.

- Tolik - ovšem jen v poměrně vágním náznaku - o myšlence bludu u Sofoklea. Tato existenční struktura propadlosti osudu vysvětluje, že Filoktétés nemaže jen vypětím svého etického sebevědomí a činného rozumu /Jak by to chtěl moderní básník/ překonat poblouzení nadlidské povahy. Koho nevyhnutelná osudové síly vydejí neuniknutelné situaci, ten právě proto potřebuje vyšší moc, aby se z ní vyprostil. Kde je znemožněno lidské rozhodnutí, tam jedná přímo boh, u Filoktéta, jak se ukáže, právě Héra lés.

Dále padlo slovo o "změně Filoktétova smýšlení", na niž je dramatický děj zaměřen, přeladění, obrat, téměř obrácení, Filoktétova *metanoia*. Tento pojem je nám běžný především z kázání Jana Křtitele, zde však přirozeně není míněn ve stejném smyslu, nikoli jako osvobození od hříšného zapletení do zákona těla /*saix*/, nýbrž jako osvobození od bludného zapletení do zákona *idios kosmos*, vlastního světa, pevně spoutaného tvrdošíjnou démonií, jenž je naprosto vzdálen ponoření do božsky lidského řádu *kosmos kosmos* a tím vposledku do světa bliženského společenství, do světa rozumu přiměřených měřítek. Pozoruhodné je, že myšlenku této "metanoia" nevňásíme do Filoktéta libovolně zvenčí, nýbrž že verbální foray tohoto slova používá Neoptolemos sám, když po dlouhém mlčení, v němž se zrodí jeho vlastní *metanoia*, je ochoten napravit svůj chavný čin, říká s narážkou na vzplanuvší nedůvěru Filoktétovu /1270/: *metagignóskein* - v překladu: "Pek by nikdo neměl volnost změnit své smýšlení." Neoptolemos, který snadno nalézá svůj způsob znovu, tuto volnost má, nikoli však Filoktétés. U něho, jak jsme řekli, uvázla krize v hraniční oblasti zoufalé, předpersonální bezmocnosti. Není již mocen sebe sama, teprve setkáním s Hérakleem bude vysvobozen k vlastnímu činu. Je nutno vysvětlit, jak máme tomuto setkání rozumět.

V každém případě dochází k Filoktétově metanoi pod vlivem boha a jeho pokynu, vyzývajícího jej k vyššímu životu. Nemá snad tento Sofokleův postup, tato Hérakleova teofanie, přece jen hlubší oprávnění, není to něco víc než pouhý deus ex machina? Nemýlí se Heiseler, když ji škrtá? Nemáme, ba dokonce neamusíme předpokládat, že Neoptolemos má na vůli změnit smýšlení jako ten, kdo přechodně sveden ke lži cizím, vypočítavým vlivem Odysseovým odpadl od své šlechetné, čisté, rxzí lidskosti, avšak potom přísněji zkoušen, opět našel sebe sama, kdežto Filoktétés neopak oslepen démonickým odvratem vůči požadavku okamžiku setrvává právě vlastní silou v hraniční zóně své svévolné zaslepenosti, bezmocný, nevládnoucí jež sám sebou? Nebo se snad musíme pro výklad v Heiselerově smyslu odvolat na mistrovské dílo Karla Feinhardta "Sofokles"? A to zvláště, připadá-li nám Heiselerovo vylíčení Filoktétova obratu a jeho ochoty následovat Neoptolema v jeho aktivním rozhodnutí pro Tróju předně dosti slabé, ba skoro ploché - příliš západní - jako kdyby zde promlouval Schiller "Panny Orláánské", Heibel nebo Ibsen, rozhodně ne Kleist nebo G. Büchner. Anž eticky přesvědčivé motivy, pomyslí si čtenář, se přece nedotýkají osoby v nás! A tak Heiseler do Filoktétových úst vkládá slova, která se bez Hérakleova podnětu, jako vlastní spontánní obrat, zdají existenčně dosti neopodstatněná: "Tak jsem zestárl, a musím se přece ještě učit, / od toho zde se učit, že nejsem sám, / já, vyvržený, přece jen ne sám. / Neboť je zde něco, co nás všechny zahrnuje. Zbytečně se zdráháme, on /Neoptolemos/ má zcela pravdu; musím tak učinit /t.j. táhnout k Tróji/ a svůj čin svěřit do ochrany bohů." I když se Heiselerovo přebásnění jeví ve své zvláštní motivaci - měříme-li je antikou - místy obsahově chudší, je přece jen třeba uvážít, že nikdo menší než K. Feinhardt komentuje ony verše, Filoktétův výkřik a volání o pomoc

"Ach démon, démon,
 Hynu ve své nouzi, noho, noho,
 Co si s tebou počnu...
 Vraťte se, vraťte se zpět"

takto: "Také Filoktétés ovšem ještě vyzývá svého démona jako ve starší osudové tragédii Aias, Méianeira, Kreón, Oidipus." - "Ale jeho démon jež není božský osud, nýbrž jen dobrovolný odvrát a uzavření před vlastnívolbou: již jen samo člověkovu bytostné určení, oproštěné od přesažné souvislosti věcí. Vyzývání démona již není jako kdysi vyplněním příkazu gnóthi sauton, nýbrž jeho opakem." Přesto nemůžeme Hérakleovu teofanii obejít. Vzdor tomu, co bylo řečeno, má určitě zvláštní smysl, i když Feinhardt tento smysl výslovně nerozvíjí a jen jej naznačuje v lehce polamické poznámce proti Wilamowitzovi.

Ale jak tedy máme rozumět Filoktétově metanoi, tomu náhlému obratu, jenž spojuje dvě fáze Filoktétova zlidštění? Sama o sobě neviditelná, přijímá metanoia v Sofokleově Filoktétovi přece jen viditelnou podobu. Pouhé etické obrácení básníkevi nepostačuje. Teprve Hérakleova teofanie symbolizuje Filoktétovu metanoi a zpodobuje obrazem její skutečnost. Jak tomu však máme rozumět? Neohlásuje se snad právě na tomto povážlivém místě ponor Sofokleovy hry? Anebo máme skutečně vidět ve zjevení vavřínem ozdobeného Olympana jen scénicko-technický euripidovský umělý zásah takzvaného /boha ze stroje/, který přivodí umělé

jen zvnějšku přicházející řešení Filoktétovy krize? Neopírá se tento běžný výklad o hluboké nedorozumění? Co je tu chopen dodat mluvčí personální antropologie? Nemůžeme

- zvláště když se zde nabízejí hlubinné psychologické a takzvané "archetypické" úvahy - říci k této souhře Filoktétovy metanoie a Hérakleovy teofanie nic podstatnějšího, než co se o tom všeobecně soudí?

Z místa se zde dostaneme jen tehdy, když si všimneme významu Filoktétova luku. Odysseovi a Atreovcům jde přece v první řadě právě o získání tohoto luku. Vyhrotili-li to poněkud, můžeme říci, že Héraklés, který se viditelně objevuje v poslední scéně, je v jakémsi "předobraze", v podobě svého luku přítomen v průběhu celého dramatu. Z tímto lukem zůstává Filoktétés spojen tajemným, ale jistě smysuplným způsobem s mistrem lučištnického umění, Hérakleem. Je to přece ve skutečnosti Hérakleův luk. Vzpomeňme krátce oně pověsti: tímto lukem zabil Héraklés kentaura Nessa, který se dopustil násilí na Hérakleově manželce Déianeirě při přechodu řeky Euénos. Proklán šípem, poradí umírající Nessos Déianeirě zhotovit roucho a ponořit je do jeho krve a dát je svému choti jako milostné kouzlo, kdyby snad Héraklés vzplanul jinou láskou. Toto roucho se skutečně stane Hérakleovi osudným, když zahoří pro Iolé. Roucho, napojené kentaurovou krví, v níž se černá šípový jod z lernské hydry, se stane příčinou Hérakleovy smrti. Na rozkaz pythijského Apollóna je umírající, trýzněný nesnesitelnou bolestí, vynesena na horu Oitu a tam uložena na ohromnou hranici, kde má jeho utrpení skončit. Není však nikoho, kdo by se odvážil zapálit oheň, zdánlivou náhodou jde kolem Poias, Filoktétův otec - podle jiných Filoktétés sám. Právě Prokáže trýzněnému poslední službu, zapálí hranici a toje úvodem k Hérakleově proměně a apoteóze, z vděčnosti mu Héraklés předá luk a toulec s neomluvě zasahujícími, smrtícími šípem. Tak přechází luk jako Hérakleův odkaz do rukou Filoktétových. Neodkazuje me však kromě lučištnického umění také kletbu, lpějící na tomto luku? Jemu samému se přece stal osudným, jak svědčí pověst o Nessovi. Tento luk je něčím zcela nevšedním.

Ipí na něm cosi osudového, může být nazván "sacer" ve dvojím smyslu tohoto archaického slova, které znamená něco požehnaného i zakázaného zároveň. Obojí tedy Ipí na Hérakleově luku, patří k němu "jana", numinózní, posvátné důstojenství, spojující požehnání a kletbu v jedno. Hérakleův osud pokračuje v osudu Filoktéta. Tento osud je směsicí vítězného hrdinství a démonické bezmoci.

Tento luk je tedy víc než užitkový předmět, víc než umělecky zhotovený nástroj, sloužící k zaopatření opuštěného a vyvrženého, také Filoktétovo lukostřelecké umění je víc než sportovní zručnost. Ano již pokud jde o toto umění, jsme oprávněni odvolat se na Waltera Otto, který vyjadřuje, oč nám jde, v jiné souvislosti takto: "Ve významném lidském konání jedná podle nomérských představ sám bůh." Jestliže Filoktétés vládne Hérakleovým lukem, můžeme - pamětlivi Ottova výroku - říci, že jen Hérakleovým přispěním je zajištěn úspěch jeho konání, např. příslibené zabití Achilleova vraha Parida a dobytí Tróje. Nicméně je

to něco víc než pouhá Odysseova naivita, když věří /pokud tomu skutečně věří a pokud tuto víru jen listivě nepředstírá, aby Filoktéta pohnul ke společnému odjezdu/, že samotný luk, také v Teukrových nebo jeho vlastních rukou, zajistí splnění příslibu pádu Tróje. Odysseus ovšem neustále dává najevo, jak vysoce oceňuje numinózní význam luku, když věří nebo předstírá, že věří v možnost zanechat Filoktéta, oloupeného o luk, na ostově a luk i v cizích rukou obstará další. Již dříve se ukáže v aktivě hráze, která zachvátí Neoptolema, když mu Filoktétas dovolí luku se dotknout. Dále se ukazuje ve výstraze, kterou pronáší chór, aby se Neoptolemos, když se mu luk dostane do vlastnictví, chránil kletby, jež na něm lpí a která dostihla i Héraklea. Jeho numinózní závažnost se dále ukazuje na přímo zničujícím zážitku, kterým je pro Filoktéta jeho oloupení. Také tento zážitek je něčím víc a sahá hlouběji než zoufalství nad prostou ztrátou životně důležitého užitkového předmětu.

Abychom to hned shrnuli: v duchu antropologie, naplněné hlubinně psychologickými výhledy, je nutno číst Filoktétův příběh a Sofokleovu báseň podobně jako prorocký sen. Nadpřirozený jas proniká nadosobním archetypickým nevědomím. Teprve když změříme hloubku básně v tomto světle, můžeme správně porozumět z výše sestupujícímu zjevení Héraklea na konci dramatu a jeho roli zachránce ve Filoktétově krizi. V Hérakleovi je viditelně uskutečněn vnitřní svět hrdiny. To, co hlubinná psychologie od doby C. G. Junga nazývá "archetyp", nabývá v Hérakleově zjevení zřetelné vlády a působnosti. Taktéž pochopen, reprezentuje Hérakles v duši člověka spící pravzor lidskosti, schopné vystupňování až k hrdinství. Jeho zjevením se stává viditelné to, co v skrytu drmá nejen v duši Filoktétově, nýbrž - jako to, co může být osloveno - i v duši každého jednotlivého diváka. Filoktétovo procitnutí ze zpletenosti, která přešla až do bludně zaslepené svévole, je zobrazeno právě Hérakleovou teofanií. Ale toto zobrazení je něčím víc než scénickým postupem - znamená duchovní uzdravení, symbolizuje vnitřní děj ve Filoktétovi, je dokonce svým způsobem samo tímto dějem, je skutečností jeho metanoie. Archetyp Héraklea, který drmá ve Filoktétovi jako směrný obraz nadindividuálních, personálních, hrdinských možností otevřených obecnému blahu spolubojovníků konečně určuje jeho obrat tím, že jaksi vstřebává jeho rozrušení. Ochraný duch a chránenec splývají v jedno a tvoří jednotu bytí a činu. Něco podobného zažívá za určitých okolností psychoterapeut při analýze, tj. při své asistenci u postupného sebeuskutečňování určité osobnosti, když vidí, jak se začínají rozvíjet pravzor, tvořící jádro jejího růstu. Jejich duchovní osvojení má jak známo, za následek uzdravení, ucelení rozervaného bližního. Jestliže Filoktétas - což je pro psychoterapeuta docela srozumitelná zkušenost - poslušen Hérakleovy výzvy znenadání bez velké námahy rozhodnut a zproštěn napětí své vlastní vůle vyráží k Tróji, pak už nelze jeho čin odlišit své vlastní a příkazem Héraklea, který v něm vládne, i když se v jevištním prostoru /možno-li o něčem takovém mluvit/ jeví od Héraklea oddělen. Ten však - ať jakkoli zjevný a všem na očích - je přece jen skutečností vnitřního světa. Vyjádřeno křesťansky, mohlo by se říci, že se udál "zázrak milosti", v němž se shledává člověk s Bohem, avšak "zázrak" a "milost" jsou zde cizí pojmy. A přece jsou Filoktétova metanoie a její praktické následky založeny na analogické vnitřně souvislé prověně, o níž již nelze říci, kdo je vykonal, zda boh nebo člověk - dvojjeдинé jednání,

které nemůže být znázorněno jinak než Hérakleovou teofanií a jeho výzvou k Filoktétovi. Vyslechnuv tuto výzvu je Filoktétés schopen vyrazit, je schopen nechat za sebou bezpráví, jež mu bylo způsobeno, odhodit svůj hněv a pomstychtivost, v duchu svého pravzoru vejít do služby lidskosti povýšené na hrdinství a zaměřené na obecné blaho, vzít věc Řeků za svou a obětovat svou bludnou zpletenost uskutečnění vyšších rozumových cílů. Teprve když se spojí oba póly jeho krizí rozervaného bytí v obreze utrpení se metanoia, Filoktétés je sobě samému znovuzrozen, stává se skutečným pánem posvátného luku, mistrem a rekem lukostřeleckého umění. Tím dospíváme k bodu nejvyššího možného porozumění.

V souhlase s tím, co jsme ohlásili, zdržovali jsme se výlučně v předoseznání předpolí vyšších možností. Avšak porozumění, které váže být touto cestou získáno a které by nevedlo k cíli bez zkušeností o danostech, které prokázala hlubinná psychologie, vyžaduje ještě jedno doplnění, a to zřetel na účastníky této mystérii hry. Nelze pochybovat, že čistě mužský okruh antických posluchačů a bezprostředněji podílel na Filoktétově osudu, zaslepenosti a metanoií než moderní diváctvo obojího pohlaví. Moderní člověk se může přiblížit plnému porozumění antickému divadlu jen umělou oklikou přes myšlenkové pochody hlubinné psychologie, proto Heiseler jednoduše vypouští Hérakleovu teofanii jako zbytečnou a zavádějící příměs. Bezprostředně zasážen tím, co se děje na scéně, která nebyla od antického diváka oddělena ta jako jevištní prostor od nás, nýbrž jím byla integrována jako numinózní prostorová podoba jeho vlastního vystupňovatelného a posléze vystupňovaného života, odkládal antický divák snadněji než náš svou banální soukromou existenci a otvíral se proměně, kterou zažil Filoktétés. A to i proto, že co hlubinná psychologie nazývá archetypem Héraklea, je ve slavnostním mužském kruhu aténských účastníků stejně živé, jako - svým způsobem - v každém jednotlivém posluchači. Tento archetyp je ovšem uložen i v duši dnešního člověka, ale jeho vyjádření, jeho evokace a manifestace se v křesťanském prostoru řídí jinými zákony, a ještě odleštěnějšími - asi velmi triviálními a eminentně sekularizovanými - v masovém člověku přítomnosti. Aténan byl ani ne tak pouhým naslouchajícím divákem, ale spíše slyšícím a vidoucím uchváceným účastníkem. Jako takový také - neboť scéna a on nestály proti sobě - ve svém naslouchání a přihlížení bezprostředně vstupuje do viděného a vnímaného, jež je proto právě tak skutečností jeho vnitřního světa jako světa vnějšího.

Tak se Filoktétovo utrpení a metanoia stává otřesnou společnou slavností přítomných, tedy mužského světa Athén, slavností, která spojuje jednotlivce se všemi stejně uchvácenými účastníky. V postupně se zažehajícím společenstvím všech se všemi je každý vyzván vyšší lidskostí, která

se uskutečňuje a odehrává právě tak ve vlastním nitru jako vně, před očima všech, v dramatu velkého básníka. Ne náhodou se při pokusu rozvinout myšlenky personální antropologie nabídl jako příklad postava a osud Filoktétas. Filoktétas problém se vrátil znovu v pozmeněné, občanské formě - zploštělý, ale přesto uchvacující - v netragicky romatické postavě Robinsona Crusoe, ztroskotavšího na osamělém ostrově a nuzně hájícího svoje živobytí. Ihned je nápadné, že v provídlech hry načrtnutých autorem pro Robinsonův od občanské skutečnosti odtržený život není nic, co by vyzývalo k personálnímu uskutečnění. Určitým přínosem k osobnosti je ovšem boj s nepřízní přírody, vyžadující na něm, aby osvědčil vynalézavost a trpělivost. Ale v tomto světě přírody, který je nutno vystupňovat ve svět díla a činu, není nic, co by jeho vladaře pozdvihlo z něho samého k osobě. Zároveň-li se, co tomuto světu chybí, naráží na nepřítomnost bližního. Ne náhodou je zde jen několik pod-lidí - tehdy nazývaných "divochy" - které pak Robinson potkává. Co mu tedy zásadně chybí, je ta, v tom je chudší než poustavník, dokonce chudší než Filoktétas. Být vysazen na osamělém ostrově jako Robinson, to není, přesně vzato, ani "osud" ani "milost", nýbrž nejvyšší náhoda. Na počt odchází ten, kdo hledá to, co mu svět skryl, totiž ty, přesněji boží Ty. Teprve po setkání s tímto Ty je světec schopen vrátit se do "světa" a pocítit tam vlastní ty osoby bližního, ba dokonce činným a tvůrčím obratem dávat podnět k novým řádům personální říše v měřítku, které daleko předraňuje míru průměrného racionálního utváření světa a společnosti. Ještě dnes vidíme, jak takoví osamělci velkého stylu plodí v duchovním smyslu gregory /srv. "syny" sv. Benedikta, sv. Ignáce z Loyoly atd./ Tento výklad poučuje o mnohém, především, že osoba teprve ve vztahu já-ty dospívá k aktuální existenci, ve v- svyslu Maxe Schelera nebo Sterna, kteří popírají, že by osoba v neaktivním stavu vůbec "byla", ale spíše tak, že osoba teprve ve vztahu já-ty dospívá k aktuální existenci - často dokonce v modu nadčasovosti. Je to jednoduchý důsledek ontologické skutečnosti, která je pro personální antropologii konstitutivní: že totiž principiálně pro osobu bžb bez osobního vztahu neplatí, že "je". Toto často velice živě vyjadřuje mnichovský katolický filosof a mystik Franz von Baader, současník Schellingův, který říká, že pojem osoby v sobě vždy zahrnuje pojem mnohosti obsažené v jednotě, tj. oso a in abstracto, bez vztahu k jiným osobám, je nemyslitelná. Nebo jak to vyjadřuje lapidární věta z jeho fragmentů k náboženské erotice: "Pouze nositel osoby, ne však ona sama je individuální, a proto osoba existuje vždy jen v plurálu jako my." Jinými slovy praví totéž Wilhelm von Humboldt ve svém pojednání o duálu, kde míní, že duál není žádný omezený plurál, nýbrž že má za základ zvláštní princip bytí. Rovněž pro Ludwiga Binswanger se otázka po člověku odhaluje, řečeno jeho formulací, teprve v horizontu milujícího a přátelského spolubytí. Guardini vyjadřuje míněnou zde skutečnost opět jinak, když praví, že člověk /míněn člověk jako osoba/ stojí bytostně v dialogu. To můžeme dokonce tvrdit i o Filoktétovi - avšak jen proto, abychom si uvědomili jeho podstatné omezení, neboť, Filoktétův osamělý dialog jistě nedosahuje -/ srv. Heiselerův vstupní dialog/ výšin personální existence, pokud zůstává vězet v nenávidných kletbách vůči Atreovcům a Odysseovi,

tedy ve výrazu absolutně negativního vztahu vůči nepřítomně přítomnému spolusvětlu, který se skládá z nepřátel. Tak jako podle Franze von Baadera dává člověk člověku život a jídlo, může být člověk /zde oboustranně Filoktétés a jeho nepřítel/ "druhému jeDEM a smrtí".

Rozhodně brání Filoktétova zoufalá situace platnému uskutečnění jeho osoby, jež se stane v antickém dramatu skutečností teprve ve vztahu k Hérakleovi. Co při tom bije do očí, je okolnost, že v okamžiku, kdy se setkáním s Hérakleem Filoktétova personálnost stane skutečností, ihned také vzniká širší společenský vztah k Helénům, v slzách se rmoutícím před Trójou. Sociologie lásky, která představuje hlavní téma personální antropologie, se uplatní teprve v tom okamžiku, v němž Filoktétés jeho matanoia /přes Héraklea a Neoptolema/ vyzdvihuje ze stavu nehybné neexistenční personality lopotěného a zavrženého muže do vztahu blízkenského ty, nebo přesněji: ihned do osobního vztahu my.

Bernt von Heiseler by nebyl oním vnímavým básníkem, jímž vskutku je, kdyby - přestože se vynul Hérakleově teofanii - nedokázal vyhmátnout tento základní zákon personální antropologie. I když je příliš vzdálen antické pověsti v její specificky archetypické podobě a příliš vzdálen i myšlenkovým pochodům hlubinné psychologie, přece jen s náměsíčnickou jistotou básníka nalézá onen bod, ze kterého se Filoktétova matanoia zdá v čistě lidsky pojaté situaci možná. Role, která v antické hře připadá Hérakleovi, je v moderním dramatu přidělena Neoptolemovi, nebo přesněji, zprvu zlomenému, pak konsolidovanému a osvědčivšímu se přátelství těžce zkoušeného mistra lukostřelby s velkomyšlným, nesobeckým jinochem. V duálním vztahu "my" osamělce s neoptolemem prociťá jeho osoba k aktuální existenci, přičemž transcenduje alespoň citem svůj dosa-vační osud. A protože osoba ve skutečnosti dospívá k existenci jen jako osoba milující a v lásce k nějakému "ty" dosahuje vůbec světa lidí, neboť láska a přátelství jsou sublimním a vlastním způsobem vstřícné osobní aktua-ce, následuje pak bleskově v rozžehnutém světle tohoto konkrétního uskutečnění jeho personální humenity také onen obrat, meta-noia. A ihned na sebe bere podobu k činu připraveného spolubytí a součinnosti. Tím je znázorněn a uskutečněn zá-vazný zákon personální existence. Právě společenství s ná-rodem, s obecností národa, může vzniknout jen na půdě pravého personálního vztahu já-ty = my, zde na půdě přátelství muže k muži.

Ovšemže nás ponoření do antického dramatu poučuje: Filoktétés nedospěje až k rozhodnutí, k plně platnému činu, ke svobodě ve vlastním slova smyslu, k personální existenci - z vlastních sil. Hluboká Sofokleova znalost člověka ví, že rozrušený, k nicotě připoutaný hrdina neunikne bezmocnému zoufalství, které jej drží v poutech ještě tehdy, kdy se už nachyluje k obratu. Co zmohou idealistické, vlaste-necké, morálně etické, sociologické nebo psychologické, ba i hlubinně psychologické řetězy motivů tváří v tvář takové propasti lidské ztracenosti! Co zmůže západní moudrost proti moci rozbolestněného, smrtelného zapletení do osu-dově démonické, apersonální, bezmocně zoufající svévole, na kterou hrdina spíše zahyne, než aby ji překonal!

Skutečně je tomuto hérovi nejbližší dobrovolná smrt. Chápe přece, že je v nemilosrdných rukou nevyhnutelného nad-
osobního osudu, předem vylučujícího každou pomoc. V žád-
ném ze svých dramát / Což Heiseler jistě cítil/ nedospěl
antický hrdina tak blízko víru od osudu odpoutané, per-
sonální svobody, a přece i ve Filoktétovi je teprve Hérakleo-
vou teofanií přemožena primární žádost po smrtící zbraní,
ať už meči, sekyře, kopí nebo po smrtelném pádu z útesů.
Obeznamen po více než osmdesáti letech života s tak bez-
výchoďnými podobami lidského utrpení, více než stovkou
svých tragédií zasvěcen do skutečnosti, jak bezvýchoďně je
osudem poznamenaný člověk nechopen rozhodnutí, tedy
znalec hranic každého sebeurčení tam, kde působí osud
a démon, trvá Sofokles právě v tomto dramatu, v němž se
tak jako v žádném z předchozích uskutečňuje výzva k lidské
svobodě, navzdory této vnucující se, jím ještě neztvárněné
možnosti samostatného obratu, s železnou pevností na jeho
nemožnosti. Výrazem této nepřekročitelné hranice jeho
antropologie ~~je Hérakleova teofanie. Poslední rozhodnutí~~
~~spočívá v Hérakleových rukou. Teprve sjednocením s bohem~~
~~uzrává ve Filoktétovi čin. Překvapující je tento obrat jen~~
~~pro dnešního diváka, neboť přesně vzato je přece Héraklés~~
~~tajným spoluhráčem v celé hře od počátku. Je v ní utajen~~
~~v podobě svého luku. Jeho epifanie v posleních čtyřiceti~~
~~verších je hlubším vyslu jedinou možností řešení.~~

je Hérakleova teofanie. Poslední rozhodnutí
spočívá v Hérakleových rukou. Teprve sjednocením s bohem
uzrává ve Filoktétovi čin. Překvapující je tento obrat jen
pro dnešního diváka, neboť přesně vzato je přece Héraklés
tajným spoluhráčem v celé hře od počátku. Je v ní utajen
v podobě svého luku. Jeho epifanie v posleních čtyřiceti
verších je hlubším vyslu jedinou možností řešení.

Victor Emil von Gebsttel

Pomoc v nouzi

O podstatě duševní pomoci

V povídce Reinholda Schneidera "Host" volá světec jistěho kněze zpět k jeho vyššímu úkolu. "Máš přece žít pro nebeskou lásku," praví, "a uchopil jsi pozemskou, nehledel jsi však než trochu tepla a světla". "Aletvé štěstí," pokračuje, "je nouze." Tak mluví pomáhající člověk k člověku ve štěstí. Neříká mu: šťastlivče, nýbrž: otavři oči a poznaj že tvé štěstí je nouze.

To se tedy stává: co zvenčí vypadá jako štěstí, je - viděno zvnitřku - nouzí, ne-li přímo bezmocí. A pomoc může spočívat v tom, že neposiluje zdánlivě šťastného v jeho štěstí, ale naopak: staví jej před jeho nouzi. A stejně jako se štěstím je tomu i s ostatními statky. Také majetek, moc, úspěch, uplatnění, nahlížíme-li na ně ve světle pravdy, mohou být náhle zbaveny kouzla a ukázat se jako nouzový stav duše. A totéž platí o hrdosti, o spokojenosti sebou samým, o snělosti a jiných postojích, které se zdají být proniknuty radostným životním lačením. Ba dokonce se může za určitých okolností ukázat, že zdraví člověka - mám na mysli zdraví duševní a duchovní - zakrývá bezmoc v hloubi duše a je tedy vposledku zdravím právě tak málo, jako bylo jen samým štěstím šťastného kněze.

Může se snad zdát odvážné, vycházíme-li při svém zamýšlení nad vztahem mezi nouzí a pomocí právě odtud, kde se nouze tím, že se tváří jako štěstí, pomocí vyhýbá. Uvážíme-li však, jaký je často rozpor mezi skutečnou situací člověka a mezi jeho soudem o ní, potom se snad toto východisko našich úvah bude zdát oprávněné. Patří přece k základnímu určení člověka, že podléhá bludu - neboť zvíře nemůže bloudit, to se nejvýš mylí, člověk však je bytost na scestí a ponejvíce bloudí tam, kde jde o něho samého. Tato specificky lidská možnost má velký význam pro učení o zákonech nouze a pomoci. Nejvýrazněji se s ní setkáváme právě v oněch mezních oblastech, kde není zcela jisto, zda má být k nouzovému stavu zamolán lékař nebo duchovní. Právě touto mezní oblastí se však budeme zabývat. Ten tedy, kdo se chce vydat na cestu pomoci, musí znát nauku o jevech lidské nouze. Nouze a pomoc spolu vskutku souvisí, vztahují se k sobě navzájem: na jedné straně člověk jako pomáhající a na druhé člověk v nouzi. Obojí tvoří celek, jednotu působení a snášení, základní podobu našeho lidského spolubytí. - Zvláštní možností, ke které musí fenomenologie nouze přihlížet, je skutečnost, že člověk v nouzi si vůbec nemusí připadat jako někdo, kdo trpí nouzí a nechápe ta sama sebe. Často jen cvičené oko odkryje zamlčenou nouzi kruhého, často ten, kdo snáší nouzi, má sebe sama za vítěze nad ní, a přece mězí v jejích neviditelných poutech.

Tady se hned vnučuje otázka po naší možnosti proniknout k cizí nouzi. Ne každá situace nouze je přístupná pomoci, jsou nouzové stavy, vyznačující se tím, že se člověk proti pomoci uzavře silou svého zoufalství. Tak např. když člověk žije ve cti a ze své cti, jako mnohé postavy Josepha Conrada, a vlastním nadopatřením o tuto čest ve svém vědomí přijde, jako Lord Jim nebo kapitán Lingard, potom

se ocitá v nouzi. Ne každá situace nouze je nepřístupná pomoci, jejíž smyslem je zrušení jeho vlastního života. Takový rytíř cti žije sice dál, vdechuje a vydechuje vzduch, pokrm a nápoj udržují jeho tělo pohromadě, na jeho způsobu života se nic nezmění, velí své lodi, mužstvo ho poslouchá, avšak co do smyslu svého vlastního života je mrtev, a zničení té životní sféry, jež je pro jeho sebecit podstatná, zbavuje také ostatní zachované životní sféry jejich existenciálního smyslu. Ztrátou cti způsobená ztráta životního smyslu vydává celou jeho osobnost všanc nouzi, což znamená: život vcelku se stal nemožným, jinak řečeno: možnosti života - ve smyslu účasti na nich - přestaly existovat.

Zde je tento dojem oprávněný nebo ne, nemění nic na skutečnosti nejvyšší morální nouze. Conrádovy postavy jsou stavěny přímo tak, že - i když jsou celým svým utvářením výkřikem o pomoc - není pro ne stejně pomoci, protože má-li člověk přijmout pomoc, musí se pokládat za někoho, kdo je jí hoden. Nouze cti zbaveného tkví právě v tom, že se trpící, veden svým citem pro čest, vůči sympatii bližních jakožto předpokladu pomoci uzavře. Tak vidíme, jak morální nouze přechází v něm zoufalství a nabývá tragické podoby, kdy se vyhývá pomoci jakéhokoli druhu. Ani útechy, ani soucit, ani láska, ani víra nebo důvěra bližních nemůže proniknout k oběti takového životního zákona, který je založen vylučně na cti. Je možno říci podobnostvím, že čest je vzduchem, jež takové duše dýchají, a že se zadusí v okamžiku, kdy udělají něco, co si podle svého citu pro čest nemohou odpustit. Pak je pouto mezi nimi a lidstvem rezervováno a zachránit je tu může již jen zázrak.

Jak by takový zázrak musil vypadat, zázorněje vzrušující příběh ze života sv. Kateřiny Sienské. Kateřina byla ještě velmi mladá dívka, ale pověst o její svatosti měla již v Sieně značnou váhu. Tu se stalo, že ve městě uvěznili mladého rytíře, který přijel do Sieny koňmo z Florencie. Mezi Florencií a Sienou zuřila válka a bylo stanoveno, že mladého rytíře, který přijel bude popraven. Toto určení postihlo také mladého Florentina. Jeho odezva na rozsudek smrti však předčila všechno, co se kdy stalo. Zuřil dlouhé hodiny ve svém žaláři, kněze, kteří jej měli připravit na smrt, vyhodil a ohrožoval na životě, jeho kletby, zaklínání a výbuchy zoufalství byly tak strašné, že si v městě navěděli rady a napadlo je přivést k němu zázračnou barvířovu dceru. Kateřina přišla a zavřela se s ním do cely. Dlouhé hodiny zůstala u něho v žaláři. Nikdo neví, co se v žalářní cele dělo a jen básník by mohl znovu oživit zázrak a tajemství tohoto setkání. Avšak když jej Kateřina opustila, byl jinoch úplně přesvědčen a připraven zemřít. Vymínil si jen Kateřininu přítomnost při své popravě a zemřel, hlavu v jejích rukou, v pokojné blaženosti.

Uvádím tuto epizodu, protože nám znázorňuje, za jakých okolností člověk, jenž se ocitl v smrtelné nouzi a který se k tomu ještě zdál nepřístupný jakékoli pomoci, přece nějakou může být pomoci otevřen. Jinochova nouze tkvěla přece v tom, že k nemu neodvratně přišla zvnějšku smrt, zatímco zevnitř se jí všechno bránilo, že všech nouzí tedy jedna

z těch nejtěžších: musít zemřít a nemocí zemřít. V časpo-
čívala zvláštnost pomoci? Ne v tom, že odvrátila smrt, to
nebylo v moci světice, ale v tom, že Kateřina byla schopna
duchovní silou mystické lásky otevřít jinochovi ve smrti ži-
vot. Než přišla, měla svrt podobu vše pohlcující nicoty.
Ohrožovalo jej zničení života jako celku. Proti tomuto to-
tálnímu zničení se v zuřivém zoufalství vzepjala vůle žít.
Vidoucí výmluvnosti dívky bylo dáno otevřít smrti zasvě-
cenému životu jinou, smrti odejmutou sféru, a nejen to
- také jej k ní upnout tak bezprostředně, účinně a živě-
tak skutečně, že se strach ze smrti v novém pohledu rozply-
nul jako se rozpuští a mizí sál ve vodě.

Zkrátka: často není nouzový stav překonatelný na té ro-
vině, kde vznikl, ale je zapotřebí, aby se otevřela nová ro-
vina, nadřazená životní sféra, v níž je akt života pro člo-
věka opět možný, zatímco se na rovině nouze zdál znemož-
něn anebo skutečně znemožněn byl v důsledku existenčního
zúžení osobnosti právě na tuto rovinu.

Pomoc v duševně-duchovních nouzových stavech nemá
co dělat jen s nouzovými stavy v objektivním smyslu, nýbrž
stejně tak s postojem člověka k nouzi, v níž se právě ocitá.
Nouze teprve spolu s tím, jak se zrcadlí v lidském duchu,
vytváří na rozdíl od zvířete celý lidský nouzový stav. Nikde
se tato skutečnost neukazuje tak zřetelně jako v oblasti lé-
čebné praxe. Když člověk onemocní, navězí v této nemoci
ponořen v slapé a bezbranné utrpení ZVÝŠ jako zvíře, nýbrž se
na rozdíl od něj proti ní postaví nebo jí jde vstříc, tvoří si
o ní nějaké myšlenky, falešné nebo správné, brání se anebo
se jí podrobuje, krátce, něco z té nemoci v tom či onom
smyslu udělá, a toto tažení postoje není lhostejné: bude
chorobný stav posilovat nebo oslabovat. Pokládá-li např.
nemocní křeče tlustého střeva za rakovinný nádor, potom
tento mylný výklad vlastní situace znamená často pravou
a nejzávažnější složku jeho onemocnění. Kdo by si této sku-
tečnosti měl všimnout více než psychiatr, a hlavně psycho-
terapeut!

Nikde netvoří skutečný stav nemocného a jeho výklad
tohoto stavu intimnější jednotu, než v těch nouzových ste-
vech, které se dostanou k psychoterapeutovi v užším slove
smyslu. Skutečná situace nemocného a její výklad se zde téměř vždy
rozcházejí. Málom který z nemocných, kteří nás
vyhledají, se vysná ve skutečné povaze své nouze. Ta se
odhalí většinou teprve v průběhu léčby, pokud se terapeut
nechá uvést v omyl sebeklamy nemocného. Na druhé straně
nesmí také propadnout opatnému omylu a brát vlastní vý-
klad nemocného, jakkoli je mylný, na lehkou váhu. Neboť
v tom, jak je vlastní nouze zpracována, jsou obsaženy uka-
zatele a milníky, jež vyznačují poměrně jistému terapeutovi
cestu k ústřední a posléze k nejzávažnější nouzi nemocného.

Jako první se však objevují sebeklamy nemocného. Tito
nemocní přicházejí k lékaři, protože např. trpí závratí nebo
migrénou, nebo navysvětlitelnými bolestmi nejružnějšího
druhu. Přicházejí kvůli záchvatům, ochrnutí nebo proto, že
se mezi lidmi červenají nebo zakoktavají. Jiní věří, že trpí
rakovinou, anebo je sam přivádějí nepravidelností zažívání,
srdeční nebo dechové potíže. Jiní jsou - již blíže k vlast-
ní skutečnosti - udávány sexuální potíže a manželské konflik-
ty nebo konflikty v zaměstnání, úzkostné stavy a nejruž-
nější zábrany. Zkrátka: nemocní se odvolávají na obtíže
tělesné, sociální nebo duševní povahy. Těch by chtěli být

zbavení, a proto hledají pomoc. "Nebýt mého astmatu," říká např. nemocný, "pak by bylo všechno v pořádku, potom by byl můj život naprosto spokojený." Anebo: "Kdybych neměl vadu řeči, byl bych se dávno oženil a byl bych už v našem podniku ředitelem - tedy zcela šťastný člověk. Prosím vás, odstraňte mou vadu řeči a bude mi úplně pomoheno? - Mnozí lékaři jsou téhož názoru jako nemocný. A tak se dělají pokusy čelit povrchové nouzi nemocného medikamenty nebo jinými povrchovými metodami. Může se dokonce stát, že se tím lékař zdánlivě dostane k cíli. A přece většina tak zvaných neurotických symptomů je jen projevem mnohem hlouběji ležící existenční nouze člověka, k níž se vůbec není možno dostat terapií, zaměřenou jen na odstranění symptomů, a která proto zůstává jako taková neléčena. Jaky div, že nemocní toho druhu za nějaký čas opět onemocní, někdy stejnými, někdy jinými symptomy, a že tak putují od lékaře k lékaři po mnoho let svého života. Kdo se dá jako lékař takto oklamat sebeklamy nemocného, podobá se lodnímu inženýrovi, který by na trhlínu v lodi neznal jiný prostředek než čerpadla a opět čerpadla. Požár neodstraníme tím, že zajistíme odvod kouře, a ústřední nouze člověka se neodstraní tím, budeme-li bojovat proti povrchovým nepříjemným stavům, v nichž se sice tato nouze objevuje, ale také ukrývá.

V jistém smyslu se v tom neliší tak zvaný neurotik od toho, kdo je objektem duchovní péče. Také duchovní správce se setkává s lidmi, kteří se ve svém úsilí o zdokonalení a spásu vyčerpávají bojem proti povrchovým jednotlivostem, a relativně bezvýznamným chybám v jednání, anebo kteří, jak to vyjadřuje František Saleský, se dají zmást včelím rojem pokušení. A jen cvičené oko odhalí, oč jde, že se tu totiž člověk uzavírá před molostí a ani to nepozoruje, nebo, což je často rubem téhož, že se ze strachu před propastí své duše uteče do povrchových bojů a tak zapírá a přikrývá svou vlastní nouzi.

Je jasné, oč tu běží. Aby byla pomoc opravdu pomocí, musí splňovat určité požadavky. Musí být za prvé účinná a za druhé pravá. Jenom přesným vhlédem do struktury nouze bližního se poskytnutá pomoc stává účinnou. Známe z každodenní praxe lidí, kteří jsou prochnuti překypujícím puzením pomáhat. Jejich ponatovost k pomoci však běží jaksi naprázdno, protože nemají věcné znalosti, které teprve umožňují svýaluplnou pomoc. A tak zůstávají ti to ke vší pomoci ochotní lidé diletanty svého lidumilství a potvrzují pozorování, že bez kompasu a kormidla, bez znalosti věcí a lidí se - aniž bychom chtěli - ocitneme v bezcílně se plavící flotile hodných lidí, jimž ani láska nemůže upřít jistý stupeň slaboduchosti. Podobně jako potřebuje pomoc k tomu, aby byla účinná, věcného zamyšlení nad vztahovou strukturou nouze bližního, tak potřebuje na druhé straně k tomu, aby byla pomocí pravou, zamyšlení nad vlastním smýšlením. Neboť všichni víme: to, co zvnějšku vypadá jako pomoc, může - viděno zevnitř - znamenat něco docela jiného: ješitnost, farizejství nebo horlivý útek před vlastní nouzí, ale ne pomoc. Zkrátka z obou stran, ze stránky věcné i ze strany vlastního smýšlení, je možno se prohréšit proti Aristotelovu

zákonu mesotés, životaplného středu mezi extrémy, proti zákonu jehož naplnění je teprve akt pomoci integrován a přiveden k mravní zralosti. Obojí chyba však zabranuje, aby se jednání dovršilo a ucelilo ve svyslu účinnosti a pravosti. Neboť z antropologického hlediska je pomoc přece jednáním či dílem a kritériem, na základě nichž se lidské chování stává jednáním, totiž: účinnost založená na věcnosti a pravost založená na čistém smýšlení, platí také o pomoci. Vedle toho či nad tím existuje ještě "soprávďová pomoc", čímž bychom však již poukazovali na dimenzi křesťanství.

Na základě těchto několika poznámek lze si již učinit představu, že nejde klást rovnítko mezi pomoc vůbec a pomocí charitativní. Zajisté má být každé poskytování pomoci přeformováno a proniknuto smě smýšlení lásky. Avšak křesťanské smýšlení lásky není pro fenomén pomoci konstitutivní. Anebo, ve shodě se znamenitými výklady Angerssievových: pohotovost ku pomoci patří již "k přirozené výbavě člověka". Dávno tedy, dříve než bylo vysloveno mandatum novum evangelia, byla v lidstvu při díle pohotovost ku pomoci a je tomu tak ještě dnes v kruzích, jež ohluchly pro jeho vyšší příkaz. Co potřebujeme, jsou prolegomena k ontologii charitativní pomoci, a doufáme, že následující úvahy budou k tomuto tématu určitým příspěvkem. Z hlediska tohoto cíle je třeba rozumět naší definici pomoci. Definujeme pomoc jako jednání, jímž člověk odpovídá na volání bližního, který zapleten do svého nouzového postavení - ať už němě nebo a výslovnou prosbou - vyzývá k jeho odstranění. Nouze tedy, jak naznačuje definice, předchází pomoc, anebo jinak řečeno: člověk v nouzi umožňuje teprve člověka, který pomáhá. To znamená: tak jako se holub nemůže stát létajícím ptákem bez odporu prostředí, - vzduchu, tak se člověk stává tím, kdo pomáhá, teprve činným dotykem s nouzí druhého. Zde se však ukazuje zvláštní okolnost, že často touha pomoci druhému zapálí světlo, jež zasvítí hlouběji do nouze bližního, než kam sahá jeho vlastní vědomí bolesti. A tak se stává, že pomáhající smýšlení, ačkoli je bezprostřední nebo dříve pocítenou nouzí druhého teprve probuzeno, přece jen ve své činnosti a znalosti nouzi předbíná. A jen v důsledku této souvislosti je vědoucí pomocník - i když je pohnut tím kdo nouzi trpí - v otázce nouze větší autoritou než trpící sám. Je tedy bdělost pomáhajícího smýšlení, jak nás poučil Schneiderův okeš na Sen inige, často schopna vzlétnout nad bdělost toho, kdo nouzi snáší, a prohlíží jeho klamné představy o vlastním nouzovém stavu, do nichž se zapletl svou neznalostí nebo slepým odvracením nouze. A tak se dále stává, že pomáhající člověk ve snaze vytrhnout bylinu nouze se všemi kořeny, pátrá po jejím zakořenění důkladněji a a větší znalostí než ten, v němž se rozvinula, a že tedy může být nemá nouze přivedena k řeci, napoznána k tomu, aby se objevila, zapřená k doznání, přičemž teprve pomáhající vytvoří u toho, kdo nouzi trpí, podmínky, umožňující uskutečnění jeho úmyslu pomoci. Zcela zvláště platí tento zákon v oblastech kterými se tu budeme především zabývat, totiž v oblasti pastorační a psychotherapeutické praxe. Právě tedy spočívá pomoc často v tom že se v člověku probudí vědomí jeho zapřené nouze, nebo přímo v tom, že se své nouzi především vystaví.

Těmito úvahami se již blížíme našemu užšímu tématu, neboť je vskutku bezprostředně zřejmé, že se musíme poněkud omezit. Jak odpovídá naší definici, jsou člověk v nouzi a jeho protihráč, člověk jako pomocník, spolu situačně spjati v jednotu solidárního účinkujícího celku: tuto základní situaci tu však nemůžeme ve všech jejích obměnách sledovat. Systematická úvaha o těchto vztazích by se mohla orientovat např. podle skutků milosrdenství, anebo, více z vnějšího hlediska, podle fakult alma mater, které si nouzi mezi sebou rozdělily, takže teologické fakultě byla přiručena nouze v podobě viny a hříchu, lékařské - nouze v podobě nemoci, právnické její podoba porušeného práva a cti, filosofické - nouze světónázorové pochybnosti.

Omezíme se v dalších úvahách na jeden výsek z tohoto kosmu, a to na hraniční oblast zvláštního druhu. Před několika desetiletími vstoupila medicína do oblasti, jež dosud platila za rezervaci teologie. Ba dokonce se domnívala, že může vznést nárok být vlastní správkyní oboru duševně-duchovní nouze, o něžž nám tu jde. V tomto svém vědeckém a technickém nároku byla ještě posílena působivou skutečností, kterou lze nazvat odklonem západního lidstva od duchovní správy k psychoterapeutovi. Tento odklon je skutečností, kterou lze sotva v jednotlivých případech, s nimiž se setkáváme, zvrátit, přesto je třeba položit otázku, co tento odklon znamená. Co je smyslem skutečnosti, že se člověk pokloubá údobí svého ~~BBB~~ duchovního a duševního života uzavírá vůči morálně-teologické úvaze stejně tak, jako řádí supranaturalistickému nebo eschatologickému pohledu, a raději se podrobuje přísně pozemskému, ať již biologicko-antropologickému nebo psychoanalyticky-genetickému a charakterologickému způsobu uvažování? Co můžeme především vyrozumět z okolností, že psychoterapeut přistupuje k jistým nouzovým stavům člověka se svými metodami skutečně épe než duchovní a že jeho pomoc je tedy v mnoha případech účinnější?

Tato otázka se stává zvlášť palčivou tehdy, když psychoterapeut při svém pátrání v duši nemocného narazí na nevyjádřené náboženské motivy a je tedy přiveden k objevu, že stojí před nouzovými stavy, jež mají evidentní náboženský význam. Situace by byla jednoduchá, kdyby šlo o pacienty křesťanské. Každý svědomitý psychoterapeut by v takovém případě odkázal pacienta na duchovního správce a sám by se stáhl, nebo tam, kde by to bylo indikováno, by s duchovním spolupracoval. Avšak většina západního lidstva je křesťanství odcizena. Ve většině nouzových případů, volajících po pastorační péči, se terapeutovi vůbec nepodaří dostat pacienta před teologické fórum. O této těžkosti budeme ještě mluvit. Je však vskutku jasné, že schizma mezi duchovním v pastoreci a psychoterapeutem je projevem jisté bezmoci. Tato bezmoc západního lidstva je znatelná v první řadě v tom, že v širokých kruzích vládne naprostá nejistota o smyslu lidského života.

Tato nejistota se většinou sama před sebou skrývá. Skrývá se např. za soudobé odborné znalosti o faktech. Nikdy se tolik nepřemýšlelo o člověku, o jeho poveze a formách, v nichž se objevuje, jako dnes. Psychologie, bádání o konstituci, charakterologie, teorie osobnosti, typologie, teorie výrazu, hlubinná psychologie, bádání o dědičnosti a rasových znacích se pustily do tak vyčerpávající inventarizace, z čeho člověk sestává, že se s tím nedají ani vzdáleně srovnat ob-

dobné počiny jiných dob. Kromě toho jsou tady ještě snahy obírající se bytostným určením člověka. Po široce založeném pokusu Maxe Schelera vyrůstají antropologie jako houby po dešti. V jádře pak přispívají spíše k zaplétání problému než k jeho vyjasnění. Zanechávají dojem, že se člověk stal sám sobě větší otázkou, než byl kdy předtím, antropologickému bádání však brání jeho obsáhlá odborná znalost fakt brát tuto problematičnost člověka vážně a vyvodit z ní důsledky, které mohou po pravdě být jen náboženské povahy. Je nutno říci, že člověk o sobě nikdy nevěděl tolik jako v přítomné době a že se přece jen v hloubi nikdy neznal tak málo ve všem, co se týká jeho určení a posledního smyslu jeho života.

Vzákladních antropologických výpovědích vibruje konečná problematičnost všeho lidského, a lékařská ordinace je místem, kde se tato problematičnost rozevírá a obšírně vyslovuje. Klemal by se jako lékař i jako duchovní, kdo by chtěl nejistotu tak rozsáhlou brát jen jako něco osobního. Nestačí ji chápat výlučně jako záležitost jednotlivé duše, např. jako neurózu svého pacienta nebo jako zlou vůli jednotlivce. Nikoli, existují nouzové stavy, jež mají svůj základ v nadindividuální situaci, v obecné, ~~SEČČ~~ duchovními dějinami určené situaci západního člověka vůbec. Na této nadosobní situaci se jednatel podílí svou osudovou svázaností s životem současníků a ani si neuvědomuje, že tato nouze, která k němu přichází v jemu vlastní, zvláštní podobě, má univerzální charakter. Úkolem zamyšlení, jaké přísluší pomáhajícímu člověku, ať je to kněz nebo lékař, je proto vidět do smyslu jejich zvláštní nouze na dějinném pozadí života současníků, od něhož nelze jednotlivce v jeho nouzi a zápase oddělovat, to teprve může vést k porozumění, jež je předpokladem věcné, tj. účinné pomoci.

Zamyšlení, o němž mluvím, nás nutí udělat si nyní zacházku. Ze schizmatem mezi duchovním pastýřem a psychoterapeutem, ze ~~přes~~ paralelou tohoto schizmatu, totiž ze onou nejistotou osobnosti, která neví, zda žije v nemoci nebo v bezmoci, stojí roztržení západního lidstva do křesťanského a světského tábora. Je třeba toto roztržení vidět a pokud možno porozumět jeho smyslu. Potom teprve budeme moci skutečně pochopit duševně-duchovní nouzi jednotlivé osobnosti a poznat její desah.

S tímto cílem na mysl navazují na pozorování, která činí Joseph Lortz ve svých církevních dějinách. Lortz si všímá podobnosti mezi novověkou církevní situací a mezi situací, v níž byla církev v době svého vstupu do pohanského světa. Stejně jako církev raně křesťanského starověku shledává i církev přítomnosti, že stojí proti kultuře, která je jí cizí nebo dokonce zásadně protichůdná. Právě tak jako tehdy vidíme i dnes, jak na církvě nezávislá, sekulární kultura ovládá většinu sfér veřejného i soukromého života, zatímco prostor, který zbývá církevně-křesťanskému životu, se stále více zužuje a zakrňuje. Nebo jak to vyjadřuje Berdajev: církev sama se stala kulturní sférou vedle ostatních nebo mezi ostatními. Tak velice jsme, aniž to pozorujeme, zasaženi duchem novověku, že si - navzdory svému zcela odlišnému pojetí podstaty církve - v praxi každodenního života sotva můžeme dost dobře představit, v jakém rozsahu také v nás samých působí rozštěp mezi církví a soudobou kulturou, jež se stala autonomní.

Trvá sice stále jako dříve požadavek, jež dokázal křesťanský životní řád středověku úspěšně prosadit, totiž proniknout celý lidský život ve všech jeho sférách jako kulturotvorná moc a dát mu podobu organismické jednoty, prakticky však novověký život ono zformování duchem křesťanství postrádá v rozsahu, jež jednotlivce na svém místě vůbec nemůže zvrátit. Narušení christocentricky a církevně otíentovaného životního řádu se rozšířilo s takovou důsledností, že se to vymyká nejen zvládnutí, nýbrž dokonce i vědomí mnoha křesťanů. Pozdně středověká reakce a s tím přicházející samostatné vytváření rozcházejících se sil náboženského, politického, společenského, hospodářského, uměleckého a vědeckého života námi proniká stejně, jako nemůže nikdo z dějin svého individuálního života škrtnout zkušeností světové války vešle do našeho těla a postoje. My všichni jsme nejen dědici církve, ale také, avšak bez adekvátního náhledu, dědici humanismu, renesance, osvícenství, liberalismu a naturalismu. I když třeba sami nepřenášíme útok samostatných kulturních faktorů na křesťanství a církev dále nemůžeme zabránit tomu, aby tyto faktory, často přestrojené a nepoznané, v nás nekonaly své cíle a nevázaly na sebe síly, které odňaly křesťanskému životu. Obdobou toho je často vytýkané oslabování tvořivé kulturní potence uvnitř samotných křesťanských kruhů a zdomácnování těchto sil vně křesťanského prostoru. Křesťan si především ještě není zcela vědom, jaký obrovský rozklad křesťanská skutečnost a společenský život prodělaly a jak je tím jednotlivce ve svém úsilí izolován od širokých kruhů, dokonce i spoluvěřících - ať se sebevíce snaží vrátit k náboženskému životnímu společenství soustředěním na eucharistii, liturgii, farní obec, charitu, církev. K této izolovanosti dochází navzdory zásadní vůli křesťanů, přesto však je to faktor, jemuž se nelze vyhnout.

Stačí, vzpomenu-li na některé jevy, ilustrující, o čem jsme mluvili. Pouhým symptomem toho všeho je např. Po staletí se vzrůstající nárok na autonomii státu, takovým symptomem je rovněž národní partikularismus, který stále otevřeněji zatlačoval ideu křesťanského Západu. Nikdo z nás nemůže tento vývoj zdržet a každý se na něm nějak podílí. A stejně tak je to s vázaností nebo svobodou individua, z nichž se vždy jedno přepíná, podle toho, jaký je u moci společenský systém, a ani křesťan, postavený do moderního světa, se tomuto nároku sociálního řádu na uvolnění nebo vázanost nemůže vyhnout.

Dále je pro nás všechny samozřejmostí autonomie věd, od filosofie po duchovnědy a přírodní vědy včetně, sotva že již pozorujeme, oslnění množstvím jednotlivých výsledků, jak nás tato svou samostatností a nepředpojatostí vynášející věda zavedla do separatismu odbornosti provázeného základní dezorientací, kterou nejsou schopni odstranit ani bdělejší duchové svou touhou po pořádejících smysluplných oblastech vyššího řádu. Jako bedatelé jsme přece všichni podrobeni vládě autonomní myšlenky vědy, jež určuje - na rozdíl od pastorače - i psychoterapii. Nejzřetelněji se vyličená dezorganizace ukazuje v cílech, které si klade technika, neboť ta se stále vylučněji dostává do služeb sil ničící.

cích život i kulturu. V oblasti techniky působí sympatičtí, hodní lidé, kteří patří k našim známým, nikdo by nevěřil, že jejich bystrost, bohatství jejich nápadů, jejich pracovní energie, slouží výlučně jednomu cíli: vytvořit nejstrašnější technické přístroje k ničení. Osobně vy nebyli schopni nikomu zkrvit vlas, a přesto jejich duch neúnavně vytváří nové možnosti, jak ničit lidi. Existenční rozpor, který v tom tkví, si však oni i jejich přátelé začínají jen pomalu uvědomovat. Pekelné stroje se vymýšlejí se stejně dobrým svědomím jako komfortní auta nebo radost působící užitkové předměty neboť roupornost toho, co vytvářejí, jen vyjevuje, že jsou pouze oběťmi obecného dění.

Nazveme-li to, co se tu děje, odtržením říše míru od říše války uvnitř lidského světa, můžeme také říci: toto odtržení sfér původně strukturálně spjatých se stává signaturou dnešního Západu: v rozsahu soudobého světového dění přestala říše míru, Pax Romana, v sobě globálně zahrnovat a podchyčovat - tak, jak by to odpovídalo povaze věci - svět války. Jaký div, že se v duši jednotlivého technika prosazuje podpora světa války bez konfrontace, vyrovnání a rezonance svědomí přicházející ze strany světa opačného, to znamená - prosazuje se bez odporu a takřka nevědomě.

Touto analýzou technika jsme se již dostali z kulturně-historické oblasti dosféry individuální. Obecná situace doby nás zaměstnává jen proto, že jsme jí proniknutí, že má pokračování v nouzi jednotlivé osobnosti a spoluurčuje je. Implicitně se tedy ptáme po antropologickém smyslu krize Západu a po jejích dějinách. Neboť při poskytování pomoci, ať pastorační nebo psychoterapeutické, máme co dělat s jedinci, s člověkem v jeho rozervanosti a zlomenosti, v jeho nejistotě a ztracenosti, v jeho zpuštění a dezorientaci. A tu nám nemůže zůstat skryto, že tendence západního člověka k autonomii, jež započala osamostatněním a zvěcněním jednotlivých kulturních oblastí, dospívá ke svému vlastnímu cíli teprve tam, kde se stává tendencí individua k emancipaci, tedy tam, kde individuum odvrhuje vazby křesťanského životního řádu. V tendenci individua k autonomii a k tomuto světu vrcholí epochální tendence západní kultury k autonomii a k tomuto světu, která probíhá od sklonku renesance, od humanismu a od reformace. A my se máme podívat na duševně-duchovní, přesněji: antropologické důsledky této tendence.

To není bezprostředně možné. Jen tak beze všeho nepostřehneme, co se nám tu vlastně odehrává před očima. Neboť nejdříve přece dochází k osamostatnění a zesvětštění kulturních oborů ve jménu určitého úkolu, totiž svézákonnosti odborných světů, vědeckého, hospodářského, státního, technického, která přijímá individuum do svých služeb, a tak si dokonce ani historik tak snadno nepovšimne, do jaké míry mohou být tyto dobové požadavky, tyto po věcné stránce tak smysluplné úkoly a cíle, účinné jen u skupin a jedinců, kteří jsou s to oprostit se od celkového nároku křesťanského životního řádu. Teprve v devatenáctém století se začíná odhalovat antropologický smysl velkých kulturních hnutí končícího středověku. Teprve individualismus a liberalismus 19. století, vystupující zároveň jako osud i étos, ukazuje stupeň rozkladu, jemuž bylo individuum anonymně vystaveno, když se ve jménu kulturního úkolu šířilo odkřesťanštění Západu. Po staleté přípravě se octl západní svět v situaci, kterou jako první rozpoznal Nietzsche a kterou vylicil jako vpád nihilismu.

Tento nihilismus, ačkoli je sám rovněž nadindividuální povahy, ukazuje však teprve na osudu jednotlivé duše svůj radikální ničivý smysl. Neboť struktura života jedince není touha po vzduchu, potravě a pohlavním uspokojení, člověku jde o bytí a nebytí. To, co toto lidské bytí umožňuje, jsou významové vztahy a normy, ideje a ideály, na kterých se jedinec musí orientovat, má-li se stát člověkem. Celek těchto hodnocení, norem, významových vztahů a idejí tvoří nadindividuální normující obraz nebo, jak říká Pieper, směrný obraz člověka. Na takových normujících obrazech se orientuje jedinec, avšak ne výčty vždy výslovně a zcela vědomě. Právě v požadavcích státu, společnosti, étosu povolání jsou obsaženy náběhy k utváření člověka a je jasné, že s vyličeným rozpadem pevně spjatého objektivního životního řádu na samostatné, vedle sebe ležící kulturní obory bez jejich zpětného zakotvení v osobním centru, které by je sjednocovalo a bylo jim nadřezeno, musí se také člověku ztratit směrodatný normující obraz.

Jen v kontaktu s nějakými ideálně typickými obrazy vyrostá člověk nad svou pouhou individuální existencí. Jestliže takové normující obrazy chybí, je život jedince ohrožen, vý-

vojové impulsy ztrácejí svůj směr a nelze je pořádat, nastává zmatek a chaos, rozplývá se substance člověka. Právě to se stalo v průběhu západního kulturního vývoje, nikoli najednou, ale po etapách, jejichž zpodobení ještě chybí. Ztratily se nejvyšší hodnoty smyslodajná určení, umožňující smysluplnou strukturu lidského života. Individuum uvolňované ze stále většího počtu vazeb se dostává stále více na periferii své prázdné individuální existence a propadá ve své atomizaci chaosu nesmyslnosti a hodnotové nejistoty.

Stali jsme se svědky protiděru vůči destruktivnímu působení této tendence k lidské autonomii, odhalující svůj smysl v západním individualismu a liberalismu. Došlo k pokusům řídit tento chaos z mocenské oblasti, odstranit nihilismus a podrobit uvolněné individuum novým vazbám, ba dekonceptu řídit autonomní sepsatismus kulturních odvětví celkovému nároku mocenské sféry, která se tak osobuje být právě tím, čím byla ve středověku církev a křesťanství, totiž pramenem a východiskem všech nejvyšších hodnot, všech smyslodajných určení a norem, a to jak pro jednotlivé kulturní odvětví, tak pro individuum. Ani křesťanství není proti tomuto vpádu západního nihilismu zcela zajištěn. Měl by sice být - svou tradicí a výchovou - avšak zkušenosti duchovního správce i lékaře mluví proti tomu. Zmíňme se o dvou základních zkušenostech, k nimž má terapeut příležitost dospět. Stane se, že se setkáme s osobami, které - jak říkají - světonázorově stojí na půdě křesťanské normy, ke kterým se fakticky přihlašují, zvláštním způsobem vybledlé a neúčinné. Jako by nejvyšším normám, hodnotám, významovým vztahům a skutečnostem křesťanského životního řádu byla, abychom ta řekli, odnata jejich vitální síla, která by jim umožnila utvářet a pronikat individuální život. Tyto normy nedisponují v systému motivů

a pohnutek vitální energií, jež by odpovídala jejich věcnému nároku na vedení v duši člověka, a tak vidíme, jak tento neadekvátní poměr mezi teoretickým uznáváním křesťanských hodnotových měřítek a mezi praktickou nezformovaností těmito kritérii způsobuje v životě jednotlivce ochromení a zvláštní bezmocnost jeho křesťanství. U takových osobností vlastně jde o ztrátu smyslu života v jeho totalitě, stejně jak ji nacházíme u pacientů, kteří jsou křesťanství tak jako tak odcizení. Onoho křesťana tedy postihuje přesně totéž, co tak často pozorujeme u nekřesťana. Avšak to, že je slepý vůči skrytému nihilismu svého základního rozpoložení, není působeno jen skutečností, že se k církvi hlásí jen formálně. Slepým nebo necitlivým vůči vlastnímu podílu na nihilismu západního lidstva jej činí spíše úplné pohlcení kulturní sférou, která je k němu - třeba formou jeho praktické nebo vědecké účasti v rámci tohoto izolovaného pole působnosti - jako jednotlivci přiřazena. Neboť pole působnosti, které samo o sobě určitý význam má, a jemuž se jednatel ve svém povolání upíše, znamená v oceánu celkově znehodnoceného a smyslu zbaveného lidského života přece jen stále ještě nějaký ostrůvek smyslu. A zúžení pohledu na tento smysluplný ostrůvek jeho povolání zakrývá jedinci často; to, co jako člověk pojímáný vcelku ztratil na plnosti svého sebevytváření. V tomto skrytém nihilismu se často křesťan o nekřesťana liší jen formálně, nikoli existenčně. Teprve když se tajné znehodnocení jeho života stane nouzí duše a duch, neurotickou poruchou, vyhledá psychoterapeuta.

Ale i jinak může zmatek ve vztahu k náboženské oblasti mít stejný význam jako onemocnění. To je druhá zkušenost kterou mám na mysli. Jde o osobnosti, nanichž je nápadná zvláštní přepjatost náboženského života, zvláště náboženské praxe. Jejich náboženské chování a projevy působí jaksi strojeně a nepravě. Nebo se u nich objevuje trpělivá trapná rogorózní moralismus. Jindy narážíme na pedantskou malichernost v podružných otázkách náboženského života, nebo na nelaskavou netrpělivost, která působí dojmem farizejství, jsou neživě strnutí anebo vůči Bohu nesvobodně úzkostliví. Zmíněné projevy jejich náboženského života jsou však jen vedlejším náletem. K lékaři je přivádějí zcela jiné věci: tělesné potíže nejráznějšího druhu, např. velká únavnost nebo nevysvětlitelná nechtě, jež se stupňuje až v pracovní neschopnost. Studium takových osobností však potom přece jen ukáže, že tu zbožnost a náboženská kraxe slouží vedlejšímu úmyslu, který je jedinci zcela skryt a nemá s náboženstvím zcela nic společného. Odhalujeme, že tu bylo použito církevního života nebo náboženského chování k potlačení zcela lefitimních nároků citového a pudového života, a to ne v důsledku smysluplné a pravé oběti, nýbrž jednoduše ze zbabělosti, ze strachu před životem, rizikem, odpovědností, láskou a osudem. Terapeut tu zjišťuje, že se za tělesnými symptomy skrývá mnohem hlubší nouze, pramenící ze sporu mezi falešně pojetým duchovním životem a mezi oprávněnými požadavky přirozené lidské duše. Nejen že tu člověk platí za vyřezen své instinktivní, pudové a afektivní osobnosti religiozitou, kterou je možno nazvat "reaktivní", ochromením své produktivity v zaměstnání i v erotické oblasti, a konečně tělesným neduhem - ale i jeho náboženské postoje degenerují způsobem, který jsme vylíčili.

Takový vnitřní duševní konflikt nazýváme v odorné terminologii psychoneuróza. Hraniční oblast, o které zde zvlášť pojednáváme a v níž se dobová nouze ozvláštňuje jako duševně-duchovní nouze jednotlivce, je vůbec oblastí psychoneuróz. Tyto neurózy nouze, kterou představují, tvoří vlastně předmět praxe zaměřené na psychoterapeutickou pomoc. Z možnosti, o níž jsme se právě mínili, vyplývá, že se tu předkládá pastorační problém - totiž porucha náboženského života - před psychoterapeutické fórum, a že vskutku, jak se dnes věci mají, je častotomžno věcně najít jen od psychoterapeuta, protože má rozpracované metody, způsobilé vyrovnávat rozcházející se tendence lidské duše. Ve vyličeném případě půjde např. o to, že se zevrubným postupem odbourá falešný neurotický odpor vůči oprávněným požadavkům jeho citového a půdového života, čímž se implicitně také upraví jeho náboženský život a právě tak se také uvolní jeho neprávem potlačené životní možnosti pro svobodu k obššnějšimu zvládnutí života.

Jedním slovem: příslušnost se křesťanskému životnímu řádu není v žádném případě zárukou proti onemocnění ve smyslu psychoneurózy. Přesto je však největší kvóta neurotických pacientů tvořena osobnostmi, které jsou od křesťanského prostoru odloučeny. Ve sféře sekularizovaného světa se nzní ukazuje, že příčinou onemocnění může být právě tak novověký individualismus jako jeho potírání zásadně antiindividualistickým uspořádáním života. Právě tato okolnost nás může upozornit, že to, co jsem naznal dobovou nouzí, leží hlouběji než rozdíl mezi individualismem a anti-individualistickou vazbou jedince, neboť k autonomii svěřující impulsy tohoto jednotlivce jsou heteronomními požadavky státních, národních a občanských instancí jen překryty, ne však odstraněny, natož rozřešeny. Skrtý nihilismus, tj. ztráta smyslu lidského života, není potom překonán, ale jen přikryt smyslodajnými určeními a hodnotovými postoji, jež sice individuum zvnějšku formují, avšak nenabízejí jeho hlubší tužbě po bytí odpovídající podstatný obraz, jehož pomocí by ji mohl naplnit. Chcizco zkrátka říci, na co přichází psychoterapeut u svých neurotiků. Téměř všichni tito nemocní trpí tím, že se jim zstratil smysl života vůbec a jejich života zvlášť. Nejhlouběji trpí tedy tím, že v důsledku existenční ztráty smyslu a s tím přicházejícího znehodnocení povytu ve všech jeho sférách nemohou skutečně, ztn. nepochybně, najít místo ani ve světě, ani ve společnosti, ani ve svém zaměstnání nebo své sexuální roli, ani v sobě. Ztratili-li se však člověku smysl života, nachází se v té největší nouzi, jaká se vůbec může naskytnout, a tato nouze je ex definitione náboženské povahy, neboť pramen, dávající smysl našemu pobytu a životu, je náboženství, konkrétně řečeno křesťanství.

Zde se však znovu klade otázka: jak to, že osoba trpící do té míry náboženskou nouzí nevyhledá duchovního, výřný- brž psychoterapeuta? A že křesťanský psychoterapeut většinou vůbec nemá možnost předat duchovnímu pacienta, který k němu podle jeho přesvědčení patří? Neříkejme, že si nemocní zřejmě vůbec neuvědomuje nouzi, která se skrývá v jeho utrpení a konfliktech, jako nouzi vlastně náboženské povahy. Nemocný to možná tuší a snad je mu to dokonce

30. V případě nouze, takže když např. narazí na protest proti němu, nebude hned reagovat odtažením tohoto protestu, nýbrž bude vědomě pátrat po jeho duchovních příčinách

možno vysvětlit a hodnověrně podat, a přesto odmítá spojit se s duchovním snem, když tak na podnět lékaře učiní; brzy tento kontakt přeruší s tím, že podle jeho názoru není u něj pomoc duchovního na místě. Zcela vyhrcočeně můžeme: Bůž si-
tuscí novověkého člověka formulovat tak, že řekneme: ač-
koli Bůž jednotlivce prokazatelně trpí náboženskou nouzí do tē-
mry, že z toho onemocnění, nelze v západoevropském a an-
glosaském prostoru mobilizovat odpovídající pastorační po-
moc.

Stojíme zde před pozoruhodnou skutečností. Jisté rozpo-
ložení novověkého člověka musí bránit tomu, aby byl pří-
stupen aktům pastorační péče. Zůstává prostě nedosažitelný
pro lásku, která řídí pastorační péči. Nemocný to vysvět-
luje často tím, že se necítí duchovním pochopen. Jedné pa-
cientce, jejíž náboženské zaujetí její samé rřejmě, se zdá
sen o třech pastorech, kteří na ni doléhají otázkou, jak je
to s jejím náboženským vývojem. Krčí ve snu rameny. Je-
den z nich, který jí připomíná diakonistku, která jí byla
v mládí nepřijemná jistou dotěrností v náboženských otáz-
kách, se ptá "Máte intelektuální pochybnosti?" Otázka jí
ve snu připadá velmi pošetilá a vykřikne na pastora: "Ne,
existenční pochybnost." Uvádá, že způsob, jak jsou křestan-
ské obsahy v pastorači předkládány, jí připomíná jeden sen,
v němž jí byla narážena na hlavu nádoby, která ji dusila.
Tak prý jsou člověku narážena shora přes hlavu nábožen-
ská tvrzení. Člověk je musí jednoduše přijmout, avšak to
není žádná pomoc, neukazuje se tím žádná cesta a člověk
má dojem, že ti, kteří se tu k těmto věcem s tak dobrou vůlí
vyjadřují, vůbec nevědí, jak to v druhém člověku skutečně
vypadá nebo jakou cestou by mohl dospět k pravdě - proto
nevzniká mezi hledajícím a učícím žádné spojení, a protože
nevzniká toto spojení, nevzniká také žádné spojení mezi
vlastní duší a pravdami víry. Není možné, říká, přijít k člo-
věku, jenž je ve stavu protestu proti Bohu a proti světovému
řádu, prostě tak, že mu řekneme, aby miloval Boha a přijí-
mal jeho lásku: tomu přece právě brání - přes naprosté
teoretické uznávání boží lásky - protest, vzniklý z raných
zklamání v lásce. Tento protest je třeba napřed uznat a tím
jej zbavit působnosti, potom je možno mluvit o Bohu, pak
teprve může člověk pocítit boží lásku. "Cp je mi platná lás-
ka, kterou nijak nepociťuji? Zvláště když vím, že se v mé
duši odehrává něco, co tomuto prožívání lásky brání, něco,
co nemá s Bůž Bohem vlastně vůbec co dělat?"

Zmiňujeme se o tomto případě tak podrobně, protože
ukazuje, před jakými těžkostmi duchovní stojí, a že nemocná
má jistě pravdu, žádá-li jiný postup, než je obvyklé. Poža-
duje takovou pastorační pomoc, která přichází z nitra a ne
zvnějšku: která se v reálném kontaktu s touto skutečností
jejího odporu s ním nemíjí, ale bere jej vážně, jež místo aby
zkratkovým a způsobem řekla: tak a tak se věci z teologic-
kého hlediska mají a na tobě je, aby ses s tím vyrovnala
- přistoupí k druhému, jde spolu s ním a razí mu pro osvo-
jení křesťanských pravd jeho vlastní, jedinečnou cestu, na
níž se tato tak a tak uzpůsobená, nejružnějšími osudy zfor-
movaná osobnost jedinečně dopátrá skutečnosti Boha. Nemoc-
ná odmítá duchovního proto, že u něho nenachází toto ve-
šení, a vyhledává lékaře, protože se domnívá, že on vnese
do případu věcnost, takže když např. narazí na protest proti
Bohu, nebude hned reagovat odmítáním tohoto protestu,
nýbrž bude nejdříve pátrat po jeho duševních příčinách

s důmyslem pomalu a s velkou trpělivostí jej zevnitř zbavit opodstatnění a necht padnout.

Jiný nemocný se zase pozastavuje nad morálně-teologickým výkladem své situace, kterou sám v její zapletenosti odmítá a pokládá za něco, s čím je třeba skoncovat. "Když však," říká, "přijde duchovní s morálkou, není mi to vůbec nic platné, morálně-teologické hledisko znám sám: to však nemění mou situaci, nepřináší mi pomoc, já totiž opravdu nemohu žít a to, že nežiji a mám ve všem zábrany, způsobuje, že zapadám stále hloub do své náruživosti. Duchovní přece svou morálkou spoutanost mého pudu neuvolní, naopak, spotává mě ještě pevněji, a proto k němu odmítám jít. Chtěl bych se zbavit ochromení svých instinktů a pudů, sám říkáte, že potom má morálně problematické počiný odpadnou samy od sebe. Já je totiž ve skutečnosti vůbec nechci, jsem z nich zoufalý, ale nedokážu je vůlí zvládnout." - A opět má nemocný pravdu a vy skutečně vidíme, jak např. nutkání k onanii nebo alkoholická náruživost mizí, když se nám podaří odstranit zábranu vývoje, jež zpleťla pacienta do náruživosti, a pomocí tvářčím impulsům, aby se prosadily.

Psychoterapeut však není pokaždé v tak příznivé situaci, jako když se setká s projevovanou touhou po náboženském životě. Často pozná, že existenční nouze jeho nemocného je náboženské povahy nebo, jak bych rád řekl, že všechno, co se u nemocného ukazuje jako nouze, je jen znamení či symbol jeho uváznutí v bezmoci, terapeut to pozná, ale nemá možnost stanovit hloubku bezmoci v druhém člověku a oslovit ji. Řekne-li nemocnému: "Zde nejsem kompetentní, musíte jít ke knězi," nesetkává se jeho návrh s kladnou odezvou. Začne-li naléhat, zažije většinou, že od něho nemocný odejde a vyhledá takového psychoterapeuta, který mu slíbí vyléčení na rovině jeho nouze a bezmoc v hloubi jeho duše nechá bez povšimnutí. Taktose právě v novověkém lidstvu odvíjí napětí mezi nouzí a bezmocí. V člověku je vrstva, která je indiferentní k rozdílu mezi zdravým a nemocným a která spíše leží za tímto rozdílem. Učiníme-li zdraví člověka absolutním měřítkem jeho záchrany, potom zacházíme, pokud jde o jeho osobu, nascestí, i když nemocnému svým léčebným zásahem pomůžeme. Zdraví je jistě vysoká hodnota a podporujeme-li je i problematickými prostředky, je to už pomoc a pozitivní výkon. Avšak záchrana, která má podobu zdraví, není úplnou záchranou člověka, není jeho opravdovou záchranou. Přesně vzato, je to jen dílčí prospěch, a tak můžeme ve jménu zdravotní péče přehlédnout vlastní nouzi.

Tolik je jisto, že neurotik, stojící vně křesťanství, vyhledává psychoterapeuta proto, poněvadž se domnívá, že mu může pomoci na stejné rovině, na níž se vidí být v nouzi. Lékař se podle jeho názoru od něho liší tím, že sčkoli je principiálně např. ke křesťanství ve stejném vztahu, přece jen se v lidském životě vyzná a ví se s ním rady. Latentní otázka mnohých lidí, kteří nevědí, co se svým životem, který se pro ně stal nesmyslný, nezní: "Kde a jak naleznu Boha?", nýbrž: "Jak se sám v životě zařídit bez Boha a křesťanství?" Vysvětlí-li snad někomu z nich křesťanský terapeut: "Není možné se ve svém životě zařídit bez Boha,

alespoň ne v pravém smyslu slova", potom to ten, kdo životem trpí, nechce slyšet. A bez dalšího vynáledu lédaře, který mu řekne: "Ale prosím, člověk se bez Boha může v životě velice dobře vyznat, podívejte se na mne, podívejte se na mé kolegy, podívejte se na pacienty, které jsem uzdravil. Čtete spisy předních psychoterapeutů. Vaše nouze není vůbec náboženské povahy, je to následek vytěsněné sexuality nebo nespětí mezi vaším já a požadavky společnosti, případně neuspokojené tendence po uplatnění nebo zábrany vývoje nebo toho, že se váš život stal neautentickým pod nadvládou neosobního "se" v heideggerovském smyslu".

Zkrátka je tu nespočet psychologických pokusů, jak vysvětlit hlubokou nouzi, v níž se ocitlo západní lidstvo a tedy také jedinec sekularizací života, BBA ztrátou jeho smyslu a hodnoty. Všechny tyto teorie obsahují část pravdy, všechny postihují situaci novověkého člověka v tom či onom ohledu. Všem těmto teoriím odpovídají také určité metody duševního vedení, které jsou způsobily zmírnit, odvést nebo zhodnotit utrpení jednotlivce. Mnoho lidí je také skutečně spokojeno, poďeří-li se jim poněkud se světem vyrovnat tím, že se jim ukáže cesta, jak se zachránit z bezbřehého oceánu života na ten či onen smysluplný ostrov, který pak mohou nazvat "svým životem". Mnohým při tom pomáhá skutečnost že druhý, např. jejich lékař, je také spokojen s takovým ostrůvkovitým světovým názorem. Nebudeme daleko pravdy, řekneme-li, že se neurotik i psychoterapeut obecně vzato setkávají na společné půdě, totiž na půdě sekularizovaného světa. Nebo dynamicky vyjádřeno - putují stejnou cestou, totiž od Krista a od křesťanství. Zvláště patrné je to tam, kde se vlastním nervem psychoterapie učiní zřetel na nábožensko-psychologické motivy, jak to dělá curyšská škola. A to i když Jung o sobě tvrdí, že ještě patří k levému křídлу protestantismu. C. G. Jung je přesvědčen, že v jádře každé neurózy, zvláště po 35. roku života, kř tkví náboženský problém. Náboženský problém, ale nikoli vypořádání se s křesťanstvím! K tomu se tu spíše stavějí zády - je však nutno v zájmu spravedlnosti říci, že tento odvrát od křesťanství není u Junga JB nikdy programem. Dochází k němu v průběhu jeho terapeutické metody spíše automaticky a problém v tom spočívající zasluhuje naši nejvyšší pozornost. Najdeme sotva některý z náboženských motivů lidstva, jenž by zůstal tomuto psychoterapeuticky orientovanému psychologu náboženství neznámá. Sotva který motiv, s nímž by se ne-setkal v duši svých nemocných - veden snahou dát promluvit jejich "kolektivnímu nevědomí", jejich "druhovému či přirozené duši". Od tabuistických a totemových představ primitivů k buddhovým, Lao-c'ovým, jinginským, manichejským a gnostickým naukám o spásešm od egyptských, předasijských, perských, indických, helenských, římských a starogeránských náboženských motivů k alchymii a křesťanské mystice, všechno je to v náznaku vypátráno v duši nemocného a případ od případu posunuto do světla vědomého prožívání.

Samozřejmě naráží takto orientovaný lékař také na křesťanské motivy. Ty se však objevují vlastně hodně vybledlé, zašlé a neúčinné. V každém případě nemají v uvolněné přirozené duši neurotika žádný vůdčí význam, nabývají spíše dojmu, že u Junga v takzvané druhové duši původně vůbec

nejdou domů, alespoň určitě ne takovou měrou jako mnozí motivy přirozených náboženství. A tak dochází k tomu, že curyšská škola, která se odvolává výlučně na přirozenou duši, vede spíše k primátu pohanských motivů než motivů křesťanských.

Jung udává, že se pacienti pod vlivem jeho terapií vyvíjejí příznivě, že odcházejí vyléčení, s plnější, svobodnější a jasnější osobností. Nemáme důvodu o těchto údajích pochybovat, stejně tak jako nelze poírat ani výsledky jiných psychoterapeutických škol. Ačkoli žádná z těchto škol nedosahuje až do hloubky bezmoci západního lidstva, přece jen každá z nich v jednom důležitém bodě předstihuje pastorační službu záchraně bližního: totiž ve věčnosti svého terapeutického počínání. Měřeno touto věčností psychoterapeutické pomoci jeví se pastorační působení často jako primitivní a nedostačující. Je to proto, že nepostupuje dost konkrétně, takže si nevšimá zvláštní situace jednotlivého člověka, ale jen vůči ní mimoběžně aguje. Citlivá a diferencovanější osobnost pocituje tuto formu pastoračního styku prostě jako nevěcnou a obrátí se k psychoterapeutovi. Je to tím politováníhodnější, že se křesťanské motivy, jež v duši jednotlivce ještě působí, setkáním s chápacím a věčným, avšak nábožensky nezakotveným lékařem často naruší, což může vést až k jejich úplnému vyřazení. Je proto nanejvýš žádoucí, aby se duchovní v rámci svého celkového úkolu obeznámil s pohledem psychoterapie. Bolo by se tak dosáhnout úplného znovuzrození pastorační služby a zabránit nezadržitelnému škodám.

Současné schizma mezi pastorační a psychoterapií zatím velice výrazně zrcadlí opět to, co jsme označili jako zvláštní situaci doby, totiž rozpad středověké struktury na nábožensko-církevní sféru na jedné straně a čistě světské kulturní sektory od ní neodvislé, autonomní, na straně druhé. Tomuto rozpadu odpovídá na jednom zvláštním úseku, že jsou od sebe odděleny a ponechány bez vzájemné komunikace psychoterapeutická a pastorační péče, přičemž se psychoterapeutická pomoc vyznačuje věčností při relativním odosobnění této pomoci, zatímco pastorační činnost v téže oblasti většinou postrádá věčnost, aniž však přitom ztrácí svůj svý charitativně osobní ráz. Nárok toho, kdo potřebuje pomoc, na věčnost se však zdá naléhavější než jeho nárok na charitativní láskyplné smýšlení pomáhajícího, jinek bychom nebyli nuceni konstatovat odvrát neurotika od duchovního k psychoterapeutovi. Z hlediska terapeutického úspěchu je přirozeně třeba dát přednost inteligentní věčnosti před charitativním postojem, zatíženým vědeckou a technickou nedostatečností.

Přesto však bychom neměli být nuceni hovořit o takovém rozštěpení: vědecká odborná znalost je předpokladem správně zaměřené pomoci. Použijme obměny starého motto gentlemans, že morální stránka se rozumí sama sebou a není proto třeba se o ní zmínovat, a řekněme: to, co patří k medicíně z vědeckého a technického hlediska, se rozumí samo sebou a o tom bychom vůbec neměli být nuceni mluvit, odborné znalosti jsou prostě věc slušnosti a v každém případě věc svědomí, nadto však jde o lidský úkol vyrovnat se se situací - na jedné straně v ní stojí nemocný se svou nouzí a na druhé lékař - tak, aby to vedlo k zrušení protikladu mezi věčností a odosobněním. Paracelsus, poslední

křesťanský lékař reprezentativního významu, o těchto souvislostech věděl. U něho nepozorujeme ještě nic z toho zlo-
mu, na který si stěžujeme. A co nám Paracelsus pomůže
poznat? Jedno staré úsloví zní: amare in Deo. Toto úsloví

by se dalo u Paracelsa poznamenat na : sanare in Deo. Z pěti
příčin nemocí, jež Paracelsus rozeznává, totiž ens astrale,
ens ~~natura~~ naturale, ens spirituale, ens veneni a ens Dei,
má ta poslední zvláštní důležitost. Žádný lékař nemůže uzdravo-
vat proti Bohu, avšak také ne bez něho: Bůh sám je vlastně
lékař, ale používá lidského lékaře jako svého nástroje. A při-
tom nemůže nikdo o Paracelsovi říci, že by znevažoval pří-
rodu, naopak - tedy jaká syntéza vztahy na přírodu a ná-
božensky personálního smýšlení!

Od dob Paracelsa došlo v medicíně k netušenému vze-
stupu v důsledku narůstající věcnosti jejích metod. Přesto
se dnes mluví o krizi v medicíně a míní se tím vlastně po-
žadavek zosobnění lékařské pomoci, dokonce se sní o znovu-
zrození kněžského lékařství, jaké se provozovalo na primi-
tivním stupni lékařského umění s náboženského vědomí
u šamanů, asklepiadovců a pytagorejců. Vskutku platí pa-
radox, že ~~oběh~~ chce-li být člověk dobrým terapeutem, musí být
něčím víc než pouhým terapeutem. Nejvíce to však platí
o psychoterapeutovi. Terapeuta budoucnosti, překonavšího
v sobě nouzi doby - schizma mezi věcností a zosobněním
duševní pomoci - by měla charakterizovat syntéza věcnos-
ti a personálně-charitativního smýšlení. Směr vývoje se
ovšem zdá ukazovat opačným směrem a chce dělat z lékaře
nemilosrdného funkcionáře společnosti a státu. Pokud jde
o budoucího duchovního pastýře, bude musít své charita-
tivní smýšlení podložit odborným věděním o zákonech lid-
ské duše, nebude-li se chtít dočkat toho, že se mu svěřené
duše ztratí z okruhu působnosti.

Nemůžeme se však spokojit s konstatováním, že odchod
neurotiků k psychoterapeutovi je kromě jiných motivů způ-
soben také chybami pastorační praxe. Takové posouzení
poměrů by bylo totožné s neoprávněným zjednodušováním
a bezstarostností, pokud jde o jejich hlavní hnací síly. Uvá-
žíme-li obrovskou dynamiku, se kterou se západní svět uza-
vírá vůči Bohu, křesťanství a církvi, stojíme před tajemstvím,
které se nedá psychologicky vysvětlit poukazem na chyby
pastorační praxe, a právě tak málo tím, že se budeme od-
volávat na sveditelná rozhodnutí zle smýšlejících. V článku
"Systém a okamžik" klade R. Guardini otázku, "zda vývoj,
který nabyt šife světového dění a určil po všech stránkách
podobu našeho života, může být úplně falešný", zda v něm
"nemusí být právě jádro, které je ovšem spojeno s neprav-
dou a zapláceno bezmocí". Tato otázka patří k základním
otázkám křesťanské filosofie dějin a týká se implicitně také
vyrovnání s duševní nouzí a s pomocí, což je naše téma.
Viděno z hlediska lásky, nejsme příliš snadno ochotni k ra-
dikálnímu odmítání? Mohlo by tomu být také tak, že nej-
neproniknutelnější a nejproblematictější dění se v e svém
průběhu s nebo, lépe, ze svého konce, dá posléze pochopit
jako "vpád nové pozitivní formy existence". - Zde máme
problém prvního řádu, s nímž se musí každý na svém místě
vyrovnat s oním taktem, jenž přísluší křesťanovi, který se
naučil pod vedením hlavní ctnosti - prudentie - rozváž-
ně vyrovnávat požadavky lásky a spravedlnosti. Ať je tomu
jakoli, v každém případě je rozpolcení lidstva na početně

se zmenšující boží lid a značně vzrůstající sekularizovanou většinu znaklidičujícím a působivým faktem, se kterým se setkáváme a který nemůžeme obajít tvář v tvář neblahému oddělení duchovního pastýře od lékaře a v ještě tragičtější podobě tvář v tvář nesmiřitelnému konfliktu křesťanství a světskosti v duši jednotlivce.

Zasáhnout do tohoto boje rozhodujícím způsobem, je - jak jsme už řekli - pro jednotlivce většinou nemožné, ať je to psychoterapeut nebo duchovní, neboť tento boj má nadosobní, vposledku démonické rozměry. Sotva také postačí vysvětlovat při setkání s jednotlivou osobností tento její konflikt věčným odporem přirozeného člověka proti posvátnému v jeho křesťanské podobě. Spíše musíme vždy znovu konstatovat, že odpor jednotlivce je určen tendencí, která prochází celým Západem, a to ne odedneška nebo odvěrejška, nýbrž - s přitýkající zřetelností - od konce středověku. Kdyby se podařilo porozumět smyslu tohoto pohybu, pokročili bychom velice v porozumění tomu, co jsme nazvali nouzovou situací novověkého člověka. Nikdo si nemůže více přát dospět zde k porozumění než právě psychoterapeut, který vidí denně působení tohoto pohybu v duši jednotlivce a zároveň ví o své neschopnosti jej zastavit nebo obrátit, případně jej prostě přenechat duchovnímu, a který je proto nucen zjednat pomocí psychoterapeutické techniky relativně periferní a povrchovou odpověď, přičemž se s hlubinnou bezmocí nemůže střetnout jinak než podporou vposledku málo znamenajícího zdraví.

Zdraví je totiž krajně mnohoznačná záležitost, zvláště tam, kde jde o zdraví ducha. Názor na bytostné určení zdraví prochází řadou stupňů. Počínaje názorem jistých obvodních lékařů, pro něž je zdraví ducha totéž co pracovní schopnost a služební způsobilost, přes vyšší pojetí, které vidí ve zdraví jen jinou stránku lidského zdatu, popřípadě důsledek vnitřní vyrovnanosti lidské konstituce s souhlas člověka se sebou samým, až konečně k nejvyššímu pojetí, podle něhož může být vlastní zdraví skutečně získáno teprve oklikou přes posvěcení. Vezmeme-li za měřítko vyšší možnosti lidského života, musíme říci, že uzdravení neurotika je mnohdy zdánlivým řešením, s nímž se však musí spokojit jak lékař, tak nemocný. A jednotlivci vskutku nezbyvá, než rezignovat a přesto žít v naději. Neboť jednoznačnost, s jakou se přirozené vývojové tendence novověkého, křesťansky nezakotveného člověka zaměřují výlučně pozemským směrem jenž vede pryč od církve a křesťanství, je pro terapeuta, který to sleduje přímo strhující: čím více se nemocný v běžném smyslu slova uzdravuje, tzn. přichází do souladu se sebou samým, čím více se uvolňuje antagonistické napětí mezi jeho hlubinnou osobou /včetně instinktivní osobnosti a drnové, resp. přirozené duše/ a mezi vedoucími centry jeho osobnosti ve prospěch kooperace těchto bytostných elementů, tím více pozorujeme, jak paralelně stímto, z hlediska medicíny příznivým vývojem, jde odbourávání zbytků křesťanských vlivů. Zavírat před touto skutečností oči by bylo nedostatkem věčnosti. Jenom selhávající smysl pro skutečnost může nevidět nutivý charakter takového vývoje u některých osobností. Nutivý je takový vývoj zjevně proto, poněvadž elementární zaměření uskutečňující se BSN osobností je posilováno aspoň určovanou historickou tendencí

obecného světového dění, jež jednotlivě zahrnuje a jím proniká. Vidí-li psychoterapeut, jak stejná terapie působí na osobnosti křesťansky zakotvené a na nekřesťany zcela různě, musí nabýt dojmu, že se v jednotlivých duších připravuje - přístupno pozorování a studia - mohutné a nevyhnutelné třídění duchů.

Mluvil jsem o rezignaci a pak zase o naději terapeuta. Je nutno mít naději, neboť kdo může vědět, zda radikální odvrát od církve a od křesťanství, k němuž automaticky a nezadržitelně dochází u určité skupiny osobností v průběhu jejich takzvaného uzdravování, nepřipravuje stejně radikální obrát. Tážeme-li se totiž po antropologickém smyslu tohoto elementárního odvrátu od křesťanské skutečnosti u nekřesťanské části našich pacientů, ukáže se toto: zmíněný odvrát se uskutečňuje jménem vále k výlučné pozemskosti a jménem prohloubeného náporu do přirozené oblasti duše. Díváme-li se totiž zpět na tendenci, která započala renesancí, humanismem a reformací, můžeme na základě pozorování v naší ordinaci říci, že antropologickým smyslem této tendence, který dnes vychází najevo, bylo zřejmé posílení přirozenosti a pozemskosti člověka. Stojíme jistě s obdivem před strukturou středověkého životního řádu, avšak uvážíme-li mohutnou emigraci západního lidstva z církevních prostor, musí v nás vzniknout pochybnost, zda onomu pokřesťanštění Západu, jež mělo za následek vytvoření christocentrické kultury, odpovídalo také skutečné pokřesťanštění jednotlivé duše. Možná že pokřesťanštění jednotlivé duše nedrželo s vytvářením křesťanského kulturního světa stejný krok. Pod povrchem křesťanský a svátostně uspořádaného života se mohla nashromáždit třaskavina tvářících přirozených sil, jež se do křesťanské skutečnosti nepodařilo vpravit. Tato třaskavina roztrhla obdivuhodnou stavbu středověkého životního řádu. A rozdělení světa na zmenšující se tábor křesťanů a počtem stále vzrůstající tábor nekřesťanů je pouze konečným stadiem onoho roztržení. Kdo nám však může říci, zda se dnešní vášnivý pohan nestane zítra horoucím křesťanem? Kdo může říci, zda uvolnění přirozené duše u jednotlivé osobnosti nepřipravuje možnost stát se křesťanem novým a důsaznějším způsobem? Nikomu nelze bránit, aby žil v této naději víry, a pozorování, která činíme u křesťanské části našich pacientů, jejichž náboženské možnosti se posílením přirozenosti a pozemskosti díky vlivu terapie také nepochybně prohloubily a zdokonalily, podporují tuto naději právě tak jako některé jiné zkušenosti, vzešlé z nečekaných a vysoce plodných konverzí nekřesťanů, kteří již došli až na konec svého odvrátu od Krista.

Znáznornili jsme si na speciálním případě souvislost nouze a pomoci, anebo přesněji řečeno, souhru člověka v nouzi a člověka pomáhajícího, a zajímal nás zejména onen zvláštní aspekt určitých nouzových stavů, který stupňuje problematickost rozhodnutí, zda patří do sféry duchovního nebo psychoterapeuta. Nemohu však toto téma opustit bez poukazu na něco dalšího. Naše přírodovědecky a technicky orientovaná a po organizační stránce velická doba dokazuje - ve srovnání s dobami jinými - důraznou cílevědomost a aktivitu ve věcném boji proti nouzovým stavům člověka, tedy v otázkách týkajících se pomáhajícího rozumu. Této bdělosti a jistotě při zvětňujícím začnání s nouzovou stránkou našeho ži-

vota odpovídá právě tak velká bezradnost v otázkách, které se dotýkají smyslu lidského utrpení. Člověk se dokonce nemůže ubránit dojmům, že vypjatá vále skoncovat s životní nouzi čerpá svou energii ze skrytého protestu proti skutečnosti utrpení ve světě. S utrpením jako takovým neví novověký člověk co počít, protože mu chybí světlo, jež by osvětlilo bytostný význam utrpení. A tak se puze bojovat proti nouzi stupňuje až v snahu odstranit a vyhladit nouzi vůbec. Můžeme říci, že se na jedné straně metody odborného boje proti nouzi zjemňují /srv. vývoj medicíny/, na druhé straně však vzrůstá neschopnost uznat nouzi jako základní určení lidského života a jako takovou ji zařadit do bytostného obrazu člověka. Tento nepoměr mezi zdoláváním stavů nouze a mezi neschopností filosofického uznání její danosti nezůstává přirozeně bez následků. Vypadá to tak, jako by se lidstvo ve své váli znemožnit nouzi a utrpení zaplétalo do pýchy, jejíž nehumánní důsledky se objevují všude tam, kde se nouze prokazuje jako nevyhladitelná základní skutečnost lidské existence. Vidíme, jak se váli nouzovým oblastem, v nichž utrpení vzdoruje odborné pomoci, vzrůstá organizovaná netrpělivost, jejíž krutá nelaskavost a nelidská tvrdost obeznámenému ukazuje, co se tu vlastně odehrává.

Dokonce tady i úmysl pomoci - ačkoli mu zdánlivě není třeba apologie - přece jen potřebuje k tomu, aby se naplnil v řádně poskytnuté pomoci, vyšší vedení. Pomoc, která toto vyšší vedení odmítá, zabloudí přes veškerou odbornost dříve či později na ačestí. Postrádá pak filosoficko-náboženské vymezení svého cíle, které je principiálně umožněno teprve vyšším zhodnocením utrpení. Tak se pomáhající člověk - aniž by prohlédl sebe sama - ocitá v protestu. Bytostné určení, které sám pro sebe odmítá, určuje ho nyní proti jeho vlastní váli. A tak stíhají ku pomoci připravěná vále přes cíl svého úkolu pouhého boje proti nouzi a propadá puze nouzi a utrpení vůbec vyhladit. To však není ani možné, ani by to nebylo záchranou. Zdá se totiž, že nelze provést zásadní útok na bytostně významný řád světa, jak jej představuje výskyt bolesti a utrpení vůbec, aniž by se tím snižovala teplota lidského srdce v společenské rozsehu.

Důsledky, které z takových úvah vyplývají, jsou bezprostředně zřejmé. Jen tam, kde člověk jako pomocník vidí v situaci trpícího nouzi víc než pouhý podnět k odbornému uplatnění přirozené pohotovosti k pomoci, je této situaci celkově práv. Účinná pomoc, jak jsme řekli již na začátku, není co do své ideje pomocí celou. Jí veden, postupuje sice pomáhající člověk správně a věcně, ale zároveň uzavírá svůj pohled vůči symbolickému obsahu situace. Jak by se mohlo dostat do zorného pole blahobytní hledisko, že trpící nouzi je něčím víc než výzvou pro pomáhající rozum, že je ve své nouzi podobenstvím věčně trpícího člověka, že dokonce trpícího tvůrce! A tak zůstávají oba, člověk pouze účinné pomoci a člověk v nouzi, k sobě navzájem ve vztahu chladné distance vykonávané činností, v němž se neuplatňuje žádná osobní jednotící základ, který by teprve povýšil úkon pomoci v onen bytostný akt, pro který máme pojem caritas.

Tak veliký je odpor přirozeného člověka k utrpení, že k tomu, aby se s ním nejen stoicky vyrovnal, nýbrž aby mu přitkal, potřebuje již zcela zvláštní vedení. A pozadí takového posledního filosoficko-náboženského přijetí utrpení je tím, co musí být přítomno jak v trpícím nouzi, tak v pomáhajícím, aby se pomoc a nouze navzájem smysluplně setkaly, což je stejně vzdáleno snaze pomáhajícího o úplné vyhlazení utrpení jako zděrazňovanému "právnímu nároku" nouzi trpícího na pomoc. Hledisku "věčnosti" se ovšem dá podříditi jak charitativní, tak racionální pomoc. Co však zůstává vyhrazeno právě charitativnímu zpracování nouzové situace je ono zasvitnutí jejího charakteru věčného podobství a spolu s tím i totální změna vztahu mezi bližními. Teď teprve jsou člověk jako pomocník a člověk v nouzi spjati v pravou jednotu tím, že jsou sjednoceni v neviditelném třetím, v Kristu. Tím se teprve mezi nimi vytváří ono vyšší společenství, jež stojí stejně vysoko nad tím, co rozumí občanská mluva "společností", jako nad oním "my", v němž je erotické vření schopno roztavit já a ty. Teprve na této ontické půdě nadpřirozeného sjednoce, které je jasnější než pozadí etické nebo erotické solidarity, rozvíjí pomoc kromě své účinnosti také charakter pravosti, ten rys pravosti totiž, jenž znamená tolik co pravda, takže teprve nyní můžeme smysluplně hovořit o "opravdové pomoci".

Victor Emil von Gebattel

Poruchy životního dění a časového prožívání:
přednáška

Otázky, které si kladou jednotlivé obory bádání, jsou určovány daleko víc, než se má všeobecně zeto, světonázorovým pozadím obecných myšlenkových a filosofických předpokladů historické duchovní situace. Tak je zřetelná závislost vzniku vědeckého zájmu o poruchy v oblasti životního dění a časového a prostorového prožívání na filosofickém evolucionismu druhé poloviny 19. století a jeho dalšího vývoji až do současnosti. Bez evolucionistického naturalismu Darwinova a Spencerova, bez Nietzscheových evolučně-fyziognovických studií o kultuře zůstala by i psychopatologickému bádání uzavřena cesta k problémům, které si dnes klademe. Avšak teprve Bergson a Simmel, kteří položili rovnítko mezi život a tvářící vývoj, jakož i důsledky, které z toho vyplynuly pro pojetí času a životního dění, a potom Klagesova nauka o životě, Hönigswaldovy studie o psychologii myšlení a konečně také práce Schelerovy a Heideggerovy připravily problematiku natolik, že ji může použít psychiatr pro své účely. Průkopnické je v tomto ohledu dílo Minkowského, které vyšlo roku 1928, *Le temps vécu*, obsahující studie, v nichž pak v Německu pokračovali Straus, Binswanger, Fischer a Gebattel.

Naším úkolem není zatěžovat vás principiálními ontologickými nebo teorie předmětu a fenomenologie se týkajícími předběžnými otázkami ohledně bytostného určení životního dění a časového prožívání, právě tak nemáme v úmyslu pojednávat o poruchách poznání objektivního času a orientace v něm, ale přejdeme rovnou in medias res a budeme se zabývat časovým děním v souvislosti s žitým a prožitým časem. Abychom se v této obtížné látce zachytili nějakým všeobecně srozumitelným způsobem, vyjdeme ze dvou hledisek, v nichž je vyjádřena povaha času - zdánlivě beze všeho vztahu k patologickým fenoménům. Později se nám ukáže, že toto východiško bylo zvoleno záměrně, neboť z něho je třeba hledat cestu ke dvěma základním změnám časového dění, které jsou pro psychiatra významné, jednak v oblasti neuróz a za druhé v oblasti některých psychóz.

Dva autoři, na něž se odvolávám jako na představitele dvojího pojetí času, jsou Blaise Pascal a Max Scheler, existenciální náboženský myslitel a věcný badatel. Obs se k prožívání času vyjádřili spíše příležitostně. U Pascala, ve fragmentu 172, čteme: "Nedržíme se nikdy přítomnosti, nýbrž předjímáme budoucnost, příliš pomalu přicházející, jako bychom chtěli uspišit její příchod... Nikoli přítomnost, jediné budoucnost je náš cíl. Nežijeme tedy nikdy, ale doufáme, že budeme žít". Tak Pascal. Pro Schelera je ústřední zážitek časovosti dán v modalitě našeho pudového snažení, v prožitku možnosti, v moci člověka měnit svoje přítomné stavy, a to spontánně, sebestoproměňováním. Časovost je pro něho především formou činnosti a pak teprve formou nazírání. Základním prožitkem času je dynamicky prožívané uspořádání projektů, nikoli objektů. Také u Schelera - zdánlivě zcela podobně jako u Pascala -

je totiž pro způsob existence živé bytosti podstatná jednosměrná zaměřenost do budoucnosti.

Přes tuto příbuznost jsou při bližším přihlédnutí východiska obou badatelů zcela rozdílná. Jde jim o úplně odlišné struktury časového dění. Scheler totiž mluví o elementárním, bezprostředním čase živé bytosti v nás. Tvrdí-li o této živé bytosti v nás, že neustále přesahuje do budoucnosti, jde tu o určité předvědové životní datum, na něž tímto poukazuje. Patří k logice života, že člověk jako dějící se bytost je takto zaměřen do budoucnosti, toto zaměření patří k přirozenému, elementárnímu, bezprostřednímu dynamismu života. Pascal však nemá na mysli tuto strukturu časového dění. Obrací-li se v jeho antropologii člověk do budoucnosti, pak uniká z přítomnosti, která je mu nesnesitelná... uslyšíme ještě jak a proč. Jeho vztah k budoucnosti je tedy postoj, nikoli dění, je to modalita jeho $\bar{E}$ chťení, nikoli bezprostřední prožitek. Jeho vztah k času není nelomený, bezprostřední - je reflektován. Pascal pojednává o reflektovaném čase, kdežto Scheler o čase bezprostředně žitém. Životní dění je pro Schelera postup, proces, kdežto pro Pascala jednání - někdy je to jednání odložené, jindy je to vnitřní čin.

Ještě jednou připomeňme: ta dimenze životního a časového dění, kterou ukázal Scheler, tvoří východisko psychopatologie psychóz, struktury miněné Pascallem vedou k úvahám o neuróze. Psychotické poruchy napadají onu vrstvu, ve které je člověk se svým životním, nitročasovým děním, ještě zajedno. V té vrstvě, v níž se člověk svým já a svým pudem od životního nitročasového dění odpoutává, se pak nalézá záchytný bod pro neurózu.

Zdržme se nejdříve ještě trochu u Pascalova názoru na čas. Povšimli jste se, že je v něm vysloveně depresivní rys? "Nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre." Odkud ten těžkomyslný tón? Co zde znamená "nežít"? To je přece zřejmé: nemít žádnou pravou, skutečnou přítomnost! Proto se člověk vrhá do budoucnosti a hledá tam to, co Pascal v této i v jiných souvislostech nazývá "le divertissement" - rozptýlení, zábavu. Ba zde se již dokonce vynořuje prvek náruživosti, který hraje takovou roli ve všech neurotických strukturách. Náruživá touha po rozptýlení žene člověka od zřejmě prázdné přítomnosti do budoucnosti! Ale ne, přítomnost člověka je mnohem horší než "prázdná". Poslechněme si Pascala: "Sotva se člověk zřekne rozptýlení, honby za úspěchem, vážeností, mocí, penězi, ihned vystupuje z jeho duše nuda, černá truchlivost, hoře, zoufalství."

Se stejnou těžkomyslností seopět setkáváme u jiného novověkého vysltele existence, u Sorena Kierkegaarda, který velmi mnoho přemýšlel o reflektovaném čase a o životním dění, zde je tento zvláštní druh těžkomyslnosti jen ještě více vystupňován.

Co je však smyslem této těžkomyslnosti? Chtěl bych na to hned zcela předběžně a sumárně odpovědět: Pascal stejně jako Kierkegaard jsou náboženské povahy. Jejich těžkomyslnost je výrazem konfliktu, bojují v nich totiž dvě protichůdné koncepce možného sebeutváření: život ve "světě" (Kierkegaard říká v "estetickém"/ jako jeden způsob mož-

ného sebeuskutečnění a život v říši boží / či ve vztahu k Bohu/ jako druhá možnost. U obou z nich jsou tyto dvě tendence pokaždé ze zvláštních důvodů neslučitelné, tj. dokud působí obě současně, zůstávají namířeny proti sobě a vzájemně se ruší, čímž je také zadržen život a vývoj osobnosti, která kolísá mezi dvěma protichůdnými směry sebeutváření. Výrazem této životní zábrany je vyprázdněná přítomnost, viděno hlouběji? existenciální těžkomyslnost. Teprve rozhodnutí osvobozuje od této existenciální či duchovní těžkomyslnosti.

Je už zřejmé, že se tu nacházíme v atmosféře takzvané konfliktové či jádrové neurózy? Aby mi bylo dobře rozuměno: jsem dalek toho, abych tvrdil, že duchové Pascalovy a Kierkegaardovy dovnitř byli neurotici. Ale oba dva opětovně používali pojmu "nemoc" pro určité stavy a určité fáze vývoje, právě tak jako Augustin. Ten přece líčí co nejpřesnější stavy vnitřního rozštěpení, které předcházely jeho obrácení. "Částečně chtít a částečně nechtít" - praví zde mimo jiné - "je nemoc ducha." Vskutku je - jak bych zde chtěl poznamenat - tato vnitřní člověková rozpolcenost a provázející ji těžkomyslnost doslovně pravou duševní nemocí, nemocí, jež má své kořeny skutečně v lidském duchu, zatímco duševní choroby z našich učebnic jsou založeny somaticky, biologicky, biopsychicky atd., takže to z etiologického hlediska vlastně žádné duševní choroby nejsou.

Abych dospěl k závěru, kladu nyní tuto tezi: předpokladem každé konfliktové neurózy je střetnutí osobnosti s jejím životním děním, přičemž sama je výrazem poruchy životního dění, způsobené zadrženým rozhodnutím mezi dvěma konfliktními tendencemi, tj. mezi dvěma vzájemně si odporujícími nebo vzájemně se vylučujícími osobními koncepcemi, jimiž bojuje já s o svoje sebeuskutečnění, o svoje tvůrčí sebeutváření.

Kdo se jako terapeut zabýval konfliktovou neurózou, ví, že se všeobecný konfliktový stav může konkretizovat v nejrozličnějších zvláštních konfliktech. Jedinec totiž potřebuje nějaké médium pro své sebeuskutečnění. Tato média jsou: sociální či instituce, národ, stát, církev, svět civilizačních, kulturních, náboženských hodnot atd.

Komunikace s těmito institucemi není předem nijak jednoznačně danou záležitostí - rozpornost v komunikaci však ihned zabraňuje hladkému vývoji sebeutváření. Neexistuje totiž žádný směr sebeuskutečňování, který by nemohl vstoupit do rozporu s jiným: v někom bojuje manželské smýšlení s romantickou láskou, v jiném umělecké ztvárnění díla s tvůrčím ztvárněním činu. Ve třetím případě spoutanost neosobním "se" v heideggerovském smyslu s touhou po prosazení svého autentického já nebo individualismus s puzením ke společenství, sebezachování s eizikem a tak dále do nekonečna.

Zutt poukázal v jedné své přednášce na tendenci sledovat nositele konfliktové neurózy směrem dolů a nechat jej tak splynout s konstitučně psychopatickou, tedy vlastně degenerovanou osobností. Ovšem my jej můžeme sledovat v hierarchii personální říše také směrem vzhůru a dojdeme pak k poněkud odlišným pojetím. Patří přece právě k bytostnému určení člověka, vytvářejícího spontánně své životní dění, že může právě v důsledku této možnosti onemocnět nebo alespoň zabloudit. Kde toto scestí začíná být vinou?

Kde se stává nemocí? Kde je jen slabostí, nevyhřebeností, neprojasněností, jš l jďáctvím? Kde je osudem, dokonce snad i biologickým osudem? Kde je začátkem vyššího ručení v tom smyslu, jaký měl na mysli Heyer, když nazval neurózu "šlechtickým titulem člověka"?

Střetáváme se jako psychoterapeuti sále znovu s těmito nejistotami. Může se nám stát, že nás vyhledá člověk v nouzi svého konfliktního napětí a my mu musíme říci: ne, vy nepatříte před fórum lékaře, ale duchovního správce. Nebo musíme jít ještě dál a odkázat jej na něho samotného a říci mu: nepatříte sni k lékaří, sni k duchovnímu, ale musíte se odhodlat vydržet svou nouzi a snášet svou těžkomyslnost až k nejzazší mezi, až z vás samého, bez rušení kýmoli třetím, vyjde vyjasnění a opravdové rozhodnutí.

Právě vzhledem k těmto mnohostranným nejistotám se mi však zdá důležité najít určitou rovinu, na níž by se daly promítnout nejhrůznější typy rozervaných, problematických, neucelených a nejednotných lidí - počínaje konflikty nejvyššího druhu s psychopatickými neurotiky konče. Lépe řečeno, najít rovinu, která je všem společná. V mém pojetí je to časová struktura člověka, postiženého zábrancou schopností rozhodovat o utváření vlastního životního dění.

V rámci této přednášky se nedostaneme za pouhé náznaky. Samotná analýza časové struktury, již se elementární životní dění stává individuální životní historií, by vyžadovala samostatný referát. Právě tak zde nemůžeme hlouběji proniknout do symptomatiky neurózy a do jejích základů. Tři jevy, značně rozšířené, se nám však vnucovaly již při analýze Pascalových popisů, a to: 1. vyprázdněná přítomnost, 2. honba za budoucností v podobě náruživé dychtivosti po rozptýlení, 3. existenciální těžkomyslnost. Tato těžkomyslnost je výrazem toho, že člověk uvnitř času zůstává za svým vlastním řř naplněním. Toto zůstávání za svými vlastními vyššími nebo lepšími možnostmi není žádnou čistě statickou záležitostí. Dynamika životního dění činí ze zabrzděného sebeutváření něco víc než prostou "zábranu" - je to pokles ze žádoucí výše, ztráta tvaru, znehodnocení, přesněji tendence k sebeničeni. V tom spočívá vážnost existenciální těžkomyslnosti. Vážnost skutečnosti, že osobní život se odehrává v čase. Neboť s časem nelze žertovat. Buď je využit nebo promeškán. Je médiem duď našeho budování nebo rozpadu, naší cesty vpřed nebo pádu zpět, našeho povznesení nebo poklesu.

To vše a ještě mnohem víc se ve své těžkomyslnosti temně umědomuje ten, kdo je postižen zábrancou rozhodování. Protože však svou těžkomyslnost nedovede snášet, utíká se k náruživosti.

/ Poznámka: Sebeuskutečňování má v oblasti reflektovaného časového prožívání a životního dění smysl sebeutváření, reflexe naně míří k sebezdokonalování a sebe naplnění./

Právě tak jako pojem neurotické struktury je daleko širší pro psychopatologa než pro klinika, je tomu tak i s pojmem náruživosti. Existuje sotva nějaký směr lidského zájmu a lidského chování, který by se nemohl zvrhnout v náruživost. Tak třeba kult krásy, ale také morálka, práce, touha po vzdělání, společenská nebo profesionální ctižálost, sexuální chování /např. všechny perverze obsahují moment náruživosti/, sběratelství, výdělečná snaha, bažení po moci. Do-

konce i cit se může stát náruživým, jak nás poučuje sentimentalita. Toxikomanie je jen extrémní, klinicky zvlášť do očí bijící případ univerzální náruživosti, které propadá člověk postižený zábrancou rozhodování.

V každé náruživosti se dějí pokus zbavit se vyprázdněné přítomnosti, přikompenzovat je nebo vyplnit. Existuje totiž trojí přítomnost /podle Augustina/: přítomnost ve vztahu k minulosti /vzpomínka/, přítomnost ve vztahu k přítomnosti /nazírání/ a přítomnost ve vztahu k budoucnosti /naděje/. Tyto tři dimenze přítomnosti propadají v konfliktním stavu zabrzděného životního dění prázdnotě přítomnosti /srv. o tom Kierkegaard, ten "nejnešťastnější"/ a mohou se stát místem, na němž se usídí náruživost.

Pro časovou strukturu náruživosti je rozhodující moment opakování. Náruživý jedinec, který ztratil přesažnou kontinuitu svých vnitřních životních dějin, existuje proto jen bodově, v okamžikuzdělnivého naplnění, tedy diskontinuálně. Žije od okamžiku k okamžiku, nakonec je však v každém neuspokojen. Sotvaže požitkem, senzací, omámením, opojením, výhrou, úspěchem atd. zakryl prázdnotu přítomnosti, zmocňuje se ho již neskutečnost jeho prožitku ve formě neukojenosti a kocoviny, což si ihned vynucuje, aby svou honbu opakoval. Náruživý jedinec dělá stále totéž, zažívá stále totéž a v médiu prožitkově-imanentního času se nedostává z místa.

Nemůžeme opustit tuto oblast, aniž bychom se ještě nepodívali na traumatickou neurózu. I u ní základní poruchou je porucha prožívání přítomnosti. Jestliže Novalis v jednom ze svých fragmentů zavádí pojem "nedokonalé přítomnosti", jestliže mluví o časových módech, které se navzájem pronikají, např. o minulosti, k níž je "přimíšena" minulost, pak jsou takováto šťastná myšlenková vyhmátnutí potvrzením věna určitými psychopatologickými fenomény. Skutečně nelézáme u traumatiků cosí, co by bylo možno nazvat "nedokonalým prožíváním přítomnosti", toto prožívání je totiž nedokonalé v důsledku zpřítomnění minulosti. Jeden příklad místo dlouhého povídání:

Jde o čtyřicetiletého právního zástupce, který utrpěl úraz při autonehodě. Protijedoucí vůz najel na jeho automobil, on byl při tom vymrštěn proti střeše, na okamžik měl černo před očima, na vteřinu, ne déle, ztratil vědomí. Pak vystoupil, obhlédl škodu, odjel do svého úřadu a začal pracovat. Poněkud se dostavily bolesti hlavy a porucha koncentrace, což jej donutilo vyhledat lékařské ošetření. Mezi jiným měl pozoruhodný symptom - nemohl večer vyjít z domovních dveří do tmy, aniž dostal náchvat úzkosti. Stejně tak jej přepadla úzkost, když v noci vyhlédl z okna, v jídelně se musil k temnému oknu obracet zády. Do svého pokoje mohl večer vstoupit jen s očima obrácenými ke světlu z hal. S odvrácenou hlavou vyhledal vypínač a rozsvítil - vstoupil-li do pokoje jinak, přepadla jej prudká úzkost. Analýza ukázala v průběhu několika katartických hypnóz, jež vedly k uzdravení, že tma venku zpřítomňovala ten okamžik nehody, při němž se mu zatmělo pře očima a kdy v stěží uvědomovaném zděšení cítil, jako by vstupoval do černé brány smrti.

Z hlediska časové struktury této poruchy je - zcela v krátkosti řečeno - pozoruhodné toto! Když náš pacient vstupuje do noci, nepředstavuje si tak jako zdravý člověk tuto zvláštní bezprostředně d

tuto zvláštní bezprostředně danou situaci: "já - nyní - zde v obklopující mne noci". Namísto nevinné, bezprostředně prožívané situace "já - zde" se mu vsunuje něco jiného, co v něm vzbuzuje úzkost. Prožívá něco, co ze situace

tak, jak před ním je, vůbec není srozumitelné. Tma venku se mu stává nerážkou, jež v něm vyvolává něco jiného, jiný druh temnoty, kterou prožil v jiném, dřívějším okamžiku své životní historie a jež měla charakter černé hrozby smrti. Nebyla skutečně dovršena, ale nemohla být přeto proto ani zvládnuta a nebylo možno se s ní vyrovnat. Tento návrat navyřených prožitků v traumatické neuróze nazývá "zpřítomnění určitého místa minulosti". Jeho rubem je porucha prožívání přítomnosti. Myslím, že se nesetkáte s traumatickou neurózou, u níž by se nedala prokázat tato změna časového dění.

Nyní přejdeme k druhé hlavní části našich úvah, a to k časové poruše v oblasti psychóz. V úvodu přicházejí endogenní melancholie, dále sem lze zařadit nutkavé stavy u endogenních depresí a v jistém smyslu i u pravých obsedantů, rovněž určité případy schizofrenie a depersonalizační psychoózy psychogenního původu.

Protože tyto poslední představují přechod mezi neurotickými a psychotickými obrazy, vzpomeňme nejdříve na jeden případ z tohoto okruhu. Jde o vězeňskou psychózu u Žida, který byl 1 rok internován pro "zhanobení rasy". Po svém propuštění skýtal obraz endogenní deprese: sklíčenost, "loss of feeling", úplný útlum iniciativy, schopnosti rozhodovat se a myšlení, odcizení sobě i světu. Zvlášť nápadná byla porucha jeho časového prožívání, tak se např. opěťovaně vzpíral v poledne obědvat, protože přece "od snídaně uběhla teprve minuta". Tedy zakrnění časového prožívání - zřejmě protože se v něm v době mezi dávatou a jednou vůbec nic nadělo. Kromě toho pacient udával, že "žije úplně bez času", že "ví podle hodin, kolik je, ale že nepocituje čas". Nebo: "Nevím, kolik je hodin, ani když se podívám na hodiny". Dívá se dlouho na své náramkové hodinky, přemýšlí, znovu se podívá a říká: "Je půl desáté, ale to mi nic neříká, jsem vnitřně mrtev, prospel jsem celý rok ve vězení, každá doba pro mne byla jako jedna minuta." Je třeba poznamenat, že tento muž byl ve svém životě krajně činnou a podnikavou osobností, velmi ctižádostivý, vyprávělo se o něm, že byl jako vítr, že nemohl nechat nevyužitou ani minutou a že měl de od rána do večera co jě nejpřesněji rozdělen.

Nemyslím, že zde jde o skutečnou poruchu časového dění, jak je prokázali u endogenních depresí Minkowski, Straus a jiní, nýbrž o prožitek derealizace týkající se času. Pro takto depersonalizovaného pacienta není čas skutečný, podílí se na všeobecném odcizení světa, je derealizován.

U skutečných psychóz, které jsem již uvedl, nacházíme jako bazální, základní poruchu / jež nese celou symptomatiku např. endogenní deprese /, změnu časového dění - ne tedy řá reflektovaného času, nýbrž bezprostředně žitého neboli elementárního časového dění. Pravím výslovně: časového dění a ne "prožívání času".

Tento rozdíl uvádím je u problému, o který nám jde, velmi důležitý. Výraz "časový prožitek", který byl před desíti lety zaveden do psychopatologie endogenních depresí Strausem,

se totiž ukázal zavádějící. Neboť na terainu "prožitku" ulpívá dvojznačnost, jež se v diskusi o problému času neblaze projevila. Jednou totiž rozumíme "prožitkem" zasažení nějakým obsahem, s nímž se setkáváme, podruhé zase vědomý obrát k tomuto obsahu samotnému, tedy např. pozornost vůči času při jeho prožívání. V prožitku tvoří život s během jím vřik, zřetelní psív a vědomí jeden celek, zahrnující patickou i gnostickou komponentu, a když má jeden badatel u depresivní poruchy času důsledně na mysli gnostickou složku a druhý badatel patickou, dochází k nedorozumění.

Nemyslete, že tu jde o pouhé psychopatologické důvtipnosti. Debata o těchto věcech nabyla na aktuálnosti článkem Gerharda Kloose v časopise "Nervenarzt" / 11. 7. 1936 / seš. 5 / "Poruchy časového prožívání u endogenních depresí". Poprvé se tu po pracích Minkowského, Strause a Gebstela dostal problém časového prožívání v rámci psychiatrických postižení opět do pohybu. Kloos vyšetřil stovky případů endogenní melancholie a pátral přitom po výskytu poruch časového prožívání. Našel pouze 3 případy s výraznými změnami "časového prožívání". Uzavřel z toho, že Straus přikládá poruše času v symptomatice endogenních depresí prvořadý význam pouze na základě "teoretické konstrukce". Ve skutečnosti je tomu prý tak, že "jen zizivě malá část" depresivních pacientů věnuje způsobu, jak se jim čas javí, vůbec "pozornost".

Avšak právě toto slovo "pozornost" v souvislosti s jevem času nám umožňuje rozpoznat u Kloose fundamentální nedorozumění. Ani Straus, ani Minkowski, ani já sám jsme ve svých paralelních studiích nikdy neměli na mysli tuto gnostickou stránku časového prožívání. Je třeba s Kloosem naprosto souhlasit, že případy, u nichž je povaha času předmětem depresivně změřené pozornosti, jsou mimořádně vzácné. Jsou to nemocní, kteří si neustále nutkavě vědomí uplývání času, jako pacientka I. K. jejíž chorobopis jsem publikoval v prvním ročníku "Nervenarzt". Nebo případy, u nichž se pozornost nemocného s větší nebo menší výlučností zaměřuje na úplné chybění budoucnosti /Kloosův případ/, a ty, jež mají dojem úplného zastavení času, přičemž u nemocného vzniká potřeba nějakým opatřením, např. ručními pracemi uvést čas do chodu, neboť pak, zdá se, postupuje - i když pomalu - kupředu. Nebo je to opět jedna z kloosových pacientek, jež má dojem, že ručičky hodin jdou nazpět nebo běží naprázdno. Pacientka I. K. musila uplývající čas nejen pozorovat, ale také rozkládat ve stále kratší a kratší časové úseky, např. větu nejdříve ve slova, potom v písmena, každý pohyb ve stále menší a menší prvky a přitom stále myslet: "Je to pryč, je to pryč!"

Jakkoli jistě tedy existují případy endogenních depresí které si vědomí času, jsou tyto případy, jak ukazují Kloosovy vývoody, velmi vhodné k tomu, aby zakrývaly skutečnost, kterou máme na mysli. Máme nejde o změnu "vědomí času" nebo "pozorování času", výbrž o změnu v základním časovém dění časově se dějící osobnosti. To co máme na mysli, není skutečnost, že čas je u endogenních depresí jenak prožíván, výbrž že je jinak žit. Spíše tedy než o "prožitku" času by se mělo mluvit o žitém čase, o temps vécu. Žitý a prožívaný čas se mají k sobě navzájem jako dění a pozorování,

jako patika a gnostika, jako skutečné vnitřní časové dění
a myšlený objektivizovaný čas. Netvrdíme tedy, že sympto-
matika melancholie tkví ve změně vědomí času, nýbrž že
je známkou změny v základním dění časující se osobnosti.

Každý by si měl dát pozor mluvit v těchto oblastech ihned o
"teoretické konstrukci", jakmile "klinické pozorování" ne-
potvrzuje to, co svou povahou vlastně ani nikdy potvrdit ne-
může. Poruchy životních pochodů, ležících hlouběji než du-
chovní oblast, které se, jak to odpovídá vrstvě, do níž patří,
nikdy nedostanou do vědomí, nesmíme popírat jen proto,
že jejich skrytá povaha vyžaduje jiné metody odhalování
než "empirií" nazývané údaje pacientů. Ponechme přece
teorii, oně theorie starých myslitelů, její právo a neztotož-
ňtí hujeme prohlédající způsob uvažování, předpoklad každého
nalézání a odkrývání smyslu, s hypotetickými rozumovými
"konstrukcemi". PMK Poznáme potom snadněji, že různé formy
zábrán, depresivních nutkání nebo bludů, ačkoli nemají pro-
kazatelný vztah k myšlenému, objektivnímu času, jsou
přesto výrazem poruchy životně imanentního časového dění,
a že se tímto konstatováním hlásí ke slovu fyziognomik
duševního života - a to patologicky změněného.

A není tomu tak, že by porucha časového dění u endo-
genních depresí pocházela z "vitální zábrany", jak Kloos
špatně porozuměl Strausověauce o čase, výbrž naopak:
"vitální zábrana" je sama svou nejvnitřnější povahou poru-
chou životního dění a jemu imanentního dění časového.
Avšak systematické rozplétání témat, jež jsou v této formuli
svázána dohromady, by nás zdrželo příliš dlouho. Musíme
se tedy spokojit s rozvinutím určitých základních představ,
které plynou z úvahy o normálním časovém dění. To je
možno přirovnat k proudu, vytvářejícímu sestále od oka-
mžiku k okamžiku, dávajícímu svou sílu k dispozici všem
funkcím bdělého duševního života a nespájejícímu je svou dy-
namikou. Tímto proudem životního dění jsme trvale nese-
ni, jeho plynutí dál a dál způsobuje, že ve svých funkcích
nejen fungujeme, nýbrž žijeme a dějeme se. Tento proud
dění teče hlouběji než vše, co nazýváme "puzením" nebo
na vyšším stupni "instinktivním děním", na ještě vyšším
"puďem" a konečně "pohnutkou, snahou, myšlenkovou čin-
ností a vůlí". Vrozené schopnosti individuá se sukcesivně
rozvíjejí postupem tohoto časového dění skrze funkce bdě-
lého duševního života, čímž dostává ono bazální dění smysl
dění životního.

A na bazálním životním pohybu se uchycuje v mém po-
jetí endogenní depresivní porucha a také některé případy
schizofrenií a obsesí. Onemocnění brání vzniku životního
pohybu od okamžiku k okamžiku anebo nezabráňuje-li mu
zecla, zpomaluje jeho běh. Vzpomeneme-li na již uvedené
Schelerovo pojetí, vidíme, proč tato porucha také s sebou
bezprostředně nese poruchu časového dění. Podle Schelera
je přazázitek časovosti dán v prožitku možnosti, v noci člo-
věka měnit spontánně své stavy. Zecla neodvisle od každé
výslovné myšlenky na budoucnost tkví tedy ve stavu mož-
nosti, provázejícím elementární bytí - v - pohybu u zdravého
člověka, žitý pohyb do budoucnosti. Budoucnost je dříve žita,
než prožívána, myšlena nebo pověšmanuta. Životnímu pohybu
je imanentní zaměření do budoucnosti.

Je-li nyní bazální životní pohyb zadržán ve smyslu vitální
zábrany, pak tato bezděčná zaměřenost do budoucnosti

Otevřenost vůči ní, toto elementární vcházení do budoucnosti a její anticipace v biologickém stavu možnosti odpadá. Atež teprve jsme v situaci kdy můžeme rozumět bezbřehému, stále opakovanému nářku depresivního pacienta, nářku, vztahujícímu se k jeho nemožnosti. Není doslova nic, o čem by melancholik netvrdil, že to nemůže. Nemůže žít a nemůže pracovat, nemůže defekovat a nemůže močit, nemůže jíst, nemůže dýchat, nemůže vidět, nemůže čichat, nemůže se oblékat a svlékat, nemůže vstávat a jít spát, nemůže rozumět, nemůže myslet, nemůže se rozhodovat atd. Nesmíme si dát banální každodenností tohoto symptomu zakrýt jeho hlubokou problematičnost. Nechci vás nudit detailním zkoumáním a raději hned řeknu, o čem tu jde. Z prožitku nemožnosti se totiž nedá vyloučit jeho časová struktura, označuje svou povahou změnu normálního vztahu k budoucnosti, je výrazem vážnutí vnitřního časového dění, obecné moci působit a žít, která zdravému člověku otvírá horizont možností a tím budoucnost. Zkrátka, depresivně sívě generalizovaný prožitek nemožnosti je jen forma, v níž člověk pociťuje svou skutečnou neschopnost životního dění a tím rovněž svou neschopnost dostat se v stále narůstajícím vnitřním čase dál. Že nemocný sní o této neschopnosti životního dění, ani o tomto vážnutí vnitřního času nic neví, nezprošťuje psychopatologa toho, že má vědět obojí. Bylo by velice divné, kdyby nemocný, plně zaujatý vitální zábranou jediné funkce, byl s to správně vystihnout základní poruchu, jež se právě v tomto jeho selhání projevuje. Přece ani zdravý člověk neví bez zvlášť školeného pohledu nic o nevědomém pozadí výkyvů své životnosti.

K středním psychopatologickým problémům patří určit míru toho kterého zastavení bazálního životního pohybu a tím nitročasového dění. V melancholickém stuporu se zdá být dosaženo maxima vnitřního znehybnění, jež přechází až k zrušení každého náběhu k jakémukoli časovému dění, zatímco u jiných případů melancholie můžeme ještě poznat jeho přítomnost alespoň z agitovanosti nemocných nebo z jejich vzrušeného náporu proti působení bazální zábrany. Ještě dále se zdá sát porucha časového dění u jistých případů schizofrenie. Zde je zřejmě zničen nejen náběh k jakémukoli vnitřnímu pohybu, bý nýbrž dokonce i zrcadlení každého vnějšího pohybu v náběžích vlastní vitální dynamiky. Minkowski líčí mezi jiným tento případ. Pacient udává, že všechno v něm je mrtvé, bez života, ta strnulá, strašně tičná, stejně tak venku je všechno jakoby odumřelé, mrtvé, nehybné, jakoby zakleté. Tyto schizofrenní zkameněliny žijí ve strnulé měsíční krajině, v úplně statickém světě. U nich je svět venku stejně tichý jako uvnitř, nic se naděje, nic se nestane. To, co Minkowski nazývá "synchronizace dění", ona pro zdravého jedince přirozená souhlasnost vlastního životního dění s děním světa, se tu zdá být převrácena v synchronizaci univerzální nehybnosti. Sem patří také šilný poustevník Wackenroderův, který se v pustině svého lesa zaměstnává v zuřivém spěchu tím, že bez ustání otáčí s charakteristickou schizofrenní motorikou neviditelným kolem, aby tak udržel svět i čas v chodu.

Melancholický stupor a schizofrenní znehybnění představují zajisté krajní možnosti poruchy časového dění, při níž - jskmile jsme jednou začali po těchto možnostech pátrat - můžeme rozpoznat různé stupně zpomalení, zadržení, uvážnutí nebo zastavení

Vyměřený čas mi nedovoluje, abych zácházel do podrobností. Existuje však ještě druhý hlavní problém v této oblasti, a to je zpracování té které základní poruchy u případu, který jí byl postižen. Viděli jste, že pokládám změnu v časovém dění opravdu za "osový symptom" či "základní poruchu" u endogenních depresí, ale též - jak bych chtěl ještě dodat - u obsesí. Endogenní deprese a obsese se však od sebe liší způsobem zpracování bazální poruchy. O základní změně časového dění platí, že si ji člověk jako takovou neuvědomuje, tato změna sice určuje symptomatiku příslušných syndromů, ale zůstává stále anonyrní a skrytá. Ne kliník, nýbrž psychopatolog má za úkol prohlédnout různé klinické obrazy jako formy, v nichž je zpracována bazální porucha, změna časového dění, přičemž zůstává závažná a i předchozí otázka, do jaké míry již rozdíly ve stupni bazální poruchy určují - kromě způsobu jejího zpracování - příslušnou symptomatiku.

Nemůžeme tu sledovat nadhozené otázky systematicky. Jen několik záběrů má osv. etlit směr nutného bádání a naskytajících se úkolů. Nelze např. pochybovat o tom, že se u depresivního pacienta změnou jeho vztahu k budoucnosti také základně mění obzr možnosti jeho rozvoje. Vzpomeňte na stesky depresivních jedinců, že už to s nimi jde s kopce, že upadají, že ztrácejí sílu, výkonnost, zdraví, cenu, schopnosti všeho druhu. Jak často je obraz, jež si depresivní pacient dělá o své budoucnosti, ovládnut kategorií ustavičného ubývání. To však znamená, že pro depresivního jedince není čas médiem jeho rozvoje, jeho růstu, jeho přibývání a přírůstek jako pro člověka zdravého, ale naopak médiem jeho ubývání a ztráty. Životní dění je tu zakoušeno jako ustávání. Proto mu vyvstává budoucnost jako něco hrozivého, nebezpečného, nabitého katastrofami a zániky, jež žádná z jeho vlastních možností působení a jednání není s to odvrátit.

Stejně tak je však jisto, že depresivní změna vztahu k budoucnosti mění také od základu působení minulosti. Čím více je zohrozena cesta do budoucnosti, tím více depresivní jedinec upadá pod vládu minulosti. Nehledá záchranu v budoucnosti, v možnosti změnit ji svým jednáním, nýbrž marně námaze změnit minulost, jež právě vůči této snaze prokazuje svou neúprosnou autonomii. Odtud sklon istých melancholiků donekonečna přetřásat, co se stalo, třeba: "Kdybych to nebo ono nebyl udělal, tak bych nebyl nemocný." - "Kdyby se to tehdy bylo stalo, bylo by neska všechno jiné" atd. Nemocný se cítí pevně určen, eternizován minulostí a proti tomuto sputání minulosti zmočně útočí.

Nebo: katastrofy, které kladé do budoucnosti a kterých se obává, už tím, co se stalo, vlastně právě začaly. Zde jsme i na pokraji depresivního bludu. Jeden kolega nabyl převědčení, že zanedbal hygienická opatření ve svém tuberkulózním sanatoriu. Tím byla otrávena nablázka tekoucí řeky a nakaženo obyvatelstvo v širokém okolí. Je "tisícronábný vrah" a už jsou na cestě davy, aby ho "lynčovaly". roky před jeho čvrtní ohlašují, že už jsou tu s jeho smrtí následovat v "nejbližší vteřině". Když je mu lépe, vidí katastrofu ještě poměrně daleko, čím je mu hůř, tj. čím radikálněji se prosazuje základní porucha, tím více se přítomnost stlačuje v téměř bezčasový přechod mezi dávnou vinou

a trestem číhajícími před jeho dveřmi. Zde se ukazuje zvlášť třetelně, že určenost minulým je tím definitivnější, čím více se zmenšuje pole budoucnosti.

Role pocitů viny u endogenní deprese se dá vůbec vysvětlit jen časovým přestrukturováním jejich základního dění. Normálně je každý život více nebo méně pod určitým tlakem viny. Problém je v tom, že zdravý člověk tento tlak téměř necítí, kdežto člověk depresivní jej - podle svého typu - často zažívá nutkavě a přímo přemráštěně. Normálně se člověk od svých chybných kroků nebo opomenutí neočišťuje tak, že by se vrátil na místo svého někdejšího opomenutí nebo chybného kroku, nýbrž nechává jednotlivou zvláštní vinu za sebou, aby na další cestě do budoucnosti odčiňoval všeobecnou vinu pobytu na světě stupňovaným formováním činu, díla a lásky. Je-li depresivní poruchou životního dění znemožněno toto kráčení do budoucnosti, mění se také determinující význam minulé viny. Nabývá charakteru nešeho neodvolatelného, nekonfigovatelného a definitivního a zcela ovládá depresivní sebecit.

Stejně musíme rozumět depresivnímu úkornému bludu, hypochondrickým představám atd. jako způsobem, jimiž se zpracovává depresivní porucha časového dění. Protože čas již pokročil, podívejme se nakonec trochu na obsese. Právě příklad obsedanta je vhodný pro pochopení veliké rozmanitosti příslušných klinických obrazů, jež při více méně značné příbuznosti základní poruchy vznikají různým způsobem zpracování. Není zde přirozeně možno rozvíjet teorii obsesí, v tom vás musím odkázat na svou práci "Svět obsedanta" ve sborníku věnovaném prof. Bonhoefferovi a ukázat už jen na několik hledisek, důležitých pro naše téma.

Také u obsedanta tkví základní porucha v narušení časového dění, ale pro klinický obraz je příznačné teprve zvláštní zpracování této základní poruchy. Ze spousty témat vybereme nyní dvě. Nejdříve si ukážeme na krátkém příkladě, že základním onemocněním obsedanta je skutečně porucha časového dění, potom náznakem předvedeme způsob jejího zpracování.

Často a právem se tvrdilo, že ten, kdo trpí obsesemi, nedokáže "uzavírat". Janet mluví o "action de terminaison", kterou není obsedant schopen provést, E. Straus hovoří o "neschopnosti něco vyřídit", přičemž zároveň zdůrazňuje, že minulé je možno vyřídit jen tak, že postupujeme dále do budoucnosti. V našem případě jde o nemocného, který překvapil lékaře tím, že stál - zcela oblečen a připraven k odchodu - uprostřed pokoje a vysvětloval, že nemůže odejít, protože neví, zda si oblékl kabát. Podrobnější explorační ukázalazprvu, že se "rozumově" ovšem už kabát oblékl, ale "pocitově" ještě ne. Zadržel, že se místo aby šel ke dveřím, zabýval opakovanou rekapitulací, zda skutečně provedl jisté ceremonie, jež patřily k oblékání pláště a zda tím úspěšně zabránil znečištění pláště i sebe sama, čehož se tajně obával. Proto se nahnul z místa - a my jsme nuceni porozumět zvláštnímu situaci, že člověk může formálně uskutečnit nějaký účelný čin /obléci si kabát/, aniž by jej skutečně provedl z hlediska svého prožitku. Ačkoli je proveden, pro něho jako by se neudál. A to proto, že v důsledku základní poruchy nedošlo v jeho životním dění k onomu kroku, jenž propůjčuje našim nennednoušším výkonům kromě jejich účelového významu také životní smysl. Vidíme tu

velmi zřetelně, jak neschopnost něco uzavřít a vyřídít je u obsedanta výrazem zastavení časového dění. Z hlediska svéhoživotního dění nemocný do svých činů nevchází, a proto jsou také pro jeho pocit jakoby neprovedeny. Zadržena touto prodlevou vnitřního životního pohybu se nedostává dále, nevznikají žádné nové kroky, které by razily dráhu budoucnosti. Tak se v formou puzení k opakování a rekapitulacím - které jsou zároveň kontrolou - trápí s tím, aby práce jen uzavřel minulost, která však opravdu neminula.

To specifické však spočívá v tom, že nutkavě neurotický ceremoniál má sloužit obraně před možným pošpiněním. Víme všichni, jak dominující roli hraje u obsesí špina mrtvolnost nebo "hnití" / Straus/ a jak tu veškerá činnost přechází v boj s nimi a v obranu proti nim. Zde se setkáváme zvláštností obsedantního zpracování bazální zábrany časového dění. U obsedanta totiž nabývá deformující vliv poruchy životního dění patofyziologického významu. Obsedant je pádným důkazem toho, že porucha životního dění deformuje natolik, že může utvořit symptom. Nemocný je ovládnut představou možného znečištění a je jí přes veškerý odpor zachvacován trvale. Tuto souvislost mezi znečištěním a narušením životního dění zná už německé lidové rčení: "wer rastet rostet", říkáme: "rezaví", tzn. podléhá destruktivní, deformující tendenci. Kon elavarsi est labi, obměňuje téma Frant v. Bader, "stojetá voda zahnívá", "kdo najde vpřed, vrací se". Znečištění je jen speciální, ovšem zvlášť výstižný případ oné diminutio, která zachvacuje uvážlivější život. V nutkavé posedlosti pocitem znečištění se ukazuje neodpoutanost od minulosti. Minulá musí být odstraněna jako stělice, špina atd. a zraněný život, který se uvolňuje směrem do budoucnosti, ustavičně minulé odstraňuje - ať už výslovně nebo pouze svým všeobecným stavem možnosti - nechává je za sebou, odstrkuje je, očišťuje se od něho. Jinak obsedant. U něho minulé nestává něčím hotovým, vnucuje se stále jako navyřené a zaplavuje nemocného prostřednictvím symbolů nečistého, špinavého nebo mrtvého. Nemocného tu ohrožuje nepřátelská beztvárnost, stojící v protikladu k životu, který je vždy dějícím se tvarem, ohrožuje jej znečištěním a hnitím, tedy vesměs symboly tendence, která usiluje osobnosti, jejím hodnotám, její kráse a dokonalosti nějak škodit. Obsedant je nejen zbaven možnosti existovat nad sebou, ale je zatlačen k tomu, aby existoval pod sebou, působivým podobenstvím toho je posedlost beztvárností v obrazech znečištění, prohřešení atd. Obsedantnímu chování je třeba rozumět jako obraně před beztvárnými silami, a to jako obraně bezmocné, neboť jeho zaměření na ustávání a ustání je určeno vyřazením budoucnosti, svou povahou vposledku neznámým, a prosazuje se navzdory všem obrenným opatřením stále znovu.

Tolik o zpracování nitročasové zábrany životního dění u obsesí. Vidíte, že k pochopení obsesí a endogenních depresí můžeme dojít jen tehdy, vyjdeme-li ze základní poruchy časového a životního dění.

Je třeba poznamenat, že určitá kopijní vědecká sdělení, která také je předmět, neboť se tím posunuly skutečné vědecké zábrany člověka. Až dosud byly psychologické vědecké práce pouze vědecké nebo alespoň přímo psané psychologické projevy, nyní se zřejmá ukázalo, že existují skutečné zábrany, jak nám nejsou přímo dostupné a je proto

II. OSOBA A ŽIVOTNÍ KRIZE

Romano Guardini

Sigmund Freud

A hlubší poznání člověka

1.

Dílo Sigmunda Freuda se setkává nezříčka s nadšeným přijetím, které připomíná náboženskou víru, a naopak zase vyvolává odpor, který se stupňuje až v nenávist - nemluvě ani o nedorozuměních a povrchnostech popularizujících výkladů. Jsou to vesměs doklady toho, že pravý význam jeho díla nebyl všeobecně pochopen.

Jestliže se tedy zde chci pokusit o filosofické hodnocení Freudových výšlenek, musím předestlat prosbu, aby v tom čtenář nehledal víc než několik poněkud zjednodušujících poznámek k otázce, jaký význam mají Freudovy teorie pro poznání člověka.

Dovolte mi, abych vyšel z dojmu, kterým na mne zapůsobily jeho spisy, když jsem se s nimi asi před třiceti lety poprvé seznámil. Byl to dvojitý dojem.

Především vedly k velkému rozšíření pohledu na člověka. Přesněji řečeno na to, co lze nazvat jeho hlubinnou dimenzí.

O této vrstvě v člověku se ovšem vědělo odedávna. Tak se třeba v každodenním životě odlišují lidé, v jejichž chování je cítit nějaké hlubší zaměření, od lidí povrchních, a nichž je vše "jako na dlani". Anebo se při mravním posuzování určitého skutku klade výš motivace vycházející z vlastního uvážení rozhodnutí než jednání na základě vnějších pohnutek. Vidím-li však správně, chyběla až do té doby pravá představa kosmu lidské duše, který, chce-li být úplný, musí zasahovat i "dolů", k fundamentálním, skrytým hlubinám lidské bytosti. V nimovědecké sféře se o něm vědělo, stačí pouze vzpomenout na svět poezie nebo náboženství. Ve vědeckém myšlení však tento hloubkový záěr chyběl. Zkoumaly se tu psychologické struktury a procesy, jejich zvrstvení a napětí, to vše ale postihovalo pouze vrchní, bezprostředně přístupné stránky duševního života - mluvno obrazně jeho vrchní stavbu. Proto, co bylo podím, chyběl jasný pojem - snad jedině s výjimkou romantické psychologie, která i zde viděla, či alespoň tušila další vývoj.

Zásluhou Freudových teorií se duševní život člověka stal osmem, který má nejen šířkový a výškový rozměr vědomé sféry, nýbrž rovněž hlubinnou dimenzi nevědomí. Obraz člověka byl doplněn o spodní, respektive vnitřní složky.

To ovšem neznamenalo jen určité doplnění vědomé sféry, nýbrž také její proměnu, neboť se tím posunuly akcenty celového chápání člověka. Až dosud byly psychologicky relevantní pouze vědomé nebo alespoň přímo poznatelné psychologické projevy, nyní se zřetelně ukázalo, že existují duševní skutečnosti, jež nám nejsou přímo dostupné a jež přesto

2.

mají velký, za určitých okolností dokonce rozhodující význam. Ukázalo se, že přímo přístupné stránky duševního života, jimiž se přisuzovala samostatnost, ve skutečnosti touto autarkií vybaveny nejsou, výbrž jsou ovlivňovány momenty, jež nepatří do snadno přístupných oblastí duševního života člověka.

Freud však zároveň tyto hloubky zpřístupnil, takže již nejsou vyhrazeny výlučně intuici vnitřně bdělých lidí či jasnozřivosti básníků, nýbrž se dají odhalovat konkrétní vědeckou metodou. Poznal, že tyto vrstvy lze odkrývat studiem jevů, které byly až dosud v dušení životě lidí pokládány za vedlejší, jakou jsou sny, chybné výkony a neurotické symptomy. Ukázal, že tu jde ve skutečnosti o formy, jimiž se manifestují skryté duševní motivy, a vypracoval metodu, která je umožňuje adekvátně zkoumat.

Jiný myšlenkový pocud Freudův vysvětluje, jak se určité, velmi živé dojmy postupně vytrácejí z vědomí, aniž však úplně mizí. Takové dojmy působí dále, a dokonce se mohou uplatnit novým závažným způsobem: na tom je založena teorie vytěsnění.

Freud totiž ukázal, že fenomén zapominání nebyl dosud viděn ve své úplnosti. Ve skutečnosti totiž existuje nejen takzvané "neutrální" zapominání, které spočívá v tom, že život vjemů, jež utkvěly v naší paměti, slábne, nýbrž také zapominání specifické, v němž se projevuje osobní motiv. Lze jej vyjádřit asi takto: "To a to se stalo. Působí mi to potíže. Nemohu změnit skutečnost, že se to stalo, a proto to alespoň vytěsním ze svého vědomí a nebudu na to myslet tak se toho zbavím." Ve skutečnosti to však nadále ovlivňuje celkovou strukturu života jako velmi intenzivně, byť skrytě působící činitel, který zasahuje i do vědomého života. Ovlivňuje vztah k lidem, věcem i událostem, a dokonce k životu vůbec, a tím předznamenává způsob, jak se člověk bude chovat v jednotlivých situacích. Tento vliv si může člověka podmanit natolik, že vyvolá nemoc, neurózu.

2.

To vše vedlo k celistvější a jasnější představě člověka. K té se však došlo i v jiném, hlubším smyslu. Běžné představy zpravidla v člověku rozlišovaly duchovní a tělesnou stránku. Na otázku po přesnější charakteristice tohoto rozlišení obvykle odpovídal názor, podle něhož proti sobě stojí jako dva více méně uzavřené systémy "duchovní" akty, jako myšlení, hodnocení, mravní rozhodování a umělecká tvůrčí činnost a na druhé straně procesy růstu, látkové výměny a pudové impulsy na straně druhé. Jako extrémní podobu tohoto pojetí uveďme psychofyzický paralelismus Wundtův. Freudovým poznatkem bylo toto pojetí přeskouáno.

Práce Sigmunda Freuda objasnily, že všechny, i ty nejduchovnější akty nejsou toliko nesené fyziologickými procesy a provázány emocemi, nýbrž jsou také ovlivňovány duševními silami, které si člověk ani neuvědomuje. A naopak zase že se biopsychický život člověka vždy odehrává ve sféře ducha, že podléhá jeho vlivu, a může dokonce být právě z této strany vystavován krizím, které jsou charakteristické právě jen pro člověka. Vzhledem ke skutečnosti, že Freudův biopsychismus nechce nic vědět o této

specificky duchovní stránce života, může se snad toto druhé tvrzení zdát poněkud zvláštní, brzy však ukáží, jak je vlastně míněno. V žádném případě nemůže jít v antropologické oblasti o izolovaného ducha - právě tak jako tu nikdy nejde o izolované tělo - nýbrž vždy jen o člověka celého.

Tím se otevřela nová cesta k pochopení jevu, který za určitých předpokladů nazýváme "nemocí", a tím i nová šance léčby. Freudovy poznatky vedly k objevení fenoménu, který se dnes označuje jako psychogeneze chorobných příznaků a kterého se rovněž využívá v terapii.

A naopak zase tyto poznatky umožňují přesnější diagnózu projevů, které lze označit jako projevy nepravé duchovnosti: že pudové procesy jsou zakrývány zdánlivě duchovními postoji, že se odhodlanost ducha může stát křečovitou a tím zplaně, že se "duch" zamění "logikou" nebo orgánizací a podobně. I k těmto jevům se nyní hned podrobněji vrátíme.

Jakmile promyšlíme Freudovy objevy a teorie s potřebnou otevřeností a nepředpojatostí, zároveň však s nezbytnou samostatností úsudku, ukáže se neudržitelnost určitých typických představ o člověku: tak třeba představy o člověku jako bytosti, v níž paralelně existují dvě zcela izolované oblasti, idealistické představy člověka jako ducha, k němuž je přivěšena jako jakýsi ponižující a poskvřňující přídatek jeho tělesnost, nebo také - sice v rozporu s Freudovým názorem, ale, jak hned ukážeme, vlastně následným rozvedením jeho impulsů - představa člověka jako pouhého biopsychického lidského zvířete, v němž díky jakémusi nepochopitelnému paradoxu provozují svou stínovou takzvané "duchovní" jevy. Místo těchto představ vykonstruovaných určitými doktrínami vyvstane pak před námi obraz člověka v jeho právě podobě, zároveň ovšem také v celé jeho problematičnosti.

V této souvislosti se zároveň objasňuje i zvláštní logika pudového života. Tím nemyslíme jen samozřejmý fakt, že všechna pudová hnutí mají své příčiny a své účinky, nýbrž řád, který tato hnutí uvádí do vztahu k celkovému průběhu, správněji řečeno d osobitému stylu konkrétního lidského života, a tím i k jeho mravnímu smyslu. Vyjádřeno filosoficky: že lidský život nemá ráz přirozené determinace, nýbrž je podstatně charakterizován osobní odpovědností.

Pud - a dodejme hned, že Freud jím původně chápe pud sexuální - se jeví jako základní energie všeho života. Směřuje k rozmnožení druhu, ale rovněž k všestrannému rozvoji osobnosti, projevujícimu se ve vztazích k jiným lidem. Ukojení pudu se do lidského vědomí promítá jako slast. K této saturaci směřuje pud neustále - ovšem s rozličnou intenzitou a v přímých či rozmanitě zprostředkovaných podobách. Sled takto vznikajících situací vytváří celkovou souvislost individuálního lidského života, a způsob, jak se osobnost s těmito situacemi vyrovnává, nazýváme jejím životním stylem.

Požadavky pudu mohou být v dané situaci splněny tím, že dosáhneme bezprostředně svého konkrétního cíle. Tě Tím se docílí přímo psychického vyrovnání. Přímému ukojení pudu se však mohou postavit do cesty fyzické, sociální či morální překážky, které mohou vyvolat konfliktní situaci. Této situaci lze zabránit, respektive je vyřešit, když dotyčný člo-

čk chce pravdu a otevře se smyslu situace. To znamená, když se podřídí realitě a dokáže zpřít přímého ukojení, tím promění holou nutnost ve svobodu - zároveň však volněnou pudovou energii zaměří na jiný, psychologicky nesvědčivý předmět. Celý tento proces, k němuž se vzápětí ještě vrátíme, se nazývá sublimací.

~~Ukazuje-li~~ však k tomu, nepochopí-li člověk situaci, pro-
Nedojde-li

tože jí nedorostl, anebo protože jeho způsob života se vy-
hýbá námaze spojené s tímto porozuměním, odříkáním
a vnitřním přeorientováním, zkrátka potlačí-li konflikt,
místo aby jej řešil - potom nesplněné požadavky pudu
vedou k duševním poruchám.

1 Logiku tohoto procesu, přesněji řečeno instanci, která
tuto logiku řídí, nazvěme skrytým svědomím života. Řdí
nad prožitky a činy, které z nich vyrůstají, se zřetelem
na celkový smysl života jedince. To vše si zpravidla ne-
uvědomujeme - i když se i zde objevují pozoruhodné pře-
chodné úkazy, jako například zvláštní jasnozřivost v polo-
spánku, zvláště před probuzením, kdy se náhle zřetelně
osvětlí smysl událostí, skutků, opomenutí i jejich následků.
To znamená, že psychické poruchy - ale i poruchy fy-
ziologických funkcí, které mají kořen v oblasti nevědomí -
souvisí s porušením tohoto skrytého svědomí, Fenomén
nemoci tím dostává nový, tentokrát etický rozměr. Není
pak již již pouhým následkem organické nedostatečnosti nebo
vnějších poruch, nýbrž se stává procesem, v němž se uplat-
ňuje vše, čím člověk je, až k vlastnímu postoji vůči životu
a jeho požadavkům.

Touto úvahou se dostává pronikavějšího smyslu i tomu,
co nazýváme "osudem".

"Osud" člověka pak již není pouhým seskupením vněj-
ších okolností a jejich vlivů ani není předurčen vylučně
dědičností, vlohami, vrozenými defekty atd. A konečně rov-
něž není to jen výrazem známé skutečnosti, že vykonané skut-
ky mají své přirozené důsledky, které pak opět na člověka
zpětně působí. Kromě toho všeho "osud" znamená, že činy
člověka se stávají aktivním momentem, který se uplatňuje
v hlubinných vrstvách jeho nevědomí a odtud pak ovliv-
ňuje celý jeho život. Vzory pro toto celkové ovlivnění člo-
věka spodními vrstvami nitra našel Freud v literárních
dílech - především pak v řeckém básnictví s jeho motivem
neúprosné osudovosti.

3.

Dovolte mi, abych sevrátil k osobnímu úvodu na za-
čátku těchto úvah. První dojem, který ve mně zanechala
Freudova psychologie, byl - jak jsem již řekl - pocit
rozšíření a doplnění obrazu člověka, druhý dojem však byl,
že Freud podřizuje lidský život pudovým hnutím.
Freudovi se vytyká, že sexualizoval lidský život. Na tom
něco je - přinejmenším k tomu jeho dílo svědčí. Sexuální
pud, který nazval "libídem", sledoval tak silným, jeho účin-
ky tak univerzálními s reakcí na něj tak závažnou, že jej
učinil klíčem k chápání lidského života vůbec. A zatímco

mistr sám byl velkým realistou a vždy si ukládal přísné meze, projevilo se u nemalého počtu jeho žáků nebezpečí tohoto jeho východiska akutně. A to se nezmínujeme ani o všech těch, u kterých se v důsledku nepochopení proměnily Freudovy myšlenky v neutěšenou a nezřídka zchabnou rutinu.

Naproti tomu je však rovněž třeba konstatovat, že v průběhu doby hlubinná psychologie formulovala celou řadu dalších pudových motivací: touhu po uplatnění a moci, touhu po majetku a agresivitě, v níž Freud sám na sklonku svého života spatřoval samostatný pud.

Kromě toho je však třeba vznést námitky hlubšího rázu. Freudovo dílo je součástí určité tradice, a to tradice charakterizované tím, že jako všechny postižitelný jev uznává jen psychu vázanou zcela na fysis. Svoboda ducha, projevující se ve schopnosti překračovat rámec výhradně pudové oblasti a navazovat vztah k absolutnu, nemá ve Freudově pojetí místa. To bylo zdůrazněno i přímo ze strany psychiatrů, dovolují si v této souvislosti upozornit alespoň na práci Paula Matusseka o filosofických problémech medicíny.

Ani Freud ovšem nemůže přehlédnout, že se v člověku projevují fenomény, které se tradičně nazývají "duchovní" např. vědecké bádání, umělecká tvorba, snahy o sociální řád a charitativní činnost, mravní úsilí a tak dále. Poněchávám stranou otázku, do jaké míry Freud vidí jejich autonomní smysl, rozhodně je však pro jeho pojetí typické, že jejich kořen spatřuje vposledku v pudové tendenci k libidinóznímu naplnění, a to procesem sublimace, o němž jsme se již zmínili.

Člověku totiž může zůstat přímé ukojení pudu odepřeno - ať již v důsledku vnějších překážek, anebo na základě jeho vlastního rozhodnutí. Tu se pak zpravidla pudová energie odpoutá od svého původního cíle a zaměří se na jiný, který jí svými vlastnostmi dokáže na sebe upoutat. Potom tato ~~energie~~ energie vyvolá účinek, který s původním zamešením pudu nemá nic společného, ale který díky své někdy vnější, jindy však hlubší vnitřní podobnosti představuje jeho náhražkové ukojení: pudové hnutí se "sublimují". Vznikají tím cenné hodnoty pro život: by básnictví, výtvarné umění, formy sociálního života a pedagogické činnosti - jinými slovy svět "duchovních" aktivit a výtvorů, kultura. Hodnoty, které takto vznikají, se při prvním vnějším pohledu jeví jako cosi autonomního: básnictví jako výraz existence, právo jako řád mezilidských vztahů, sociální činnost jako zabezpečení v nouzi atd. Jakmile však psycholog začne zkoumat psychické zdroje těchto kulturních forem, pozná, jak se v nich uplatňují a transformují pudové hnutí.

Tyto poznatky je nyní třeba podrobit kritice, která půjde za rámec toho, co bylo dosud vyloženo. V člověku přece není jen rovina fyzická a psychická, nýbrž také duchovní. Tím není míněn duch izolovaný a výlučně autonomně činný, vždy je to duch člověka, a jeho aktivity i výsledky jsou pokaždé spjaté s psychofyzickým celkem. Vždy tu jde o člověka v celku. I v tomto celku se však setkáváme s odlišnými sférami, které nelze nikterak redukovat.

Takové fenomény, jako je například řecké sochařství, římské právo, gotická katedrála, Dantova Božská komedie, Bachova hudba, teorie relativity či dokonce opravdové mravní rozhodnutí jednotlivce - ať již jde ve všech těchto

případech o díla sama či o akty, z nichž vycházejí - obsahují více, než co lze vysvětlit pouhými psychologickými mechanismy, jež se podílely na jejich realizaci. Jde tu o něco kvalitativně odlišné. Nevidět to znamená být vůči těmto fenoménům slepý.

Tato kvalitativní odlišnost je dána v první řadě vlastním smyslem toho, o čem v těchto fenoménech jde: platností pravdy, závazností dobra, autoritou zákona, vnitřní svobodou umělecké formy atd. V tom se projevuje něco autonomního, co vystupuje s absolutními nároky a co nikdy nelze odvodit z žádných psychických nebo fysiologických funkcí. Tyto fenomény jsou nadány vlastním svrchovaným významem, který se nijak nevyčerpává tělesnými a duševními aspekty, jež se uplštňují při jejich zrodu, ani ekonomickými, hygienickými, sociálními či jinými funkcemi, jichž nabývají.

Odlišnost duchovní sféry se dále zakládá na specifické formě jejich projevů. Akty, kterými je neseno vědecké poznání, umělecká tvorba, právní řád, meziosobní vztahy, mravní postoje, se vyznačují tím, co Kant označil jako "apriorní". Snad nejvýstižněji byl tento jejich specifický ráz, který se může realizovat jen ve svobodě osoby, charakterizován slovy, že jde o oslovení člověka absolutně. Jakmile však vezmeme pojmy absolutno a svoboda vážně, zjistíme, že zásadně překračují psychickou i fyzickou oblast.

Vzpomeňme v této souvislosti současné filosofické analýzy - například u Husserla, Schelera, Reinach, Buytendijka, Binswanga a jiných - které ukázaly, že pravdu kulturního díla i závazný řád kulturních aktů nelze nikdy redukovat na jejich psychické zdroje nebo společenské funkce. I kdybychom věděli, která mozková centra se aktivně podílejí na vypracování určité vědecké teorie, nemožní nám to pochopit její vlastní smysl právě tak, jako nám například rozbor psychických procesů umělecké tvorby nedovoluje posoudit její estetickou úroveň. I když zjistíme že právní řád je zdrojem pocitů jistoty nebo že hudební skladba v nás vytváří dojem uvolnění, nedozvěděli jsme se tím ještě nic o vlastní povaze práva či hudby.

Tuto autonomní a neredukovatelnou oblast, která se projevuje v kulturních cílech i aktivitách, nazýváme oblastí ducha.

4.

Nyní však stojíme před otázkou: Jsou Freudovy názory takové, že oblast ducha pouze pomíjejí, resp. se s touto problematikou nadokáží vyrovnat, anebo jej vůbec popírají?

Freud vždy usiloval o to, aby se vyrovnával se skutečností tak, jak se mu právě jevila. Proto v jeho vlastním systému najdeme místa, na něž může navázat kritika, protože se dotýkají i jiných než výlučně psychofyzických závislostí. Chtěl bych na dvě taková místa upozornit - aniž bych chtěl vylučovat jiná, jako např. Freudovu teorii Já a Nadjá.

Na první upozornil preiburský psychiatr Hanns Ruffin na základě jistění, že se v psychické sféře člověka projevuje skutečný rozpor. Kdyby byl člověk pouhou psychofyzickou přírodní bytostí, nemohl by takový rozpor vzniknout. Když z chybného životního rozhodnutí vzejde nejen tělesná újma či konflikt s okolím, nýbrž trauma, motiv, který zevnitř škodí vlastnímu životu; chorobná tendence k sebetrestání - když se tedy v pudové oblasti střetnou protichůdné impulsy,

nelze to vysvětlit pouhou hrou motivů. To vše lze pochopit jen tak, že v člověku je instance, která se sice projevuje v pudové oblasti, avšak co do vlastního smyslu i ekonomie je zcela jiná. Pokud je mi známo, nevyskytují se u volně žijících zvířat neurózy. Co se týče pokusů dokázat existenci neuróz domestikovaných zvířat, nezapomeňme, že tu nejde o prostá zvířata, nýbrž vždy o zvířata ovlivněná světem člověka.

Když tedy životní konflikty člověka jednoduše nezmizí, nýbrž se stanou uzlovými body při sebeničivých tendencích, nejde tu o prostou autoregulaci biopsychického života směřující k jeho optimálnímu rozvoji, nýbrž o projev zvláštní schopnosti člověka formovat svůj životní osud. Do biologické sféry tak zasahují transbiologické momenty: duševní rozvoj tu již není toliko ovlivňován přirozeným instinktem, nýbrž uplatňují se zde normy, které mají etický charakter, porušení těchto norem se pak stává způsobem, který zásadně přesahuje pouhé biopsychické důsledky.

Tento jiný, od přírody se lišící princip, který se tu uplatňuje, je právě duch, respektive svět těch hodnot a norem, jež se realizují teprve ve sféře ducha. Teprve v jeho sféře se pudová hnutí mohou stát tou nebezpečnou osudnou mocí, jak u v nich rozpoznal Freud. - tom by se dalo říci ještě mnoho.

Jedním z dalších důležitých freudových poznatků je jeho teorie sublimace, o níž je byla řeč. Podle této teorie pud není jednoznačně determinován. Jde mu v první řadě o bezprostřední ukojení. Je mu však vlastní určitá ohebnost, která umožňuje jeho odpuštění od přímého objektu a zaměření na jiný cíl, a tím také jeho transformaci. A této transformace pak vyrůstají sociálně-charitativní činnost, umělecká díla, filosoficko-náboženské ideje, jedním slovem kultura. Lépe řečeno: pudová hnutí nesou tyto činnosti, zesilují jejich dynamiku a nacházejí v nich vyrovnaní svého napětí.

Zde však dodáme: pud by se nikdy nedokázal odpuštit od svého vlastního objektu a zaměřit se na jiný, původně mu cizí objekt, který by si musel odříkáním a sebetransformací teprve vytvořit. Kulturní tvorba se liší od prostého biopsychického rozvoje nejen stupňovitě, nýbrž podstatně. Zaměření na nový objekt neznamená vzhledem k tomuto rozvoji jen jeho další "vývoj", nýbrž jeho překročení, jde tu o kvalitativní skok, který je nejen namáhavý, nýbrž může zprvu působit ničivě, jak to lze doložit solidní analýzou každé opravdové kulturní činnosti. Pudová hnutí jako taková nemají vlastní logiku, která by sama od sebe vedla k vytvoření kulturní díla. Analogie mezi původním a dříve druhotným pudovým objektem samy rozhodně nesvědčí k tomu, aby vyvolaly a nesly toto odpuštění proměnu, což je spojeno s odříkáním.

Pud se může odpuštit od předmětu svého přímého ukojení a přejít do oblasti kulturních činů jen proto, že je z této strany povoláván, vybízen a brán do služby. Neexistuje žádný jednostanný, výlučně z jedné původní instance vycházející vztah, tím méně vztah, který by znamenal sebeobětování původní energie. Vždy se musí "ukázat" nějaký platný protějšek. Má-li ho však pud vnímat, registrovat a plnit jeho požadavky, musí tu zasáhnout moment, který s ním samým není totožný, nýbrž stojí nad ním: a to je duch.

To vše opět znamená, že Freudova teorie sama obsahuje předpoklady k překonání svých jednostanností - právě proto, že jí je skutečnost vnucuje.

Vzdor riziku, že přespříliš využíjí vaší soustředěné pozornosti, na niž jsem beztak již kládl značné nároky, chtěl bych ještě závěrem připojit několik myšlenek.

Evropské myšlení se často pohybuje mezi osudnými extrémami: mezi spiritualismem, který základ pochopení lidské existence spatřuje v čistém duchu, a jeho opakem, který vidí tento základ jen v materiálu. To začíná již u Platóna, pro něhož cesta pravého člověka, totiž filosofa, záleží v odčoutávání ducha od těla. Tyto dvě pozice však neumožňují pravé rozhodnutí, nýbrž jsou to antivergence, obě jsou stejně neschůdné, opačné je jen jejich zamerění. A historie opravdu ukazuje, jak se vždy jedna zvrací v druhou a - to proto, že se zapomnělo, až konec konců jde, totiž o člověka.

To má dnes větší význam než kdy jindy, poněvadž člověk je vystaven tak mocným silám jako jsou masová společnost, technika a moderní stát. Na tomto pozadí by měl zvláštní význam Freudovská psychologie - nyní však již musíme říci hlubinné psychologie vůbec - spočívat v tom, že ukáže člověka jako bytost ohroženou. Toto by mohla udělat, tím, že by ukázala, jak nepřekonatelné, a proto v jádře nepravé a neploché je, co se běžně nazývá "duchovními" hodnotami.

Nepravé jsou především ty fenomény, které vznikají základem ducha a logiky. To by mělo vysvětlit každému, kdo má otevřené oči, vždyť mezitím se objevily stroje, na které se velice linkováčně přendávají pojmy z duševní oblasti. Jako např. myšlení. Ve skutečnosti na těchto strojích není duševního nic. Duševní povahu má jen práce těch, kteří je vymysleli, a těch, kteří jich užívají. Stroje jsou toliko objektivní možností takového zacházení, nic víc.

S nepravými duchovními hodnotami, i když jinak zaměřenými, se setkáváme i v etice, všude tam, kde je duch uváděn do protikladu k tělu. Jak málo žádoucím je, když duch uzavřený sám do sebe, ukázaly temné a chaotické dějiny gnose, jež se táhnou celou evropskou historií. Tím, že ztotožňují ducha s dobrem, resp. se světlem, a proti němu kládou hmotu jako zlo, resp. temnotu, ničí svůj systém, proti jehož zhoubné nepravdivosti bojovalo již křesťanství prvního století. Každá etika i asketika, která pokládá dualistický ducha za něco dobrého oproti tělu jako něčemu zlému, vychází ve skutečnosti z resentimentu neschopného plodně uspořádat vitální síly člověka. Domněle čistý duch, o němž se tu hovořívá, je ve skutečnosti potlačený pud, takže se nám máně vybavuje v paměti Pascalův výrok: "Kdo chce být andělem", to znamená čistým duchem, "stane se zvířetem".

Nepravý je i způsob, jímž idealismus klade všechnu důraz na absolutního ducha a v hmotě vidí jen jeho antitezi, na niž si duch uvědomuje sám sebe. Takto vzniklý pojem hmoty je potom v podstatě jen modifikací ducha, neboť si jej duch vytváří sám. Tento idealistický duch je stejně nereálný jako protikladně pojetá hmota, neboť ve skutečnosti jsou oba tyto pojmy výrazem volného rozhodnutí a symbolickým vyjádřením pozic v metafyzickém boji.

Pravý duch je v těle. Ryzí duch ve sféře člověka neexistuje. Zjevení vypráví, že se vyskytuje u anděla - ovšem jako u zcela jiné skutečnosti, než jak se znázorňuje konvenčními lidovými i uměleckými obrazy, ale též běžnými náboženskovo vědními výklady. Co vlastně anděl je, nedokážeme pojmenovat. Jeho existence araničí zvláštním způsobem s naší jeho vlastní náboženský smysl zde však probírat nemůžeme.

Zjevení nás ale také učí, že Bůh je ryzí duch. Je však třeba hned dodat, že slovo duch užito o Bohu má jiný smysl než v oblasti konečného. Samozřejmost, s níž mluví idealistická filosofie ve všech možných souvislostech o "absolutním duchu", ukazuje, jak málo dovede proniknout k jádru toho, o čem tu jde. Mluví-li zjevení o Bohu jako o duchu - stejně jako to činí každá pravá náboženská zkušenost - nejde tu o ps spirituality. V často citovaném místě /Jan 4, 24/, že "Bůh je duch, a ti, kdo se mu klanějí, se mu mají klanět v duchu", znamená slovo duch "pneuma", to jest Duchu svatého.

Pravý duch je zakotven v člověku a člověk opět v dějinách. "Dějiny" však jsou něčím jiným než rozvojem absolutního ducha. Pravou povahu dějin nelze označit jako "proces" - i když se v lidských dějinách přirozeně odehrávají rovněž rozmanité procesy - nýbrž jako sled personálních rozhodnutí, které vycházejí ze svobody člověka a která nelze odvodit z něčeho jiného. Proto člověk ze dějiny nese odpovědnost a je v nich rovněž obsazena možnost tragického vyústění, což je něco jiného než zánik jako nevyhnutelný důsledek vývoje. Člověk je svobodný, protože má ducha, a tím schopnost zakládat dějiny, je závislý na věcech, místu a času, protože je tělesný, a tím dějinně vázaný.

Na tomto napětí mezi duchovní svobodou a fyzickou vázností na dějiny - a jen na něm - je založena forma existence, kterou lze nazvat lidskou. Chceme-li ji pochopit, nelze použít pojmů přírodovědeckých, nýbrž toliko personálních a historických.

A proto když analytická psychologie dokládá, jak nerozlučně je každý duchovní akt vázán na tělo a pudová hnutí - na druhé straně ovšem také, jak nerušitelně se v každé pudové hnutí člověka liší právě duchem od pudových hnutí zvířete - přivádí nás tím k tomu podstatnému, o čem tu ve všem jde, totiž ke člověku, jeho dílu a jeho dějinám.

Pohlédneme-li na freudovskou psychologii jako na celek, povšimneme si rysu, který je všeobecně známý z dějin vědy a který je důležitý i pro správné ocenění Freudova přínosu. Ubejeví-li se totiž nějaká nová oblast, na kterou se zaměří věda, vyvine zpravidla především nové výzkumné metody a pokusí se o první syntézu. Tím dochází snadno k tomu, že celé bádání dostane jednostranně racionalistický ráz. Vzhledem k neznámosti předmětu, komplikovanosti fenoménů a obtížnému hledání správné metody působí tento racionalismus jako zjednodušující a pořádkující prvek. Je typický pro raná období vědeckých oborů a má v sobě cosi klasického. Vzpomeňme třeba na to, jak v ekonomii teorie Adama Smitha redukovala zprvu všechny projevy hospodářského života na racionalizované prvky trhu, nabídka, poptávka a jejich mechanicky spojenou souhru. První teorie bývá jednostranná, a to právě jí dodává sílu uvést do chodu vědecké bádání, které na ni navazuje rozsahem kritiky i dalšího rozvíjení.

V tomto smyslu se jeví Freud klasikem hlubinné psychologie. To ovšem neznamená - jak již řečeno - že vidí vše správně a úplně. I některý detail i zásadní východisko v jeho názorech je chybný, podobně se zařezávají, které popisuje, skrývají anochy určitá fakta a souvislosti, které mu zůstaly cizí. Jeho dílo představuje onu ranou formu bádání, která vyvolala kritiku a podnítila další výzkum.

Čtyři přednášky o zásadách psychygie
se zřetelům k jejím biologickým a ontologickým základům.

1.

Sním-li v této chvíli předstoupit jako lékař před větší shromáždění pesterelstů, nemohu se ubránit pohnutí. Vím, že taková setkání jsou nyní častější, a zdá se, že mají hlubší význam pro tuto dobu: mají přispět k zacelení jedné staré rány. Jak došlo k tomu, že dvě povolání, která byla ve jménu Ježíšově spoštěly a jejich nejbližšími následovníky spojována, a která byla i později příležitostně spojena ve velkorysé personální unii - v naší době tu vzpomínám alespoň na staršího Blumhardta a na Alberta Schweitzera - že obě tato povolání se vzájemně diametrálně a často přímo nepřátelsky oddělila? Porozumět duchovnímu významu tohoto procesu neznamená nic menšího než pochopit celý smysl zápasu křesťanství ve světě a jeho rozchod se světsky orientovanou vědou.

Když středověká universita nastoupila k slavnostnímu průvodu, dávala přednost teologické fakultě, jako další ji následovali zástupci fakulty lékařské. Povolte mi přiznat se osobně k tomuto řádu a toto své vyznání předestlat našim rozpravám. Nicméně to, co v duchovním řádu zaujímá první místo, stojí v časové posloupnosti života a vzdělání na místě pozdějším. Proto musí i zde předcházet výklad přirozené struktury duševního života jeho duchovnímu cíli. Musíme ale již nyní zabránit nedorozumění, jako by přírodní závislosti člověka mohly být poslední charakteristikou jeho života.

Naším úkolem bude studovat duševní útrapy a krize se zřetelům jejich léčbě a ozdravení. Zkoumat síly, které jsou člověku dány, snažit se jim porozumět, abychom jim mohli pomoci. Výsledkem tohoto zkoumání může být jen velká skromnost, těžká odpovědnost doléhá totiž na toho, kdo si jednou uvědomí nebezpečí spojené se zásahem do skrytých nevědomých pohybů lidské duše. Kdo toto nebezpečí pozná, bude nakloněn názoru, že naše zásahy mohou pouze zmírňovat zlé a bolestné, předcházet tomu nejhoršímu, dopomoci k tomu, aby byl život opět snesitelný, ale že nám není dopřán vytvářet navíc něco pozitivního, štěstí, stupňování a umocňování lidského života. Nicméně zkušenost a úcta učí, že je nemožné, a ani nám nepřisluší rozlišovat v lidském osudu mezi působením lidským a božím. A proto sice sníme a musíme to, o čem usilujeme a co chceme podnikat, také studovat a proměšlet - ale to, co se jednou stalo skutkem, sníme již jen přijímat, neboť každý pokus rozlišovat v minulém je nutně vratký.

Obrátíme-li nyní pozornost k vlastní možnosti ovlivňovat duševní děje, bude nejlépe začít prostou domluvou. Tak třeba se někdo nedokáže zbavit určité anomálie, řečneme alkoholismu, masturbace, hráčské vášně či podobně, nebo se nemůže zbavit určitých tíživých nebo nesmyslných pocitů a myšlenek. Jedna z nejobecnějších zkušeností psychoterapie je neúčinnost přímých domluv, jako například: musíš toho zanechat, vzchop se, seber se, nebo: hledej rozptýlení, mysl na něco jiného, buď rozumný, posyali na svou rodinu,

na svou víru. To vše je dokonale neúčinné, dokonce i tehdy, když to dotyčný člověk zcela nahlíží a je pln "dobré vůle". Ukazuje se totiž, že dobrá vůle nestačí, nebo také že v člověku ve skutečnosti ryzí dobrá vůle vůbec není, či dokonce že vůbec nedisponeje svobodou vůle. Pokusme se nejprve problém přímého ovlivnění vůle domluvou poněkud rozčlenit, přičemž hlavní výsledek vyslovíme již napřed: po každé dospějeme k poznatku, že ovlivnění vůle domluvou za žádných okolností nestačí, nepřístupí-li k tomu ještě jiná podmínka, nebo spíše jiná vyšší předběžná podmínka.

Nazýváme-li tuto předběžnou podmínku vyšší, máme k tomu určitá důvody. Zvykli jsme si pod vlivem idealistické filosofie považovat etickou normu za cosi duchovně autonomního, absolutního, oddělitelného od lidských a dokonce i božských osob. Tak mohlo vzniknout zdání, že mravní zákon má jako takový též skutečnou moc. Ve skutečnosti nemá žádnou, a bude ji mít teprve tam, kde určitá osoba jej vysloví a zároveň uskuteční. Avšak sama slova: toto nemáš činit, nejsou mravním aktem, nýbrž pobídkou k poslušnosti. A stejně tak není mravním aktem pouhá poslušnost ze strany toho, komu bylo domluveno. Vyžadovat poslušnost, vybízet k mravnímu jednání, je vůbec jen pouhým bráním a přijímáním, nikoliv dáváním, avšak i zde je lépe dávat než brát. Protože tedy pouhá domluva znamená brát a ne dávat, a nepředstavuje žádný mravní akt, nemůže ani mravně působit. Takové pouze mravní požadavky ve jménu takzvané spravedlnosti, morálky, příkázání, jména božího, jsou dokonce nemravné, protože dovolávají se těchto hodnot a pojmů vzbuzují dojem, jako by samy požadavky byly dobré proto, že se tak děje ve jménu dobré. Proto však ještě nejsou dobré, výbrž tímto zdáním se stávají ještě horšími než by byly bez něho.

Tím jsme vyslovili určitý morálně filosofický výklad známé zkušenosti, že mravní domluvy jsou neúčinné. Rozdějí se seznámíme s podmínkami, za nichž se takové domluvy mohou stát legitimními.

Učinme další závěr. Příná domluva je podstatně vázána zákonem bipersonality, vztahu dvou osob. Tímto pojmem rozumíme neredukovatelnou dvoustrannost mravního působení, z čehož plyne, že se domluva může stát realitou teprve jako vztah dvou osob, že pouze v tomto vztahu je proveditelná, a jen v tomto smyslu také reálně myslitelná a představitelná. Zmíněná nezakotvená absolutnost idealistického mravního zákona vyvolává proto ještě i další zdání, jako by totiž mravní zákon byl pro všechny týž a pouze fakticky byl interpretován podle individuální povahy. Právě jsme shledali, že může být původně interpretován ještě i v docela jeném smyslu, totiž jako rozkaz a uposlechnutí, brání a dávání, jako soudit a být souzen - ať už mezi Bohem a člověkem či mezi lidmi navzájem. Tím je ale zároveň vyjádřena bytostná nemožnost odtrhnout mravní zákon od personální skutečnosti a nevyhnutelnost jeho zfalšování v okamžiku, kdy je vyslovován abstraktně a bez ohledu na tuto skutečnost, což již samo nerespektování této skutečnosti při vyslovování, v myšlenkové reflexi mravního zákona jej kazí, protože neobsahuje rozhodující a jediné reálnou podmínku personality. Vezměme například větu: máš se obětovat pro vlast, a druhou větu: chci se obětovat pro vlast. Snadno rozeznáme, že personální "já" resp. "ty" zcela obrací mravní náplň výzvy, klást tentýž mravní požadavek na sebe sa-

ma či na někoho jiného je po mravní stránce stejně velký rozdíl jako mezi bílým nebo černým. Tato skutečnost mravního světa zahrnuje personální rozdíl jako základní fenomén a vylučuje abstraktní všeobecnou platnost - znovu opakujeme, nikoli pro individuální rozmanitost lidí, nýbrž v důsledku přinejmenším bipersonální struktury mravní skutečnosti.

Vrátíme-li se nyní k otázce přímé domluvy, vyplývá z předešlé úvahy reálný a tím i technický předpoklad, že domluva může působit pouze v rámci a na základě personálního vztahu. Tento vztah představuje onu vyšší předběžnou podmínku úspěšného mravního a vůbec jakéhokoli psychického působení na druhého člověka pomocí řeči a gest. V tomto vztahu lze rozlišit tři stupně. První rovina je ta, když člověk je na druhého vázán vitálně, podobně jako třeba dítě na matku, či milující na svoji milou. Druhá rovina je charakterizována tím, že člověk je vázán na druhého z titulu určité role / např. rodičovské, lékařské, kněžské /, kterou druhý zastupuje, tedy duchovně. Třetí rovina se týká vazby člověka k Bohu. Tématem těchto promluv jsou poznatky týkající se obou prvních stupňů, třebaže svůj poslední význam a oporu čerpají ze stupně třetího.

Všimneme si nejprve vitálních vazeb. Jsou tou stránkou personálního vztahu, která je nepochybně nejspíše správně a tím, co se snaží postihnout scientisticky orientované teorie člověka a společnosti. Ale vnější mechanika společnosti byla zvláště od dob rozkvětu psychoanalýzy doplněna či nahrazena teorií duševního dění. Freud vytvořil mechaniku duševních procesů, která se liší od mechanismů dřívějších psychologických teorií, které skládaly psychické elementy podobně jako atomy v molekuly a podle zákonů správnosti volbou je opět rozpojovaly. Tento obraz hluboce ovlivňují Goethe nasmradil Freud mechanikou dynamičtějších a formovatelnějších duševních sil, z nichž nejdůležitější se mu jeví být síly pudové. Tato nová teorie je tedy především psychologií pudového života. Freudova psychomechanika je vitalistická, není statická nýbrž energetická, není fatalistická nýbrž genetická. Ukazuje, což objevil už Nietzsche, že pudová hnutí nejsou ve vztahu k našim představám, jednání, činům něčím v principu bezesmyslným, ale že naopak smyslem těchto představ, činů a myšlenek jsou právě pudová hnutí.

kteřá jsou vlastním determinujícím činitelem Freud objevil tyto souvislosti právě na takových psychických projevech, které platily dosud za nesmyslné a nepochopitelné, totiž na chybných výkonech, sněch a neurózách. Jejich smysl se mu odhalil tehdy, když se mu podařilo proniknout k jejich pudovým kořenům. Zpočátku uznával pouze jediný pudový princip, sexualitu, a nazval je libido. Je komplikovanou otázkou, zda toto akceptování a absolutizování sexuality je oprávněné, a kritika zaujala v této věci většinou záporné stanovisko. Na tomto místě se tím nemusíme dále zabývat. Freud ostatně netvrdil, že vytvořil kompletní teorii psychické, nýbrž jen psychoanalýzu, mimoto v posledních letech své zjednodušující stanoviska revidoval, doplňoval a přepracovával. Rozhodující na jeho teorii je obrácení poměru mezi pudovými motivy a obsahem vědomí: jsou to právě pudová hnutí, která dodávají vědomým složkám du-

ševna určité obsahy, jejichž smysl je vysvětlitelný z logiky těchto hnutí.

Druhý rozhodující poznatek spočíval v tom, že tento základní pudový princip, právě proto, že jde o sexualitu, směřuje k druhému partnerovi. Může se sice scestně zaměřit na vlastní osobu a dát vzniknout sebelásce, narcismu. Původně však směřuje k druhému pohlaví a jen ve XXII vztahu k němu dosáhne uspokojení. Je pravda, že psychoanalýza se sice vlastně nikdy nevzdala pojmu individua a studia lidského jedince a pokládá za možno pochopit lidskou osobu z ní samé. Ale protože za základní pudový princip považovala libido, byla přece jen nucena koncipovat celý duševní život nejen se zřetelem k uzavřené lidské osobnosti, nýbrž i na faktických vzájemných vztazích lidí. A vzhledem k biologizující orientaci bylo možno objevit v první řadě jen biologicky původní vazby: poměr k matce a k otci. Tak se stala psychoanalýza vlastně psychologickou teorií sice nikoli rodiny jako celku, ale vitálně familiárních vztahů člověka. Byla studována pudová struktura dětské psychiky počínaje kojeneckým věkem a odhaleny erotické vazby syna k matce, vztahy žárlivosti a nenávisti k otci a ilustrovány motivy a rŮM archetýpickými vzpomínkami na rané fáze lidstva, které byly převzaty z darwinistického vyšlenkového okruhu. Výsledkem těchto studií bylo odhalení dětské sexuality a důležitých odchylek, kterými se liší od sexuality dospělého člověka. Sexuální deviace dospělého člověka byly vyloženy jako regrese nebo ustrnutí na infantilním vývojovém stupni.

Je dobře známo, jak se tyto poznatky a tvrzení dotkly smýšlení a studia generace, která až do té doby žila klidně, a která nebyla připravena na vážnou a veřejnou revizi problémů lidského pohlavního života. Tato revize začala právě v okamžiku, kdy se v kulturním světě zprvu takřka nepozorovatelně začala uskutečňovat dalekováhňá proměna sexuálního citění a mravů. Dále je známo, jak obzvláště v Německu akademické kruhy Freudem vyvolané hnutí často spíše od-
suzovaly než kriticky zkoumaly, a tím vlastně samy přispěly k divokému bojení, kterému se sice nedalo zabránit, ale které by bylo možno alespoň vědecky disciplinovat. Často to byli lidé jiných povolání než lékaři, například i někteří duchovní, kteří závčas rozeznali očištnou roli a pedagogický efekt nového duchovního zvládnutí a využití sexuality, která byla stále více zatlačována do ryze privátní sféry života a často dokonce vylučována z individuální psychiky. Rozhodující na celé věci je to, že proniklé poznání lidského pohlavního života poskytlo zbraň kritice duševního života vůbec. Chtěli bychom zdůraznit, že toto poznání je dnes pro kritiku duševního života stejně nezbytné jako znalost matematiky pro kritiku zfalšované obchodní bilance.

Ukázalo se nyní, že nás odhalení pudových determinujících faktorů duševního života činí nedůvěřivými k vědomým složkám psychiky, k jejich zjevným patrným významům. Nějaká dáma obětuje například mnoho času umění nebo dobročinné činnosti, ale analýza ukáže, že toto nadšení je následkem odumírající lásky k jejímu muži a pramení z nespokojení života v manželství. Z těchto důvodů může také například vynalezat lékaře a stěžovat si na bolesti hlavy a nespavost. Nebo přichází k vám, žádá od církve útěchu a klidné svědomí, protože nedokáže vyřešit konflikt vůle ve svém srdci a chce si vymámit klid jinými cestami, oklikou. Podstatné je to, že lidská duše je schopna volit takové postranní cesty,

aniž si je toho vědoma, nebo uvědomuje-li si pravý důvod, čeká na něj po určitém čase zapomenout. Tato schopnost vytěsnění nebo zapomení byl velký objev psychoanalýzy. Nebyl zajiště učiněn poprvé Freudem, ale byl jím novým způsobem aktualizován a pochopen v celém neozdravném časahu a hloubce. Freud se u tohoto objevu zastavil a vyvodil z něj jen některé z možných závěrů. Mým úkolem jako lékaře je poznat, zda lidé, kteří mě vyhledají kvůli bolestem hlavy, mají pro to ty či ony skutečné důvody. Proto se domnívám, že psychoanalýza je kritikou duševního života, po obnovení jako Kantova kritika praktického rozumu byla kritikou základních morálních pojmů.

K této věci o vytěsňování a zapominání psychických obsahů chceme nyní připojit další poznatek. Jde o fenomén, který bych označil jako pudovou asociaci. Tímto pojmem míním následující ukaz. V každém lidském životě se střídají období vyrovnanosti a klidu s kritickými fázemi intenzivního prožívání, které více či méně explozivním způsobem vedou ke katastrofickým situacím a proměnám osobnosti. U těchto krizí zřetelně vidíme, že často, i když nestejnou měrou, zachvacují více životních oblastí. Tak se například mohou asociovat mocné duševní vypětí, hluboký strach, vystupňovaná praktická aktivita, konfliktní mravní situace, umělecká nebo náboženská extáze či napjatá erotická situace. Všechny takové krizové jevy mohou být navzájem propojeny, takže nejen ve smyslu vytěsnění, o němž jsme hovořili, vystoupí do popředí některá z těchto složek a supluje jinou, nýbrž k tomu dojde u více složek těsně navzájem propojených. Dochází tak sice k navazování nejrozmanitějších faktických a významových vztahů, ale v celé této struktuře je možné odlišit určitý vitální faktor, který se projevuje právě tím, že vzájemná propojení jednotlivých oblastí se jeví racionálně nesmyslná. Ještěže například u intelektuála dojde k neuvěřitelnému spojení filosofické meditace a sexuálního vzrušení, nebo jiný člověk jeví sklon spojovat poezii s hudbou, práci se zábavou, jasně oprávnění k domácnosti, že jde v tomto případě o fenomén pudové asociace. Spojení přehnaného luxusu v jídle a pití se zvýšenou aktivitou v zaměstnání a silně potencoventou sexualitou je symptomem toho, že existuje čas jako obecné stupňování životního tempa a intenzity, jakási specifická simultánní vazba ve vitální sféře. Svatební a pohřební hostiny, kongresové slavnosti se všemi průvodními jevy, jsou příznaky takových vitálních krizí, které můžeme označit jako synkrize. Často se při těchto věcech myslelo na jakýsi zákon kontrastu, ale o nějakém kontrastu můžeme přece hovořit jenom tam, kde jde o evidentní smysluplný protiklad, a tak tomu v naznačených případech není. Jistě není zapotřebí, abych právě vám vykládal o suplování a napravných spojeních mezi etikou a utilitárním životem, erotikou a religiozitou, touhou povědeckého poznání a zbožností / viz sama existence teologie! / a o rozličných felešných náhražkách ve všech těchto oblastech. Víte však z vlastní zkušenosti, jak obtížná je někdy taková kritika u nás samých i u jiných lidí. A myslím, že i v tomto směru jsou psychoanalytické zkušenosti a poznatky cennou oporou mnohé jiné obtížné kritiky. V kruzích psychoanalytiků však tato kritika duševního života šla až tak daleko,

že popírala svébytnost a autonomii duchovní oblasti, likvi-
dovala dějiny o zákonitosti, významové struktury a normy
duchovní sféry a vykládala je toliko z vitálně biologických,
psychologických motivů. Neuspokojovala se s pouhou kriti-
kou jvu, ale nevyužila také tuto kritiku k tomu, aby pro-
nikla k vlastní povaze jvu v celé jeho unhoznačnosti, ne-
postoupila od analýzy k celkové strukturní teorii, zůstala
v monopsychologismu, a ve smyslu racionalistické a pozi-
tivistické přírodovědy se nezajímala o jiné než pouze kau-
zálně řešitelné otázky a vysvětlení. Tento klasický přírodo-
vědný rámec byl psychoanalýzou překročen jen proto, že při
pokusu vtěsnat do něj duševní život se dospělo k objevu, že
také naše vědomí není autonomní, není "pánem ve vlastním
domě". V tomto zraněném sebevědomí spatřoval Freud
vlastní důvod nepřátelské reakce, kterou zakusil podobně
jako Koperník a Darwin, a na níž byl zjevně pyšný.

Museli jsme se zde dotknout Freudovy teorie, neboť právě
ona nejostřeji osvětlila a nejpřesněji popsala aféru vitálních
vazeb mezi lidmi. není třeba, aby nás dále zaměstnávala
monopsychologická jednotanost analýzy, tím spíše, že
sama z tohoto rámce nechce vykročit. Položme si především
otázku: existují ještě jiné vitální vazby mezi lidmi než ty,
které rozpoznal Freud, a které spojil v uniformní pojem
libida? Domníváme se, že tomu tak je, nakořl se totiž ne-
podarilo plně zahrnout do teorie libida pocit strachu, studu,
dále návykové puzení a snad ještě i ně jiné jvy.

Mluvíli jsme o vitálních vazbách jako o první předběžné
podmínce účinného psychického ovlivňování domluvcu.
Určitá vitální vazba může být základem úspěšného přímého
ovlivnění vůle domluvou. Jak patrné, může se jednat o těc-
to několik typických situací: 1. vitální vztah rodičů a dítěti,
zvláště matky k jejímu děcku, který označujeme jako vztah
filiální, 2. sexuální vazby, které se konstituují na základě
sociálně zprostředkovaného a dospělého vztahu mezi pohlaví-
mi, 3. vztah založený na strachu, způsobovaný hrozbou nebo
výkonem trestu, bolesti, zničení, 4. stud a 5. návyky či puzení
k opakování vytvořené na základě výcnovy nebo drilu. Urči-
tou podskupinu vitálních vazeb, které se většinou řadí k teo-
rii libida, tvoří hypnóza a sugesce, i když je lze bezpochyby
navodit i zcela jinak než pouze na základě vitálních vazeb.

Vyšli jsme na počátku z příkladů jako alkoholismus,
masturbace, hrůsa, vášně, nutková neuróza, abulie. Je
ovšem proto třeba podstatně rozlišovat mezi okamžitým
ovlivněním vůle a takovým, které má působit trvale. Mu-
žeme si tu promluvit také o tomu trvalém ovlivnění. Dospí-
váme tak k otázce ovlivňování nejen jednotlivých činů, ný-
brž typického stylu jednání určitého člověka, tedy onoho
faktoru, který podmínuje některé a neznáčených anomá-
lií způsobů jednání, "návyků", "neřestí", "neřestí", či
jak je budeme nazývat. Naše příklady se dočtykají problému
fixace takových způsobů jednání, jejich původu a možnosti
je ovlivnit. Nemůžeme se tu však poučt pouštět do rozličných teo-
rií vzniku neuróz, ale musíme zůstat především u otázky te-
rapie. A budiž řečeno, že právě vídeňská škola navázala
na francouzské lékaře zabývající se nervovými chorobá-
mi, která zrelativizovala pojem konstituce a degenerace.

Byla to Vyznání J. J. Rousseaua, ale také Utrpení ala-
ého Werthera, které tak dalekosáhle rozšířily možnosti
analýzy lidské duše, že se odtud mohly rozvinout psycholo-
gický román XVIII. a XIX. století a stále více zaujímát po-

stavení, které patřilo filosofii, pozbyvajících od dob Hegelových na významu. Výklad světa nebyl již věcí rozumové reflexe, nýbrž pronikavého duševněznaleckého avšak Rousseauovi byl přítom vlastní hluboký kulturní pesimismus, pro nějž kulturní cíle znamenalo takřka vždy ničivý zásah do lidské přirozenosti, celá kultura se jevila jako cosi nutně tragického a vedoucího k rozkladu. Jedinou záchranou se zdál být ještě návrat k přírodě. Ale tato teorie zániku se pak šířila ještě dále, takže dokonce i v přírodě samé byly shledávány prvky degenerace a byla to opět Francie, kde vznikla teorie lidské degenerace, a v oblasti umění hnutí dekadence. Biologickou degenerací se rozuměl zjev, že nějaká rodina či řada generací neúprosně spěje k rozkladu svých nervových sil, orgánové méněcennosti, k rozpadu morálních a intelektuálních kvalit. Kde platí tento biologický zákon, není žádná naděje. Jeho setkání se zhrubujícími jevy způsobenými kulturou a společností je konec konců jen souborný výraz pro osudové nevyhnutelnou a postupného zániku, proti níž žádné světlo a žádný boj nic nesvedou. Vina, hřích, neřest, slabost - to vše jsou jenom projevy a následky této ničivé konsekvence, nikoli její příčiny. Stačí jmenovat jen Buddenbrockovy Thomase Manna, abychom ilustrovali deklarováný účinek tohoto duchovního hnutí, které již těžilo mimo jiné z lékařských teorií o degeneraci. Bylo to hnutí, které ustrnulo v dogma a vedlo u tolika lidí k sebeobětování, ale na druhé straně také k sebezavržení a zoufalství těch, kteří se jednou provždy považovali za degenerované. Takovéto pojetí degenerace se ukázalo z hlediska biologie přinejmenším jako něco nikdy vskutku nedokázatelného, ba snad i jako naprostý omyl. Pokusy na rostlinách a zvířatech mohly po každé jen prokázat, že tam, kde dojde k "degeneraci", existuje i regenerace, a že nad degenerativními procesy spíše převažuje. Zákonitě postupující rozklad z vnitřních příčin nebyl s jistotou pozorován ani v rostlinné či zvířecí říši, ani v lidské společnosti. Určité druhy rasy mohou vymřít, aniž byla prokazatelnou příčinou degenerace. Jesté je jen to, že samozřejmě jedy, alkohol, syfilis mohou poškodit zárodek, dítě, ačkoli se tak nemusí stát nevyhnutelně ani pravidelně. O nějakém přírodovědném vysvětlení teorie degenerace jakožto zákona postupného zániku nemůže být tedy dosud řeči a na druhé straně je nepochybné, že duchovní dějiny od dob Rousseauových ukazují, že vlastní kořeny těchto teorií leží v oblasti filosofických a světónázorových orientací a životních pocitů. Kulturní pesimismus čerpající ze Schopenhauera, Nietzscheho a Nietzscheho se však s biologickými teoriemi degenerace spojoval tak snadno právě proto, že tyto filosofové hledali zdroj našeho jednání a předstev už ne ve sféře vědomí, ve sféře jasného rozumu a jeho cílů, nýbrž v iracionálních nebo nevědomých složkách světa a lidské duše, tedy právě v té oblasti, kam vládnou pudové hnutí, slepá příroda, silokřivý organického života vynykající se lidské vůli.

Fatalismus životního určení a předem determinovaného osudu našel další výraz v teorii vrozeného založení a konstituce. Právě tak jako kdysi se zdálo, že konstelace hvězd v hodině narození určuje osud člověka, platilo nyní něco podobného o zděděné vrozené konstituci. Horoskop moderní již ne-

dicíny spočívá v diagnóze konstitucí, zvláště konstitucí patologických: neurastenie, vrozené psychopatie, nedostatečnosti, morál insanity, perverze, hysterický a neuropatický charakter je jako diagnóza výrazem víry v předurčený osud neméně než astrologický horoskop, svým charakteristickým determinismem začíná podkopávat teorii volní svobody člověka a na ní založené právní pojmy. Člověk předurčený psychopatickou konstitucí není jako takový za své jednání odpovědný a přísléchneme-li blíže, bude se zdát psychopatem pomalu každý. Tím se však vystavují nivalizaci nejen pojmy odpovědný a neodpovědný, ale právě tak pojmy zdraví a nemocný. Protože se vycházelo z předpokladu, že nemocného stejně jako zdravého člověka lze pochopit na základě jeho konstituční dispozice, zdáli se oba před forem životních zákonů stejnou měrou pochopitelní, a "nemoc" se nyní začala jevit již jen jako jedna z variací normálních zákonů - nicoli jako něco, co jde proti nim. - Protože ale v běžném životě, v právní praxi a v medicíně je rozlišování stupně odpovědnosti a míry onemocnění naším nepostradatelným, došlo k příklonu k ryze pragmatickým definicím těchto pojmů, které však již nelze uvést v soulad s duchem etických teorií, kategorií práva, s pojmy zdraví a nemoci, ledaže bychom se prostě chtěli zcela vrhnout do náruče filosofického a náboženského pragmatismu.

Ve všech těchto věcech se však projevuje během poslední generace stále patrnější změna: do fatalistického učení o konstituci začal pronikat nový způsob výkladu neurotických poruch, a krok za krokem toto učení vytlačoval: ukázalo se, že k těmto poruchám a obtížím dochází v životě jedině zvláštním osobitým způsobem. Nejde o to, jistě konstituční dispozice zcela popírat, ale musí k nim přistoupit ještě něco dalšího, co je dále rozvíjí a určitým způsobem a směrem orientuje. Jen tak je pochopitelné, že dva lidé mohou zakusit touž újmu, např. železniční nehodu, ostrou hádku, či tzv. sexuální trauma, a přece jeden z nich si odnáší ze situace neurózu a druhý nic o i. Bez této újmy by však ani první z nich nereagoval neuroticky, a jestliže již došlo k vzniku neurózy, může být vhodným terapeutickým zásahem opět vyléčena. Nejdůležitější však je, že i v těchto případech, kdy takovou evidentní újmu, takové "trauma" nebylo zprvu možno odhalit, fakticky vždy existovalo a šlo jen o to umět je hledat správným směrem. Toto hledání se může dít rozličným způsobem, ale v nejobtížnějších a nejmeně srozumitelných případech lze dospět k výsledku jen trpělivým psychoanalytickým postupem. Zde tedy můžete vidět nanejvýš kladnou stránku psychoanalýzy: v zásadě lze každou neurózu vysvětlit a teoreticky vzato též odstranit, resp. vyléčit. Pochopíte teď také, proč všichni děrní psychologové, včetně analyticky, pronikli do teorie neuróz zcela nový terapeutický optimismus, dokonce ~~entuziasmus~~ entuziasmus.

Tím se naše úvahy vrací k problému uzdravení. Vyšli jsme od faktu neúspěchu přímého ovlivnění vůle domluvou, hledali předběžné podmínky účinnosti takové domluvy a dospěli k faktu vitálních vazeb: filialně libidinózních, a dále těch, které jsou bucovány na strachu, studu a návyku. Další otázkou, jak těchto vitálních vazeb využít, jsme se zatím blíže nezabývali, neboť jsme zkoumali biologickou a psychologickou povahu neurózy - v nejširším smyslu slova - abychom tak zjistili, oč nám tu vlastně půjde. První předběžný problém spočíval v tom, zda podstatu neurózy skýtá

vůbec nějakou vyhlídku na záchran trvalé platnosti. Ne rozdíl od dřívějšího teoretického pesimismu jsme dospěli k odůvodnění pozitivního názoru na tento problém. Genetické studium neuróz naše přesvědčení ospravedlňuje. Z toho všeho by vyplýval pro psychoterapii ten logický závěr, že dříve než můžeme spoléhat na účinnost dohady nebo pokynu, musí být již dříve nebo vytvořena určitá vitální vazba. K tomu chceme nyní ještě něco říci.

Moc mluvnického slova není vitálními vazbami přirozeně nijak vyčerpána a filosoficky vzato ji nelze z této strany nikdy dostatečně definovat. Postupujeme v rozboru této věci krok za krokem. Otázka, jak se slova mohou stát podnětem jednání druhého člověka, není na základě teorie vitálních vazeb řešitelná, a to, co jsme tu prohlásili, je vlastně jen jakousi možná pojistkou: říkáme jen, že vitální vazba je možnou předběžnou podmínkou účinnosti slov, nikoli, že je podmínkou jednání či pokaždé nutnou. Je jen malým pokročením vpřed, kde se můžeme nyní lépe zachytit. Jako otec či matka říkáme našemu dětku "pojď" nebo "jdi" a ono tak učiní. Řekneme totéž cizímu dítěti, a neposlechne - nejsme jeho rodiče. Ale také vlastní dítě neposlechne pokaždé, a tak dospíváme k novému poznatku: vitální vazbu lze v určitém okamžiku porušit, a labilní. Teprve když nahrozíme trestem, případně ukážeme dítěti nástroj potrestání, využijeme-li tedy místo filialní vazby strachu, dítě poslechne. Také zde se opírá slovní domluva o předběžnou vitální podmínku. Ale i v tomto případě narazíme jednou ne úspěch. Pokusíme se pak třeba apelovat na citovou stránku, dáme nejedno znamení naší neposlušnosti a posunuj se tím celou záležitost do sféry studu. A konečně, jestliže jsme nějaké jednání opakovaně a častěji vyžadovali, vytvoří se mechanismus návyku na právě toto určité jednání a slovní výraz bude mít účinek ve všech těch případech, které se týkají pravidelně se opakujičích úkonů oblékání, hry, mytí či jídla.

Žádná z těchto typických forem se v životě d společného člověka zcela neztrácí, ale projevují se v nejpozoruhodnějších převlecích a vstupují do velmi komplexních spojení. Nemůžeme se tím zde šířeji zabývat. Co nás v této chvíli zajímá, je pedagogicko-terapeutický problém: jakým způsobem a v jaké míře můžeme a smíme využívat vitálních vazeb a v jaké šířce?

K účinné slovní pobídce? Musíme se v této souvislosti vrátit k dvou základních zkušenostem. První se se svým neosobně, jakou hodnotu a povahu mají vitální vazby zcela obecně, a za druhé, jaké individuální rozdíly se vyskytují, jak je nutno vůči zcela konkrétní osobnosti postupovat.

Vytkněme tu především obecně platné pravidlo: přestože jsou vitální vazby nejrůznější, neelementárnější a ne přístupnější prostředky variabilního zásvahu, jde nakonec v celé práci duševního vedení o navázání vitálních kontaktů proto, aby mohly být posléze opět uvolněny. Je běžné známo, že výchova založená výhradně na strachu dítě ubíjí a vede k ztýrcelosti. Méně samozřejmá je skutečnost, že filiování jiných již naznačených vitálních vazeb, zvláště filialního vztahu / který chápe Freud jako vztah bá libidinózní / je nebezpečným momentem, který hraje důležitou roli při vzniku neurózy. Mohli bychom si myslet, že tu rozhoduje pouze harmonické vyvážení míry a intenzity vztahů lásky, strachu, studu a ná-

vyku, ale tak tomu není. Vítání vazby musí být neopak
zele určitým způsobem transformovány, má-li se předejít ne-
žádoucímu utvoření budoucí osobnosti. Nemá-li dojít k těž-
kým strukturálním poruchám, musí být infantilní vazby zba-
veny své infantilnosti, a tato vývojová transformace je spo-
jena s bolestí, kterou bychom mohli označit jako výchovnou
bolest dospívání. Je to důvod, proč tato výchovná transform-
ace musí překonávat citelný odpor, neboť uvolnění vítál-
ní vazby působí bolestnou zátěž a spotřebuje mnoho du-
ševních sil. Transformace vítálních vazeb znamená tedy kon-
fliktní situaci. Jeden z nejranějších výchovných zásahů tohoto
druhu představuje situace, kdy matka odvyká dítě kojení,
které mu se dosud poskytovalo. Abychom tomu všemu lépe poro-
zuměli, musíme uvážit ještě další okolnost, že totiž in-
tenci každé vítální vazby odpovídá intence právě opačná.
Jak např. odpovídá filialní lásce nenávisť, strach vzor,
studu nastydlost, návykovému puzení nuda nebo zvěde-
lost. Každé spojení s uzavírací tendencí odpovídá proti-
chádné tendenci rozvíjecí a rozrušující, která se projeví
právě v konfliktní situaci. Může se formulovat také tak,
že konflikt spočívá zprvu v tom, že se zrodí tato protichůdná
tendence a v člověku pak spolu zápasí láska a nenávisť,
strach a vzor, stud a ztráta studu, všední zvyky a zvěde-
lost. Naše pocity se mohou přitom významově zvyšovat
ambivalencí a spojováním kontrárních akcentů. Je naprosto
nezbytné respektovat tuto protichůdnou hnutí jako neměnný
fakt a navídit v ní něco, co se s ní lze zásadně odsoudit.
Jde tu o jiné síly, které umožňují, aby dítě a dospívající
člověk mohli učinit nezbytný krok na nový vývojový a věkový
stupeň. Konflikt vítálních vazeb vyvolává totiž novou sílu
zele jiné kategorické úrovně. Již jsme zcela nový svět sil -
lidské duchovní síly. Výraz "vyvolává" není možná zcela
šťastný, neboť je zásadně nevhodné považovat duchovní sfé-
ru za sféru vítální. Ale jak ještě uvidíme, konflikty vítálního
rázu musí být vyřešeny. Poradní způsob řešení konfliktů
duševního vývoje znamená rozhodnutí - a toto rozhodnutí
se děje ze spolupráce duchovních sil. Nejprve nyní sama
vůbec právo mluvit o poslušnosti a neposlušnosti, nejprve nyní
je dosaženo rovin, na níž se konstituuje mravní svět. Z toho
ale zároveň plyne, že vítální hnutí nemá sama o sobě mrav-
ní charakter a začíná napst, proč proti ní nemůže být
argumentováno z pozice mráky: patří do předetické sféry,
a jako takové jsou mimo dohru a sto. Ještě jazyku př-
sobí obtíže vyjedřovat rozdíly těchto předetických hnutí
a mravních, to znamená duchovních, řemeslných. Láska a ne-
návisť, strach a vzor jsou slova, která se i zároveň i do oblasti
duchovní význam. Čtete-li například Lutherův překlad Nové-
ho zákona, sledujte tam celou řadu slov, která vyjadřují i
mravní pojmy, a přece se zdá, že náleží zároveň i do oblasti
předetické, avšak přirozená řeč naznačuje takové vědecké
rozlišování, jakéno je nám tu zapotřebí.

Jak jsme viděli, jsou to ale právě vítální vazby raného
dětství, jedině prostřednictvím si zprvu vychytatel zjednávé
"poslušnost", která ve skutečnosti není poslušností, nýbrž
pouhým využitím těchto vazeb. A této předetické sféry se
však i v pozdějším životě neustále uchylujeme jako lékaři
nebo vychovatelé, a proto jsou zamílování a strach dva nejv-
ní prostředky psychoterapie. Jak nyní, že jsou to zároveň
prostředky infantilní a primitivní. Aby se pacient či člo-
věk přizpůsobí ke zpřevěd zamílování do psychogoga nebo se
na cíl, je přirozené. Možná stěží také zamílování. Především

však tomu nelze zabránit. Jakmile k tomu dojde, ne nutno vzniklý stav opět destruktovat, zjištíme-li zsmilovenost nebo strach, je delším úkolem tyto vitální vazby uvolnit. Nic není falešnějšího než názor, že smíme erós s strach, jestliže se již vyskytly, trvale využívat k dosažení pedagogických cílů. Čím duchovně vyvinutější jsou lidé, tím více se bude zejména erotická vazba proměňovat a transformovat ze sféry pudové sexuality v takzvané vyšší formy lásky, ale ať vypadá tato transformace sebelepší, je přece jen dvojznačným fenoménem a musí být na podrobně kritice. Je třeba vědět, že za takzvanou "vyšší" formou lásky číhá "nižší". Četl bych se však vyhnout výřezům vyšší a nižší či završitelnější protože sexualita patří do vitální, nikoli však mravně nižší oblasti. Bude proto lépe nemluvit o nižších, nýbrž o vitálních formách lásky. Nižší a ~~ne~~ završitelnou se stává vitální sexualita teprve vlivem takzvané "vyšší" mravní a duchovní sféry, a pravě ~~ne~~ mravně sexuální projevy pocházejí nikoli z nižší, nýbrž z takzvané vyšší sféry a jejích procesů. Završitelnost nejsou pudové hnuty sama, nýbrž jejich zne-
užití v oblasti ducha.

Získání erotické náklonnosti a použití nátlaku nelze v psychoterapii zásadně odmítnout, ale často obecně nelze prohlásit. Za prvé jsou erotika a strach často dány ~~XX~~ bez našeho vědomí a za druhé můžeme považovat jejich zá-
kladné využití vždy až jen za prostředek k dosažení předběž-
ných a primitivních cílů. Větší lidé s omezenou inteligencí a kojenci jsou vitální vazby často jediným prostředkem. Patologické symptomy v životě dospělého člověka musíme však často považovat rovněž za projevy infantilismu a pri-
mitivních reakcí, což platí zvláště pro symptomy hysterické. Při řešení těchto projevů je u erotiky a strachu nejdůležitější prostředky, dané zpravidla již smyslovanou povahou pacientů. V těchto případech je čas a rozhodující zejména terapeu-
tické využití psychického šoku, strachu, překvapení. Stejně tak lze s úspěchem angažovat stud a návyk, což tu nemůžeme
dále detailně rozvádět.

Obecným a neosobním rozbořením vitálních vazeb jsme dospěli k poznatku, že tyto vazby jsou zpravidla, aby byly uvolněny a transformovány. Jak a kterým směrem se má tato transformace uskutečnit, je problém, který jsme toliko naznačili a budeme se jím zabývat v příští přednášce. Obrá-
tíme nyní krátce svoji pozornost ještě k druhému problému: k otázce individu a osoby. Věříme zde na nepo-
chybný fakt, že vitální vazby jsou původně vazby dvou zcela konkrétních, nezastupitelných a nenahraditelných osob. Má-li se dítěti odejít matka a nahradit péčovnou, musí být vazba nejprve uvolněna. Může být samé-
řejmě na tomtož životním poli znovu probuzena a resti-
tuována, ale to je vždy možné jen díky zvláštnímu pro-
cesu, který nazýváme přeměnou. I zde tato zjevení se bu-
dou ještě blíže zabývat. Všechno podobného platí, samoz-
řejmě s jistým rozdílem, i pro jiné vitální vazby. Může se tu však obližná a dosud málo studovaná otázka: je vi-
tální vazba jednostranná nebo je nějaká podstatně dvou-
stranná? Může být nepřímá dítě filiofilně vázáno na
matku, aniž je matka nazývá matkou? Může být pacient

vázán na lékaře, aniž je lékař vázán na pacienta? Správná odpověď je podle mého názoru ta, že vitální vazba celou svou povahou vůbec není statický, nýbrž dynamický, stále proměnlivý stav. I když se tedy zdá, jako by dítě mohlo být nazváno na "chladnou" matku pouze jednostanně, je-ko by se nějaký člověk mohl zamilovat do druhého bez jaké-hokoliv opěťování, jsou to nickně pouhé momentální zá-běry a zcela neúplné deskripce skutečnosti. Neboť průběh, dynamika jisté vazby, je pokaždé určována oběma partnery. Neopěťovaná láska je přece podstatně jiná než opěťovaná.

Úloha personality, faktor osobnosti, je jedním z našich hlavních témat, a řekneme předem alespoň tolik: formování osobnosti začíná právě tím, že vitální vazba k druhé bytosti je zaměněna vazbou k bytosti jiné, čímž vznikají přenosy. Právě tím, že jedna osoba, například matka, je z vazby vyvázána a jiná osoba, například pěstoun-ka, zaujme její místo, stane se matka dítěti vůbec poprvé osobou, totiž osobou mezi jinými osobami. Domníváme se tedy, že člověk se nestává osobou tím, že je tu ještě jedna další osoba, nýbrž tím, že jsou tu dvě jiné osoby.

Hlavním výsledkem této přednášky je zjištění, že jsou to to základní biologické struktury, nazvali jsme je vitálními vaz-bami, o něž se opírají první výchovné zásady. Je nutné je je vidět takové, jaké jsou a nezaměňovat je s duchovními pojmy mravního světa. Ale stejně důležitá je další okol-nost: psychotherapie a duchovní vedení nejsou aktem jedno-stranným, nýbrž podstatně dvoustranným, biologicky jako ontologicky. Biologicky, protože každá vazba má svůj osud, který jí předpisuje způsob soužití osobou osob, a ontologicky protože mravní norma zjevuje svůj reálný význam teprve tehdy, je-li vyjádřena ve vztahu dvou osob, bez tohoto rámce zůstává pouhopouhým zdáním.

2.

Pokusili jsme se analyzovat účinnost verbální domluvy. Naším nejdůležitějším výsledkem bylo poznání, že tu nejde o jednoduchý kauzální děj, ale také ne o původní mravní akt, nýbrž že nejprve odkrýváme předtíckou vrstvu vitál-ních vazeb mezi dvěma partnery. Bylo by snad možno použít biologické analogie a mluvit o symbiotické existenční vrstvě, ve které rozvíjejí svou dynamickou souhru láska a ne-návisť, strach a vzdr, stud a nestydatost, zvyk a zvědavost. Nezapomeneme přitom, že těmito slovy je biologické jádro vyjádřeno jen nedostatečně a vlastně metaforicky, a to právě proto, že v nich spoluzeznávají představy a hodnoty mravní sféry. Ale tuto sféru zde nemáme na mysli. Jde nám o cosi existujícího, co nepatří do duchovního řádu, ale není lehké to definovat. Naše vědecké pojmy naznačují tuto skuteč-nost, ale samy jí nejsou, na to nesmíme zapomenout.

Všechny filosofické a teologické systémy se pokoušely určit postavení pudového a afektivního života. Platón a Spi-noza spatřovali cíl mravnosti v podrobení těchto vrstev rozumu, Pascal naopak vystihl rozum přebývajícím ve váš-ních samých a označil jej jako "logique du coeur". Přijmout či zamítnout tuto logiku srdce, tento rozum vášní, patří k nejdůležitějším rozhodnutím vši filosofie mravnosti. Ale také zde nemůžeme posouvat cíl našich rozprav dále než dovoluje určený rámec. Naším úkolem je duši studovat, ni-

koliv soudit. A máme studovat duši, nikoliv duchovní substance a ideje. A třebaže se nelze vyhnout poměru duše a ducha, je na tomto místě otázka: co se děje v duši, přece jen důležitější než otázka: jakou duchovní formu má uskutečňovat. Zdůrazňují to, protože pokud vidím, v Německu, a zejména v akademických kruzích, se často diskutují a zajišťují principiální duchovní stanoviska bez náležité znalosti lidské psychologie, a proto i bez hlubšího účinku na naše srdce. Lze to vyjádřit ještě konkrétněji: máme příliš mnoho kritiky idejí /světových názorů, konfesí apod./ a příliš málo kritiky citového života. Je to sentimentálně romantický rys, který se na jedné straně příliš bezprostředně spoléhá na city, prostě proto, že jsou to právě city. A na druhé straně se zachází s duchovními názory téměř bez jakéhokoliv vztahu k realitě, jako by byly samy o sobě něčím skutečným, jako by existoval nějaký ryzí intelektuální svět sám pro sebe. Nemyslí se ale na to, že jisté biologické a psychologické struktury jsou předpokladem pro to, aby se člověk vůbec mohl pohybovat v intelektuálních sférách. Toto vše lze vyvodit z charakteristických rysů německé filosofie, ale oba fenomény není možno vysvětlit toliko duchovědně-dějinnými vlivy, neboť vyrůstají ze společné základny: chybnější kritika citového života a přebujelá kritika duchovních skutečností spolu těsně souvisejí a lze je chápat jako základní vadu německé výchovy. Nietzsche se ji pokusil korigovat a dotkl se oné rány - jejíž příčinou je sentimentálně romantický rozpad citu a ducha - totiž německé školometství. Že pudová hnutí, efekty, vášně a city pronikají do duchovní sféry a spoluurčují ji - tento fakt musíme nejprve uznat v celém jeho rozsahu, dříve než rozsoudíme, zda je naším štěstím či zkárou, že tomu tak je. Školnost, že pouhá domluva se tak často mine cíle, že "školometství" nesvědčí o skutečném mistrovství, nýbrž o diletantismu, musí zarezit i ty, kteří o veškerých "duševních bouřích" nechtějí nic vědět. Goethův odpor ke zkoumání vlastní duše souvisí velice přesně s oním navenek zaměřeným, nadměrně pedagogickým rysem poznání let jeho života, avšak u něj lze považovat tuto souvislost za právě jen jednu stránku, ba jen jednu reakci jeho života - věděl přece i o druhé straně, znal svoji duši a napsal Werthera.

Když proto tvrdíme, že k tomu, aby se neúčinné školometství změnilo v pedagogicky účinná slova, je zapotřebí hlubšího poznání a dokonce analýzy duševního života, je tím zároveň i řečeno, že znalost má projít v činnost a že nerosdíl od instinktivního, intuitivního, nevědomého jednání je nezbytný vědomý zásah. Neříkám, že je to tak za všech okolností lepší, ale že je to nezbytné v mnoha případech duševního vedení, zvláště v případech obtížných a nebezpečných. Navíc je tu velmi prostý důvod k tomu, abychom nemluvili o instinktivním jednání a pedagogickém umění: právě o těchto vlastnostech zde mluvit nelze, v této oblasti nezbyvá než konstatovat, že nezdání lze mít, ale ne dávat, a že takový dar správně intuitivně jednat může samozřejmě předstihnout mnoho naučených ch znalostí - ale není něčím, čeho lze dosáhnout, co lze vytvořit a přenášet na jiné. A dokonce i ten nejnejednodušší se velmi často ocitá před záhadnými a nepochopitelnými případy a neví se rady.

Pohled do lidského nitra naráží na bazikádu studu. Svědčí o tom mršička u zpovědnice nebo psychoanalytického místo za ležícím pacientem. Pohled tváří v tvář, klidné zřetelnice, jsou výrazem překonání studu, právě tak jako těkavý pohled, sklopiny či odvrácený zrak svědčí o studu nepřekonaném. Stydí-li se pacient, stydíme se i my sami, tím, že se týčíme spolu s ním, dáváme najevo, že můžeme stydět za stud jako takový, neboť většinou nemáme žádný důvod stydět se za to, co učinil druhý. Stud v sobě skrývá tendenci k vlastnímu překonání, nepodaří-li se jej překonat, stydíme se za jeho přetrvávání. Dva lidé jsou k sobě poutáni novou vazbou, opadne-li mezi nimi stud, a proto ani stud, chápeme-li jej jako napětí či odpor proti této vazbě, není opět jednostranný, nýbrž vzájemný, bersonální fenomén. Stud - stejně tak jako cudnost - se nesmírně přecenuje, považuje-li se v zásadě za mravní cit. Také stud je vitální vazbou, či chcete-li vitální roztržkou, zcela přesně řečeno, je to zábrana obsažená tendence k vazbě, která svou povahou nepatří do mravní, nýbrž do vitální sféry. Mravním faktem se může stát stud teprve na základě určité duchovní motivace, a přesně totéž platí i pro jeho protiklad, rozkoš viděti a býti viděn.

Stud pacienta nebo věřícího ve zpovědnici jako něco, co je reálně přítomné v něm i v lékaři nebo zpovědníkovi, není však ještě plně osvětlen. Můžete namítnout: faktický stav je přece zcela jiný. Častěji přece dochází k tomu, že pacient se stydí, ale lékař vůbec ne, vyptává se zcela beze studu a doslova klečí na duši pacienta. Nebo také naopak: pacient by se ze srdce rád odhalil, než jen kdyby lékař nechtěl být tak stydlivý a tápal se na intimní záležitosti, a zde zjišťujeme, že jsme se svou bersonální definicí studu již překročili psychické prožitkové obzory, že jsme pronikli od fenoménu k fenomenologii, od jemu k bytostnému určení. Budete asi souhlasit s tím, že takový příliš málo stydlivý lékař či takový příliš málo stydlivý pacient jsou v každém případě stejně nežádoucí: nepoměr studu u obou partnerů je totiž rušivý - ale říkáte-li to, nehovoří s vás opět nic jiného než stud. Tento nepoměr a nelibost, kterou vyvolává, se opět nedají vysvětlit ničím jiným než pocítem studu. Jádro problému je tedy stále totéž: stud vzniká jako vztah dvou osob a jen tak je možný. A dále: nelze jej pochopit jako stacionární stav, nýbrž jako hnutí, směřující k transformaci vitální vazby. Nestydíme se před naší koupelnou, ale před člověkem, jmenovitě osobou druhého pohlaví, jestliže vznikne psychická vazba, a zbavíme se studu před ním, prodělá-li tato psychická vazba určité změny. Stydíme se méně před zcela neznámými lidmi než před těmi, které známe, méně před personálem než před lidmi své společenské úrovně, méně před lékařem než před tím, kdo nevystupuje ve formální roli.

Použili jsme příklad studu k dalšímu prohloubení našeho zákona bersonality, a to v tomto smyslu: duševní exploze naráží na vitální odpor studu, přičemž tento odpor se vyskytuje s různým prožitkovým zabarvením u obou stran, u tazatele i u vyšetřované osoby. V každém případě však považujeme exploraci za proces, na kterém se podílejí oba, který směřuje k transformaci. Odtud vyplývá nedejme důležitý poznatek: tato transformace, která vede k překonání studu, se musí rovněž týkat obou partnerů a proměna do-

tazovaného pak znamená proměnu i toho, čím kdo se dotazuje. Podstata celého procesu je dokonce právě v tom, že dva lidé společně prožívají změnu. Není tu naším úkolem studovat celou fenomenologii studu. Nedověděli bychom se však nic o jeho vlastním smyslu, kdybychom jej nechápali jako elementární a jednotnou vitální vazbu, která však zároveň nesmírně mnohostranně determinuje citovou a prožitkovou sféru. Musíme být tedy s to rozeznávat způsoby této determinace, jednotlivé druhy transformace této vitální vazby, abychom tak dospěli kVVV ke kritice studu, kterým se zde zabýváme především v té podobě, v jaké vystupuje při lékařské exploraci.

AV v této souvislosti je asi nejdůležitější, že to, co zprvu imponuje jako stydlivost, nikterak nemusí být totožné s mravním studem, nýbrž může být podmíněno něčím zcela jiným. Povolte nejtriviálnější příklad: pacientka se nechce svléknout a zdánlivě se stydí za svou nahotu, přičemž si však náhodou povšimneme, že se nemyla. Nestydí se své nahoty, nýbrž své špíny, což je stud se zcela jiným psychologickým hodnotícím akcentem, tedy klam, který by mohl svěst k mylné diagnóze. Stud z nahoty má totiž zcela jiné osobní kořeny než stud vyplývající ze zanedbané nečistoty. Obojí je tedy stud, ale pokaždé jinak determinovaný.

Vezměme však nyní případ, kdy vůbec nejde o evidentní stud, nýbrž o odpor proti vyptávání, jehož důvody nemají se stydlivostí přímo nic společného. Explorace naráží často na odpor u zcela neočekávaných věcí. Někdo třeba nehovoří o určitých úsecích svého života, o určitých obdobích, osobách, problémech svého povolání či podobných záležitostech. Takový odpor má vždy nějaký smysl a dostavuje se pravidelně tam, kde nejsou vyřešeny určité konflikty. Dostavuje se však také tehdy, když konflikt je vyřešen neurotickou formou, tedy tak, že místo zdravého vyřešení se vytvoří chorobný symptom. Setkáme se například s člověkem, který se neoženil a nerad hovoří o manželství. Bližší obeznámení ukáže, že šlo o nešťastné zamilování nebo o sexuální abnormitu. Nebo objevíme neurotický příznak, tisk v oblíbení, zvláštní pedantství, například přehnanou čistotnost, jmenovitě u žen v domácnosti. Analýza ukazuje, že právě ona životní situace, která vedla k vytvoření příznaku, je taktateli zpočátku zcela nepřístupná, protože pacient je efektivně zapomenul. Nebo se také setkáme s odporem v takové formě, že určitá životní oblast je pacientem prožívána a líčena ve světle, které je pravým opakem skutečných poměrů. Někdy člověk například vylíčí svůj vztah k povolání v zjasněných barvách, cítí se dobře, šťastně, harmonicky. Analýza však ukáže, že jej závažný nedostatek nadání či úspěchu, čímž který se neodvažuje přiznat, nutí vořit se za pomoci fantazie a vytěsnění do opačné situace. Manželské štěstí je velmi obvyklým terénem takových "životních lží", jak se tomu říká od dob Ibsenových. Vidíme tu systemizované formy nepravdivé životní struktury a není pochyb, že vlastně ani neexistuje životní struktura zcela prostá takových systemizovaných řešení konfliktů.

Odpor proti exploraci v těchto případech nevychází tedy ze studu, který tu bývá spíše předstírán jakožto "útloucit", "uzavřenost", "zjevnost", "cudnost" a podobně. Ve skutečnosti vychází odpor ze strachu před narušením systému,

jehož rozpad by vedl k reprodukci konfliktu s původní elementární silou, pacientovi se nedostává odvahy podruhé kapitulovat a zároveň již nevěří, že by v konfliktu obstál. Po-
cit vlastní autonomie a jistota vůči okolí jsou tisícovými opěrami a pouty vázány na tento systém.

Konečně má ale podstatná část odporu při exploraci své kořeny v osobě samotného tazatele, čemuž se věnuje zpravidla minimální pozornost. Ukazuje se totiž, že oba partneři sdílejí větší část konfliktních oblastí. Všechno obecně lidské, sexualita, touha po světském uplatnění, potřeba tvořit a vlastnit - to vše přece sdílíme se svými klienty. Často se tvrdí, že dokážeme život bližního chápat a spoluprožívat je tolik, kolik jsme sami osobně prožili a pochopili, že schopnost vcítit se do druhého je konečnou platností vymezena hranicemi vlastní bytosti. Považuji toto tvrzení za zcela falešné a domnívám se, že se studiem a cvikem můžeme mimořádně mnoho naučit a značně rozšířit schopnost vcítování. Naproti tomu je arci správné, že hranice našich možností končí tam, kde jsme sami vyřešili nějaký konflikt neurózou nebo životní lží, tehdy nedokážeme proniknout ani k cizímu já. Nejsme omezení pokud jde o individuální duševní obsahy, nýbrž ve vztahu k tomu, co můžeme označit jako mravní nebo duchovní rovinu života, a té lze dosáhnout jen úspěšným zvládnutím konfliktů. Kromě čistě individuální rozdílnosti osob musíme uznávat i takovou rozdílnost, která se opírá o objektivní hodnotový řád. - Do značné míry dokážeme tedy například spoluprožít cizí neštěstí, třeba ztrátu dítěte či manželky, i když jsme to sami nezažili, často je cítíme dokonce jakoby silněji než ten, kdo situaci zakusil. Můžeme se citlivě vžívat do duše dítěte, člověka staršího než jsme my, bytosti druhého pohlaví, historické osobnosti a mnoha jiných lidí - jak jinak by bylo možné umění! Ale v praxi neumíme na jiné lidi působit větší silou, než jaké jsme sami dosáhli, neumíme řešit konflikty na úrovni, na níž jsme je sami nevyřešili, dítě nemůže vychovávat dospělého, nemocný nemůže léčit zdravého. Je tu ovšem zapotřebí jednoho důležitého objasnění. Mohlo by totiž vést k nedorozumění, říkáme-li, že musíme být "silnější" než ten, na koho chceme duševně působit. Je otázka, jaká síla se tu míní. Zde nalezneme lenko odpověď, převahou vitální síly nedosáhneme nikdy víc než podaždé vytvoření nové vitální vazby. V dítěti nebo podřízené osobě můžeme stále vyvolávat hrůzu nebo strach, ale nikdy nedospějeme k odstranění nebo transformaci vitální vazby. K tomu je zapotřebí jiné síly, a to vůbec ne rázu vitálně psychického, nýbrž duchovního. Musí to tedy být například síla intelektu, vědění, dobroty, lásky, moudrosti, síly nebo vytrvalosti. Hledat řád těchto sil a jejich význam pro náš problém je nezbytným úkolem systematické psychagogie.

Pokud jako vychovatelé trestáme, hrozíme, hubujeme, nebo naopak milujeme, mazlíme se a slibujeme pouze na základě impulsivního, pudového poměru k dítěti nebo pacientovi, pokud si zároveň neuvědomujeme toliko vitální ráz těchto impulsivních či pudových jednání a vazeb, potom ve výchově nepřekročíme hranici vitálních reakcí a vitálních konfliktů. To znamená, že pokud to záleží na nás, zůstane dítě pudovou bytostí a jak vzápětí uvidíme, bude mít sklon k neuróze. Je to tedy teprve poznání této pudové stránky, které z impulsivního člověka dělá vychovatele, řekl

bych, že vychovatel musí nejprve nahlédnout, že byl nahý, a že ovoce ze stromu poznání je pro něho počátkem skutečné práce. Touto prací je překročena rajská hranice předstické vitální existence a takovéto uvolnění z ráje je počátkem konce vitálního života: poznání přináší svobodu a svoboda přináší konec konců fyzickou smrt. Říkáme-li však, že chápající vychovatel musí být silný, musíme k tomu také dodat, že musí být slabý. Lidé, kteří své vlastní konflikty překonali hladce a hravě, nejsou způsobilí k tomu, aby chápali nemocnou duši. A kdo se někdy nechal zlovit, kdo byl zlomen a sám zakusil, co je to pomoc, snáze docílí onoho vnitřního pochopení nemocného.

Další a nejdůležitější zásadou je podle našeho mínění nikdy si nenamlouvat, že jakákoli výchova může vitální vazby jednoduše nahradit duchovními silami. Žádné vyvíjení duchovního vlivu neznamená popření, nýbrž proměnu vitální vazby, neznamená odstranění, nýbrž změnu determinace pudové základny. V člověku není žádná nezakotvená duchovnost a patří ke kritice duchovních funkcí rozpoznat u ní vitální pudovou základnu. Uvedme nejdůležitější příklady: tak třeba poslušnost, která byla vyvolána pouhým strachem nebo byla pouhým návykem, není žádnou poslušností, rozumí se samo sebou, že to musí být něco více než jenom konflikt či nějaké napětí. Ale abychom byli schopni poznat, že jde o skutečnou duchovní poslušnost, musíme si být jisti, že také skutečně dochází k změně determinace vitální sféry. Například syn se kvůli rodičům zřekne snatku nebo lásky, kterou oni zavrhnou. V tomto případě musí rodiče jasně nahlédnout, že k uposlechnutí mohlo vést něco zcela jiného než duchovní poslušnost nebo pochopení, totiž synův infantilismus, nedokonalé uvolnění dětské formy vazby na rodiče. Nelze tu říci, že poslušnost byla silnější než láska k dívce, nýbrž že filiální vazba byla silnější a šlo tedy o infantilismus, nezralost. Pedagogicky z toho plyne, že rodiče musí usilovat o synovu zralost a autonomii a nevyužívat dále jeho zdánlivé poslušnosti. Uvedený příklad je typický pro celý vývoj od nejranějších let. Neboť výsledkem nedokonalého uvolnění vitálních vazeb jsou vytěsnění a nenormální fixace a v mnoha případech neuróza. Neuróza se může například vyvinout tehdy, když dcera v důsledku infantilní vazby na rodiče se ani jednou pořádně nezamilovala, a tím se zabránilo včasnému manželství. Takovým dívkám hrozí neuróza. Neschopnost zříci se filiální vazby znamená zároveň neschopnost vytvoření vazby nové.

Je nemyslitelné, abych vám v tak krátké době dal hlouběji nahlédnout do psychologické struktury neurózy a také to není vlastním úkolem této přednášky. Ale přinejmenším alespoň jedno by mělo být zřejmé: za nejbližší cíl psychologie považujeme vznik autonomní ~~333~~ osobnosti a jako lékař mohu k tomuto nesmírnému úkolu říci jen tolik, že vychovatel je vázán dialektickým zákonem, podle něhož může působit jen tam, kde existuje nějaká vazba, a vychovávat jen tam, kde tuto vazbu zároveň uvolní. Jinak se stane školometem nebo rákoskou a bude produkovat neurózy. Nervózní dítě, dítě "těžko vychovatelné", zatvrzelé, kruté, zlostné a aktivní, dítě vyznačující se dechovými křečemi, dítě, které se pomočuje a dmulá palec, odmítá jídlo a zvrací, dítě stížené strachem a nejružnějšími hysterickými reakcemi,

to vše jsou děti, u nichž je například nadměrně silná vazba na matku, u nichž uvolnění vitálních vazeb je spojeno s nadměrnými bolestmi dospívání. I když se vám to může zdát paradoxní, jsou to právě nervózní, neposlušné a "zlé", vzdorovitě a bezcitně děti, u nichž filialní /libidinózní/ vazba zvláště na matku je silnější než u dětí, které nepůsobí obtíže a mají, jak se říká, dobrou povahu. Jsou to právě nervózní děti, které nejvíce hledají lásku, a u nichž je přesto rozmazlování nejnebezpečnější. Tyto děti nepotřebují ani jen více přístupu, ani jen více vlivnosti - obojí je zcela chybné, neboť to, co potřebují, je více obojího, a tím uvolňující, to znamená k samostatnosti vedoucí výchovy. Vynucují si si tuto nadpráci svou duševní strukturou, a kdo jim ji odpírá, setká se s hroznými výsledky.

Často je ovšem těžké rozhodnout, zda taková dětská vada či symptom jako pomohování, dechové křeče, zvracení, je výrazem organické choroby nebo dětské neurózy, takže je zapotřebí lékařského posouzení, abychom zvolili přiměřený postoj. Velká románová literatura obsahuje přece několik pozoruhodných vyličení nenávisti, která vyplývá z touhy po lásce, zlobné lásky nervózního dítěte k rodičům, zvláště k otci. Uvedme tu jen Dostojevského román "Výrostek". Vstup chůvy, učitele, kamarádů do výchovného procesu má fundamentální význam pro uvolnění dítěte z raných infantilních vazeb, pro to, aby se dítěti matka a otec stali osobami nejen ve vitálním, ale v duchovním smyslu, který teprve zakládá vlastní personální vztah. Neboť jen díky přenosu, jen díky zanícenému obdivu k jiným dospělým osobám a konečně i díky zvanícenému uvědomění

zájmu o hra, knihy, přátele atd. může dojít k nové determinaci pudu, a jen tak se dosáhne angažování duchovních sil do života a utváření duchovní osoby.

Precitnutím osobností z polospánku vitální existence se dostáváme k bodu, odkud se nám otvírají nedohledné perspektivy. Během dosavadních výkladů jste si možná pomysleli, že jsme si vytkli za cíl jakýsi přehnaný schematicismus, násilné zjednodušení, které sepřenáší přes skutečnost individuálního života. Jak rozdílné jsou již děti sem! Domnívám se však, že vzhledem k vitální sféře je tento monotónní názor oprávněný. Freud soudí, že není nic monotónnějšího než neurózy, jejichž první motivy jsme tu museli pojímat zcela biologicky. Individuální rozdílnost je teprve plodem komplikovaného životního osudu, plodem mravní a duchovní sféry, bez jejíhož působení na vitální sféru se vůbec nedovedeme představit utváření individuálního charakteru. Jsem ale připraven i na další námitku, že jsme totiž až dosud chápali výchovnou problematiku jako záležitost jakési psycho-biologické techniky, že jsme se vůbec nezminili o úloze osobností vychovatele, ani o vlastním mravním poučení. K tomu je třeba říci, že to, co zde probíráme, představuje pokus o teorii předběžných podmínek výchovného působení, jež toto působení nechce potlačit, nýbrž umožnit. Gratia supponit naturam.

V tomto smyslu pak samozřejmě chápeme znalost transformačních zákonů a psychologický WM postulát uvolnění vitálních vazeb jako záležitost technického pravidla, ale nadto jako přece jen ještě něco dalšího, totiž jako kritiku pravosti a pravdivosti výchovného úspěchu, a tím W jako příspěvek ke kritice teorie duševna. Tato kritika je mimořádně ztížena kritice teorie duševna.

dvěma psychologickými mechanismy: převlekem a přenosem. Vzpomeňme na případ uměnímilovné nebo pobožné dámy, jejíž manželství není vlastně jak se říká nezdařené, neboť možný konflikt či rozpad byl vytěsněn a pokud jde o deformovaný přenos, vzpomeňme na pacienta, který se zamiluje do svého lékaře a díky této nové vazbě ztratí své chorobné symptomy - "uzdravení laskavostí", jakmile lékař vazbu uvolní, objeví se neuróza znovu: pacient nebyl vyléčen, pouze přenesl na lékaře nenasyčené "libidinózní obsesní". Znalost obou těchto mechanismů má ráz jakési kritické techniky, která je u těžkých případů zcela nezbytná.

Obraťme však nyní pozornost k prvnímu duchovnímu faktorů, s nímž jsme se setkali, totiž k samotné autonomii. Otázka zní, jak bychom si měli vlastně představovat ~~duchovní~~ duchovní působení v rámci terapeutické konverzace. Setkáváme se tu nejprve s momentem poznání. V jaké míře může být například psychicky účinné poznání, které lékař pacientovi zprostředkuje? Vzhledem k tomu, že jsme původně vyšli od prosté domluvy, dostáváme se zde do zcela nové, a jak se zdá, jednoznačné duchovní oblasti poučení. Bylo-li využití vitální vazby prvním krůčkem psychoterapie, je duchovní poučení ~~je~~ druhým stupněm, jehož hodláme dosáhnout.

Také v této oblasti se musíme spolehnout spíše na moudrost básníků než filosofů. Samozřejmě musíme hned dodat: jsme docela vzdáleni toho, abychom studovali poznatky a pravdy dvůli nim samým. Prostě se jen ~~čt~~ ptáme: jak můžeme poznatek nebo pravdu přenést z jednoho člověka na jiného? Tak se ptá zahradník, jak je možno přesadit rostlinu, jak je možno "očkovat", a jak je také možno vštípit klientovi pohled lékaře. Jestěže existují poznatky, jejichž logika a evidence se vyznačují silnou vnitřní konzistencí, dokonce sama logika je takovým poznáním, které se počebá jakémsi uzavřenému prostoru nebo zeměkouli. Zkušenost nás však učí, že někteří lidé v životě, zvláště v duševním životě, logikou pohrdají, odsouvají ji stranou, že logický rozum není přijímán. Tuto neotřesitelnou zeměkouli logického rozumu si představuje jako něco nezávislého právě jen matematik, protože logiku přijímá, ale zrak básníka, který tuto kouli klade na bedra Atlantova, vidí v tomto případě hlouběji: Atlas je nepostradatelným nosičem břemene rozumu, ~~XX~~ ztělesňuje důvěru v rozum. A kde tato důvěra chybí, není rozum k ničemu. Nebo jak říká Shakespeare?

a man convinced against his will
is of the same opinion still.

Jde-li nám o otázku psychického působení, vidíme, že i síla rozumu, poznání, pravdy je založena na určité podmínce, a touto podmínkou je důvěra; přesvědčení, vůle, víra. Teoretické, filosofické, vědecké poznatky, v nichž Kant odkrývá například moment nutnosti a obecné platnosti, nejsou schopny založit společenství, avšak na této společenské stránce poznání a nikoli na jeho objektivní obecné platnosti závisí, zda společenství skutečně vznikne či nikoli. Tím není ovšem ani zdaleka vše řečeno. Ale to je jisté: teoretické poznání jako takové není s to založit společenství, ledaže by v něm šlo jen o společné poznatky a nikoli nadto o důvěru, přesvědčení či zájmy. Důvěra, přesvědčení a zájmy vznikají

však ze zcela jiných podmínek a řídí se zcela jinými zákony než evidence, logika, rozum. A zde máme již kus práce za sebou: důvěra mezi lidmi může vyrůst na půdě č. vitálních vazeb. Ne koho jsem vázán, od toho také spíše přijímám rozumy, jak svědčí třeba slova při potřeštění: "Nechceš už konečně číst rozumu?" / Všimněme si tu opět ekvivalence strachu a lásky./ Budeme však dnes mluvit ještě o druhé, duchovní formě vzniku důvěry a přesvědčení. Nejprve se však musíme zmínit o účincích rozumového poučení, kterých je třeba si všímat v psychoterapii. Můžete ovšem hned namítnout, že je nevhodné mluvit tu vůbec ještě o psychoterapii, protože tu snad sice jde o určitou duševní schopnost - totiž právě rozum - ale že vlastní působící síla netkví v této schopnosti, nýbrž v duchovních pravdách samých, například v obsahu vědních poznatků nebo v obsahu zjevení. A v tom s vámi zcela souhlasím. Myslím, že tu není příliš snělé mluvit o logoterapii místo o psychoterapii. Přesto ale zůstává duševní proces jakýmsi takřka biologickým milieum, v němž se logos projevuje, čímž bych chtěl říci, že zde nemáme mluvit o logu, ale o těle. A v tomto ohledu lze rozlišit dva terapeutické účinky poučení: první nazveme objektivací prožitku, kruhý katarzí.

Doposud jsme se málo zabývali takovými případy, kdy nějaký člověk k nám přichází ve chvíli skutné psychické krize. Právě tehdy nastane vlastní obtížná situace, kdy máme před sebou člověka ve stavu vzrušení nebo deprese, a kdy již první pohled vyvolává otázku, zda by nebyl na místě psychiatr spíše než kdokoli jiný. V takových případech nejsem v o mnoho jiném postavení než vy, protože ani já nejsem psychiatrem, a protože otázka, zda nejde o začínající psychózu, může patřit k těm nejobtížnějším. Konfrontace s psychickým konfliktem, který vzplane se vší silou, znamená obvykle nutnost ihned duchapřítomně jednat a provést dramatický výstup. Je tu nebezpečí sebevraždy nebo útěku, násilné agrese vůči sobě nebo jiným, a tu je třeba zvážit, zda máme tato nebezpečí a zapřísahání brát vážně či nikoli, zda vyplývají z objektivních okolností nebo je třeba hodnotit je jako projev chorobného procesu. Podle toho, zda dotyčný člověk přichází k lékaři, k duchovnímu či k příteli, zda pomoc hledá on sám nebo příslušníci jeho rodiny, odvíjejí se zcela odlišné scény, a všechny tyto průvodní momenty často situaci spíše zatemňují, než aby ji osvětlovaly. O těchto věcech se BXXM sotva dají říci obecné poučky. Nechám tyto obtížné BXXM otázky stranou a vyjdu z toho, že se nacházíme v situaci, která se dožaduje naší pomoci, a kdy také pomoc chceme poskytnout. Z psychologického hlediska je tu třeba říci, že prvního uklidnění docílíme, když pacient se vší úplností až pedanticky vyličí všechno, co o svém zážitku, konfliktu, stavu vůbec ví. Tato zpráva či výpověď je první fází takzvaného přenosu potud, pokud vědění o nejosobnějších věcech, které pacient sdílí s člověkem nezúčastněným a nezapleteným v konfliktu sféře, tedy společensatví " vědění o věci", činí konflikt právě věcí: co bylo dosud prožíváno pouze v nitru, je nyní viděno naslouchajícím lékařem zvnějšku, co bylo dosud produktivním, resp. destruktivním procesem, jeví se nyní jako objekt pozorování, jako předmět, který je možno posoudit. Límto přechodem ze skutečnosti do historické retrospektivy vzniká bipersonální situace a pozorující, dokonce pouze naslouchající, postoj lékaře se zpětně přenáší na nemocného. I zde poznáváme bipersonalitu

ně přenesl i na nemocného. I zde poznáváme bipersonalitu jako specifickou skutečnost se specifickým účinkem. - Teprve pak následuje další stupeň, stejně důležitý jako tato objektivace, kdy lékař nabízí nemocnému nový výklad jeho zážitku. Tím, že mu řeknu: co prožíváš, je ve skutečnosti jiné než si myslíš, dochází u pacienta k neutralizaci konfliktního napětí, denaturaci prožitkových kvalit, depotencování afektů. Tím, že říkám: vzrušuje že to, protože se bojíš že ses zbláznil nebo aby ses nezbláznil, ale ty ses vůbec nezbláznil a ani k tomu nedojde, nebo: myslíš si, že nestačíš na svůj úkol a zanedbáš svou povinnost, ale ve skutečnosti jsi jen nemocný a musíš si odpočinout, nebo: lituješ tohoto kroku a považuješ jej za mravní prohřešek, ale vždyž jsi vůbec nejednal nemravně, bylo to jen vyčerpání a musíme proti tomu něco podniknout - když tedy reinterpretuji a přehodnotím vysvětlení nebo kategorie celého procesu, může tento proces ztratit svoji konfliktogenní sílu. Těchto několik příkladů jsem již s dostatek ukazuje neobyčejně problematické postavení, do něhož přivádíme sebe samy i naše klienty takovými reinterpretacemi, které mohou být dobře míněné lži - jejich účinnost je však nepopíratelná. Vedle prosté objektivace prožitků jsme tedy poznali jako druhý faktor jejich reinterpretaci. - Třetí stupeň je ten, kdy určité prožitkové napětí odstraníme tak, že prožitku nedáváme ani tak jiný výklad, nýbrž se spíše naopak snažíme jej co nejpravdivěji reprodukovat, abychom jej podřídili zákonu opakování, abychom jej z vytěsnění opět dostali na světlo skutečnosti. Tato cesta, dar antiky, nazývaná u Aristotela katarzí, dostala v naší době poněkud pozměněný význam. Nechápe se ani tak jako všeobecně platná metoda duchovního očištění, ale spíše jako prostředek k odstranění nesporně chorobných symptomů vzniklých vytěsněním. Nemá v tom však žádný podstatný rozdíl, nýbrž pouhé zřízení na ty případy, kdy určitý prožitek je vytěsněn, odsunut a stává se tak komplexem, místo aby byl s přiměřeným efektem prožit. Pořádí-li se tedy opětovným vyličením nebo v hypnóze prožitek fantazijně reprodukovat, může dojít k silnému vybití efektů a neurotický symptom zmizí. To je vhodné také například tam, kde velmi silný prožitek strachu nechce vymizet ze snů nebo z bdělého vědomí / a kde je tedy vyřešen spíše afekt než vlastní prožitkový obsah/, přičemž stále opakovaným vyprávěním nehody nebo hrůzného zážitku si má pacient na celou záležitost zvyknout, ba přesytit se jí a tak ji stupit. Metody katarze v hypnóze i bez ní se jak známo staly východiskem psychoanalýzy, a v této souvislosti se nabízí poznámka, že idea katarze má před ideou objektivace a prožitkové reinterpretace jednu nesmírnou přednost, totiž pravdivost. Neboť reinterpretace mohou být sice v mnoha případech oprávněné, v jiných jsou však problematické a v některých zcela jistě chybné. Nejde o to, abychom motivovali každou vinu, každou sprostotu jako patologický fenomén, stejně jako nejde o to, každý konflikt prostě denaturovat. Kdybychom mohli téhož dosáhnout katarzí i psychoanalýzou, měli bychom dát za všech okolností přednost té první. Bohužel jsou tu nesčetné obtíže a nevyjasněné otázky. Nejdůležitějším problémem je, že v tolika případech vůbec nevíme, na čem je vlastně založen terapeutický účinek těchto metod. V tomto ohledu bych chtěl vyslovit ale-

ají spoň jednu námitku proti zcela přehnanému přeceňování sugesce a hypnotické sugesce, pokud se totiž sugescí míní volní přenos za podmínek, kdy volní aktivita sugerovaného je snížena a jeho soudnost omezena. V poslední době byla arci tato teorie sugesce zcela popírána a bude asi mnoho aprávného na tom, že takzvané omezení vůle, k jakému zdánlivě dochází v hypnotickém stavu, je ve skutečnosti jen dobrovolným odevzdáním se, a tedy opět jen volním aktem. Ale tento volní akt odevzdávání se sugerujícímu a jeho vůli, jeho názorům a hodnotám, se u vlastní takzvané sugesce a hypnózy přece jen opírá o vitální vazby a tyto vazby smíme považovat vždy jen za příležitostné předběžné podmínky duševního vedení. Ten kdo tvrdí, že polovina medicíny je sugesce a celá psychoterapie je jen druhem sugesce, prozrazuje hrubý diletantismus. Také vzhledem k sugesci se nám jeví katarze jako vítězství pravdivosti. Ale bližší pohled na antickou katarzi ukazuje v ní přece něco podstatně jiného, co modernímu medicínsko-psychologickému pojmu "katarze", jak se zdá, zcela uniká. Povznášející a osvobozující duševní účinek antické tragédie tkví právě v odhalování základních transcendentních zákonů života. Stará tragédie je tak sakrálním prostředkem předkřesťanských aktů vykoupení. Prožíváním tragédie realizujeme v duchu onu bezpodmínečnost přirozeného a mravního zákona, která může končit pouze zánikem, bezpodmínečností, které se - pokud právě ještě žijeme - vyhýbáme životními kompromisy. Tyto kompromisy nás činí sice životaschopnými, ale právě tím i životem zranitelnými. Kdyby tragédie neobsahovala tuto pravdu, nemohla by ani mít uvolňující a osvobozující účinek. A kdyby obsahovala pouze smyslový a nikoli nadmyslový pohled, nedokázala by prolomit přítomné utrpení. Její umění tak slouží k vyjádření pravdy, před níž v přítomném životě utíkáme, a která nás osvobozuje od životních útrap tím, že život ruší. Původně tu tedy jde o nadpsychologické posvátné jednání, které může mít psychologické následky, aniž se tím ovšem vyčerpává jeho bytostné určení. Jistě vám neuniklo, že jsme tak dospěli k propasti, která nepřekročitelně odděluje pouze psychologické zkoumání od posvátných dějů. Tyto hranice musíme vůči předkřesťanskému sakrálnímu jednání zachovávat neméně než vůči vlastnímu křesťanskému vykoupení.

Všechny dosud zkoumané formy psychologického poučení / v nejjirším smyslu / spočívají na tom, že terapeut projevů a stavy akceptuje, naslouchá, vyptává se dále, objektivizuje, vysvětluje, vykládá a hodnotí a dokonce vrací zesílené, zapomenuté a vytěsňené opět na denní světlo. Praktická každodenní psychologie a pedagogický instinkt používají ovšem právě tak často zcela opačného postupu, totiž odmítnutí fenoménu. Rozumíme tím domluvy a poučení jako: to všechno není tak hrozné, není to důležité, nechme to uležet, začneme znovu, je třeba odjet na cestu, vyhledat jiné prostředí, co nejméně na to myslet atd. V těchto případech mluvčí přímo vybízí k vytěsnění, které, jak jsme shledali, se může za určitých okolností stát patologním mechanismem, narezí-li na nepřijezné nebo násilné projevy, snaží se vytvářet nové afektivní prožitky, které mají staré prožitky zatlačit, které mají naráz otočit kormidlo, obrátit se do budoucnosti místo do minulosti a probouzet odvahu a naději,

svědomí a ctižádost, místo analýzy obrácené zpět syntéza zaměřená do budoucna, místo praní starého prádla začátek nové životní etapy. Vydechneme s osvobozujícím pocitem, že se ze skličujícího labyrintu souvislostí, příčin a následků můžeme vymanit tvrdým činem. A zkušenost učí, že mnohý pacient ještě zakrytu duše čeká jen na okamžik, kdy ho konečně přestaneme chápat a začneme určovat jeho život, kdy spolu s ním přejdeme od jeho neřešitelné myšlenkové situace a utrpení k činu. Nyní je třeba nasadit sílu, disciplínu, cvičení, nové myšlenkové obsahy, nové životní hodnoty a nové pravdy. Všechny také věci můžeme shrnout a označit jako plastickou aktivitu, kterou takto odlišujeme od domluvy a poučení. - V této souvislosti se můžeme zmínit rovněž o duševních cvičeních a technikách, které dnes opět pronikají hlavně z východu a nalézají profánní použití mimo rámec církvi. Myslím, že jejich hodnotu lze vyjádřit asi takto: když člověk věří jinému člověku, když náleží k nějaké komunitě, k nějakému společnému vyznání, a je v něm pevně zakotven, má stereotyp pevně ustálených jednání a meditací zcela mimořádnou cenu pro duševně labilní a ohrožené, sice nikoli těžce nemocné, ale bezplánové a rozvrácené osobnosti. Pro takové lidi znamená též ~~EM~~ zavírání kostelů ve všední dny a nedostatek klášterů v protestantské církvi citelnou ztrátu a nikoli zanedbatelný problém. Avšak pro terapii akutního duševního konfliktu nebo chronické neurózy, hlubších a trvalejších strastí, je hodnota takových cvičení podle mého názoru skrovná, zvláště tam, kde - jak už bylo řečeno - není již předem vytvořena vazba na určitého lékaře, duchovního vůdce nebo na určitou komunitu. Je-li zde taková vazba, mají cvičení a exercicie právě jen podpůrný, nikoli tvořivý účín. Abychom mohli posoudit metody založené na plastické aktivitě, je třeba všechny ty různorodé momenty, o nichž jsme se tu zmínili, pochopit právě jako metody, seřadit je, vzájemně je srovnat a položit si otázku, na čem se vlastně zakládá úspěch té či oné techniky a v jaké oblasti ji lze aplikovat. Jinými slovy, museli bychom nyní přejít k rozvinutí speciální nauky o terapeutických metodách a případ od případu rozebrat praktické šance jejich jednotlivého nebo kombinovaného použití. Jistě si uvědomíte, že něčeho takového nelze docílit teoretickou přednáškou, ale jen klinickou, psychoterapeutickou nebo pastorační praxí. Vůbec myslím, že musíme cenu každé teorie přiměřeně vymezit - čímž nechci říci, že máme teorii jakkoli podceňovat. Hlubší badatelský a teoretický výzkum je vyvolán především tím, že právě v životě setkává naše činnost s tolikerým nezderem, že nám všem nejsou dopřány takové úspěchy, jakých dosáhli velcí pedagogové či lékaři, a že konečně i nejeden slavný úspěch, jak je nám tradován historií, vyvolává po mnoha stránkách naši pochybnost. Mluvíme-li v psychologii a v psychoterapii o metodách místo o volném působení osobnosti jako o hlavní věci, dáváme zcela za pravdu, označíme-li metodu za zlo, avšak jen tehdy, dodáme-li zároveň: zlo nezbytné, protože bez něho bychom měli ještě něco horšího, totiž bezplánovitou libovůli. Augustinův velký výrok "ama et fac quod vis" platí i pro naše téma, čím více se ale nechceme spokojit jen s úspěšně provedenými zásahy, tím více nás skutečnost vede k teoretickému a metodickému chápání fenoménů.

Využili jsme poznatků o lidském pudovém životě a jeho pronikání do citové a duchovní sféry a pákusili jsme se z nich učinit kritický nástroj, jehož pomocí se naučíme rozzeznávat pravost prožitků a ošidnost převleků a přenosů. Pochopení vitálních vazeb je nezbytným předpokladem k rozlišení pudově podmíněného a autonomního duševního dění. V uvolnění vitálních vazeb a vzniku autonomie spatřujeme první cíl výchovy, jde o proces, který nerozlučně doprovází vstup duchovních energií do života. Od kritiky domluvy jsme proto mohli přejít ke kritice poučení. Stejně jako domluva byla spojena s vitálními vazbami, je s nimi spojeno i poučení. Ale ani v poučení, chápeme-li je jako duchovní děj, není možné přímé zprostředkování významových obsahů, poznání, rozumu, přímého náhledu nebo pravdy. I tato zprostředkování jsou opět vázána zákonem předběžné podmínky a touto podmínkou je zde zájem, důvěra, přesvědčení a víra - tedy duchovní rovina, kterou jsme zprvu jen pojmenovali, nyní jsme se jí blíže zabývali. V objektivaci, teinterpretaci a katarzi dále vidíme formy účinného poučení v případech duševní nouze, v bolestných a krizových stavech, které si žádají terapie. Od chápejících vysvětlujících, analytických a očišťujících, jedním slovem akceptujících metod jsme konečně odlišili metody negující, odmítající dané prožitky - metody, které pozitivním vytvořením nového psychického postoje a životního cíle chtějí rozvinout plastickou aktivitu. Budeme-li zkoumat tuto cestu dále, dospějeme k třetímu stupni našich úvah. Na tomto stupni se v osobě vedeného, stejně jako v osobě vedoucího, setkají spolu metoda i svedoba a z jejich kontraverze vzniknou nové, objektivní formy: role, příkaz a instituce. Pojednáme o nich v příští přednášce.

3.

Myslím, že jednou z nejotřesnějších zkušeností vychovatele je to, že přenos poznatků a názorů, o němž jsme pojednali v předešlé přednášce, vyvolává protichůdnou reakci, která vede k tomu, že žák se stane téměř duchovním antipodem svého vychovatele. Lidé nám často říkají, jak se jim Písmo znechutilo, protože jim bylo ve škole podáváno jako předmět povinného učení. V nesčetných případech se příklání syn v politice, náboženství či životním stylu téměř zákonitě ke všemu tomu, co je protikladem zásad otcovského domu. A duchovní přesvědčení lze považovat za půdu jako přímo stvořenou k tomu, aby se na ní odehrávaly podobné zjevy. Ze těchto věcí se skrývá jistá zákonitost, kterou v zesílené formě nelze vyjádřit lépe než slovy: kdo neopovrhne otcem a matkou, nestane se učedníkem Kristovým. Takový výrok znamená nepochybně výzvu k tomu, abychom v tomto obtížném kardinálním problému věřili tradice, věrnosti a instituce, viděli ne zlého nepřítele, ale věčný XH úradek či dovolíte-li mi XH metebázi, přírodní zákon. Tato slova jsou těsně spjata s jiným výrokem, že bohatec těžko přijde do nebeského království a s tvrzením, že to, co je u lidí nemožné, u Boha je možné. Zdá se mi, že je v tom obsažen pokyn, jaký postoj máme zaujímat vůči poznatkům, které jsou nám jménem

psychologické vědy prezentovány, totiž takový, že náš rozum je povinen akceptovat ony hrozné zákony života, s nimiž se tu setkáváme - ale naše víra nás vede k poznání, že tyto zákony u Boha neplatí.

Jistě je vám známo, že tradicemi nejbohatší křesťanská církev - katolická - disponuje též zvláštními prostředky a cestami, jak zachovat tuto velkou výchovnou hodnotu učení. Rád bych předložil vašemu posouzení otázku, zda na tom nemá podíl zvláštní schopnost katolicismu chránit zdravé psychické a kodonce biologické základy duchovní sféry. Z nashetných dokladů pro tento názor si dovoluji uvést téma, které nás může přivést o krok dál: kult Marie, panny a matky. Ztrátu tohoto kultu považují za neblahý krok reformačního vývoje, neblahý v tom, čím se zde zabýváme: z hlediska vlivu duchovní sféry na formování duše. Tento názor potvrzuje nepochybně skutečnost, že v katolickém hodnocení protestantismu se uznávají zásluhy pietismu jm. v jeho smyslu pro oživení mystických a citových hodnot. Můžeme-li se odvážit vyjádřit to zkrácenou formulí, uplatnila se totiž v pietistickém hnutí ženská stránka protestantismu, která spadá pod dominanci Marie, toto hnutí je neprotestující složkou protestantismu a je v něm zachováno něco z toho, čím je obestřen mariánský kult katolické církve.

V navázání na tuto úvanu si vzpomeneme na tragiku synovského vzdoru, na to, že jistě nejeden z nás, kteří jsme se tu sešli, musel tento vzdor vůči otci vybojovat a snad ani dosud nevybojoval. Říkáváme, že naše doba je jiná než doba našich otců. Ale proč vlastně je "to" jiná doba: možná přece proto, že chceme, aby byla jiná, Herakleitovu a Hegelovu tvrzení, že duch se nutně rozvíjí tezí a antitezí, věříme sece dosud jen napůl, víme totiž také, že se těžko snaší s tvrzení o ~~ž~~ jediné pravdě. A jakým právem vlastně svaluje to, co se děje v našem srdci, nato, co se děje v "kosmickém procesu", v objektivním duchu? Tam, kde to ze sebe svalujeme, není to zajiště oprávněné. Není jistě podružná okolnost, že každý člověk byl zplozen svým otcem, a že se zákon antitéze obrací přede všemi ostatními proti vlastnímu otci. Že vzdor vůči otci často souvisí s příchylkostí k matce. Hrozným vystupňováním této pravdy je pověst o Oidipovi a její otřesný účinek na lidské srdce, obojí přece svědčí jen o tom, že jekmile byla jednou tato univerzální pravda poznána a vyslovena, nazáleží již vůbec na nás, zda a ní souhlasíme či nesouhlasíme, a že se potom, co jsme prošli tímto poznáním, můžeme již jen ptát: kde hledat vysvobození z tohoto přírodního zákona otcovraždy?

Iváří v tvář tomuto zákonu pochopíme hluboký smysl čtvrtého přikázání. Svět přijímal s odparem, že Freud shledával nenávisť k rodiči v každém člověku, ale bylo by zapotřebí čtvrtého přikázání, kdyby šlo jenom o výjimek, příležitostnou odrůdu zla a nikoli o záležitost týkající se každého lidského života? Civilizace se často považuje za morální hodnotu, ale to je nesprávné, a jestliže nahrazuje fyzickou otcovraždou duchovní, není to proto o nic méně vražda. Nebo snad chceme nyní náhle prohlásit, že duchovní hodnoty, o něž zápasili otcové, jsou konec konců právě jen duchovní, a že fyzickou vraždou je třeba brát mnohem vážněji než vraždou duchovní? Jak vidíte, vyjdeme-li od duchovního zformování a vedení člověka, setkáme se opět s výchovnými antagonismy s s antilogikou

protikladností lidského srdce, za nímž se opět jako stín rýsuje pudová životní sféra. A tak dospíváme k poznatku, že například vitální nenávisť nemůže být jen tak beze všeho překonána duchovními významy, neboť vitální hnutí se vrací i v duchovní formě, podobně hlavám lernské hydry. Otec je pro nás v tomto smyslu nenahraditelný. Dále se ukazuje, že se při novém vitálně pudovém obsazení, například při přenosu libida z filiální vazby na E vazbu jinou, z matky na vychovatelku, nevlastní matku a podobně, uplatňuje zákon nezastupitelnosti osoby. Přesněji vzato, musíme říci: jestliže jiná osoba zastoupí matku, vyvolává takový přenos spojený s výchovnou bolestí přechod na vyšší vývojový stupeň a znamená nový prvek v utváření charakteru osobnosti. Můžeme dále říci, že i vztah k matce zůstává po celý život výchovným faktorem potud, pokud jsou vztahy k jiným lidem a zvláště k ženám dynamicky spojeny se vztahem k matce. Pozraje-li tento vztah do ušlechtilé podoby, bude mít tuto podobu i vztah k manželce. Ustrne-li však vztah k matce na infantilní úroveň, bude podvázán vztah k jiným ženám a nezdědka se stane i "patologickým", například v podobě mizogynie, strachu z manželství, preferencí méněcenných žen, disociace pohlavního pudu a duchovní lásky. Antagonistický poměr, v němž se pro dítě ocitají otec a matka, proměnlivá náklonnost dětské lásky k matce nebo otci mají zcela mimořádný význam. Právě tak ale zasahuje tento proces utváření osobnosti do volby povolání a nebo formování duchovních zájmů. Přesto několik málo příkladů musí stačit, abychom si povšimli celé této nezměřené oblasti. Transformace vztahu k otci a k matce z infantilních forem do vyzrálé podoby vztahu k rodičům, která se odehrává za stálé souhry lásky a nenávisť, osvobození a nového navázání, je dynamicky spojena s formováním našich životních vztahů ke všem ostatním mužům a ženám. Nad těmito elementárními vztahy však trůní posvátné mužské a ženské postavy církve jakožto personální protipóly a duchovní ztělesnění psychických zákonů života.

Pro medicínské a pedagogické formování osobnosti má dále mimořádný význam jedna okolnost, která se, vidím-li správně, v pedagogice zcela přehlíží. Jde o zásadní neoddelitelnost duševního vyzrání dítěte od rovněž nepřetržitého a postupného vyzrání rodičů a vychovatelů. Příliš snadno si představujeme dítě v jeho vývoji, kdežto dospělého jako konstantního činitele. Ale dospělý člověk není konstantní, nýbrž pokud formuje dítě, činí tak díky vlastní transformaci.

Katdý psychagogický akt znamená proto i sebezpřekonání vychovatele - ať už je jím otec, matka či kdokoli jiný. Můžeme tu opět poukázat na neurózu, kterou lze vlastně chápat jen jako nemoc ve dvou. První zásadou lékaře je proto hledat u neurózy roli osoby, na niž byl pacient vázán při vzniku choroby, a celkovou meziosobní situaci, z níž choroba rezultovala. A pokaždé se tak dospěje k poznání, že i léčba závisí a často ztroskotává na tom, že se nepodaří přimět tohoto zdánlivě indiferentního partnera k resignaci na určité vazby, k proměně postoje, který neurózu podněcoval. Často dokonce zjistíme, že tento partner je primární neurotickou osobou, a že tedy například neurotická matka přivádí k vyšetření neurotické dítě, které sama zneurotizovala. To byl bezpochyby často podnět k mylnému závěru, že neurotická povaha je dědičná. Nechceme tuto mož-

nost popírat, ale již z čistě heuristického hlediska je nesmírně zprvu předpokládat. I zde jsou přirozeně na prvním místě rodinné vztahy: dětství, rodičovství a manželství. Neuróza dcery, která zůstala v rodičovském domě, nemusí pramenit z toho, že nedošlo k transformaci infantilní vazby na matku nebo na otce, nýbrž například také z toho, že matka se nevzdala infantilní formy vlastního vztahu k dceři, že podvazuje rozvoj dceřiny autonomie, že se mateřský egoismus nedokáže zbavit obšťastňujících psychických kvalit, které se vázaly k dítěti, když již přestalo být dítětem. I takového uvolnění vazby je spojeno s bolestí odloučení, zvláště v nepodařeném manželství nebo u vdovy. Když se mu žena brání a nedokáže se změnit z mladé matky ve starou matku, stává se tyranem a vystavuje se přitom sama více či méně neurotickému utrpení. Přesně totéž platí o panovačnosti otce, který se nedokáže zříci vlády nad synem, jedná s ním jako s částí sebe samého, stejně jako vládně nad sebou a svým domem. Většinou ještě evidentnější - abychom uvedli ještě ještě jeden příklad - jsou oboustranné neurózy manželů. Není pochyby, že mnoho zjevně nebo skrytě nezdařených manželství vzniká z neshod a zábran v realizaci manželského života, z neschopnosti projít mravními stupni manželství. Projít těmito stupni znamená pokaždé nejen duchovní, nýbrž i vitální transformace a každý duchovní stupeň je zároveň vitální, nelze ho chápat a dosáhnout bez pochopení procesu, kterému podléhají smyslové vazby stejně jako vazby citové a mravní. Ve zdařilém manželství probíhá většina těchto věcí nepozorovaně, bezděčně se vzpírá reflexi a zřetelnému uvědomění, a právě to znamená, že manželství se stále proměňuje. Jestliže však místo toho partneři ulpívají na formě lívánků nebo po nich následující fázi a snaží se ji zachovat do pozdějšího věku, dostaví se poruchy manželského života s konsekvencí přírodních zákonů. Jak známo, mohou se i špatná manželství nakonec zdařit, což tkví zřejmě v tom, že proces zrání a stárnutí postupně vyřazuje konfliktní substance z naší psychické organizace. K témuž přirozeně dojde, narodí-li se dítě a vznikne tak široké pole, na němž se mohou uchytit roztěkané nebo potlačené pudové valence.

Všechno, co jsme tu dosud řekli o neurózách, je ale možno vztáhnout na manželství lékaře a pacienta a ostatně na jakýkoli psychagogický vztah. Každý psychoterapeut a vychovatel zná proměnu vlastní osobnosti stykem s osobnostmi svých klientů. Jeden z nejpozoruhodnějších příkladů toho vidím v dvouletém zápase staršího Blumhardta s jeho pacientkou /Gottliebina Pittus/, jak jej vylíčil Zündel. Tuto dívku by dnešní lékařství označilo za těžkou hysteričku. Po dvouletém neustávajícím zápolení se stala společníci v Blumhardtově rodině. Toto vyřešení znamená Blumhardtovo vítězství nad hysterií a vítězství pacientky nad Blumhardtem. Dosáhl vypuzení démonů, ona však dosáhla životního svazku s Blumhardtem. Ve skutečnosti bylo tedy vítězství kompromisem pro obě strany, ale také přechodem na novou životní rovinu, přechodem ze sféry vitálních vazeb do sféry duchovní a mravní. Jak známo, Blumhardt spatřoval své životní rozhodnutí výslovně v procesu, který se v pozdějším vývoji stal obecným zákonem jeho činnosti, jeho formy vzta-

hu k lidem. Vidíme v tom příklad, který se odehrál na věkové úrovni dospělého člověka, ale který se vyznačuje striktní analogií k dříve uvedenému příkladu, kdy jsme řekli, že vztah k matce se stává určujícím pro pozdější vztahy k osobám ženského pohlaví vůbec. Blumhardt přirozeně nemohl učinit všechny své další pacienty příslušníky rodu. Jako každý lékař musel se on i jeho pacienti spokojit s nedokonalými formami kompromisu, a tím i s omezeným úspěchem.

Myslím, že je tu sotva možné vyslovit konečný soud. Moderní psychoterapeut by řekl: Blumhardtova léčba byla nedokonalá, protožemisto aby pacientku od sebe odpoutal a pozvedl ji k vlastní autonomii, vzal ji do svého domu. Je to ale myslím jen otázka praktické nutnosti, opravdu nemůžeme zaplnit svůj vlastní dům pacienty. Takové dobré skutky páns domů by se nezdálo staly očištěním pro jeho ženu. Skutečně je nezbytné skončit terapii co možná nejdokonalějším uvolněním a autonomií. Velmi často toho nemůžeme dosáhnout a víceméně násilně léčbu ukončíme.

A zde dospíváme k novému hledisku, že odpoutání a autonomie vlastně nejsou ideálními cíli, nýbrž výchovou k duchovně vytržené vazbě. Tento ideál, který ve vás snad jen v prvním okamžiku vyvolá úsměv, by byl opravdu blumhardtovským ideálem, kdyby se totiž širší obecná komunita

stali nakonec příslušníky naší domácnosti, kdyby bylo v domě tolik bytů, že by se mohla vytvořit širší obecná komunita. - Především tedy tvrdíme, že uvolnění vitálních vazeb je prvním, autonomie druhým, ale nikoli posledním, nýbrž předposledním cílem psychologie.

Vraťme se ale ke vztahu dvou lidí. Pokud se tu nepokoušíme zvažovat a soudit, dojdeme k zákonu bipersonality všech těchto jevů. Ale jakmile začneme v případě nezdařeného manželství zkoumat, kdo je na vině, nebo když o určitém člověku řekneme, že je nemocný, neurotik, začínáme již tuto bipersonalitu popírat a stavíme se na jednu z obou stran. Během bipersonality ovšem neznamená, že vinny jsou v zásadě vždy obě strany, že jsou v principu obě neurotické, nýbrž rozumíme tím ontologicky vzato něco pokaždé konjunktivního a vůbec ne distributivního, čili tím říci, že jde o ontologickou skutečnost, která má samostatný a nedisjunktivní ráz a platí pro obě strany. Tato kategorie "pro obě strany" znamená, že realitu pokaždé již ontologicky omezuje, vidíme-li ji jako určitý počet nebo adiční součet osob a osobu jako něco existujícího pro sebe. Osoba je svým bytostným určením a původem pro oba, a to duchovně, fyzicky i vitálně, a je zbytné se domnívat, že tato kategorie "pro oba", tato vazba, je zvláštním aktem, k němuž může či nemusí dojít, je omyl označovat náklonnost k druhému za projev pozornosti, vůle či vůbec mravního úsilí. Náklonnost a vazbu vůbec nedokážeme vytvořit, nýbrž jen začít, rafinovat. Ale z tohoto bližšího vymezení bipersonality, které ji chápe jako původní a podstatnou vzájemnou spojitost živých bytostí, lze nyní vyvodit několik zcela fundamentálních závěrů. Především můžeme náš nový výklad bipersonality vyslovit větu o původní všeobecné spojitosti všech živých osob jakožto jejich ontologického základu. Již v první přednášce jsme však ukázali, že mravní požadavek je založen na této bipersonální struktuře a nikoli jen

na vitální vazbě. Není tedy již třeba vyvracet názor, že věta o původní všeobecné spojitosti všech živých osob platí jen pro vitální sféru. Nicméně však můžeme nyní říci, že tato spojitost se uplatňuje i ve vitální sféře, že vitální vazby musíme při každé jednotlivé analýze považovat zásadně za preexistenční. A skutečně byla z pozice scientiistické či empirické biologie vyslovena věta "Omne vivum ex vivo" a posílena experimentem /Pasteur/. Ale co platí z biologického hlediska, platí i pro instinktivní či pudové vztahy živých bytostí. Původně přece nejsme jeden člověk a druhý člověk a třetí člověk atd, nýbrž jsme vzájemně spojené osoby, absolutní ontologickou veličinou není Já, nýbrž My. Z tohoto hlediska se ovšem jeví filosofický idealismus vycházející z Já jako teoretický derivát metafyzické esence, jako odvozenina, která se - jako všeobecně odvozené - vyznačuje tím, že nevyjadřuje vytvářené určení, ale jeho jevové formy: domníváme se že je zcela oprávněné podříditi subjektivní idealismus psychologickým a biologickým podmínkám, jak se to osvědčilo počínaje Nietzschem již víckrát stalo.

Větu o všeobecné spojitosti musíme ihned doplniti další poučkou, a to větou o nezastupitelnosti osoby. Abychom jí porozuměli, je třeba se ještě jednou vrátiti k fenoménu přenosu. Až dosud jsme zjistili jen to, že vazba na matku může být přenesena například na macechu a dále i na jiné osoby: nejvyšším symbolem mateřsko-filiální vazby tu může být uctívání Marie. Avšak přenos naráží na odpor, je spojen s bolestí odpoutání a znamená dosažení určitého stupně v procesu utváření osobnosti, každý přenos je transformací. V čem tkví tato transformace? Co znamená? Řekli jsme: nový stupeň formování osobnosti. Přihlédneme-li blíže, znamená to, že v osobnosti dojde k oddělení vitálního a duchovního faktoru, k oddělení, které je zároveň i vytvořením vztahu. Asi v tomto smyslu: dojde-li k přenosu z matky na macechu, stává se macecha zástupkyní matky, to znamená, že má vlastnosti "matky" již jen ideálně, strhla na se ve vitální faktor a tím, že převzala to, co patří skutečné matce, oddělí se od skutečné matky duchovní faktor a přežívá ve vztahu k maceše. Můžeme také říci, že díky přenosu na macechu vzniká nová realita zástupné role. Vznik role je tedy ontologickým důsledkem přenosu. Role se nevyznačuje jen tím, že došlo k vytvoření duchovního faktoru, nýbrž i tím, že tento faktor vznikl přenosem vitální vazby. Místo přenosu vitálních vazeb můžeme nadále říkat: kontinuita osudu. Právě proto, že osoba je nezastupitelná, musí vzniknout vitálním přenosem osoba ideální. A tak vidíme, že zastupitelná je pouze role, nikoli osoba, role vzniká osamostatněním duchovního /ideálního/ faktoru, které je nutně vázáno na vitální přenos. Také tento proces má více stránek a uskutečňuje se jen vzájemným působením osob, přičemž vidíme, že to již nejsou dvě, nýbrž tři osoby. Jak jsme již naznačili, lze snadno poznat, že zrození osobnosti začíná vlastně teprve tripersonalitou. Teprve když se uvolní prostá vazba mezi matkou a dítětem a pomocí přenosu dojde k odtupu a transformaci, stane se matka pro dítě vůbec osobou, totiž osobou vedle jiné osoby. Vytvoření role a personifikace tedy spolu nerozlučně souvisí a jsou založeny na vztahu tří osob. Snad bude ale nyní účelné provést určitou korekturu našich předchozích zjištění. Bylo by asi skutečně chybné označovat ranou dětskou vazbu k matce za libidinózní a toliko

pudovou. spíše bude správné říci, že ve filiální vazbě jsou pudově-vitální a významově-duchovní složky ještě nerozlišeny, takže z filiální vazby se rodí vazba vitální i vazba duchovní, a to právě v okamžiku, kdy dojde k prvnímu přenosu. Tímto předpokladem by se také vyřešila otázka, zda se pudy /libido/ mohou měnit. Odpověď by byla, že se z toho, co se označuje jako raný dětský pud, teprve diferencují vitální pudová hnutí a duchovní síly, takže lze stejně oprávněně nazývat tento nediferencovaný vývojový stupeň pudovým jako duchovním. A skutečně není žádného důvodu, abychom prohlásili kojence za principiálně neduchovní bytost, i když je obtížné odlišit duchovní a vitální složky jeho psychiky. Ostatně vám asi sotva uniklo, že některé rysy personalizace, jak jsme je zde vylíčili, se vyznačují jistou formální analogií ke struktuře trojičního dogmatu, které proto arii ještě není, jak by se domnívali psychoanalytici, pouhou abstrakcí z vývojově-psychologického faktu. Vyjadřuje neopak nejhlubší náhled co vztahu božských osob, který je osnovou pro modelování vztahů lidských osob.

Můžeme nyní problém posunout ještě dále do ontologické oblasti. Zároveň se musíme dotknout tří ontologických omylů. Jsou to poučky o identitě, o svobodě vůle a o autonomii lidské osoby. S prvním důsledkem identity osoby se ~~stykáme~~ setkáváme při otázce, zda se člověk může nejen měnit, nýbrž také proměňovat. Dialektika tohoto problému se bude neřešitelně pohybovat v kruhu, teprve-li se dále, zda člověk, jemuž se dostalo osvědčení, který konvertoval, nebo i ten, kdo prošel psychoterapií a duchovním vedením, je též, jaký byl předtím. Odpověď bude do nekonečna kolísat mezi skepsí a souhlasem potud, pokud ji budeme hledat čistě teoreticky v idealisticky pojaté rovině ducha. Stejně nesdekvatní je však i takzvaný praktický či pragmatický přístup, z něhož by pro nás vyplývalo asi tolik, že tyto otázky nelze sice teoreticky vyřešit, ale nicméně alespoň prakticky prožít. Toto prožívání nás totiž může klamat. Odpověď nedostaneme ani srovnáváním člověka "předtím" a "potom", ani analýzou psychického obsahu určitého "okamžiku". Okamžitá evidentní jistota, že jsem se "stal někým jiným", nestačí a lze ji opět navodit jen novou zkouškou, bez tohoto osvědčení je punktuální, pomíjivá. Otázku, zda člověk zůstává v zásadě identický nebo zda se může stát někým jiným, nelze tedy zodpovědět teoreticky ani prakticky, protože se týká obě třetí sféry osvědčení. Odtud ale dále plyne, že identita v čase ani nemůže být definicí živého člověka, nýbrž jen hmoty nebo logických vztahů. Neboť člověk jakožto osoba logické kategorii totožnosti vůbec nepočiná. Nepatří k ní, nýbrž ona patří k němu. A konečně musíme považovat za omyl představu lidské osoby jako zasazené do toku matematického času. Také zde platí, že lidská osoba neexistuje v matematickém čase, ale že tento čas existuje v ní. To je také důvod, proč srovnávání dřívější fáze s fází pozdější, člověka minulého s člověkem budoucím, není schůdná cesta k ověření, zda osoba zůstává identickou či nikoli. Člověk dřívější a pozdější, člověk předtím a potom nejsou srovnatelné veličiny, protože minulost a budoucnost nejsou srovnatelné, nýbrž podstatně se liší: protože živý čas personálního člověka není matematicko-fyzikální, ale dějinný. Tento čas není v člověku, ale také člověk není v něm /jak říkají obě filosofická vymezení matematicko-fyzikálního času/. nýbrž jde s ním jako jeho lidský čas.

Toto poslední zjištění je však také důležité pro objasnění druhého ontologického omylu - o svobodné vůli. Neboť tento rovněž nekonečný dialektický problém se bude stále rozpadat do antitezí, budeme-li vycházet z představy mimo-lidského matematického času: muselo se to stát, a naopak, nemuselo se to stát. Právě tuto antitezi však v matematickém čase nelze rozhodnout, neboť je na této půdě zásadně neřešitelná, nepředstavuje nic reálného, nýbrž je pouhou reflexí. A zde můžeme blíže prozkoumat skutečnou ontologickou odlišnost historické minulosti a historické budoucnosti. Pro lidský vztah k budoucnosti platí totiž svoboda vůle, kdežto v lidské minulosti neplatí. Teoreticky lze sice budoucnost předem vypočítat, ale proto neště nebude odpovídat našim vypočtům. O minulosti se můžeme myslet, že by se bývala mohla odehrát jinak ať přesto zůstane právě taková, jak se odehrála. Vskutečnosti má tedy minulost charakter nutnosti, kdežto budoucnost je ještě otevřená. Ale lidský život nemá ani charakter nutnosti, ani není neomezeně svobodný, nýbrž je založen na odpovědnosti, nutnost a svoboda ve smyslu dialektické alternativy nepředstavují ontologické vlastnosti lidské osoby, nýbrž jsou pouhými plody logické reflexe. Kdo si jednou uvědomil svou odpovědnost před Bohem, nepotřebuje dále uvažovat, je-li svobodný či nesvobodný, pokud o tom uvažuje, potud ještě neví, že je odpovědný. Z tohoto hlediska se lze ale též vypořádat se zdrojem etických omelů, které nemalou měrou ovlivňují duchovní vedení. Jestliže jsme překonali ontologický klam reálnosti matematického času a seznali, že jde o realitu pouze myšlencou, jsme logicky oprávněni také říci: člověk nežije v čase, nýbrž v přítomnosti, neprobíhá časem, nýbrž má v přítomnosti i minulost i budoucnost. Mravní čin, k němuž má teprve dojít, je materiálně něco jiného než tentýž čin již vykonaný, díky skutečné ontologické rozdílnosti obou časových způsobů. Máme tu myslím před sebou jeden z těch případů, kde obrat v oblasti ontologie dává do ruky velmi důležitý nástroj pedagogického a mravního vývinu. Kolísání mezi determinismem a indeterminismem není k jen následek mravní slabosti, ale též následek ontologického omylu. Determinismus nezpochybňuje člověka viny a indeterminismus jej nepřivádí k odpovědnosti. Jen realita odpovědnosti vyvrací fikci filosofické reflexe. Neříkejme tedy, že člověk je svobodný, nýbrž že je odpovědný a dodejme: minulost má jinou ontologickou kvalitu než budoucnost. Pokud učíme filosofii, měli bychom začínat nikoli logikou, nýbrž ontologií, nikoli kritikou, nýbrž realitou.

Tím si však zároveň získáváme přístup k pochopení třetího filosofického omylu, který se projevuje destruktivně i na poli výchovy: omylu o autonomii osoby. Kdyby svoboda vůle byla základem lidské bytosti a nikoli jen postojem člověka, který se obrací k budoucnosti a reflektuje ji, nestrácející zřetel k vlastní odpovědnosti - nemohli bychom je vůbec posuzovat a ptát se například, zda je žádoucí či není, zda je třeba potírat ji či naopak podporovat. A skutečně patří k elementárním poznatkům etiky, že svoboda, která by znamenala pouhou nevynutitelnost jednání, je eticky indiferentní. Totéž platí o Nietzschevě definici: "Vůle činí svobodným, to je právě učení o svobodě vůle".

A tak se celé úsilí o nalezení správného názoru na svobodu vále točí kolem otázky: svoboda od čeho? Zde se ukazuje, že omyl, který považuje svobodu za realitu, má pokračování v dalším omylu, který považuje autonomii za něco, co se týká vztahů mezi lidmi. Zápas reformace o autonomii neznamenal však zápas o autonomii jednoho člověka vůči druhému, například vůči papeži, nýbrž zápas o autonomii člověka vůči Bohu, vlastně zápas o určení lidského osudu Bohem, tím byl vposledku zahájen zápas nikoli o autonomii člověka, nýbrž o autonomii Boha. Historickou oprávněnost právě vysloveného názoru musím ponechat historikům, stejně jako otázku, zda to nebyly vlivy osvícenské filosofie, které z této autonomie Boha učinily autonomii člověka. Jestliže je, že v té míře, v jaké se z boží osoby stávala idea, absolutno, nekonečno, substance, byl zaměněn obsah pojmu boží autonomie, k níž se vztahoval výrok o svobodě člověka jakožto křesťana, pojmem svědomí a mravního zákona. Stejně jako se přecanovala svoboda vále, přecanovávalo se i svědomí a z naslouchání Bohu se stalo démonologické naslouchání vnitřnímu hlasu. Také zde jde o ontologickou záměnu pojmů, jejíž odhalení musí bez jakékoliv ideologické tendence předcházet formaci víry. Představujeme si to tak: sebeurčení, autonomie nemůže být vůbec záležitostí personální, nýbrž jen čistě logickou. Nemůže být ani autonomií vůči Bohu, neboť jsme jím určováni, ani autonomií vůči lidem, neboť jsme jimi určeni a nikdy se nedokážeme zcela osvobodit od principiální spojitosti všech lidí. Takové odpoutání je představa, která by se hodila ve fyzice, ale nemá nic společného s lidskou skutečností. Rovněž osvobození člověka od jeho vitální pučové určení a vazby je pouze filosofickou utopií, falešným cílem. Sebeurčení, cause sui, neodpovídá jakožto nominalistická spekulace nijak realitě personálního vztahu a nemůže sloužit jako prostředek k determinaci meziosobních vztahů a jejich řádu. Ať už osoby zařadíme jako členy rodiny, obce nebo státu, ať je uspořádáme podle vzoru aristokratického, demokratického nebo hierarchického, v žádném případě není autonomie nosným principem takového uspořádání, nýbrž jen myšlenkovou konstrukcí logického, nepersonálního řádu, který samozřejmě vyvolává dojem řádu ontologického v okamžiku, kdy lidskou osobu izolujeme jako samostatný atom. Autonomie ztroskotává v každém případě na společenství, a to nikoli jako důsledek toho, že například nouze nutí individuum podřídit se společenství, ani jako následek dobrovolného podrobení altruistickému mravnímu zákonu. Oba názory vycházejí z chybného ontologického pojetí lidské osoby a oba proto také patří v chybnou filosofii mravnosti. Všechny tři ireálné filosofické poučky vytvářely nejen s protestantskou filosofii mravnosti, nýbrž také s biologii a psychologii "synekretismu", o něž se opíral biologický a psychologický atomismus, který v psychoanalýze nikdy nebyl zcela překonán, třebaže už ji plně neovládal. Doložíme to stručně dvěma příklady.

Edyž Freud zjistil pučovou závislost duchovních vazeb, v širším smyslu kultury, interpretoval ji jako sumaci mnoha vytěsnění, a kultivaci člověka jako velký kompromis mezi pučovým uspokojením a sebezáchovou. Říká: neomezené pučové

pudové ukojení by společnost zničilo, ale potřeba sebe-záchovy ji nutí, aby místo toho odvedla část pudu pomocí přenosu do kulturních hodnot. Vnější faktorem je tu nutnost, ananké. Později ovšem obstaral tento systém novými ontologickými konstrukcemi, vytvořil antinomií Já a Nadjá, principu alasti a pudu smrti, ale to nemění nic na základní tendenci k vědecky uzavřenému systému lidské osobnosti. Jakožto jedince: Freudova antropologie nepopírá již, jako stoničtická filosofie, duchovní síly, popírá však podstatnou pluripersonalitu člověka, i zde se mluví o člověku místo o lidech.

Nedale již nebude možné zapomenout na podstatnou vzájemnou souvislost vitálně biologické a duchovní sféry člověka: nezávislost duchovního faktoru je ztracena. Lidská duše existuje skutečně jen jako dynamické sepětí obojího. Iím však také ztrácetává možnost chápat jednotlivce jako uzavřený systém sil nebo činitelů. Jakákoli antropologie se může opírat již jen o fakt principiální spjitosti lidí a musí být především teorií řádu lidského společenství, jednotlivý člověk je ontologicky nereálný a vzniká čistou abstrakcí. Pouze tak je možno překonat teorii, která odvozuje /jak to dělal již darwinismus/ duchovní faktor z přírodních nutností, takřkajíc odzdole, nahoru. Tuto absurdnost by nebylo možno vyvrátit, kdybychom již předem souhlasili s tím, že lze definovat lidskou osobu na základě vzájemného působení mezi ní a prostředím, ve skutečnosti ji lze chápat jen jako osobu mezi jinými osobami. Psychoanalýza to sice pochopila, ale zároveň opět zastřela tím, že - přinejmenším ve svých počátcích - nerozpoznala podstatnou spoluúčast analyzátorů: analýza analytika byla pochopena teprve v pozdější době, a to jakožto sebeanalýza.

Freudův raný žák Adler zřejmě patřičně počítal tuto stránku věci zřetelněji, když spíše než k dokonalé evidentní teoretické konstrukci či k historickému odvození člověka směřoval k jeho proměně během analýzy. Skolnost, že člověk se během analýzy mění, je tak vlastně rozhodující nebo analýzou vůbec objektivně poznán. Právě proto, že intenzivní osobní styk během psychoterapie vzájemně spojuje dva lidi, není vědecká objektivita ve vztahu k lidské osobě ani možná, ani žádoucí. Nežjistíme přitom ani jaký byl člověk v matematickém čase, ani jaký je v matematické přítomnosti. Přírodovědný a noetický pojem objektivitý představuje v antropologii chybnou logickou konstrukci. Následkem toho přehlédl i Adler, že v oblasti individuální psychologie není míra potřeby sebeuplatnění a pocitu společenství změřitelná a objektivně poznatelná, a že ji proto nelze ani kvantitativně ovlivnit. Proto je také nereálné chtít v nějakém člověku zmenšit egoismus a zmnožit altruismus. To, čeho se můžeme oprávněně nadít, a co se v pedagogické praxi skutečně děje, je změna objektu pudových sil a jejich přenos na materiálně jiné obeshy. Nikomu nemůžeme poručit: buď altruistou, ale můžeme říci: dej své peníze potřebným. Nikomu nemůžeme vysvětlit, proč je lépe pečovat o jiné než sám o sebe, ale můžeme mu umožnit zkušenost, že se stane sám lepším, bude-li pečovat o jiné. Nejenže neexistuje - jak jsme již dříve ukázali - neosobní mravní zákon, ale neexistuje ani žádné odosob-

signace. V psychoterapii si opravdu nemůžeme klást příliš velice cíle a snažit se vytvářet zcela nové lidi. Cíl je už dosti vysoký, stojí-li pevně na zemi a drží se pokorně skutečnosti. A přece právě tato světská vázanost psychoterapie vyvolává vážné pochybnosti. Je otázka, zda je správné pomáhat na nohy pronhanému podvodníkovi, fantastovi nebo hysterikovi a umožňovat tak, aby vyvolával stále nové zmatky. Ptáme se, kde jsou hranice pojmu nemoci, a vidíme, že není tak liché je určit. Předhazuje se psychiatrům, že vlastně pečují jen o parazity rušitele společenského pořádku a kultivují je, což je námitka, kterou vyslovil již Platón, když odsoudil jisté lékaře jako pástitele nemocí. Záleží na tom, zda posuzujeme věci z hlediska psychiatra nebo sociálního hygienika či z hlediska pedagoga.

politika, který má na srdci zájmy národa - čímž se dostáváme k tématu Platónova spisu Politeia.

Vyjděme z toho, že mou rolí je být lékařem, a že je požadováno o to, aby nebyli všichni občané lékaři, ale aby mezi nimi byli také politikové. Na tomto příkladě vidíme, že příslušná role je respektována kvůli odpovědnosti, která je s ní spojena, a která nám umožňuje činit jasná a závazná rozhodnutí. Pokusme se nyní blíže prozkoumat problém překrývání životních sfér. Kde se žádá rada a čin, vystupují neodbytně do popředí vlastní cíle vedení - k čemu tedy máme vést? Celá ontofobie /jak byla tato slabost výstišně nazvána/, která doprovází ideály autonomie, svobody, společnosti, se stane zjevnou, jestliže budeme klást obligátní otázku: či autonomie, svoboda od čeho, společenství v čem, podrobení a poslušnost před kým? Jde o otázku: existuje taková psychagogie, která se může, smí nebo musí vyhnout zodpovězení těchto otázek - a jestliže ne, pro co se musí rozhodnout? Pozorujeme-li dnešní mládež, zdá se nám, jako by byla otevřená požadavku, že člověk nesmí mít jen duchovní ideály, nýbrž především konkrétní životní náplň a smysl pro reálný řád. Pouze funkcionální idealismus již dlouho není tím, o čem tato mládež bojuje, liberální individualismus je pro ni mrtvou záležitostí. Nezajímá ji objektivita, nýbrž objekt, nehledá mravnost, nýbrž určité mravy, netouží po pouhém smyslu, nýbrž chce žít samo bytí. Ptejme se tedy přesněji: má se psychoterapie omezit pouze na formální funkci nebo může, smí a musí přesáhnout do jiných životních oblastí, které čistě lékařskému hledisku nejsou imanentní?

Je třeba předeslat, že abstinence od jakéhokoli uplatňování vlastní osobnosti je nejen utopická, ale zcela iluzivní. Máme tvář, náš hlas, náš nepotlačitelný osobní projev nás prozrazuje a ovlivňuje náš protějšek, ať tomuchceme či nikoli, nemůžeme se uplatňování vlastní osoby, je tato zdrženlivost sama již určitým postojem, kterým se uplatňuje specifická osobnost a projevuje jistá tendence. Tendence k ne-tendenčnosti nemůže zabránit tendenci. Každá nečinnost v oblasti duchovního vedení je ve skutečnosti činem: činem nečinnosti. Jinými slovy: není tu možná žádná indiference a neexistuje způsob, jak udělat klienta nezávislým na naší osobě, i kdybychom si to přáli. Mámoto již sama skutečnost, že klient přichází k lékaři - a něco analogického platí i pro naši roli duchovních - předpokládá vztah, který není konstituován osobou, nýbrž rolí, a to již dříve, než bychom si

usmyslil takový vztaž vytvořit nebo mu zabránit. Nejinak je to v případě návštěvy u přítele, učitele atd. Tato role se svou autoritou znamená apriorní duchovní vazbu. A přece je tato vazba opět mnohoznačná. Mnoho neurotiků očekává od lékaře tabletku, nikoli psychoterapii. Právě tato po-
tápeční mnohoznačnost autoritativní vazby je předběžnou podmínkou podřízení se. Zkušební kámen síly této vazby záleží pak na tom, zda lékař dále uplatní či neuplatní své pojetí léčby a pomoci. Nyní si musíme všimnout některých detailů. Hystericky ochrnutá pacientka prohlásí: nemohu chodit. Říkám: můžeš, budeš-li chtít. Kato odpoví: chtěla bych, ale nemohu. Já: můžeš chodit, ale nedokážeš chtít. Ona: tomu nerozumím, jakpak mohu dokázat zase chtít? To je psychologická dialektika volního procesu a platí nejen pro hysterii, nýbrž pro každý volní akt. Chtít něco určitého, například chodit, je možné jen za jistého předpokladu, který záleží v tém, že to, co chceme, je v souladu s určitým za-
měřením, a to nikoli našich pohybových orgánů, nýbrž našeho celého života. Psychofyzilogická organizace člověka je taková, že vůbec nedokážeme chtít jednotlivé a libovolné věci, neboť moci chtít je opět vázáno na předběžnou pod-
mínku, na nadřazený, takřka rámcový zákon. Nyní k vlast-
ní analýze. Pacientka nemohla chodit od té doby, kdy se zamilovala do muže, který ji odmítl, zklamání láska se pře-
nesla v pocobě nenávisť na její rodinu, konflikty se souro-
zenci nevedly k vítězství nad nevyřešeným základním kon-
fliktem, nýbrž rozšířily jej na konflikt s celou společností, nemožnost rezignovat na naplnění oné lásky se prohloubila nemožnost zařadit se do společnosti, která se symbolicky stala konfliktním partnerem, vítězícím nebo poraženým, pacientka nad ním zvítězí tím, že si ochrnutím vynutí služ-
bu ze strany společnosti - ona, která kdysi jako nemoc-
niční sestra společnosti sloužila. Pacientka tedy již nemůže chtít chodit, protože zaměřila svůj životní cíl na to, aby byla společností obsluhována, tato okolnost determinuje okruh toho, co může chtít - nikoli svobodná či nesvobodná vůle.

Rád bych vás požádal, abyste sebeanalyticky věnovali pozornost těm vlastním aktivitám, které v rozporu s fyzic-
kou možností nicméně nevykonáváte nebo jste schopni se jich zdržet. Ať jsou to ctnosti nebo neřesti, vždy bude tato omezenou schopnost chtít možno odvodit z jisté celkové orientace vašeho života. Taková celková orientace není ni-
jak jednoduchá a jednoznačná, neleží na číselníku. Je nejen komplikovaná, nýbrž také organizovaná a v poměru k vě-
domí odstupňovaná a polymorfni. Abychom zjistili, kde vlast-
ně leží její zcela zakrytý cíl, kž tomu nám právě jako téměř zklamný ukazatel slouží studium omezenosti a determi-
nace naší vůle.

Zaměření terapie je nyní jasné. Pouze transformace a po-
sunutí tohoto celkového cíle oklikou přes uvolnění vazby na první zážitek lásky, který působí jako trauma a vede k vytvoření konfliktu, mohou být úspěšné. Lékař strhne vazby na sebe a často již s přenosem na jeho osobu začne symptom mizet. A postupně, jak dokáže tyto vazby opět od své osoby odpoutat a přenést je na povolání, společnost, majetek a na ni samotnou, se nemocná opět uzdraví, to zna-
mená socializuje se. Toto principiální schéma psychotera-

něné jednání. Existují ovšem skutečná příkázání jako desatero nebo zákony státu a naopak známe i jednání, kterým určitá autorita přiznává rozdílnou hodnotu, například když někdo dá v životě přednost bezženství před manželstvím. Mravní stupnice není stupnicí altruismu nebo egoismu, nýbrž forem personálního spojení.

Nemůžeme psychagogicky ovlivňovat, pokud si identitu, volní svobodu a autonomii lidské osoby představujeme jako samostatné duchovní statky, a stejně se nestane nikdy neosobní mravní zákon či postulát altruismu reálně působící silou. Náročný pojem duchovního vedení může znamenat jen to, že číme pocítit pozitivní výchovný účinek autoritou stanovených příkázání. Stane-li se tak, vznikne z vitální vazby personální společenství, v němž vedoucí osoba reprezentuje roli, která má pořádkující vliv na osoby vedené. Uvolnění vitální vazby vede tak - přes mezistupně virtuální autonomie - k ustavení personálního společenství, čímž se formální členění výchovného procesu uzavírá. Konkrétní materiální příkázání a role prezentované nezastupitelnými osobami - to jsou dva nové přínosy tohoto členění, které se zároveň ukáží jako ontologicky reálné síly, jžž jediné schopné ovlivňovat proces výchovy. Jako třetí se k nim připojí realita instituce. Role může mít institucionální a mimoinstitucionální ráz, autorita může být získána tradicí nebo revolučně, a naše úvahy se proto dostávají opět k počátku. Zápas mezi láskou a nenávistí k otci a k matce se tu znovu vrací jako zápas mezi tradicí a revolucí, které se odehrávají v čase, ale směřují k věčnému řádu. Mistr může rozbít formu - ale musí to být opravdu mistr.

A zde se vlastně poprvé odhaluje smysl toho, co jsme nazvali vitální vazbou, co má kořeny v pudové základně, ale vrací se stále znovu v personalizaci a zduchovnění života, a co se potřeťi vynořuje v chodu dějin: vnitřní smysl tohoto celkového procesu, který začíná střetnutím dětského vzdoru a lásky k otci a přechází k střídavému ničení a zakládání dějin, nemůže být v jakémsi posledním "zduchovnění" člo- věka. Vždyť právě v tomto trvalém zápase nového se sta- rým, přírodní síly s touhou po kultuře, se uskutečňuje soud dějin, který samozřejmě nemůžeme vš vidět, ale přece jen tu- šíme, jen v něm se naplňuje pravda života. Ale jen tehdy, když tuto pravdu také přijmeme a vezmeme na sebe, když mů- žeme posvětit život. Toto posvěcení může být opravdu jen posvěcením celého života, nejen ducha, nýbrž také těla, nejen zákona, nýbrž také pudu, nejen mravností, nýbrž také přírody, nejen nepokojné vůle, výbrž i pokojného bytí. Ob- raz nescoucího atlanta, obraz důvěry, která je prvním před- pokladem, není vzat z myšlení, nýbrž z bytí a nebude to tedy jen důvěra v ducha, nýbrž důvěra k celému stvoření.

4.

Když jsme se v prvních dvou přednáškách seznámili s možnostmi metodického ovlivňování duševních stavů a du- ševního vývoje, ukázalo se, že třetí fáze takového ovlivňo- vání je neoddělitelně spjata s mezosobními vztahy, právě tím, že se jako otec stávám pro dítě osobou odlišnou od ji- ných, reprezentuje má osoba určitou roli, totiž roli otcov- skou, a v této fázi se stávám pro dítě osobou v zduchovnění

smyslu. Ale další studium lidského společenství ukázalo, že stejně tak, jako se osoba stává v procesu zduchovnění nositelem role, stává se i společenství nositelem instituce. Představitelé rolí a instituce se však již nevyjadřují formou privátních domluv a poučení, nýbrž formou příkázání a zákonů. Fundamentální slabinou moderní klinické psychoterapie je podle mého názoru to, že má zcela individuální, zcela privátní ráz, nehledíme-li přitom na existenci Freudovy školy v užším smyslu a ojedinělých akademických škol. Ale jak vzápětí uvidíme, vynaschovává se tato slabina ve značné míře i universita. - Zpravidla se klinický psychoterapeut ocitá v rozpačité situaci, kdy má sice po ruce řadu metod, ale nikoli konkrétní, institucí stanovený cíl psychického vedení. Všeobecné formule, jako je služba lidem nebo společnosti, překonání egoismu, jsou téměř úplně neúčinné, není-li řečeno, o jaké lodi, o jakou společnost a o jaké místo v ní jde. Máme-li před sebou člena nějaké církve, snažíme se zpravidla šetrně respektovat jeho konfesiční příslušnost, i když neodpovídá naší, z čehož zároveň pramení konflikty. Ale mnohem častější jsou přece případy, kdy se k nám přicházejí léčit a poradit lidé, kterým chybí vazba na nějakou instituci, jako je rodina, církev, strana nebo stát, a nabízí se tak přirozeně domněnka, že jsou nemocní, protože jsou emancipováni. Tomuto výkladu odpovídá ovšem zároveň výklad protichůdný, podle něhož příčinou nemoci nebyla emancipace od víry, církve, společnosti a státu, nýbrž naopak, že jeho odpoutání a izolace jsou již symptomem jeho patologického založení. A třetí názor konečně říká, že v podřizování se morálce a zákonům tkví právě patologický konflikt. Touto alternativou se zde budeme poněkud zevrubněji zabývat. Ať už je to jakkoli: obtíže spojené s vykořeněním jednotlivců jsou v klinické psychoterapii přirozeně spíše posilovány tím, že i sami lékaři jsou dětmi doby individualistického vykořenění, že sami nevědí, o co se mají opřít. V nemožnosti přidržet se materiálního cíle se budou proto stále více utíkat k metodě.

Chtl bych nyní vsunout krátkou poznámku, která je adresována osobně vám, kteří nejste lékaři. Rád bych zdůvodnil, proč jsem tak málo hovořil o svém řemesle a o klinických psychoterapeutických metodách a postupech, jako je hypnóza, analýza atd. Mohu to snadno vysvětlit tím, že podle mého mínění lze postoj duchovního k těmto věcem vyjádřit maximou: co nejvíce o tom vědět a co nejméně z toho sám používat. Otázka, jak na pastorační návazet na klinickou léčbu, se mi erci zdá nevyjasněná a žádá si bližšího osvětlení. K tomu máme dosud daleko. Váš lékař jste však v jedné velké výhodě. Lékař, který přijde do styku s takovým izolovaným a emancipovaným člověkem, obtížně se protloukájcím ve společnosti, bude často velmi těžko hledat jednoznačný a zřejmý cíl vedení, a protože nemá cíl, neví také, v kterém bodě a jakými prostředky zahájit léčení. Naproti tomu zástupce duchovního řádu světa ví a je si jist, že vůbec nemusí začínat, protože on sám i všechno ve světě již vlastně začalo. Je-li to jasné v křesťanství, platí tento princip, jak se domnívám, i mimo jeho rámec, ať to v tomto smyslu: psychoterapie se musí vždy od počátku opřít o konzervativní a tradicionalistický postoj. V tom tkví určitá re-

pie již znáte: přes vitální vazby k duchovní vazbě na společnost a svět. Obraťme nyní však pozornost na něco zcela jiného, čeho jsme si dosud nevšimli, totiž na to, že jsme během léčby naší pacientky primární naplnění lásky v koso-bě zmíněného muže substituovali jiným obsahem naplnění lásky. Tímto obsahem je právě to, co máme na mysli, když říkáme, že se pacientka uzdravila včlenila do společnosti, neboť je opět činná a jako nemocniční sestra. Její první láska je ve své bezpodmínečnosti zproblematizována něčím novým pro společnost vitálním a jindy alespoň méně obtěžujícím, totiž jejím sociálním zařazením. Tuto substituci nedáme u každého psychagogického postupu. Celá psychoterapie směřuje k tomu, aby ukázala, připravila a uvedla, ba dokonce skutečně vytvořovala nový životní cíl. Později lze snadno prohlásit, že vedená osoba našla to, co sama podvědomě hledala. Dokázat však toto ospravedlnění nelze.

V tomto smyslu se každý, kdo si vytkne za cíl někomu pomáhat, vystavuje nejen nebezpečí, nýbrž i soudu. Nevidím, jak bychom se mohli vyhnout. Považují za přímo zásadní omyl etiky, jestliže učí, že se musíme vyhnout souzení podle biblického výroku "Nesoudte". Tato slova se neobrací k duchu, k chování, k inteligentní aktivitě člověka, nýbrž k jeho srdci. Kdo sám nesoudí, nebude souzen ani na konci časů. Odvahu být souzen, odvahu k pokoře, musí mít arci každý, kdo se rozhodne vzít na sebe roli lékaře duší. Nesoudíme, jako bude soudit Bůh, kdybychom řekli zbabělému neurotikovi, že je zbabělec, nebo pohledně nemocnému pacientovi, aby se zamyslel, zda je bez viny. Taková metabáze z lékařské do mravní sféry není však pochbná z nějakého etického důvodu, nýbrž vzhlodem k moudré úvaze, zda tím v daném případě skutečně docílíme toho, co si přejeme: podřízení se vyššímu soudu, než je jeho vlastní. - Zdržovat se jakéhokoli propagování naší osoby a našeho přesvědčení je nejen fakticky nemožné, ale není to ani žádoucí. To, co nám ukládá zachovávat rezervovanost, distanci, zdrženlivost, není nějaká absolutní mraví metafyzika, nýbrž moudrý důvtip srdce a bystrý odhad eventuálního škodu a zaneřádění vlastního úkolu uzdravovat. A zde se rozchází role lékaře s rolí duchovního, aby se s ní vzápětí opět setkala.

Tolik je ale nyní jasné: chceme-li dosáhnout tělesného, duševního a duchovního uzdravení nějakého člověka, musíme vždy a nutně navodit konkrétní životní cíl, reálné určení osoby, o němž zůstává objektivně nejisté, zda je to totéž určení, o němž ona osoba usilovala, o němž je dokonce u neurózy jisté, že k němu vědomě vůbec nesměřovala. Z psychoterapie nelze nikdy vyloučit kus násilí. Čistě pragmatická, ale právě velmi důležitá reálná okolnost, že klient k nám přišel žádat o pomoc, je takřka právní předpokladem takového násilí. Bála je ale zřejmé, že situ musíme položit otázku, zda je duševní zdraví a duchovní spása vůbec v souladu, vždyť provinilý pocit nemocného, že nemoc je potrestáním, vyjevuje oběma stranám jedno typické nebezpečí: dá-li jako lékař podnět k pocitu viny, nebo bud-li jej respektovat, mohou z toho pro pacienta vzniknout nebezpečné následky, například strach, který přestoupí celý jeho další život. Dělat něco takového, aniž disponuji duchovními prostředky milosti, nepatří k mé roli a můžete posoudit sami, jak je tomu v případech duchovních. Ani tam,

kde je - jako v katolické církvi - taková role prostředky milosti osobně vybavena, nejsou, jak známo, nebezpečí spojená s duchovní obžalobou a odsouzením o nic menší, a může dojít k vytvoření velmi obtížně léčitelných psychických stavů strachu a pocitu zatracení. Zdá se mi, že právě zde dospíváme k bodu, kdy lze postoj, který byl v pozadí všech našich úvah o otázkách duševního života, označit patrně za bližší evangelickému stanovisku než stanovisku katolickému. Nemohlo nám uniknout, že z hlediska duševní hygieny se jeví katolicismus bohatší pomocnými prostředky, kterými jsou vyvaženy nadměrně maskulinní rysy protestantismu, tak je tomu v mystice a v mariánském kultu, které zairňují izolovanost a přetížení vlastního svědomí a vůle, tak je tomu díky většímu počtu svátostí a větší závaznosti vnějších životních forem, jimiž se nlehuje přímo člověka. Vnější symboly s sebou nesou dalekosáhlou možnost převádět subjektivní prožitky v smyslově objektivní akty, které se tak stávají pevnými vnějšími oporami lidského nitra, dogma, svátosti, dobré skutky, příkázání, kněžský úřad a viditelná církev jsou nositeli všech těchto příznivých psychohygienických možností. Proti tomuto pokladu, který nemá jen psychohygienický význam, ale je třeba ho akceptovat v jeho hlubším smyslu vykoupení a zprostředkování spásy /vzpomeneme na prosbu těsně před "neuvoď nás v pokušení" a "vy-svoboď nás od zlého"/, musíme zde nicméně zdůraznit moment, který je z téhož psychohygienického hlediska předností a něčím spásným na evangelické straně. Máme na mysli to, že v poslední světské instanci dává evangelické křesťanství přednost duši před církví, nikoli naopak. Ani v evangeliu samém není duše měřena a vážena měřítky instituce a to, co víme o přístupu k duši nemocných v novém zákoně, nemá přece ráz udílení pevně daných prostředků spásy, nýbrž vychází se z konkrétní situace, ze zcela individuálního postavení, v němž nemocného Ježíš a křesťané jeho učedníci nalézají. Vidíme tu velmi variabilní, řekně bych eklektické používání dítěte, rozkazu, magického dikonu, modlitby, proroctví a celkovou volnost volby prostředků, které mohou někdy znamenat i nevýhodu a dokonce újmu pro církevní instituci. V této svobodě můžeme spatřovat cosi evangelického, totiž právě primát osobní duše před církví, který platí stejně pro Žida jako pro Řeka. Tak bude asi v duchu evangelia pokusit se nejen trpět a instrumentálně využívat prostředky světské vědy a racionálního lékařství /které byly v době evangelistů ještě téměř neznámé/, nýbrž je i příležitostně nadřadit normovaným duchovním a světským cílům církve, tedy například doporučit rozvod nebo vystoupení z církve, pokud lze usuzovat, že to povede k dosažení duševního zdraví.

Takovýto - totiž v mezních případech zachytitelný a aktuální a také jedině tehdy přípustný primát duše před viditelnou církví, jehož účinky je ovšem nesnadné donést, by měl být obsahem disciplíny, kterou podle mého názoru stále ještě nemáme, totiž pastorální medicíny. Tato disciplína by si velmi brzy musela položit otázku, zda existují takové duchovní poznatky, formy života a normy, které jsou v určitém smyslu nebo dokonce principiálně škodlivé - ať jednotlivcům nebo skupinám lidí. Blouholetá zkušenost - spíše než teoretická úvaha - má nutí odpovědět na tuto otázku rozhodně kladně. Máme tu na mysli zvláště

jeden speciální problém, totiž zorné pole německé akademické vzdělanosti. Osobní zkušenost a terapeutická praxe mě vedou k názoru, že podstatná část toho, co se přednáší na katedrách, jsou takové nezdravé pravdy. Není pochyb o tom, že po několika desetiletích silící odvrát od filosofického idealismu kantovského, fichtovského, hegelovského a zejména novokantovsko-noetického ražení, je zčásti ozdravnou psychickou reakcí, která se instinktivně uplatňuje pod povrchem intelektuálních argumentací. Dále je nepochybné, že postupné ochopení filosofického idealismu a akademické vzdělanosti, která z něj vyrůstala, souvisí těsně s odpoutáním od křesťanského vzdělání. Nemohu tu posoudit, v jaké míře byla speciálně protestantská teologie stržena procesem definitivního ~~ze~~ zesvětštění a zároveň zbožštění ryzí vědy a několik se tedy podílí na ochopení ducha a vzdělání. Je ostatně na posledním místě právě mým ~~ú~~ úkolem to posuzovat a tak tu musím rozhodně ovládnout svou zlomyslnou zálibu v odsuzování. Každý akademický učitel kteréhokoli oboru má svůj podíl na nezměrných nesnázích, které plynou z toho, že naše vědy mají jen ve velmi omezeném smyslu ozdravnou duchovní hodnotu. Dotkli jsme se tohoto tématu při rozboru autonomie, svobodné vůle a individualismu. Můžeme se k němu nyní vrátit ještě z jiné strany a říci přesněji, že vědecké vzdělání má beze vši pochyby jednu - ale právě jen druhou - pedagogickou hodnotu: vychovává myšlení k objektivitě. Etický smysl myšlenkové objektivity nestranosti, a jakou k ní dospívá, a tedy v étosu myšlenkové činnosti samé. Nezáleží již na tom, co poznáme jako pravdivé, ale jak je tomu například u věd historických, byla podle vzoru přírodních věd vytvořena teorie objektivitě /noetika/ již méně přiměřená. Tím, že se však celkový smysl vypařil až na jedinou funkci a není založen na pevném a viditelném obsahu vědění, klesá věda na nivó jakési mravní techniky. Její logičnost, její objektivita i její metodická čistota se pohybují na úrovni etické techniky, nikoli duchovního a fyzického rozhodnutí pro pojmenovatelné skutečnosti. Vznikají tak technické funkce, ale nikoli již pravé formy, obrazy a slova, v tomto patologickém omezení duchovního života na logicko-technickou observanci můžeme proto spatřovat kořen, z něhož vyrůstá celkové roztržštění nebo schematická derealizace osobního charakteru: roztržštění tam, kde intenzita mravního úsilí o poznání nestačí na to, aby se o ni opřela celá osobnost, derealizace tam, kde k tomu dochází potlačením oprávněných nároků duše. Seznamná výchova k objektivitě může plně formovat a udržovat jen člověka, který celý svůj život obětuje vědě, nikoli kdokoli jiný se jeví pro tento úkol nezpůsobilý v tomto smyslu může takováto akademická věda vychovávat pouze učence. Výsledek je ten, že ti, z nichž nebudou učenci, se ukazují vybaveni technickým instrumentem, který, pokusíme-li se z něj učinit vlastní zdroj duchovního života, spíše zpřetrhává souvislosti, než aby je nevezovel. Kritická věda, analytická metoda zpřetrhává souvislosti, stane-li se jejím objektem nikoli určitý vědní cíl, nýbrž životní realita, život sám. Objektivisticky zaměřená kritika se obrací i proti vlastní duši - pokouší-li se ji totiž objektivovat a v této objektivitě

hledat pravdu, odhání vlastně skutečnou životní pravdu, která nemá objektivně věcný, nýbrž personální charakter.

V tomto smyslu můžeme navázat na naše dřívější úvahy o struktuře duševního života dodat, že akademická výchova k vědecké objektivitě znamená mimo jiné i falešnou cestu k zduchovnění života a vede k patologii ducha, není-li dána ještě jedna další podmínka. Tato další podmínka se v běžném akademickém provozu ponechává náhodě, individuálnímu setkání osobností a faktorů, což pak vyústí v uctívání antiky, národa či určité významné osobnosti: v takovém případě škola již onu další podmínku nezahrnuje. Z toho pak vyplývá, že dnešní university mají spíše ráz jakýchsi podniků než společenství. To se sice do značné míry uznává, ale zjištění, že současná forma vědecké výchovy představuje bezprostřední nebezpečí duchovního ochorení, může dosud u mnoha lidí narazit na odpor.

Povahu tohoto duchovního ochorení můžeme podle mého názoru blíže určit, uvážíme-li, že v objektivisticky uspořádaném obrazu světa se nám prezentuje falešný obraz světa, totiž světa, který neexistuje. Svět, který je naším skutečným světem, je svět člověka a nikoli pouze reflektujícího /logického/ rozumu. Přírodní věda a objektivistická historiografie se zabývají nutnými procesy v přírodě, resp. nutnostmi, která vyznačuje minulé události. XXXXX Jako lidé však žijeme ve světě přítomném, to znamená ve vzpomínce na svět minulý a s výhledem na svět budoucí. Tento život v odpovědné přítomnosti, která je na jedné straně zásluhami a proviněními svázána s minulostí a na druhé straně se s obavami i nadějí obrací do budoucna, to je opravdový život. A v něm nežijeme jako objekty, nýbrž jako nezastupitelné osoby ve společenství s jinými osobami. Objektivně zaměřená věda je toliko odvozenou racionalizací, která nám umožňuje říci něco správného o skutečném světě, ale není to ten jediný ani ten nejdůležitější způsob. Dokonce to není ani jediný možný vědecký způsob. Vezměme příklad, kterým jsme se tu již několikrát zabývali, teorií pudového života. Studovat jej more geometrico a pouze objektivní metodou, je zřejmě nemožné. Proto však ještě není to, co bylo o pudovém životě řečeno, prostě nevědecké - k vědecké antropologii patří teorie pudového života. Je v tom však jakási zvláštní zlokalnost exaktní vědy, že její odpor k tomu, co je more geometrico nepostižitelné, měl též za následek opo-
ažení vnitřních kořenů lidského života, a že je dokonce vykázal z oblasti bytostně důležitého poznání. Věda založená na narcistním sebeuspokojení vede k pochybeným formám duchovního vzdělání, chce-li dosáhnout zduchovnění života potlačením místo organického formování pudů. Zároveň tak postuluje poznávací pud sui generis. Povyšuje jej na nejvyšší životní funkci, která dává plně rozkvést ušlechtilým vlastnostem trpělivosti v zápase názorů a osudů. Uplatnění a superiorita osobnosti je nespornou - a to stálou stránkou takové výchovy, může být politickým ideálem jednotlivce, nikoli existenční formou společenství. Formování asketicky zduchovněného člověka je specifickou elitní hodnotou pro

několik málo jednotlivců, ale nikoli obecným, organicky působícím výchovným cílem Tato esketická forma je extrémem a mezní možností života, lze ji uznávat jako požadavek, který klade člověk sám na sebe, ale je nutno ji zcela odmítnout jako požadavek kladený na druhé /srv. přednášku 1./ . Respekt, ale nikoli obdiv, je jediné správným postojem jinak založeného člověka tam, kde tato forma dosáhla skutečné velikosti, avšak poznání, že tato forma osobnosti se nemůže stát příkladem pro jiné, nás zavazuje k tomu, abychom spíše ukazovali její hranice, než abychom ji popularizovali.

již nadále zaměňovat pud s ďáblem, stejně jako duch s ~~an~~ andělem.

Celková institucionální nouze uplatňující se i v oblasti privátní psychagogiky má za následek ještě další velkou potíž, spočívající v tom, že ducha doby, panující názory a předsudky lze léčit mnohem nesnadněji než čistě individuální depravace. Posvátnost manželství je snažší hájit v okruhu malé konfesijně vázané skupiny než ve velkoměstských vrstvách obyvatelstva, kde se tato instituce fakticky již sotva respektuje. Formování veřejných postojů a mínění probíhá na zcela jiné rovině než individuální duševní výchova, a privátní rozmluva je v těchto záležitostech mnohem neúčinnější než masové projevy. Nedoporučujeme proto příliš plýtvat silami v rámci soukromé konverzace tam, kde se projevuje mimořádná vzrba a závislost na dobových hlediscích. Znamenalo by to používat rycí jehlu na nástěnnou malbu. Chceme-li užít příkladu z lékařské oblasti: celkovou sepsi nelze léčit rozřiznutím jediného furunklu. V tomto případě může být četba knihy terapeuticky účinnější než individuální oslovení a rozhovor. Prostředky individuální psychologie se tedy ukazují jako neadekvátní pro terapii dobových onemocnění ducha. Zde se také projevuje faktická nesprávnost individuálně-psychologického scientismu: nedokáže osvětlit ani zrod ani účinek objektivního ducha / v Hegelově smyslu/. Nelze totiž vůbec říci, že onemocnění ducha doby jsou jen jakousi celkovou sumou individuálních neuróz, spíše naopak, tato onemocnění jsou jejich příčinou. Psychická nákaza a duchovní svod mohou být snáze paralyzovány, jsou-li výsledkem individuálního vlivu, například působení určitého kolegy, ale leží-li jejich zdroj v rovině celkového společenského povědomí, může být účinný zásah proti nim veden opět jen na této objektivní rovině. Odtud lze také vysvětlit, proč je ve sféře mravní nebo dogmatické neúčinný přímý rekurs k historicky již vyřízeným formám. Na "středověkého člověka" můžeme sice evokativně myslet, ale nelze ho již uvést do života. V oblasti mravů nebo dogmatu je tradicionalismus možný pouze tam, kde tvořivá aktivita již předem spojila veritates aeternae s biologickými a duchovními podmínkami své vlastní doby. "Věčné" pravdy se stávají přece věčnými jen díky takovému návaznému a integrujícímu aktu, jejich věčnost nemá ráz objektivní konstanty, nýbrž se manifestuje skrze dějiny. Nechuť k dogmatu je psychologicky vlastně jen výsledkem setrvačného odporu proti námaze spojené s transformací a adaptací jeho dobového vyjádření, a tak se na rovině duchovního vedení opět vrací dialektický zákon rozvazování a svezování.

Sebevědomí a sebeurčení, svědomí a svobodu vůle, ale také pojem povinnosti a mravní zákon musíme tedy chápat ne jako samostatné hodnoty, nýbrž jako technické články celkového procesu vzdělání, a musíme podřídít je personálnímu společenství, jeho rolím, jeho zákonům, jeho institucím, na rovině církevní tedy božským osobám, svátostem, dogmatu a církvi. Z tohoto hlediska se můžeme také blíže podívat na otázku, která vám již musela častěji vytanout, jak asi by vůbec mohla být autonomní věda, v tomto případě racionální psychologie a medicína, začleněna do hierarchie duchovního řádu, a zde tu není konflikt nevyhnutelný. Nic mi nepřipadá tak důležité jako to, že onen velký konflikt, který nebyl spolu s koncem Haeckelovy epochy

sprovozen ze světa, nezůstává záležitostí individuálních a zcela soukromých bojů, nýbrž bude vyřešen jen ve vzájemném působení všech veřejných instancí. V tomto směru nebude možné vykládat vznikání a zanikání vědeckých názorů tak, že jsou jak známo právě jen věco pomíjivého a netýkají se tedy nijak spásy člověka. Jejich vznik a zánik má na cestě spásy důležitou funkci, totiž funkci výchovnou, jež umožňuje vždy znovu přijetí božských a zjevených pravd. Jejich podřízení božským pravdám nemůže tedy v případě konfliktu znamenat jejich neuznání, neboť tento konflikt je projevem onemocnění ducha doby a ukládá duchovní, spirituální požadavek nového vědeckého nasazení. V tomto smyslu není též přehnané, odvažíme-li se říci: vědecké pravdy, které se staly nezdravými, přestaly být pravdami. Dissonance mezi vědeckým poznáním a životem, neuroza a nervozita vědců nejsou heroické, nýbrž chorobné, pokud tu jsou specifické, neznamenají než selhání schopností přejít z jedné epochy do druhé. Tím dospíváme k poslednímu bodu, k otázce absolutnosti role, zákona, instituce. Vrátime se ještě jednou do intimní oblasti psychagogie. Jde tu zhruba o onen případ, kdy se z psychoterapeutického nebo pastoračního hlediska jeví vystoupení z církve, rozvod, zrušení převzatých závazků dokonce jako žádoucí menší zlo v nevydařené životní situaci. Je to případ, kdy se z hlediska jednotlivých osob, ba i z hlediska společenství jeví dodržení příkázání nebo závazku větším prohraškem než nedodržení, kdy se duch slov stává lpěním na slovech iluzí. Je-li taková situace vystavena lidské úvaze, neví si lékař z hlediska svého povolání rady. Stojí před konfliktem, který se vlastně týká instituce státu nebo církve a nelze na něj vztáhnout žádnou psychologickou maximu. Lze uvést jen jedno hledisko, které plyne z evangelické zásady trpělivosti a může být maximou jednání, nikoli řešení konfliktu. Když zruším převzaté závazky nebo se dopustím převratného či ničivého jednání, dělám to, nebo to trpím za svou vlastní osobu, ale nemohu to někomu radit. To považují za absolutní mez duševního vedení, kterou, novoříme-li o ní didakticky, nelze v žádném případě překročit. Základní konzervativní postoj všeho psychoterapeutického vedení vyplývá konečně vždy z toho, že se zprvu vždy setkává s nouzovou situací. Náš vstup do ní a konzultace jsou právně vzato ukončeny v okamžiku, kdy jsme dosáhli bodu reparace. Za něj však již nemáme jít dál. Rehabilitaci trpícího se otevírá nová kapitola a nová stránka, která zasahuje do našich záležitostí, ale nesmí je určovat. Jestliže oktrojujeme svou vlastní osobnost, je to snad nezbytnost, ale nic, co by mohlo svádět k entuziasmu. Je v tom jistá rezignace, kterou jsme museli přiznat již na počátku našich výkladů.

Základní konzervativní postoj psychoterapie se nesmí zaměňovat s pokusem o netendenční rezervovanost, zdrženlivost, objektivitu, či jak to chceme nazývat. Nejde o to oděkávat do patřičných mezí vlastní osobu terapeuta či duchovního vůdce, nýbrž o požadavek specifické léčebné, resp. pastorační věcnosti, která nedovoluje radit či ~~jsm~~ jednat bez ohledu na existenční mravní a společenské řády, popřípadě proti nim.

Požadavek konzervatismu je tedy zaměřen proti nevěcnosti, ale to ještě neznámá, že vybízí k neosobnosti. Maximální věcnost a zároveň maximální osobní účast, to je přece jen nejvlastnější rys tohoto i jakéhokoli jiného umění vychovávat a tvořit. A o takové umění jde v celém našem tématu. Hlubší zásahy do psychiky druhého člověka nemohou být zásadně neutrální vůči duchovním řádům, psychický život se neodehrává od nich odtrženě, nýbrž je s nimi srostlý. Každá psychoterapie se proto stává logoterapií. V tom spočívá nezbytná dialektika, psychoterapie musí se pohybovat na věčné, léčebné rovině, a přece zasahuje též do širšího duchovního procesu, kterému jsou podřízeni jak terapeut, tak i pacient. Zde se otvírají nové ozázky, které již v rámci těchto promluv nemůžeme řešit. Přidržíme-li se tedy oně základní "konzervativní" zásady, je v tom kromě momentu rezignace i jistá útěcha: každá psychoterapie apeluje na něco, co nebylo a nemohlo být v jejích intencích a co ji samu přesahuje: na přirozenou tvůrčí aktivitu, rozvoj tělesných, duševních a duchovních procesů, kterému nijak nelze zamezit, a který lze v jádru jen usměrňovat v jistých mezích - což znamená, nezapomeňme, vždy - v oblasti nebezpečí a té nejosobnější odpovědnosti.

Vina a pocit viny

1.

Téma prvního plenárního zasedání londýnské mezinárodní konference pro lékařskou psychoterapii v roce 1948 znělo "The Genesis of Guilt". Holandský badatel, který měl první přednášku, začal sdělením, že se ve zvláštní pracovní komisi řešila otázka, zda se tím myslí vznik viny, anebo vznik pocitu viny. Tato otázka však zůstala neobjasněna a během diskuse se ponechalo na vůli teologů, aby hovořili o vině samé / ti ovšem měli na mysli nikoli osobní vinu člověka, nýbrž odvěkou vinu lidského pokolení/, zatímco psychologové se zabývali pouze pocitem viny.

Toto rozdělení témat, při kterém se sotva dostanou na přetřes aktuální případy viny v životě "pacienta", trpícího člověka, je pro většinu terapeutických disciplín příznačné. Teprve poslední dobou se začíná shledávat povážlivým, že se tyto disciplíny dosud zabývaly v teorii i praxi pouze psychologickými projekcemi viny, ne však vlastními událostmi, které zakládají pocit viny. Toto opomenutí přitom nebylo jako takové vyloženo a metodologicky zdůvodněno, přístupovalo se k němu jako k samozřejmému omezení, jež vyplývá přímo z povahy psychologie.

Nic z toho však není samotřejmé, tím méně oprávněné. V průběhu dějin se sice každá věda v procesu svého odpoutávání od univerzálních souvislostí a při zajišťování samostatnosti své sféry stále přibližuje věcně i metodologicky vymezovala, žádný skutečný vědec si však nemůže zachovat živý vztah ke skutečnosti - vztah, při jehož ztrátě se celé jeho dílo stane pouhou hrou podle pravidel - jestliže nebude vždy znovu a znovu, kdykoli se to ukáže nutné, vyhlížet i za meze svého oboru, do oblastí, které sice nespádají do jeho vlastní pracovní náplně, kterým však přesto musí věnovat plnou pozornost, má-li dostát svému vlastnímu vědeckému úkolu. Pro psychoterapeuta tvoří tuto oblast faktický průběh takzvaného vnějšího života pacienta a v něm především pacientovo jednání a postoje, zvláště pak aktivní podíl pacienta na mnohotvárných vztazích ke světu lidí. Na těchto vztazích se podílí pacient nejen svými rozhodnutími, nýbrž i svou neschopností učinit konkrétní rozhodnutí, pokud pro něho tato nerozhodnost má podobné zjevné důsledky jako rozhodnutí.

Uznanou oblastí psychoterapeutických výzkumů jsou "vnitřní" reakce individua na jeho - pasívní i aktivní - prožitky: jak dokáže zpracovat jednotlivé biografické děje, ať již vědomými či nevědomými procesy. Vztah pacienta k člověku, k němuž ho poutají důležité životní svazky, má pro terapeuta jako takového význam jen potud, pokud projevy tohoto vztahu v pacientově psychice mohou sloužit k objasnění nemoci, vztah sám ve své oboustrannosti, vlastní reálný smysl všeho, co se mezi oběma partnery událo a děje, přesahuje psychoterapeutův úkol právě tak, jako to přesahuje možnosti jeho metody. Psychoterapeut se drží

toho, co mu o souvislostech pacientova duševního života říká jeho diagnostika. A přece smí, či spíše musí - nechce-li pouze dostát svým profesionálním povinnostem, nýbrž také vyhovět naléhavé lidské potřebě svého pacienta - neustále obracet svou pozornost do sféry, kde již nejde o pouhé vztahy bytosti k sobě samé, nýbrž o vztahy jedné bytosti k druhé, tj. "pacienta" k druhé osobě, která lékaři uniká nebož kterou dokonce vůbec nezná, a obráceně. Tuto druhou osobu nebo osoby nemůže psychoterapeut zahrnout do svého vyšetření, není jeho povinností se jini zabývat, nicméně však nesmí zanedbat jejich realitu a musí se snažit se jim co nejvíce přiblížit, pokud se staly součástí pacientova poměru k okolí.

Tato skutečnost se projevuje velmi silně právě u problému, kterým se zde zabýváme. Psychoterapeut se v rámci metodiky svého oboru zabývá jen vědomými a "nevědomými" pocity viny. /Již Freud si byl vědom rozporu, který ob- sahuje pojem "nevědomé pocity"./ V zájmu univerzálnějšího úsilí o poznání a pomoc člověku však bude muset čelit i vině samé, vině jako onticky charakterizovanému faktoru, který není zekotven v duši, nýbrž v bytí. Učiní tak cyšem s rizikem, že si nové poznatky eventuálně vyžádají zároveň modifikaci jeho povinné péče, takže třeba bude muset sáh- nout k neobvyklým metodám, či dokonce se vzdát vyzkou- šených pravidel své vědecké školy. Avšak skutečný "lékař duše", tj. člověk, který nepraktikuje pouze rutinérskou léč- bu, nýbrž vstupuje do léčebného procesu jako partner, musí nutně sám riskovat.

Chceme-li vysvětlit záporný či lhostejný postoj, který psy- choterapie tak dlouho zaujímal vůči ontické povaze viny, stačí ovšem v žádném případě odkaz na spornost jejího metodického vymezení. Dějiny moderní psychologie nám ukazují, že zde působí hlubší momenty, které se zároveň po- lílely i na vzniku a dalším vývoji psychoterapeutických me- tod. Nejzřetelněji je to vidět na dvou stěžejních předsta- vitelích tohoto oboru, Freudovi a Jungovi. I sám Freud jako velký pozdní představitel osvícenství, jemuž osvícenský na- turalismus vděčí svůj vědecký systém a tím i druhé období svého rozkvětu, dal zcela jasně najevo, že na vzniku jeho psychoanalytické teorie měla velký podíl potřeba potříit vše- chny metafyzické a náboženské teorie o absolutnu a o mož- nostech člověka navázat s ním reálný vztah. Tato jeho zá-kladní pozice měla za následek, že vině vůbec ani nemohla být přiznán ontický charakter, že musela být RŮ redukována a porušení pravěkého i moderního tabu, na přestupek vůči odtčovským a společenským instancím. Pocit viny bylo ůžno chápat v zásadě jen jako pouhý následek strachu řed trestem a pokáráním těmito instancemi, jako následek ůtské úzkosti před "ztrátou lásky", anebo - zvláště tam, de šlo o domnělou vinu - jako libidinózní "přetřbu tres- u", tedy jakýsi "morální masochismus", sadismus ze stra- hu, tedy jakýsi "Nadžá". "Prvotní odřeknutí se pudu," dovozuje reud

1924 konsekvantně, "je vynuceno vnějšími silami, teprve ono vytváří morálku, která se projevuje svědomím a která si pak žádá dalšího pudového odříkání."

Zcela jinak, téměř protichůdně vzhledem k Freudovi vy-
znívá učení Jungovo, jehož lze charakterizovat jako mystika
moderního, psychologického solipsismu. Mystické a mystic-
ko-náboženské koncepce, jimiž Freud pohrdá, jsou pro Jun-
ga hlavním předmětem studia, jsou jimi však výhradně jako
"projekce" psychy, nikoli jako odkazy na něco mimopsy-
chického, s čímž se psycha setkává. U Freuda vrcholila psy-
chická struktura v "Naději", které svou funkcí cenzora vlast-
ně jen zastupuje autoritární instance rodiny a společnosti,
pro Junga je jejím vrcholem či spíše základem "Já", "indi-
vidualita v nejvyšším smyslu", představující "nejbezpro-
střednější psychologicky postižitelnou zkušenost božského".
Jung nezná žádný reálný vztah mezi individuální duší a ni-
nou bytostí, který by podstatně překračoval meze psychič-
na. K tomu však ještě přistupuje skutečnost, že jako hlavní
moment procesu "individuace", "sebeuskutečnění", udává
integraci zla jako sjednocení protikladů v psychě. Z tohoto
hlediska proto není ani ve Freudově materialismu ani v Jun-
gově penpsychismu místa pro vinu v ontologickém smyslu,
leč v poměru člověka k sobě samému, to znamená, že je
chápana jako šťastný krok vzhledem k procesu individuace.
A opravdu se v celém rozsáhlém Jungově díle neseťkáme
s vinou jako s realitou vyrůstající z poměru mezi člověkem
a světem, v němž žije.

S ostatními psychoanalytickými teoriemi je to celkem
vzato stejné. Téměř všude, kde se tyto teorie vůbec vážně
zabývají problémem viny, zaměřují se na odkrývání, redu-
kování a odvozování analyticky zjištěných pocitů viny z urči-
tých křivých psychických fenoménů. Z vnějších příznaků
nemoci se usuzuje na závažné procesy v nevědomí pacien-
tů, nezkoumají se však životní souvislosti, jejichž obraz zů-
stal v živé paměti. Tento obraz člověka varuje, ohrožuje,
trápí a po každém pokusu vytěsnit jej z mysli se znovu vy-
noruje z moře zapomenutí a začne znovu dotírat.

Máme co činit s člověkem, který se svým jednáním nebo
opomenutím provinil nebo třeba jen podílel na společné
vině a je nyní po letech či desetiletích znovu a znovu na-
vštěvován přízrakem svého provinění. Geneze jeho útrap se
mu zcela odhalí, pokud jen projeví ochotu nezastírat si na-
dále vlastní vinu na aktivních či pasivních procesech, z nichž
vzešla. Co ho tu stále znovu atakuje, nemá co dělat s rodi-
čovským či společenským pokáráním, a pokud se nemusí
bát pozemského trestu a na nebeský něvěří, není tu instance,
jejíž trestní pravomoc by ho mohla naplňovat strachem. Pá-
sobí zde účinná zkušenost neopakovatelnosti výchozí situace
a nezměnitelnosti toho, co se stalo, to znamená poznání
ireverzibility žitého času, jež se jednoznačně projevuje v ele-
mentární lidské perspektivě, totiž v perspektivě vlastní smrti.
Kde nelze zakusit propadání času tak intenzivně, jako
v retrospektivě viníka. Proto, že je jím sám strhován, otřásá
viníkem vědomí identity vlastní osoby: já, který jsem se
změnil, zůstávám stále týž.

Žil jsem, jak tři významní a mně blízcí lidé na delší
dobu onemocněli následkem - i když dočasně - selhání
ve dnech akutního kolektivního provinění, přičemž rozsah

psychogenní faktorů na jejich onemocnění bylo sice snadné vymezit, necméně však byl nepopratelný. Jeden z nich odmítl přiznat si sám před sebou, že se ocitl ve vnitřním rozporu, druhý se zdráhal uznat závažnost omylu, který považoval za nevýznamný, který ale tvořil článek jistého osudného řetězu, třetí zase nechtěl hledat u Boha

odpuštění přečinu, kterého se ve slabé chvíli dopustil, protože si jej sám neodpustil. Zdá se mi, že všichni tři potřebovali kvalifikovanou pomoc a že se jim této pomoci nedostalo.

Psychoterapeut, do jehož zorného pole vstoupí podobné projevy existenční viny s celou svou naléhavostí, se nebude smět nadále domnívat, že dostojí své léčebné povinnosti tím, že toliko zbaví provinilé jejich pocitu viny. Zde mají své meze snahy odvozovat pocit viny např. z tabuizovaných norem prehistorických společností. Psycholog, který má otevřené oči musí nahlédnout, že vina nevzniká odepřením poslušnosti nějakému tabu, nýbrž naopak, že tabu a tabuizace mohly vzniknout jen proto, že vůdcové raných společností poznali a respektovali základní antropologickou skutečnost, že člověk se může provinít a být si toho vědom.

Existenční vina, to znamená vina, kterou na sebe uvalil jednotlivec v konkrétní personální situaci, nemůže být vytižena kategoriemi analytické psychologie, jako je vytěsnění a naopak tematizování ve vědomí. Takovému viníkovi se občas jeho vina vybaví se značnou naléhavostí, nezdá se jí ovšem snažit vyhnout - ani ne tak samotnému faktu viny, jak mu utkvěl v paměti, nýbrž jeho existenční hloubce - až na něhoposlze dolehne celou vahou své existenční pravdy a čas se mu nyní náhle zjeví jako propadání.

Může či smí zde vůbec psychoterapeut vyjít za hranice své rutiny a ustálených metod a podat pacientovi pomocnou ruku? Je mu někdy uložen jiný, vyšší terapeutický cíl, než na který je navyklý? Je možné, aby od analýzy vědomých či nevědomých, důvodných či bezdůvodných pocitů viny u pacienta přešel ke zkoumání samotné existenční viny, která se těmito pocity manifestuje? Může a smí souhlasit s tím, že uzdravovat znamená v tomto případě něco jiného, než co se tím běžně míní, a že uzdravení tu má hlubší smysl?

Setká-li se lékař s důsledky existenční viny, musí s veškerou vážností vyjít ze situace, ve které se provinění událo. Existenční vinu na sebe člověk uvaluje, když poruší řád lidského světa, jehož základy zná a uznává jako podstatnou složku své vlastní i obecně lidské existence. Lékař, který se setká s touto vinou ve vědomí svého pacienta, musí do této situace vstoupit, musí vložit prst do rány, jímž je toto porušení řádu, a poznat: mee res agitur. Potom ovšem může dojít k tomu, že se celková orientace lékaře-psychologa neočekávaně změní a že bude nucen - bude-li chtít dostát svému povolání a uzdravovat nemocné - vzít na sebe břemeno, s nímž v souvislosti se svou profesí nikdy nepočítal.

Lze namítnout, že existenční vina je spíše jen výjimkou, a že proto není třeba hned strašit beztek přetíženými terapeuty představami těchto mezních případů. Co nazývám existenční vinou, je však jen zesíleným projevem toho, co nacházíme v silnější či slabší míře všude, kde člověka hryže autentický pocit viny. Tento autentický pocit viny je ovšem velmi často k nerozeznání smíšen s problematičtým, "neurotičtým", bezdůvodným pocitem viny. Psychoanalytické me-

tedy se přirozeně nerady zabývají autentickým pocitem viny, který má přísně personální charakter a nedá se snadno zachytit obecně platnými poučkami. Psychoterapeutické doktríně i praxi je proto bytostně bližší zabývat se zpětným působením potlačených tužeb a přání či pobloudilých pohnutkových tužeb než třeba duševními následky zrahy na příteli či na vlastní věci. I pro pacienta je velkou úlevou, když je jeho pozornost odvedena do autentických pocitů viny k pocitu jednoznačně má neurotickému, který lze objevit v mikrokosmu pacientových snů či v toku jeho volných asociací podle preferovaného hlediska lékařovy vědecké školy. Právě lékař duše si naopak musí být vědom postulátu, že je třeba jednat zároveň v závislosti na daných metodách i zcela nezávisle. Nevzdá se sice nikdy svých metod, které jsou schopny přizpůsobení, když ale zjistí, že se v psychice trpícího uplatňují vztahy mezi lidmi či mezi člověkem a světem, které jsou psychologickými kategoriemi nepostižitelné, uvědomí si mezí uložené své metodě a zároveň pozná, že se cíl léčby změnil, protože se změnila i souvislost, za níž k nemoci došlo, i místo, jež v pacientově životě zaujímá. Jestliže si toto terapeut uvědomí, bude jeho úloha těžší mnohem těžší - půjde však skutečně ke kořenům.

3

Chtl bych tyto úvahy osvětlit na příkladu konkrétního člověka, který jsem už kdysi, byť jen náznakem léčil. Vybírám právě tento příklad, protože jsem byl sám zčásti vzdáleným, zčásti přímým svědkem událostí, jejichž průběh mi proto utkvěl v paměti.

Jistá žena, - nazvěme ji Melánie - spíše intelektuálně než ve vlastním smyslu duchovně nadaná, s vědeckou prací, avšak bez předpokladů k samostatnému užití svých znalostí, s nevšední schopností navazovat přátelství, poznala po několika alespoň z její strany víceméně eroticky podbarvených přátelstvích, v nichž zůstala její spíše vznětlivá než vášnivá potřeba lásky neukojena, muže, který měl právě před svatbou s jinou, nápadně nehezku, avšak neobyčejnou ženou. Melánie vzhled naproti tomu měl řadu předností. Snadno se jí podařilo rozbít pouta uvedeného muže k oné ženě a provdat se za něho. Její sokyně se pokusila o sebevraždu, brzy nato ji Melánie našla z fingování sebevražedného pokusu, nepochybně zcela neprávem. Po několika letech byla však sama vytlačena jinou ženou a brzy poté onemocněla neurózou provázenou poruchami vidění. Přátelům, kteří se jí tehdy ujali, přiznala svou plnou vinu a nesnažila se jí přikrašlovat odkazen na svou vášnivost, nýbrž potvrdila, že šlo o pevný, promyšlený záměr. Později se dala léčit proslulým psychoanalytikem, který jí dokázal zbavit brzy pocitu zklamání i viny a přesvědčit o tom, že je "géníem přátelství" a že najde na tomto poli kompenzaci, které má zapotřebí. Reorientace se podařila a Melánie se oddala družnému společenskému životu, v němž se naplnila její potřeba přátelství, zatímco s lidmi, s nimiž se musela zabývat v rámci svého povolání - pracovala v "sociální péči" - zpravidla zacházela nikoli jako s bytostmi, které vyžadují jejího osobního porozumění či dokonce útěchy,

nýbrž jako s objekty psychologické rutiny a dirigování. Pociť Nyní viny se již nekožoval, aparatura, která do ní byla vložena na místo trpícího a varujícího srdce, fungovala bezvadně.

Jistě to není žádný mimořádný případ, setkáváme se v něm jen znovu s odedávnu ubohostí lidských zápasů a útrap, a sotva tu můžeme mluvit o existenční vině v silém slova smyslu. A přece pocit viny, který se tehdy v nemoci Melánie zmocnil a který byl s její nemocí natolik spjat, že nebylo možno říci, co tu bylo příčinou a co účinkem, byl zcela autentický. Utláčení pocitu viny byla Melánií odňata možnost smíru, jímž by získala nový opravdový vztah ke svému okolí, kde by se pak zároveň mohly rozvinout její nejlepšší vlastnosti. Odstranění ostny viny bylo zapláceno již definitivním zmařením šance stát se bytostí, k níž ji předurčovaly její nejlepšší vlastnosti.

Opět tu lze namítnout, že přece nemůže být větší psycho-terapeuta starat se o takové záležitosti, jeho úkolem je zkoumat a léčit chorobu, přesněji řečeno dopomoci k jejímu vyléčení, a to se právě onomu lékaři podařilo. Avšak narážíme tu na závažný problém, který lze obecně formulovat asi takto: má člověk, který je povolán specifickým způsobem pomáhat jiným, poskytnout pouze pomoc, o kterou je požádán, anebo také jinou pomoc, o které je přesvědčen, že ji klient objektivně potřebuje?

Co to však znamená: pomoc, kterou člověk objektivně potřebuje? Bezpochyby skutečnost, že bytostné určení člověka podléhá jiným zákonům než jeho vědomí. Ale také docela jiným než jeho "nevědomí". Nevědomí se stará o bytostné určení člověka a jeho zdárný vývoj ještě anchem méně než vědomí. Bytostným určením tu rozumím to, co tvoří nejvlastnější základ jeho osoby, to, k čemu má dorůst. Vědomí se tím ve svém plánování a rozvažování zabývá jen příležitostně, nevědomí ve svých již tužbách a protichůdných tendencích asi nikdy. Jsou to velké okamžiky lidského života, kdy člověk poznává či na základě vyššího stupně svého poznání nově poznává své bytostné určení, kdy se rozhoduje a znovurozhoduje stát se, čím vlastně je, a vytvořit si v tomto smyslu pravý vztah ke světu, kdy své poznání a rozhodnutí hrdinně hájí vůči svému všednímu vědomí a vůči svému nevědomí. Má, může či smí se za této situace terapeut přenést přes pacientovo vědomí i nevědomé přání a spojit se jakoby s tímto jeho bytostným určením - za předpokladu, že potřeby pacientova bytostného určení opravdu bezpečně poznal? Patří to vůbec do jeho profese! Máže to do ní vůbec patřit, zvláště jde-li o povolání s tak pevně vytyčenými mezemi, jako je moderní psychoterapie? Nehrozí zde nebezpečí rádooby intuitivního dilatantství, které se nedrží žádných pevných norem?

Významný soudobý psycholog a lékař Viktor von Weizsäcker vyslovuje v této souvislosti přesně formulované varování. Zcela totiž vylučuje z psychotherapeutické sféry "lčení vlastního jádra osoby". "Právě konečné určení smyslu člověka," říká, "nemáže být nikdy předmětem terapie". A tomu musí dát za pravdu i mé laické chápání. Zároveň však musí dodat: kdykoli zkoumavý pohled lékaře - pohled, který jej činí lékařem a jemuž všechny lékařské metody slouží - pronikne do existenční sféry, kde zjistí existenční pochybení a existenční potřebu, musí si sice odříci zasahování do "vlastního jádra" pacientovy osoby, avšak smí a má ho

vést až k bodu, kde si již může pomoci sám dosud nechtěným ani netušeným způsobem. Ukazovat cestu, která vede z tohoto bodu dál, není již psychoterapeutovi dáno ani dovoleno, avšak pacient z tohoto místa, k němuž byl doveden, může sám spatřit správnou a schůdnou další cestu, kterou nemůže vidět lékař. Neboť na tomto kulminačním bodě do- stává všechno striktně osobní ráz.

Psychoterapeut není duchovním ani jej nenahraje. Ne- přísluší mu zprostředkovávat spásu, nýbrž jen napomáhat uzdravení. Na druhé straně však se nesmí ujímat jen té sféry pacientovy nouze, která se projevila v symptomech jeho nemoci; přebírá odpovědnost i za tu pacientovu nouzi, která se teprve projeví - a to i pak ještě mnohdy v zahale- né podobě - když dojde mezi nemocným, který hledá po- moc, a lékařem, který usiluje o jeho záchranu, k přímému, partnerskému kontaktu.

Upozornil jsem již na skutečnost, že chce-li totiž toto vše lékař dostatečně účinně činit, musí se umět někdy zříci opory principů a metod, v nichž byl vyškolen. Jak již bylo řečeno nelze si to ovšem vykládat tak, jako by nyní měl plout na vlnách nezávazné "intuice". I zde, a dokonce právě zde, je jeho povinností uvažovat logicky a pracovat exaktně, smí-li se nyní řídit bezprostřednějším názorem, musí to být názor, jehož obecnými poučkami nepostižitelné normy od- povídají pokaždé konkrétnímu náhledu. I v této oblasti, která je zdánlivě přenechána jeho samostatnému rozhod- vání, dojde - jako každý ve věcech ducha zkušený člověk - k poznání, že opravdové lidské dílo je věcí poslušnosti.

Aby to však dokázala, musí si být terapeut nezvratně vě- dom především jednoho: že existuje skutečná vina, která se zásadně liší od všech strašáků, jež se líhnou v hlubinách ne- vědomí, a musí umět tuto skutečnost v každé jednotlivé případě vždy znovu poznat. Osobní vinu, její realitu ně- které psychoanalytické školy popírají a jiné ignorují, nelze redukovat na prohřešek vůči nějakému mocnému tabu.

Mesmíme se však spokojit jen s opětným přejímáním těch- to po dlouhou dobu bojkotovaných poznatků z té či oné ná- boženské tradice, toto poznání musí vzejít z nové dějinné a životní zkušenosti současných generací. My, kteří žijeme dnes, víme, nakořl jsme historicky i existenčně provinilí. To není jen nějaký pocit či souhrn pocitů, přes nejrozmě- ňější pokusy to skrýt a popřít je to opravdové poznání určité skutečnosti. Stále intenzivnější kultivací tohoto poznání se nové učíme faktu, že vina existuje.

Abychom tomu správně porozuměli, musíme si živě uvě- domit ještě jednu základní skutečnost. Každý jednotlivec liže vzhledem k jiným lidem v určitých objektivně daných vztazích, souhrn těchto poměrů pak konstituuje jeho život jako faktickou účast na bytí světa. A teprve tento souhrn mu vůbec umožňuje rozšířit své prostředí v svět, je jeho po- dílem na lidském řádu bytí, podílem, za který nese odpo- vědnost. Objektivně daný vzájemný poměr dvou lidí se může na základě existenční účasti obou povznést na rovinu osob- ního vztahu, může být pouze utrpení, může být zanedbávání, může být porušování. Porušení takového vztahu znamená, že zde byl porušen řád lidského života. Tuto ránu nemůže smojit jikdo jiný než ten, kdo ji způsobil. K tomu, aby tak učinil, mu může dopomoci jen ten, kdo o realitě viny ví a dovede pomáhat.

Zbývá ještě objasnit poslední věc.

Jestliže se terapeutovi stane zřejmou existenční vina jeho pacienta, nemůže mu, jak jsme viděli, ukázat cestu do světa, nýbrž pacient musí hledat a najít svůj vlastní osobní přístup, terapeut ho může vést jen k bodu, z něhož již dokáže spatřit svou osobní cestu či alespoň její začátek. Aby to však terapeut dokázal, musí znát i obecné rysy takové cesty, které jsou společné všem závažným rozhodnutím svědomí, a rovněž souvislost mezi charakterem existenční viny a charakterem této cesty.

Nemáme-li se tu však dopustit omylu, musíme dbát toho, že existují tři rozličné sféry, v nichž může dojít k usmíření viny, a že se mezi nimi leckdy vytvářejí pozoruhodné relace, terapeuta, jak jej zde chápeme, se přímo týká jen jedna z těchto sfér, kterou označme jako prostřední.

První sférou je sféra práva. Počátek procesu je zde dán požadavkem - ať již skutečným či latentním - který klade viníkovi společnost na základě svých zákonů, fáze, jimiž se právo vykonává, se nazývají doznání, odpykání trestu a náhrada škody. S touto sférou nemá přirozeně terapeut nic společného, jako lékaři mu dokonce ani nepřísluší posuzovat, zda je tento požadavek společnosti oprávněný či nikoli, jeho pacient, viník, se mohl na společnosti provinít či nikoli, její soud nad ním může být spravedlivý či nespravedlivý, jeho jakožto lékaře se to netýká, není zde kompetentní. Do jeho vztahu k pacientovi tato problematika vůbec ani nesmí vstoupit, nanejvýš snad s výjimkou někdy nevyhnutelného zájmu o pacientův strach před společenskými tresty, pokáráním nebo bojkotem.

Avšak ani třetí a nejvyšší sféra, sféra víry, neůže být jeho věcí. Proces se zde rozvíjí mezi viníkem a jeho Bohem a v této sféře setrvává. Probíhá rovněž ve třech fázích, které odpovídají třem výše uvedeným fázím, ale jejichž vzájemná souvislost je zcela jiná: jde tu o vyznání hříchu, lítost a smírné dosti učinění v nejrozmanitějších formách. Terapeut jako takový nesmí do této sféry zasahovat ani tehdy, když je stejného náboženského vyznání jako jeho pacient, zde nemá co mluvit žádný člověk, k leda že jde o osobu, kterou viník uznává jako představitele či mluvčího transcendentní instance, v níž sám věří. I když ve své analýze objeví u pacienta strach z božích trestů a tím nerazí na problém víry, nesmí ani v takovém případě do těchto problémů zasahovat, nemá-li se dopustit i při sebevětších duševních schopnostech nebezpečného diletantismu.

Prostřední sféru - tu, na jejíž práh, a ne dále, terapeut smí svého pacienta vést, a o níž proto musí vědět - můžeme nazvat sférou svědomí - s jedinou výhradou, o níž však hned pojednáme. Rovněž proces probíhající ve svědomí se realizuje ve třech fázích, které lze označit jako sebevyjasnění, vytrvání a smíření a které se ještě pokusím blíže určit.

Svědomí zde definujeme jako schopnost a tendenci člověka radikálně rozlišovat ve svém minulém i budoucím chování mezi tím, co je třeba pokládat za správné, a mezi tím, co je nutno odmítnout, přičemž nesouhlas bývá zpravidla proží-

ván citově mnohem silněji, zatímco neopak souhlas s minulým děním leckdy příliš snadno přechází ve značně problematické sebeuspokojení. /Takto ovšem lze, zvláště jde-li o minulost, rozlišovat a v případě nutnosti i zavrhnout nejen skutky, nýbrž i opomenutí, nejen rozhodnutí, nýbrž i nerozhodnost, a dokonce právě vzniklé nebo evokované představy a přání./ Chceme-li této schopnosti s tendencí lépe rozumět, musíme si uvědomit, že mezi všemi nám známými živočichy je jediný člověk schopen vytvářet distanci, a to nejen vůči svému okolí, nýbrž také vůči sobě, takže se sám sobě stává odděleným předmětem, o kterém může nejen "reflektovat", nýbrž také může rovněž v konkrétních případech akceptovat nebo zavrhnout. Svědomí je přitom sice obsahově rozmanitými způsoby podmiňováno příkazy a základy společnosti, k níž dotyčný člověk patří, anebo tradice, z níž vyrůstá jeho víra, přesto však nemůže být samo o sobě vysvětleno jako introjekce jedné ani druhé autority, a to ani ve smyslu ontogenetickém, ani fylogenetickém. Desky zákona, pod níž člověk vyrostl a žije, determinují pouze koncepce, které se uplatňují ve sféře svědomí, ne však existenci svědomí vůbec, která je založena právě na onom distancování a oddělování, jež tvoří základní charakteristiku lidského rodu. Více či méně skrytá kritéria, jež svědomí uplatňuje ve svých souhlasných i odmítavých aktech, se jen zřídka kryjí se standardem tradovaným ve skupině či celé společnosti. S tím právě souvisí fakt, že sotva kdy lze pocit viny plně odvodit z porušení rodinného nebo společenského tabu. Celkový řád, za jehož skutečné či potenciální porušení se člověk cítí odpovědný, transcenduje jistou měrou souhrn všech rodičovských a společenských tagů, jimiž je vázán. Nezřídka souvisí nejhlubší pocit provinění nikoli s tím, co jde na vrub porušení nějakého tabu, nýbrž s existenční vinou. Výhrada, o které jsem mluvil, má tedy na mysli skutečnost, že předmětem našeho zkoumání je vztah svědomí k existenční vině. Jeho vztah k porušení tabu nás zde zajímá jen potud, pokud je viník chápe jako závažnější nebo lehčí, než je skutečná existenční vina, za níž může převzít odpovědnost, jen když zodpoví svůj poměr k vlastnímu bytostnému určení.

Všední svědomí, které sice dovede člověka známenitě potrápiti, přitom však není schopné dostat se na kořen vině, nás ovšem k této odpovědnosti vybídnout nedokáže. K tomu je zapotřebí hlubšího, zcela již personalizovaného svědomí, které se nevyhývá pohledu do hlubiny a které již svými varovnými pokyny naznačuje schůdnou cestu. Nedomnívejme se však, že toto personální svědomí je vyhrazeno nějakým "vznešenějším" lidem. Toto svědomí má každý prostý člověk, který se usebere, aby prolomil hrady viny, do níž je uvězněn. Je velkým, dosud však nedostatečným úkolem výchovy pozvednout svědomí z jeho nižších běžných forem k samostatnému nazírání a odvažnému rozhodování. Schopnost takového pozvednutí je totiž lidskému svědomí rozena.

Z toho, co bylo zatím řečeno, snad již s dostatečnou přesvědčivostí vyplynulo, že prastarý pojem svědomí, pokud se ovšem chápe dynamicky a nikoli jako statická instance, je realističtější než moderní strukturální pojem Nadjá, který má význam jen orientační a navíc ještě začátečníky snadno dezorientuje.

Chceme-li tedy mluvit o činech spadajících do sféry svědomí v tomto vyšším a striktním smyslu, nemůžeme mít na mysli známý celek vznikající internalizací pokárání, trápení a testu, v němž se běžně spatřuje vlastní funkce svědomí, ony naléhavé a deprimující zásahy nadřezané vnitřní instancí, které doléhají na více či méně ujařmené. "Já". Všechny tyto útrapy se z našeho hlediska zdají být spíše jakýmsi andělsko-démonickým intermezem, po němž zpravidla následuje vrcholné dramatické nebo tragikomické dějství neurozy, a to vše může skončit terapií, která se bude jevit jako úspěšná. Nám zde jde o něco jiného: o skutečný proces uzdravení, ať mu již předcházela neuroze či ne. Je to ten moment, kdy osoba zcela procitne a stane se neohroženou, kdy vystoupí z mučivých nížin svědomí k jeho výšinám a samostatně se ujme látky života, kterou nalézá.

Na tomto základě může člověk vyvinout tři typy aktivit, z nichž jsem se záměrně zmínil: za první vyjasnit šero, jež dosud obestírá vinu vzdor všemu dosavadnímu úsilí svědomí - a to nikoli prudkým zazařením reflektoru, nýbrž trvalým světlem rozlévajícím se do šíře, za druhé vytrvat v nově získaném pokorném vědomí identity své dnešní a tehdejší osoby - byť se člověk ve svém současném životě sebevíc povyšoval nad svou někdejší vinu, a za třetí restituovat kdysi tím porušený životní řád aktivní angažovaností ve světě, jak to odpovídá naší situaci a možnostem člověka v konkrétních historických a životních souvislostech. Neboť trhliny v řádu bytí mohou být zaceleny na bezpočtu jiných míst, než byly způsobeny.

Aby se to mohlo stát v míře, která je člověku vůbec dožitelná, musí soustředit všechny své síly a schopnosti a stále znovu ochraňovat takto získanou jednotu před hrozbou rozštěpení a rozkladu. Neboť člověk nemůže - směl-li citovat svá vlastní slova - "činit celou svou duší zlo, nýbrž se celou svou duší dokáže oddat jedině dobru". Není ještě dobro, k čemu se člověk těžce odhodlává, teprve když je pánelem sebe sama, stává se prostředníkem dobra.

Procesu sebevyjasňování odpovídá na rovině práva doznání, na rovině víry vyznání hříchu. Nejběžnější z těchto tří pojmů je přirozeně doznání, které se jakožto pojem sociální odehrává ve sféře veřejné, v právních institucích společnosti.

K vyznání hříchu dochází, když člověk hledá smíření s Bohem a přímo či nepřímo předstupuje před absolutní instanci. Může být společné v rámci náboženské obce, jako je tomu o židovském dnu smíření, nebo při tichém vyznávání spovědníkově, anebo v samotě, v níž se člověk vidí stát před Bohem a Boha oslovovat: vždy je vyznávající ušetřen úctami anonymní veřejnosti, aniž by však přitom byl odkázán jen na sebe. Má protejše, který slyší jeho vyznání, který mu odpovídá a odpouští / u židů v podstatné součinnosti s tím, na kom se provínil /.

Jiné je to s první ze tří fází onoho vyššího svědomí, totiž s procesem vyjasňování. Zde se člověk pokouší vyjasnit si hloubku své viny, kterou sice jako takovou poznal, dosud

však ne její podstatu a dosah pro život. Co je nyní jeho povinností, nemůže proběhnout nikde jinde než v hlubinách onoho prvotního já-sám-se-sebou, a to je právě prostor, který má být vyjasněn. Doznání znamenalo dialog s představitelem společnosti, kteří soudí podle norem trestního práva, vyznání dialog s Bohem jako absolutní osobou, která skrytě odpovídá ze své skrytosti, vyjasňování vlastního bytostného určení však již není ve svých nejreálnějších momentech ani monologem, tím méně rozhovorem mezi "Já" a "Nedjá": veškeré mluvení umlká, a co zůstává, je němá, mrazivá vědomí vlastní identity. Bez této silné vlny světla, která vyjasňuje propast lidské smrtelnosti, ztrácí doznání - ať jsou jeho důsledky sebezávažnější - svou váhu ve vnitřním životě viníka, a vyznání viny se stává pouhým patetickým požíváním, jemuž nikdo nenaslouchá.

Nepodceňujme skutečnost, že přikročit s bdělou úsílí a statečnou myslí k procesu sebevyjasňování připadá dnešnímu člověku obtížnější než lidem minulosti, vzdor tomu, že je dnes člověk více než kdy jindy v minulosti přesvědčen o tom, že se sám v sobě vyzná. Vnitřní odpor, který se tu projevuje a který má hlubší kořeny, než jaké odkrývá genetický výzkum psychoanalytiků, došel ve dvou charakteristických postavách epického písemnictví devatenáctého a dvacátého století tak platného vyjádření, že v zájmu lepšího porozumění učiníme nejlépe, když se jim nyní budeme věnovat. Mám na mysli Nikolaje Stavrogina v Dostojevského románu "Běsi" a Josefa K. v Kafkově "Procesu". Z hlediska našeho přístupu bude Kafkovo dílo, i když je co do tvárnosti monotonní, nelze srovnávat s prve jmenovaným, přece jen důležitější, protože se v něm obrátí současné stadium problému lidské viny. Chceme-li však poznat, jak toto pozdní stadium souvisí s předcházejícím, musíme si nejdříve všimnout Dostojevského.

Vzhledem k naší problematice bude třeba vyjít z úplného znění románu, které ještě obsahuje kapitulu o Stavroginově zpovědi a dalších, s tím souvisejících věcech. Tato kapitola byla později, zřejmě z vnějších důvodů, z románu vypuštěna.

Ve vypuštěné kapitole se vypráví, jak Stavrogin - člověk umístěný Dostojevským na samý kraj epochy a posedlý pýchou nicoty, člověk, který ruší smysl života tím, že jej popírá, a který dospívá zničením všeho, co se dostane do jeho moci, k sebezničení - vyhledá svatého muže a předá mu písemné doznání, které chce zveřejnit. V tomto doznání píše, jak kdysi zneužil malé děvčátko. Později své doznání odvolává, zřejmě proto, že z knězovy reakce poznal, že takovýto doznáním nelze dosáhnout účinku, který si slíboval. Obsahově je doznání pravdivé, avšak způsob, jakým bylo učiněno, je fiktivní, neboť Stavroginovi v něm vůbec nejde o opravdové vyjasnění vlastní viny, o trpělivou sebeidentifikaci, o opětovné navázání spojení se světem cestou smíření. Touto fiktivností je proniknuta dokonce i jeho "nepředstíraná potřeba veřejné popravky", jak říká Dostojevský na vysvětlenou. Po čem Stavrogin touží, je "skok". Jednoznačně to dokládá úryvek konceptu, kde zřejmě v souvislosti s odporem kněze zveřejnit Stavroginovo doznání čteme: "Arcikněž dokazuje, že člověk nemá zapotřebí skoku, nýbrž se má spíše vnitřně obnovovat vytrvalou prací, a potom teprve se mu podaří skok" Stavrogin se ptá: "A náhlý skok

je tedy nemožný?" "Nemožný?" odpovídá knež, "z andělské záležitosti se pak stane dílo ďáblové." "Ach", zvolá Stavrogin, "to jsem přece věděl sám."
Stavrogin se "dopouští" doznání, stejně jako se dopouští

svých zločinů: jako pokusu zmocnit se rychle pravé existence, která mu uniká, kterou však jako nihilista v praxi a existencialista intuicí poznává jako nejvlastnější dobro. Je pln "idejí" /Dostojevský mu dokonce půjčuje své vlastní/ pln "ducha", avšak vlastně neexistuje. Zásadní nihilismus existencialistického ražení bude tímto lidským typem objeven teprve v období po Dostojevském, v naší době, až totiž pozná, že nemůže dosáhnout existence na cestách, které mu bytostně odpovídají, a že mu zbývá jen jediné: prohlásit duchaplné nihil za existenci a sebe sama za nového člověka. Stavrogin ještě není tak daleko, dokáže si jen vzít život, poté co se celá "démonická" hra s idejemi, zločiny a doznáními, tato hra s jediným cílem prokázala jako bezmocná. Rozhodující moment, který byl v pozdějším, autorem zredukovaném znění románu vypuštěn, je právě skutečnost, že doznání selhalo: Stavrogin chtěl, aby svatý muž uvěřil v existenční ráz jeho doznání a tím mu dopomohl k existenci. Existenční doznání je však možné jen jako příprava k velkému činu sebevyjasňování ve svědomí, k vytrvalé sebeidentifikaci a ke smíření se světem. Tato možnost je však ve Stavroginových očích vyloučena buď tím, že mu bytostně neodpovídá, anebo tím, že ji zničil svou životní hrůzou. V očích Dostojevského naproti tomu člověk může být vykoupěn, jestliže po vykoupění jako takovém touží a chce se na něm podílet činem svého vyššího svědomí.

6

"Běsi" pocházejí z roku 1870, Kafkův "Proces" z roku 1915. Obě knihy reprezentují dvě elementárně odlišné, nicméně však vzájemně těsně související situace lidských dějin, které doléhají na jejich autory: hrozivá negativní jistota: "Lidské hodnoty se začínají rozpadat", a ještě hroznější nejistota: "Existuje vůbec ještě souvislost mezi smyslem a řádem světa a touto nesmyslností a chaotičností lidského světa?" - nejistota, která, jak se zdá, vzešla z oné výše jmenované negativní jistoty.

Vše v Kafkově knize je záměrně nejisté a neurčité, mnohdy až k absurditě, která je však vždy umělecky zvládnuta. Soud, před který je Josef K. znenadáni předvolán kvůli nejmenované, jemu neznámé vině, je strážlivě reálný s přízračně neurčitým zároven, všude tu vládne odporný, křiklavý, nesmyslný nepořádek. Avšak neméně neurčité, i když ovšem jinak, je chování Josefa K., který, ač obviněn, vede svůj bezcílný život stejně neuspořádaně den ze dne jako dosud, až na to, že nyní sleduje někdy horlivěji, někdy jakoby mimochodem cíl ujít tomuto soudu. Proto jedná s neurčitými advokáty, neurčitými ženami a jinými neurčitými lidmi, aby mu podivnými cestami vymohli ochranu před tímto podivným soudem, což se zdá být jeho jedinou potřebou. Mlhavé provinění, jež je mu kladeno za vinu, ho zajímá jen potud, že čas od času pomýšlí na vypracování obhajoby ve formě krátkého životopisu, kde chce u každé významnější události vy-

světlit z jakých důvodů se tehdy zachoval právě tak a ne jinak a zde nyní své tehdejší jednání schvaluje nebo zavrhuje. Nakonec dospívá k tomu, co je vyjádřeno v jedné z nedokončených kapitol slovy: "Od toho večera zapomínal K. poněmáhlu na soud." To vše dohromady nelze nazývat chaotickým, neboť v c. s. s. se skrývá svět, který se z něho může vynořit, zde však není ani potuchy po kosmu, který by chtěl vzniknout. Jistě však lze charakterizovat to vše dohromady, soud, obžalovaného a lidi kolem něho, jako jakýsi labyrint: nepořádek, který přechází až v absurditu, ukazuje na tajuplný pořádek, který se však nikde ani náznakem nezjeví a který by se zřejmě projevil zjevně teprve a jen tehdy, kdyby Josef K. vykonal, co až do konce neudělá: kdyby učinil "doznání", které se od něho žádá. K. však není s to, jak říká, najít na sobě ani nejmenší vinu, pro niž by mohl být obžalován, později se dokonce odváží - aniž je si zřejmě plně vědom, co říká - vyřknout opovážlivá slova, která nepřísluší žádnému člověku: "Jsem úplně nevinný." Nit, která vede z tohoto labyrintu, v knize nenajdeme, nalétž tuto nit by bylo možno jen tehdy, kdyby došlo k "doznání", což se ovšem nestalo.

Co však mohou zde, za těchto okolností, vůbec znamenat slova: učinit doznání? Tato otázka je plně podivná, básníkem zcela vědomě zamýšlené paradoxie. Dívka zasvěcená do tajů soudu říká Josefu K. opírajíc se přitom o jeho rameno: "Proti tomuto soudu není obrany, člověk se musí přiznat. Přiznejte se jakmile se naskytne první příležitost. Teprve pak je dána možnost, abyste z toho nějak vyklouzl." A K. jí odpovídá: "Vyznáte se velmi v tom soudu a v podvodech, jakých je tu třeba." Jelikož Kafka neříká nikdy nic náhodně, může to jen znamenat, že Josef K., který se přece považuje za úplně nevinného, to chápe jako vybídnutí k falešnému doznání, a jak se zdá, v tomto okamžiku se tomu ani příliš nevzpěčuje. Později si však dá poradiť malířem, který je rovněž, jak se dovídáme, zasvěcen do praktik tohoto soudu, toto: "Ježto jste nevinný, bylo by opravdu možné, abyste spoléhal jen na svou nevinu." Nezapomeňme ovšem, že ve stejném rozhovoru týž malíř přiznává, že ještě nezažil ani jediné osvobození, zároveň však dodává, že se konečná rozhodnutí soudu nezveřejňují, že však existují "legendy" o případech skutečného úspěšného osvobození a že tato legenda je jistě "něco pravdy".

V této atmosféře se odehrává další románový děj, takže to opravdu vypadá, jako by celá obžaloba a s ní i požadavek doznání byla nesmyslná absurdita, zaniž jí také na začátku, ve své řeči před soudem, Josef K. prohlásil: "A omyl této velké organizace, vážení pánové? Záleží v tom, se se setkávají nevinní lidé a že se proti nim zahajuje nesmyslné a poněkud, jako v mém případě, bezvýsledné řízení." Někteří Kafkaovi interpreti zastávají týž názor. Další příběh románového děje záznamy v Kafkových denících, které se k románu vztahují, jej však vyvracejí.

Mám tu na mysli kapitolu "Ve velechrámu", kde se vypráví, jak Josef K. přichází příležitostně do chrámu a je zde osloven jménem neznámým duchovní, který je vězeňským kaplanem a patří tedy k soudní organizaci, nyní však nejedná z pověření soudu. Tato kapitola přesně odpovídá škrtnuté kapitole v "Běsích", kde Stavrogin předává své doznání arciknězi /Kafka ale mohl znát tuto kapitolu jen v neúplném znění, které neobsahuje text doznání./ V obou

případech je protějškem kn^z, v obou textech jde o doznání - s tím rozdílem, že u Dostojevského k němu dochází až není vyžadováno, u Kafky však požadováno je. Vždyť to je vlastní smysl kaplanova sdělení, že proces se vyvíjí špatně, jelikož vina Josefa K. je pokládána za prokázanou. "Ale nejsem vinen", řekl K., "je to omyl. Jak může člověk vůbec být vinen. Jsme zde přece všichni lidé, jeden jako druhý." Je třeba číst pozorně: co se zde pápírá, je ontický charakter viny, její existenční hloubka sahající za pouhé porušení tabu. Právě tento přesah chtěl popřít Freud, když se snažil geneticky relativizovat pocit viny. Kněz nato odpovídá: "To je pravda," to znamená: opravdu jsme všichni lidé, a rozdíly mezi lidmi není správné přeceňovat. Pokračuje však: "Ale tak mluvívájí viníci", tzn. ten, o koho právě jde, se vymlouvá na ostatní, místo aby se zabýval sám sebou. A duchovní se nyní ptá: "Co hodláš ve své věci podniknout v budoucnu?" "Chci si ještě hledat pomoc," řekl K. "Přesprávilš hledáš cizí pomoc," zní odpověď. A když stále ještě nechce pochopit, křekne na něho kaplan: "Což nevidíš ani na dva kroky daleko?" Mluví k němu jako k člověku, který ještě stojí, ale kterého již vidí padat. Svými slovy, aniž to přímo vyslovuje, chce říci, že rozsudek, ve který "řízení pohnutí přejde", bude již brzy vynesen, a že rozsudek sám již bude znamenat smrt. A nyní, jako to poslední a nejkrásnější, vypráví kaplan člověku, o jehož duši i osud zároveň bojuje, podobnoství o dveřníkově, který jako jeden z mnohých stojí "před zákonem", před jednou z nesčetných bran vedoucích do nitra zákona, a o muži, který se zde domáhá vpuštění. Muž se zalekne potíží, které podle dveřníkovy sdělení a čekají každého, kdo se odváží vstoupit. Tráví proto dny a roky, celý zbytek svého života, seděním stranou od jedné z těchto nesčetných dveří, až mu těsně před koncem života dveřník sdělí, že tento vchod byl určen výhradně pro něho a nyní že brána se uzavře. Josef K. toto podobnoství vyslechne a nechápe: co tedy by byl měl tento muž učinit, aby se dostal dovnitř? To mu duchovní neřekne. Kafkovi samotnému svítl smysl tohoto vyprávění, až díky když je, jak to zaznamenal ve svém deníku, předčítal své snoubance. Vyjádřil jej zřetelně na nezapomenutelném místě svých poznámek: "Doznání, bezpodmínečné doznání, otevírající se brána, se objevuje v nitru domu světa, jehož zaměřený odlesk se prostíral z zdi." Doznání je tevírající se brána. Je oním "proražením", jímž Josef K. mylně označuje vytoužené uniknutí soudu.

V co se tu změnil právní pojem "doznání"? Co se zde tak nazývá, je sebevyjasňování, první a úvodní úkon vyššího svědomí.

Stavrogin činí své doznání slovy. Popisuje příběh svého zločinu s hrůznou přesností, avšak v celém svém upamatování a sepisování není tohoto sebevyjasnění schopen. Chybí mu světélko pokory, které jediné dokáže osvětlit propast provinilého já širokým záběrem. Hledá sebenepatrnější oporu, pak to vzdává a zabíjí se.

Josef K. nečiní žádné doznání, nechce pochopit, že je to jeho povinnost. Na rozdíl od Stavrogina není pyšný, nerozlišuje mezi sebou a ostatními lidmi jako Stavrogin. Avšak právě tím svým "jsme zde přece všichni lidé" se vyhýbá po-

žadavku vnést do své vnitřní temnoty / o níž mluví Kafka v denících / kruté a blehohádné světlo. Irvá na tom, že osobní existenční vina vůbec neexistuje. V hloubi duše ví, že je to jinak - protože to ví Kafka, který je s postavou Josefa K. vnitřně spřízněn - avšak ostýchá se proniknout k tomu nejvnitřnějšímu, až je pozdě. V tomto místě se musí, jak se zdá, Franz Kafka s Josefem K. rozejít. Kafka Josefovi K. přidělil něco ze svého jména, nechal jej snášet / podobně jako "K" v "Zámku" / své vlastní utrpení z nesmyslné si počínajícího světa a vybavil jej humorně zkerikovanými vlastními rysy. Když však v rozhodující chvíli nechá Kafka Josefa K. podle vnitřní logiky básnického díla říci: "Jak může člověk vůbec být vinen?" a pak jej nechá, aby zevrubně a důmyslně rozebíral dveřníkovu historii, trest Kafkova osobního vyznání, místo aby se podřídil jejímu poučení, musí se pro tuto chvíli Kafka jako člověk, který zná hloubky existenční viny, od Josefa K. odpoutat. Znovu se s ním však spojuje tím, že jej brzy poté, když již pochopově vedou Josefa K. na smrt, nechává soustředit v pronikavé, byť stále ještě čistě rozumové reflexi. Ve chvíli, kdy již ví, že proces končí a jaký bude jeho výsledek, nechává jej k sobě směrem říci: "Vždycky jsem chtěl nabírat ze života plnými hrstmi a k účelu, jež lze sotva schvalovat." Josef K. poznal, že k zmatenému světu lidí přidal jen svůj vlastní zmatek. Tato reflexe není sice ještě počátkem sebevyjasnění, je však, aniž si to uvažující člověk uvědomuje, prvním krokem k němu. A nyní před koncem smí opět Kafka protisknout na srdce bláhového Josefa K. očkoli jej docela nakonec, ještě než jej zasáhne mraz, nechá vybavit si starou bláhovou představu ještě snad špasmu opomnutých námitok. Možná, že se ztotožňuje s člověkem, kterého Josef K. nakonec vidí v okně blízkého domu. Je tam "jakýsi člověk, slabý a tenký v té dálce a výšce", chtěl by pomoci svému tvorci, a nesmí.

Ještě by se však mohl někdo zeptat, jak lze sloučit nesmyslný nepořádek, který u soudu vládne, se spravedlností obžaloby a mravního požadavku. Touto otázkou se dostáváme ke Kafkovu ústřednímu problému, který je v pozadí jak tohoto románu, tak jemu spřízněného "Zámku", kde nepřístupná vrchnost vládne prostřednictvím nadbalého úřednictva. Odpověď na tuto otázku můžeme odvodit z důležité poznámky Kafkova deníku z období vzniku "Procesu", kde se zmiňuje o tom, že se zabývá biblickým místem o nespravedlivých soudcích. Čteme zde: "Nacházím tu tedy své mínění, nebo alespoň mínění, které jsem až dosud v sobě nalezl". Žalm 82., o kterém jsem až dosud k zřejmému mluví, se zabývá božím soudem nad oněmi "božími syny" neboli anděly, kterým Bůh se svěřil vládu nad světem lidí a kteří se svému poslání hanebně zpronevěřili a soudili nesprávně". Tento pozdní žalm obsahově souvisí s orientálním mýtem, který později rozpracovala gnose, že totiž osudy světa jsou neblaze ovlivňovány duchy jednotlivých souhvězdí, jejichž moci se však dokáže vymknout člověk, který se zesvětlí skrytému nejvyššímu světlu a dosáhne znovuzrození. Mám důvod mít za to, že Kafka tento mýtus znal: ptal se mě na něj, když mě v roce 1914 v Berlíně navštívil. V "Procesu" jej pozměnil ve smyslu svého pohledu na svět tak, že spravedlivou obžalobu nechá přednášet nepřístupnou nejvyšší instancí prostřednictvím nadbalého a ničeaného soudu. Postihu tímto soudem se může vyhnout jen ten, kdo na základě nejvlastnějšího sebepoznání pravdivě splní požadavek doznání tím, že je realizuje v jeho prapůvodní podobě, sebevyjasněním: tím vstoupí do vnitřku zákona.

Osud obou, Stavrogina i Josefa K., je určen jejich chybným poměrem k vlastní provinilosti.

Stavrogin si sice pohrává s myšlenkou nést doznání své nejpotupnější viny před sebou jako korouhev, ale není s to dodat si odvahy, které je třeba k poznání povahy a původu vlastní provinilosti cestou sebevyjasnění. Jeho pocity jsou, jak píše ve svém posledním dopise, "příliš chudé a nevýrazné", jeho přání jsou "příliš slabá, věst mne nemohou". Prohláší se za neschopného způsobit si smrt, neboť "nikdy ve mně nemůže vzniknout roztrpčení a stud, tedy ani zoufalství", ale bezprostředně poté se ho zoufalství přece jen zmocňuje a spáchá sebevraždu.

Josef K. patří jiné, bytostně pozdější generaci, která je, jak se říká, již dále. Odmítá se zabývat svou domnělou provinilostí nejen snad před světem, nýbrž také před sebou samým, odmítá hledat příčinu obžaloby, která je zčistajasna na něho vznesena neviditelným, nepoznatelným "nejvyšším soudem" prostřednictvím problematické společnosti, v sobě a vyjasnit si ji. Vždyť generace jeho současníků pokládá za prokázané, že skutečná vina ~~ne~~ neexistuje, že existují jen pocity viny a různé konvence. Až do posledního okamžiku se zdráhá vstoupit ještě otevřenými, jen zdánlivě zavřenými dveřmi, takto jej stíná ortel.

Oba, Stavrogin i Josef K., nepoznali hodinu člověka proměškali ji.

Je to hodina člověka, o níž mluvíme. Neboť řečeno s PASCalem, velikost člověka je vázána na jeho bídu.

Člověk je bytost, která je schopna se provinít a která je zároveň schopna si svou vinu vyjasnit.

Uvedenými dvěma příklady z oblasti epického písemnictví jsem doložil odpor, který moderní člověk všemožně klade tomuto vyjasnění. Tento vnitřní odpor je však něco úplně jiného než psychoanalytikům dobře známá nechuť pacientů vůči snaze převést jejich vytěsněné provinění opět "z nevědomí do vědomé oblasti". Neboť vina, o kterou nám zde jde, vlastně nikdy do nevědomí vytěsněna nebyla. Člověk, který se bytostně provinil, zůstává stále ve vědomé sféře. Hejde tu o vinu, kterou by bylo možno vytěsnit do nevědomí. Zůstává ve sféře paměti, z níž může kdykoli náhle přejít do vědomí, aniž by člověk mohl těmto náhlým přepadům klást překážky. Člověk však někdy dokáže potlačit určité složky paměti natolik, že neproniknou do aktuální vzpomínky ve svém pravém významu, že se tedy existenční vina neobjeví jako taková. Jen když lidská osoba sama překoná tento vnitřní odpor, může dospět k sebevyjasnění.

"Otevírající se brána" vnitřního vyjasnění nevede mimo zákon, bývá nýbrž do vnitřku zákona. Je to zákon člověka, pod kterým pít potom jsme: zákon identity lidské osoby se sebou samou, identity osoby poznávající svou vinu s osobou nesooucí tuto vinu, identity osoby stojící ve světle s osobou ponořenou do temnot. Po tvrdé zkoušce sebevyjasňování při-

chází ještě tvrdší, protože nikdy nekončící zkouška vytrvání v sebeidentifikaci. Tím ovšem není míněno nějaké neustále obnovované sebevvrskáčství duše vědomím jejího neodvratného propadání, nýbrž upřímné a neúchylné vytrvání v jas velkého světla.

Kdyby se člověk provinil jen sám na sobě, mohl by vyhovět výzvě, kterou poznal na vrcholu svého svědomí, tím, že by se od brány vnitřního vyjasnění vydal pouze cestou vytrvání. Avšak lidské provinění se vždy také týká ostatních bytostí, světa, veškerého bytí, jež se stalo jeho protějškem. Má-li proto dostat oné výzvě, musí se od sebevyjasnění vydat nejen touto jednou cestou, nýbrž dvěma, ta druhá cesta je cestou smíření. Smířením zde rozumíme ten úkon ve vrcholné sféře svědomí, kterému na rovině práva odpovídá obvyklý závazek "náhrady škody". Ve sféře existenční viny ovšem přísně vzato nelze nic "napravit" - přinejmenším ne v tom smyslu, že by se tím dala vzít vina se svými důsledky zpět. Smíření tu předně znamená, že přistoupím ke člověku, na němž jsme se provinil - pokud je zde na zemi ještě dosažitelný - ve světle svého provinění, pravým smířením se to vše stane ale jen tehdy, když mé jednání nebude výsledkem předem učiněného předsevzetí, nýbrž sázkou, která vyplývá z mé nové vydané existence. K tomu ovšem může dojít jen na základě změněného vztahu k světu, nové služby světu obnovenými silami obrozeného člověka.

Nelze se tu zabývat procesy, které probíhají - analogicky jako ve vyšším svědomí - ve sféře víry. U pactiveho věřícího, zvláště když prošel zkušeností existenčního provinění, jsou v životní praxi obě tyto sféry do té míry na sebe odkázány, že se nikdy nemůže svěřit výlučně jen jedné z nich. Obojí, lidská víra i lidské svědomí, se mohou mýlit a skutečně se stále znovu mýlí, a obojí, jak víra tak svědomí, si to musí být vědomy a podříditi se milosti. Nepřísluší mi, abych se obecně zabýval vnitřními problémy těch, kteří odnímají věřit v transcendentní bytí, s nímž lze komunikovat. Mohu jen konstatovat, že jsme se během svého života setkali s nemalým počtem lidí, kteří mi vyprávěli, že se jako provinilí rozhodli jednat podle svého vyššího svědomí, zakusili přitom obrácení a uchvácení něčím vyšším, takže vrostli do nového bytostného stavu, kterému přísluší název znovuzrození.

F. J. J. Buytendijk

Zvláštní biologické postavení člověka

úvod:

Tématem toho o příspěvku je pozadí těch poruch lidské existence, které označujeme jako neurózy. Chceme-li porozumět těmto onemocněním, jež mají základ v nevyrovnaném napětí mezi faktory tvořícími existenci a faktory, které ji podmiňují, musíme se vždy nějak opírat o zvláštní biologické postavení člověka.

Jak známo, bylo poádáno mnoho pokusů vylíčit vznik napětí mezi těmito faktory, jejich možnou rovnováhu, vzájemné rušení a jejich ve nevyrovnanost obrazen jakési souhry sil. Dějiny teorií neuróz ukázaly užitečnost, ale také negativní působení těchto obrazných znázornění, neboť nám brání porozumět duševnímu životu a závadám v jeho vývoji.

Jako každé dění, dostává v předmětném přístupu i takzvaná "dynamika" života a jeho vývoje vutně určitý mechanický aspekt. Duševní hnutí v jistém smyslu tento aspekt vykazují, a proto je možné popisovat psychologické zkušenosti pojmy, které se vztahují ke kvantitativně proměnným veličinám. To dokazuje již každodenní život. Při objektivaci zkušenosti o člověku používáme výrazů jako "síla" hladu nebo lásky právě tak, jako v jiné souvislosti výrazů "moc" zloby nebo "vítězství" dobra.

Existuje však také taková zkušenost o člověku, která se rovněž vyskytuje každodenně, ale vyjadřuje se docela jinak. Je to zkušenost bezprostřední účasti na nějakém životním dění. Právzorem této zkušenosti je zkušenost milující matky. Aniž to umí říci, chápe, že právě tak jako duševní vývoj postupuje i vývoj tělesný od neurčitých podob k určitým, "od všeobecného k speciálnímu, od potenciálního k aktuálnímu, od vědného k vědomému, od celku k části". Dynamiku tohoto vývoje nelze převést na působení vektorových sil, její plánovitost je totiž tematická, uskutečňuje sebe samu jako časoprostorovou smysluplnou skladbu - je to tedy dynamika "zpěvní melodie", jak to vyjádřil J. von Uexküll.

Je úkolem vědy vykázat jednotlivě tematiku všeho lidského vývoje, zákonitost jeho řádu, přitom je možno dřívější pochopit vždy až z pozdějšího. U člověka je v jeho vývoji tato pozdější duchovní existence, dřívější fází je tělesnost. Zvláštní biologické postavení člověka nám tedy klade za úkol prokázat, jak tělo ve své vnější podobě a ve svých skrytých strukturách, vnitřních funkcích a regulacích, ve svých původních reakcích a výkonech prefiguruje bytostné možnosti člověka, krátce, jak se tu vztahuje *essentia concreta* k *essentia abstracta*.

Pokusíme-li se přesněji vymezit svůj úkol, musíme si být vědomi od počátku hranic vědeckého poznání organické i lidské oblasti. Ocítáme se tu před třemi nesrozumitelnými hádankami.

Život sám nám někdy Neukazuje jako chemický proces, nýbrž jako chemické tajemství, neboť nemáme přístup k submikroskopickým pochodům a jejich strukturálním vazbám. "Tajemství" jsou pochody v protoplasmě, např. buněčné dělení, růst, anabiotní pohyby. Nelze je převést na chemické reakce a chemickou rovnováhu, na difuzi nebo povrchové napětí. Obří bílkovinné molekuly jsou "útvary", které se transformují. Jednou z nejjednodušších /kvantitativně proměnných/ změn je kontrakce, jejíž základní mechanismy do jisté míry známe. Buňka je však organismus, vyvíjející se celek, uskutečňuje tedy nějakou smysluplnou skladbu, stavební plán. Žádná jednotlivá specificky biologická reakce, třeba působení adrenalinu než cévní svalstvo, není vysvětlitelná jako chemické reakce dvou substancí nebo jako atomární-fyzikální zákonitost.

Druhým tajemstvím je lidská skutečnost, která zakládá otevřenost vůči světu, svobodu a tedy tvůrčí činnost. Žádné diskursivní poznání nemůže tuto skutečnost vysvětlit.

Třetím tajemstvím, které musíme prostě uznat, je nepopíratelná a zároveň nepochopitelná psychofyzická jednota časoprostorově nepředstavitelné smysluplné struktury a oněch vnímání a analýze přístupných procesů a tělesných mechanismů, které tuto významovou strukturu v čase a v prostoru podmiňují.

Pojmu "podmínka" používáme většinou tehdy, když nám kauzální souvislost jevu není zcela jasná. Nicméně je tímto pojmem míněno víc než pouhé konstatování pravděpodobnostního vztahu.

Když V. von Weizsäcker tvrdí, že "anatomické a fyziologické mechanismy nemohou objasnit výkony orgánů, nýbrž tyto výkony umožňují", velice správně k tomu připomíná: "Pojímáme-li tedy hmotné procesy jako pozitivní podmínky organického výkonu, jsou tím splněny požadavky na přírodovědecké vysvětlení ve smyslu korelativní závislosti, alespoň nejsou-li tu žádné jiné rozhodující podmínky.

Když Vztáhneme-li nyní tyto metodické úvahy na náš problém zvláštního biologického postavení člověka pojímáme-li jej jako otázku, jak dalece faktické anatomické vlastnosti lidského těla podmiňují jeho duchovní existenci, tedy jeho vlastní lidství., musíme si ujasnit, čeho je takto možno vědecky dosáhnout.

Zdá se mi, že nám tu může být určitým vodítkem jedna poznámka Carla Friedricha von Weizsäckera. Ve svých kritických úvahách o teorii útvarového kruhu v souvislosti s fyzikální naukou o komplementaritě klade otázku, jak daleko můžeme jít vstříc víře, že životní děj je zásadně fyzikálně analyzovatelný. Jeho odpověď zní: "Této víře můžeme vyjít vstříc úplně bez výhrad: s jediným omezením, že ještě po pravdě nevíme, co je fyzika, a proto vůbec nemůžeme říci, co znamená platnost fyziky v organismu."

Podobně bych řekl, že je nutno vyjít vstříc biologickému výkladu ducha u člověka - s tím omezením, že nevíme, co je to biologie. Rozhodneme-li se definovat vědu o životě jako systematické poznání smysluplných vztahů organických jevů, pak ovšem nabudeme chápat zvláštní biologické postavení člověka jen jako podmínku jeho existence, nýbrž jako její zdůvodnění, dokonce přímo jako její skutečný počátek. Vlastní, definitivní smysl oněch obecných vztahů, jež se budují

v nevědomém lidském organismu, se ukazuje teprve ve vývoji, kdy se ono lidské manifestuje jako "dějiny chytění a snášení" a jako dějiny personálního sebeutváření.

Nervový systém

Biologická skutečnost, která v první řadě a rozhodujícím způsobem zakládá historicitu osoby, je nervový systém. Každá příručka srovnávací anatomie a neurofyzologie nám poskytuje informace o zvláštním postavení nervového systému u člověka. Není tu nám úkolem uvádět množství specifických znaků lidského nervového systému. Chtěl bych jen poukázat na to, že přes velké pokroky neurofyzologie je zřetelná souvislost mezi fyziologickými pochody v nervovém systému a mezi lidskými výkony zcela neznáma. Fyzilogie může vysvětlit obecnou povahu jednotlivých mechanismů a regulací. Jejich specifická působnost při uskutečňování existence - např. "normativní hodnota" určité regulující vlny - může být sice při důsledně fyziologickém způsobu uvažování tušena v procesech "vyšších" center, tato domněnka je však vědecky bezcenná a je čistou "mytologií".

Mytologické je takové vysvětlení, při němž přesunujeme tajemství na jiné místo, promítáme je na nějaké "pole". Může nám to poskytovat určité estetické uspokojení, ale chybí tomu jakákoli schopnost něco objasnit. Skutečnost, že člověk provádí volní pohyby, se přece nijak neobjasní, řekneme-li, že myslí kortex v závislosti na mozkovém kmeni. A píše-li Penfield: Počdo "Podkorové centrum nemá se samo o sobě nic dělat. slouží pouze jako klávesnice, na níž hraje uspořádaný proud volních impulsů. Proud impulsů musí být nějak analogický s postupem úderů, jež přenáší pianistovy prsty na klávesnici klavíru", potom je tato výpověď příkladem mozkové mytologie. "Volní já" se nachází v nějakém subkortikálním centru, odkud hraje na kortikální klavír. "Já" je organizace záměrů a výkonů. Není to tvoření ex nihilo, každé sebeutváření se opírá o danou tělesnou strukturu, která výkony prefiguruje. specificky lidský vznik motorické a senzorické oblasti v mozku je tak třeba chápat jen jako obraz hodnotového a smysluplného uspořádání kategorií jednání. "Mozkový homunkulus je s člověkem homologický, ale je také zcela jiný." "Tento improvizuje jako malý pilot akrobat v každém okamžiku motorické schémata, která má realizovat celý organismus, a používá přitom kontroly svého dvojčete, senzorického homunkula" /Ruyer/.

Lidský mozek je možné v jeho architektonické výstavbě pochopit teprve z lidských aktivit, z hierarchie jejich smyslu, z významu ruky, řeči atd. Zvláštnost hodnotového vztahu a intencionality hodnotícího postoje však nelze odvozovat z biologických znaků mozku. v mozku jsou jen obrazně zpřítomněny "složitost" a "rozsaah" duchovního života. Neurologie nám už vůbec není schopna vylíčit organizaci mozkového kmene jako obraz specificky lidských instinktivních reakcí a vegetativních funkcí. Psycholog se ocitá, jak to jednou řekl Tolman, "v současné době ve strategičtější pozici". "Fyzilog, který se snaží předpovědět a ovládnout nějaký vymezený nervový děj... to může po mém soudu učinit dnes jen tak, že vysezie obklopující a ovládající jej matice spíše psychologicky než fyziologicky.

Takto viděné východiště má rozhodující význam pro zkoumání celého organického vývoje a tím i pro vztah biologických vlastností lidského mozku k duchovní lidské existenci. Jestliže každý "řád," který sám sebe vytváří, jako jsou např. technické, ekonomické, estetické podle určitého plánu budované řády, které se ukazují již ve světě rostlinném jasně, že struktury nervového systému ukazují příslušný řád a jeho vývoj jen zčásti. Vnější formumince vidíme na její přední a zadní straně, nikoli však samo razídko, které je na ní zcela nezávislé. U výšivky nebo gobelínu zpřítomňuje ovšem zadní strana zčásti smysluplnou strukturu tkatiny, avšak způsobem, který je zpočátku vědy nesrozumitelný. Myšlenka, že objektivní, analyticky deskriptivní biologický obraz nervového systému je určitým aspektem vtělené duchovní skutečnosti člověka, byla - jak známo - vyslovena častěji. O filosofické hodnotě této ideje nechceme diskutovat. Vědecky neuspokojivá by byla jen tehdy, kdybychom se domnívali, že vědě jde přímo o samu skutečnost.

Uvědomíme-li si, že každá vědecká disciplína tematizuje a objektivuje určité vnímatelné fenomenální, pole, potom je "idea dvojího aspektu" jak organické, tak i k lidské skutečnosti velmi plodným východištěm pro rozlišení a spojení na jedné straně fyzikálních a biologických věd, na druhé straně morfologicko-fyziologické analýzy nervového systému a psychologicko-antropologického poznání existence. Moderní pojetí existence jako tělesného "bytí na světě" opravňuje podle svého domnění vědeckou aplikaci ideje dvojího aspektu. Působila ostře v západním myšlení odedávna.

I když je pravda, to že byla německá filosofická antropologie, která od konce 18. století stále znovu zdůrazňovala preexistentní jednotu ducha a přírody v člověku, nesmíme přece jen zapomínat, že údiv nad touto jednotou nechyběl už od antiky. Platón, Aristoteles, Plotin a sv. Augustin nebyli jejím tajemstvím zasaženi méně než Descartes. Karteziánský dualismus, v současné době psychologů a psychopatologů tak odmítaný, představuje jen nedostatečnou schematizaci Descartova pojetí. Tento myslitel opakovaně zdůrazňoval jednotu člověka. Jistě je pravda, že teprve moderní antropologické myšlení založilo psychofyzickou jednotu člověka na jeho otevřenosti světu. Tím se objevuje tělesnost a zvláště organizace nervového systému v novém světle. Tělo je právě tak vázáno na svět, jako je oko názáno na slunce, řekl jednou Zutt, a zdůrazňuje-li Merleau-Ponty: "Duch nepožívá těla, ale utváří se skrze ně tak, že je přenáší za hranice fyzikálního prostoru, pak je tu tělo, integrované nervovým systémem, bráno jako výrazové a skční pole určitého já. Psychofyzické spojení se tedy uskutečňuje jen při výkonu existence. Teprve v ní dostává to, co se děje v nervovém systému a rovněž všechno tělesné nějaký význam a strukturu, kterou je možno předmětně popsat, se stává prožitou a žitou situací. Tělo /Körper/, tak jak je zná anatomie a fyziologie, je pouze "ochuzený obraz" skutečného žitého těla /Leib/, nicméně je však srozumitelné jako předběžný, obecný, skicovitý rozvrh existence. Faktická nervového systému se vytváří v ontogenezi v nerozlučném spojení s ce-

lým tělem jako "předosobní přináležitost k jisté formě světa vůbec". Toto utváření "hraje v jádře mého osobního života roli jistého vrozeného komplexu".

Pro člověka je podstatné nejen to, že má žité tělo, nýbrž že má právě toto určité tělo. Je nutno si uvědomit - objasňuje tuto větu Merleau-Ponty - že bychom dokonce nemohli mít jinak utvářené nehty, uši a plíce, aby se tím zároveň neměnila má existence. Jednotlivé části žijícího těla nejsou nikdy indiferentní, ani pro to, jak já se jeví, ani pro mé vlastní chování. Možná, že věda bude jednou moci vyjádřit v objektivních korelacích nutnost, že musím mít právě takto a nejinak zformované uši, nehty a plíce, mám-li být obratný nebo neobratný, klidný nebo nervózní, chytrý nebo hloupý, "mám-li to být já".

Vzpřímené držení

Zvláštní biologické postavení člověka, pochopené jako obrazně zachytitelná prefigurace lidského, nebo - v Merleau-Pontyho formulaci - jako způsob, jak příroda vychází na půl cesty vstříc duchu, se ukazuje především ve vzpřímeném držení a jeho důsledcích, kdysi formuloval J. von Uexküll, který tak přijal myšlenku Goethovu, vztah mezi tělesnou stavbou a okolím velmi prostě: "Kde je noha, ta je i cesta, kde jsou ústa, tam je i potrava, kde je zbraň tam je i nepřítel."

Tato myšlenka by nám mohla stačit k přesnějšímu vymezení našich úvah o vzpřímeném držení člověka. Přitom si musíme být předem vědomi relativní nejistoty každého finalistického výkladu. Smysluplná souvislost, o níž v jednoduché Uexküllově tezi jde, nesmí totiž být chápána jako poukaz na nějaký účelný vztah. Je to věta "obrazově podmíněná" biologie, která se chce pokusit prohlédnout žijící útvary v jejich typologicky srovnatelné souvislosti s okolím a tedy s chováním. Tematizace a objektivace této biologie se zcela opírá o studium chování. Jen to, že víme o intencionálním obsahem konkrétního způsobu chůze, přijímání potravy a boje nějakého zvířecího druhu, osvětluje konstatovatelnou stavbu údů, úst, drápů, rohů, atd.

Že člověkovy noha a cesta, po níž jde, jsou ve vzájemném vztahu, je pochopitelné jen tehdy, když víme, co znamená lidská "chůze". Předpokládá to vzhled do vzpřímeného držení.

Fyzilogie a psychologie motoriky se omezují na obecný popis pozice ve stoje a střídavého rytmického pohybu nohou, a neuvažují přitom o významové plnosti fenoménu lidského držení a chůze. Lidská noha jako morfologický a funkcionální útvar může být co do svého zvláštního postavení a rozdílu od tvarů zvířecích pochopena až jen z hlediska fenomenologie lidské motoriky, z vývoje motoriky v raném dětství, z jejího výrazového obsahu a z toho, jak se přizpůsobuje základně - stejně jako z významu obuvi a z celkové své podmíněnosti dějinnými normami. Obecné zákonitosti motoriky, koordinace svalů vzhledem k rozdělení váhy, k délce a frekvenci kroků, mechanické podmínky, tvoří ovšem základ specificky lidské funkce nohy.

Skutečný vztah lidské nohy k lidské "cestě" zahrnuje vztahy člověka k jeho světu a k bližnímu. Zvláštní "biologické" postavení lidské nohy je možno poznat jen z naší existence.

Z toho vyplývá nutnost uvažovat o "biologické" stránce vzpřímeného držení a o jeho důsledcích dvojím způsobem. Specifičnost našeho držení, lidské páteře, nohy, ruky, kloubů, vaziv, svalstva atd. můžeme fakticky popsat pomocí srovnávací anatomie a fyziologie. Můžeme se však také pokusit takto získané poznatky uvést do obsáhlejší souvislosti lidského způsobu života v přesvědčení, že tato biologická stránka zpřítomňuje nejen určité účely, ale i obecnou charakteristiku určitého způsobu existence.

Musíme nicméně jasně zdůraznit, že je tento existenční výklad omezen faktem o nepopiratelné "mimolidskosti" jistých vlastností lidského těla. Tak jako je člověk - jako každý hmotný předmět - podroben zákonům fyziky, má jako člen živočišné říše ve své organizaci se zvířaty mnoho společného. Jeho tělo odpovídá stavebnímu plánu obratlovců, zvláště savců. Jeho noha má stejné jako jeho ruka pět prstů. To je biologický fakt, který lze pravděpodobně vysvětlit jen fylogeneticky. Že však člověk vykazuje typické prohnutí páteře v bederní oblasti, má dvě nohy a dvě ruce určité stavby, ukazuje jasně jeho zvláštní biologické postavení.

Vertikálnost:

Tyto a mnohé jiné skutečnosti se stávají srozumitelnými teprve v souvislosti s vertikálností lidské postavy, tímto bezprostředním výrazem jeho duchovního bytí. Toto bytí není vlastností samé savce, který se jmenuje člověk, tento způsob bytí je spíše úkolem, který má každý člověk splnit - což je ovšem umožněno tím, že mu příroda vychází na půl cesty vstříc.

V krásné studii o obrazotvornosti, která teprve objevuje skryté významy různých způsobů pohybu, pochopil Gaston Bachelard vůbec vertikálnost jako odpovědný úkol. V kapitole, věnované snům o létání, píše: "Největší lidská odpovědnost - fyzicky i morálně - je odpovědnost, kterou na nás klade naše vertikálnost".

E. Straus rovněž ukázal na to, že vzpřímené držení patří sice k bytostnému určení druhu člověk, nicméně však je každé individuum musí aktivně získat. Vzpřímené držení a vzpřímená chůze jsou nám dány jako možnosti, které se uskuteční teprve tím, že se je dítě naučí. K této učení není vytvářením pouhého návyku: "V aktu sebenapřímení usiluje dítě o cíl, jedná, uskutečňuje čin. Raduje se, že se mu to podařilo, ale ještě více, že se mu tímto zdroem otevřela nová možnost: stát vlastní silou na vlastních nohou.: "Vzpřímené držení je nepokojné, je stále obnovovaným vzepřením proti tíhnutí dolů." "V napřímení se uvolňuje člověk od země, od nosného základu. Nabývá svobody, ale zároveň ztrácí niterný kontakt, bezpečnou skrytost - a to je nikdy nepřebolaná ztráta."

Pro antropologické pochopení původní, v tělené stavbě mnohonásobně zakotvené, pouze člověku vlastní možnosti napětí mezi rovnováhou a jejími poruchami, je nutno si všimnout, že již ve vzpřímeném držení dítěte se existenčně uskutečňuje bytostná ambivalence. Teorie neuróz této skutečnosti možná příliš málo dbá.

Jak známo, existují zvířata, která se nepřimují buď k obraně, k útoku nebo k optické orientaci v okolí. Toto chování se jednoznačně vztahuje k vitální situaci a nedá se srovnávat s lidským postojem. Z popisů chování v lidském

okolí "humanizovaných" šimpanzů však po mém soudu vy-

plývá, že tato zvířata, která v přírodních podmínkách stojí vzpřímeně jen příležitostně a jen zřídka tak ujdou několik kroků, jsou vztahem k člověku a jeho světu podnícena k tomu, že mnohdy dávají přednost vzpřímenému držení. Popis Hayesových a také starší pozorování Kellogových naznačují, že polidštěný mladý šimpanz občas pociťuje dvojznačnost /l'ambiguité/ našich způsobů chování a příslušných situací.

Tato ambiguita se ukazuje, jak známo, zvláště v sociálních emocionálních vztazích. Dynamika lidské společnosti je navzdor "dynamika duchovní" /Dufrenne/, to znamená, že vitální jednoznačnost je transcendována do "vnitřního postoje", který je normou chování. Činnosti mají tedy nejen situačně podmíněný účel, nýbrž také něco naznačují, k něčemu poukazují. Mladý šimpanz se dokáže v lidském světě orientovat lépe než kterékoliv jiné zvíře. Učí se prostřednictvím hry přibližně jako dítě významu užitkových předmětů tím, že jich používá. Jeho tělo a dlouhá doba dospívání kromě toho umožňují diferencovaný emocionální vztah k lidem a napodobování jednání, misky a gest. Šestiletá pozorování Hayesových ukázala, že šimpanzí samička /Viki/ byla tak dalece humanizována, že se v jejím chování projevovaly dvojznačné vztahy. To se stávalo např. při hře, kdy se objevovaly napopíratelné náběhy k zaujímání role, tedy k a vnitřnímu postoji. Tato dvojznačnost se týkala také toho, jak Viki používala tělo. Jen humanizovaný šimpanz reaguje, jak již ukázal před mnoha léty N. Kohtsová, na lechtání a pohrožení lechtáním přibližně jako dítě - chichotáním. To se ukazuje také v jiných dvojznačných situacích, pro něž je podstatná "nevýváženost mezi příjemností a nepříjemností" /Piessner/. Ve všech těchto případech je implicitně zahrnuta také předmětná zkušenost o sobě. To se ukazuje také tehdy, když si Viki před zrcadlem umývá obličej šátkem, nebo si "zhlížeje se v zrcadle" vytáhne kleštěmi uvolněný zub.

A tak nás neudivuje, že mladý šimpanz, který vyrůstá v lidském světě, často dává přednost vzpřímenému držení a vzpřímené chůzi. není to ani účelové chování ani napodobování, nýbrž účast na lidské pozici. Mladý šimpanz je této účasti schopen a má k ní sklon, a to díky své vloze ke hraní, silným sociálním potřebám a díky své tělesné stavbě.

Hayesovi, kteří nazývají jakékoli použití prostředku k cíli "kulturou", ve své novější práci důkladně rozebrali své pojetí "neznámého organické základy schopnosti ke kultuře". Jsou přirozeně toho názoru, že zvláštní biologické postavení člověka se vytvořilo fylogeneticky, vývoj člověka je však podle jejich mínění určen pouze přirozeným výběrem. Zvířecím předkem člověka nebyl sice některý z dnes žijících lidoopů, byl by to však pravděpodobně přece jen druh "antropoidů", který se velmi podobal šimpanzům. Proto nás výzkum tohoto zvířete může poučit o předstupních lidského chování a o prvních "kulturních jevech".

Pokud jde o vzpřímené držení, popírají tito autoři názor, že vzpřímený postoj a chůze je třeba pokládat za nejdůležitější krok ve vývoji lidského rodu proto, že teprve toto držení uvolňuje ruce pro užívání nástrojů. Zmíněné "proto" má vyjádřovat smysluplný vztah, který teorie vzniku druhé pohybové selekce odmítá. Podle této teorie tu musí být napřed užívání nástrojů. "Teprve potom mohl být selekcí zvýhod-

něn v podstatě nevýkonný způsob pohybu pomocí dvou nohou". Používání nástrojů, dodávají k tomu Hayesovi, se mohlo objevit ještě když držení odpovídalo držení dnešních antropoidů. Tento svůj názor opírají o skutečnost, že člověk zachází se svými nástroji vsedě anebo ve stoje, aniž by se pohyboval. Nic z toho není pro šimpanze obtížné. "Zvíře kromě toho může při nesení těžších předmětů jít spontánně krátký úsek cesty na zadních nohou.

Uvedl jsem tyto názory amerických psychologů, abych tak "exemplárně" ukázal, že dogmatické /nebo/ darwinistické vysvětlování vzniku člověka, které je v biologických /a behavioristicko-psychologických/ kruzích velmi rozšířeno, se zcela opírá o předpoklad, že výlučný účel každého chování je zachování druhu. V takovém pojetí se naprosto neuznává duchovní "v protikladu k veskerému životu" stojící princip. Uznává se tedy pouze selektivní hodnota "kulturního chování", to znamená používání nástrojů a napodobování, když je např. migrací nebo změnou klimatu ztížen boj o život a nastává třeba nutnost přejít z rostlinné potravy na masitou. Podle tohoto spekulativního vysvětlení původu člověka je nutno předpokládat i pozdější selektivní hodnotu lidského hlasového projevu. Tak se měl uskutečnit přirozený výjev individuál s vývinutějším mozkiem, což pak umožnilo mluvení. Tento výběr vedl podle těchto předpokladů k sekundární selektivní hodnotě typicky lidského prenatálního i postnatálního vývoje, korelativně spojeného se zmenšováním čelistí a jinými tělesnými znaky. V těchto a podobných teoriích "přirozeného" vývoje se člověk považuje za zvířecí druh se zvláštními tělesnými vlastnostmi, které mezi jiným podmínují vzpřímené držení. Tato naturalistická pojetí člověka zcela opomíjejí skutečnost, že člověk není přirozený druh, nýbrž dějinná idea, a že se nevyznačuje jako "věc" nějakými "znaky" jako je schopnost přizpůsobení, získávání nových zvyků, nýbrž určitým způsobem existence, který je sice biologicky fundován, ale který je také třeba v jeho otevřenosti světu vždy znovu realizovat osobními výkony.

Z tohoto hlediska nabývá idea "vzniku" člověka významu skutečného vývoje, v němž se pozdější, určité hotové dovršené bytí jeví jako něco, co je předznačeno, prefigurováno v dřívějších fázích. To platí jak o ontogenezi, tak i o fylogenezi.

V průběhu osvojování vzpřímené chůze se musí páteř ještě dlouho potom, co jsme začali vzpřímeně stát a chodit, stále pomalu dotvářet do své definitivní pružné podoby. "Avšak tento proces" - říká Fortmann - "není čímsi zpožděným, co se napojuje jako poslední fáze na předchozí zvířecí vývoj. Nikoli - nejranější tvarové změny, které vykazují typicky lidské prohnutí páteře v bederní oblasti, se dají zřetelně prokázat již v druhém měsíci těhotenství. Biologický výzkum posledních desetiletí ukázal vůbec neobyčejně výrazně, jak velice je celý náš vývojový proces od prvního okamžiku zaměřen ke svému konečnému cíli - k utváření bytosti, která je svou životní formou otevřena světu."

Vývoj se projevuje v objektivně zjistitelném stupání obecné drobné organizace /např. kůry velkého mozku/ ve smyslu elevace, o níž mluví Franz. Když shrnuje faktický materiál a výklady, týkající se problémů lidské fylogeneze, dochází Kalin k závěru, že "všechny zvláštní morfologické

koreláty lidského vztahu k okolí je třeba shrnout pod pojem elevace". Kausální výklad polidšňování nemůže zcela vystihnout fakta i hloubku problému. "Biologická antropologie nám v žádném svém výroku neříká něco o člověku jakožto člověku, neboť ona člověka vůbec nezkoumá, ale ponechává jej úplně stranou," říká Häberlin. Zkušenost o člověku je dána jen jako zkušenost o nás a "biologický člověk" je abstrakcí z oduševnělé tělesnosti, kterou zakoušíme jen jako žitou a prožitou situaci vykonávání své existence.

Pojímáme-li tedy vzpřímené držení těla jako bytostný znak zvláštního biologického postavení člověka, potom je třeba pochopit smysl tohoto znaku z hlediska existence. Lidské držení je faktická konstelace, jejíž objektivní znaky určují rozličným způsobem "situovanost" /"etre-situé"/ /G. Marcel/lidské skutečnosti.

Frontálnost:

Mluvili jsme o vertikálnosti a nyní bychom si chtěli všimnout frontálnosti, která je také spojena se vzpřímeným držením. Svůj situační význam dostává frontální postavení očí, obličejem obráceným ke světu a k bližnímu a exponovanou přední stranou trupu. Tyto skutečnosti utvářejí v každém individuálním případě přístup k prožívání vlastního těla, což vede spolupůsobením patických a senzomotorických komponent k utváření forem tělesnosti, v nichž se uskutečňují určité kategoriální možnosti existence.

Co se tím míní, ukázal jasně Heidegger: "Často se zapomíná, že člověk nemá jedno - "své", stále stejné - tělo, nýbrž že z kontinua proměňujícího se těla vystupuje tělo v mnoha podobách, jako by byl člověk páneš více těl v jednom". Člověk si ve svém životě utváří tělo k práci, tělo k boji, tělo svého pohlaví, ale tyto podoby se vždy opírají o tělesnou stavbu, která je lidským esudem, s níž musíme vyjít.

Kapř. frontální postavení trupu není také vždy účelné pro každý výkon, ani není vždy bezprostředně právě vhodným volným polem pro vyjádření afektivních vztahů. Duše, vy uvádí Häberlin, je závislá na těle jen v ideálním smyslu, avšak právě proto lze též mluvit o "těžkostech, které má duše se svým tělem". Tělo není jen motivující situace a použitelný prostředek k provádění našich výkonů, je i tím, co naší svobodu a naše možnosti omezuje. Tělo znamená nevyhnutelně možnost být přejat, onemocnět a rovněž se stydět.

Vzpřímené frontální obrácení k světu implikuje nutně, že nahý trup je viditelný a zranitelný. Pro základní schéma pohybového rozvrhu je nejdůležitější viditelnost a zranitelnost mužského genitálu, stejně jako viditelné místní "neznečnění" ženských pohlavních orgánů. Jestliže ž se tedy právem vždy shledávalo, jak podivuhodně vyšla příroda vstříc duševnosti člověka vzpřímeným frontálním postojem, jímž se uskutečnil "volný" rozhled kolem a jímž byly také umožněny výkony "volných" rukou, je přece jen třeba - právě s ohledem na biologické odůvodnění teorie neuróz - poukázat na to, jakou dvojznačnost musí vyvolat v jejích vztazích vzpřímené držení u bytostí, u níž je vnímání vždy předmětné a postuluje tedy vždy něco "nápadného" /Binswanger/.

Přive ještě než dítě vymbolickým chováním dokáže, že rozlišuje tvar a věc, podstatu a bytí samo, je již tážající se bytostí /E. Straus/, která je udivena svými zážitky. Přive než dítě umí myslet, je mu každá zkušenost podnětem k "zamyšlení", to znamená, že zkušeno je prožíváno o sobě jako otevřené, jako hranice mezi něčím předmětně se vyskytující a nechráněnou skrytostí.

Přijímáme-li vzpřímené držení a jeho důsledky, volné a prázdné ruce, viditelnost nezarostlého trupu, nápadný mužský "úd" a neznačenou ženskost jako biologické skutečnosti, tedy jako znaky species Homo sapiens, vzniká otázka, jaký význam tyto skutečnosti ve specificky lidské existenci do-
stávají.

Můžeme poukázat jen na směr, v němž je třeba hledat na otázku odpověď. Tento směr se nám ukáže, když si uvědomíme, že se člověk uskutečňuje jen ve společenství, které se vyznačuje nějakým zákazem týkajícím se sexuálních vztahů. Sociolog Claude Lévi-Strauss říká, že tento zákaz je tak univerzální jako řeč. Je to především oblast sexuálního života, kde se může a musí uskutečnit přechod od přírody ke kultuře. "Zákaz incestu je zároveň na prahu kultury i v kultuře, a v jistém smyslu... je to kultura sama". Zákaz incestu má u primitivních národů velice různý obsah a vyžaduje mnoho různých způsobů chování a odívání. Společným základem všech normativních mezilidských vztahů je v první řadě - od doby Schelerovy uznávané - apriorní "spolubytí", díky němuž každý člověk je svým tělem a má své tělo, a to vždy teprve ve zkušenosti o tělesnosti druhých. Druhým důvodem nutného vytvoření normativních vztahů je biologicky podmíněná skutečnost, že pohlaví je viditelné. Jen lidé vidí, že jsou nazí/Merleau-Ponty/. "Nevnímám nikdy druhého jako tělo, aniž bych současně neurčitě nevnímal své tělo jako vztahové centrum, k němuž druhý člověk odkazuje" /Sartre/. Druhý se však ukazuje vždy buď jako muž nebo jako žena, a tím také nutně ztrácí své tělo jakožto "centrum odkazů" svou sexuální indifferencí.

Člověk objevuje již jako dítě své žité tělo /Leib/ jako tělo/Körper/, což znamená, že může být sám viděn jako "předmět", i kdyby chtěl být viděn jako osoba. Na vzpřímeně stojícím dítěti jsou tři nápadná místa: lesklé oči, červené pohyblivé rty a mužský pohlavní úd. Oči a rty dostávají již v prvních zkušenostech novorozence smysl, který se diferencuje v celé významové šíři meziosobních vztahů. Viditelný pohlavní znak je zprvu bez pozitivního významu, jímž je to fakt, obecný neosobní znak, který je bezděčně nápadný a proto lehce vstupuje do dětské hry - zvláště tehdy, když je pohlavnímu znaku v dětské zkušenosti o těle přičleno oděvem a zákazy výjimečné postavení. Velmi správně říká Guedorf: "Objev těla je možný jen díky jakési kontraedukaci, o níž dnes víme, že stojí na počátku četných obtíží a neuróz".

Člověk má se všemi saveci společné základní schéma primárních pohlavních znaků, patří však k zvláštnímu lidskému biologickému postavení, že je mužství již od raného dětství viditelnější a že se "manifestuje". Na frontální podobě děvčátka je pohlaví nenápadnější. Ve spolubytí se hned stává pro obě pohlaví znamením skryté intimity, "the mystery of sex" "the innermost secret"..... "le jardin secret" /Baudelaire/

Ještě jeden biologický znak, se kterým se setkáváme jen u člověka, má pro kulturní a afektivní rozvoj společnosti vel-

ký význam - nebyl však dosud dostatečně analyzován. To-
tiž skutečnost, že po dosažení pohlavní zralosti je ženská
hruď - ve své nazírané podobě i ve vlastní zkušenosti - něco
zcela jiného než mužský hrudník. I kdyby snad také toto
výjimečné biologické postavení člověka mohlo být vysvět-
leno "kauzálně", zůstává přece jen pro psychologii /a psy-
chopatalogii/ důležitým úkolem prohlédnout možné kultur-
ní a individuální významy tohoto faktického pohlavního
rozdílu, který je při frontálním postavení u dospělého
tak "nápadný".

Ruce:

Při vzpřímeném držení ztratily paže a ruce svou původní
funkci podpírat tělo. Zatímco je antropoidi ještě druhově
specificky používají pro pohyb na zemi a po větvích, jsou
ve chvíli, kdy tato zvířata sedí, jejich ruce biologicky "vol-
né". Šimpanz se bez účelu dotýká všech možných předmětů,
ohmatává je, uchopuje, obrací, rozebírá, hází a rozbíjí,
příčemž se řídí očima. Pozorování Köhlera, Yerkesa,
Kelloggových, Hayescových a mnoha dalších svědčí o nepo-
kojně činnosti rukou antropoidů, orientované na vlastní tělo
a tělo příslušníků jeho druhu /případně i na člověka/. Yerkes
chápe "vískání" jako předstupu účelové tělesné hygieny,
avšak způsob, jakým zvíře tuto činnost přeměňuje provádí,
ukazuje, že u antropoidů připadá ruce vysloveně erotická funkce.

Je zajímavé, že Viki, jak popisuje Hayes, dumá jako ko-
jenec ve své postýlce před usnutím palec. V přelose k tomu
bude mít šimpanz mládě málo příležitosti, protože se musí
oběma rukama přidržovat matky. Grovnání Viki, humani-
zované od svých dvou týdnů, s mládětem jejího druhu vy-
rostlém v normálním okolí, ukazuje, do jaké míry je změna
prostředí schopna vyvolat nebo vyloučit skryté způsoby cho-
vání, např. autoerotiku. To platí i o člověku. Známé příběhy
takzvaných "vlčích dětí" nejsou pravděpodobně zcela věro-
hodné, ale klinické zkušenosti s hospitalismem dokazují pře-
svědčivě, že "erotická" funkce ruky, radost z hravého ohma-
távání se objevuje v úzké souvislosti s nalaďeností, zprostřed-
kovanou matkou, a skrze normativní strukturu prostředí
záhy dostává svou lidsky normální míru.

V mnoha směrech, a také v souvislosti s existenčním vý-
znamem rukou, se mohou v životě nejvyšších zvířat ukazo-
vat lidské prvky, avšak jen v náznaku, bez kontinuity a di-
ferenciace vůči člověku. Jak bylo vždy již zdůrazňováno, to,
co šimpanzům zcela chybí, je řeč. Měli bychom si však uvě-
domit, že schopnost řeči spoluručuje chování dítěte již v prv-
ním roku života. Proto má pravdu D. Straus, když naše naši
ruku jako smyslový orgán, pracovní ruku, orgán komunika-
ce a kon aktu, protože jen lidské dítě objevuje rukou před-
mětnost, "zvláštní duševní vzdálenost od věcí, která umo-
žňuje zachovat distanci, i když naše ruka klouže po věcech."

"Jako by se vzdálenost lidem a věcem lokalizovala v ruce,
odstup je prožíván jako prázdné ruce". Od té doby, co
Kant nazval ruku "vnějším mozkiem člověka", nechybělo
chvalořečí na tento "nástroj všech nástrojů".

Nechtěli bychom se však příliš vzdalovat od otázky zvláštního biologického postavení člověka. Anatomie naší ruky se liší od anatomie ruky entropoidů, není však prokázáno, že by její ruka byla neschopna stát se orgánem ducha. Nejvýš lze tvrdit, že lidská ruka je vhodnější pro jemné diferencované činnosti, třeba pro hru na housle. V každém případě může i šimpanz provést úchop palcem a ukazováčkem, pokud to vyžaduje konkrétní situace - např. může držet nedopalek cigarety /Hayes/. Dítě však objevuje, jak fyziologické a anatomické zvláštnosti jeho ruky kategoriálně umožňují jemnější vztah k věcem. Důmyslnost uchopování palcem a ukazováčkem se stává jakýmsi v ruce vtěleným vitalizovaným "esprit de finesse".

Nohy:

Jedním z důsledků vzpřímeného držení je, že člověk má nohy, jež se biologicky zcela odlišují od rukou. Je nám téměř zcela neznámo, jaké významy vyvolává tato zvláštní charakteristika našeho těla. Již dlouho před tím, než začne dítě chodit, prožívá nohy jako "vzdálené", cizí části svého těla. Mohou se mu /ostatně jako šimpanzimu mláděti/ stát objektem hry. Také my můžeme se divit svým nohám - např. když se probudíme a vidíme je vyčnívat zpod přikrývky - jako "něčemu cizímu" v naší tělesnosti. Často-krát byla probírána sexuální symbolika nohy. Noha je také obrazem plodnosti, moci a práve.

V jedné menší práci o fotbale jsem se pokusil předběžně určit protiklad ruky a nohy v naší existenci, zvláště v souvislosti s odlišností pohlaví. Jak známo, je noha prostředkem a obrazem agrese, a to koření nepocaybně ve zvláštním biologickém postavení této části těla v tělesné stavbě člověka.

Verhoeven učinil ve svém cenném zkoumání o "symbolice nohy" hlubokou poznámku. Říká: "Nohy jsou hranicí mezi tělem a zemí", a dodává: "Každá hranice je opřena děna symbolikou." Pokusíme-li se pochopit také nohy jako lidskou skutečnost, je třeba vyjít od nepřirozenosti dětského vzpřímenování. Tento výkon je objevením volnosti na úkor ztráty bezpečí, k níž vstojí a při chůzi dochází. Malá nosná plocha nohou vyžaduje dávat si trvale pozor. Zvláště při chůzi, která je zpočátku stále opakováním zachycování hrozícího pádu, umožňuje biologická neurčitost vyšší organizaci. "Naše chůze je pohyb na úvěr. Sklícený se snaží roz-sach svých těla brzdit. Návěřivý se nechává vlastním roz-sachem unášet, jeho pohyby jsou plynulé, klíže, ne-taká až získá bezpečnou oporu: v odvážném předstihu věří, že budoucnost bude přítomnosti milestivá."

Lidské stání a chůze disponují a s tím se u zvířat ne-setkáváme - neobyčejnou rozmanitostí v provedení. Je to biologicky založeno vzpřímeným držením jakožto osobním výkonem a autoorganizací motoriky v lidském nervovém systému. Hranice mezi tělem a zemí, jak ji představuje noha, označuje moc ukazovat se vstojí a v chůzi jako postava, po-dávající nějaký výkon a projevující se nějakým výrazem, označuje však také naši bezmocnost vůči točné, mlčící, s spo-lečné zemí, jež nás nese.

Ve všech řečech se rozmanitým způsobem dosvědčuje tato moc a bezmocnost nohou, které poutají naše tělo k zemi a zá-roveň nás nad ni pozvedají. Obuv není je účelná, může

být i zdůrazněním slabosti/žen/, síly /mužů/ nebo výrazem počáteční spontaneity života, který se - na lidské úrovni - vynořuje z animálnosti a potvrzuje se ve vědomí..." /Gusdorf/.

První rok života

Centrální nervová organizace a vzpřímené držení jako biologický fundament lidského vývoje dostávají, ačkoli opožděně zdůrazňuje Portmann, zvlášť pregnančního významu třetí biologickou charakteristikou člověka: pokračování embryonálního životního stadia až do konce prvního roku života. Již roku 1903 poukázal Lange na to, že v období ponarození pokračuje růst podle embryonálních zákonů. Dá se prokázat, že na konci prvního lidského dítěte - stavu při narození roku života odpovídají tělesné proporce a velikost mozku lidského dítěte stavu při narození u vyšších savců. "Typický embryonální vývoj u savců trvá u člověka asi 21 měsíců a je rozdělen na dva úseky: na období intrauterinní a na extrauterinní první rok života. Tato druhá část, která je specifická jen pro vývoj lidský, může být pochopena jen v souvislosti s podávkami vytváření zvláštních lidských pohybových forem, které nazýváme duchovní".

Nabízí se tu srovnání portmannem zdůrazňovaného zvláštního postavení lidského vývoje s mnoha diskutovanou Bolkovou teorií retardace. Zdá se však, že je Bolkův výklad, přihlídneme-li k daným skutečnostem, příliš spekulativní. Přece jen však upozornil na četné pozoruhodné zvláštní znaky člověka, které nabývají již v rané dětské existenci důležitého významu pro životní historii. Rád bych se zmínil o jednom z nich.

Rty:

Fetus antropoidea má stejně jako dítě rty, to znamená výrazně viditelný a tak se manifestující přechod ústní sliznice v pokožku obličeje. Kromě toho rty opticky zdůrazňují ústa jako zvláštní místo v celkové podobě obličeje. Rty patří k vnitřnímu světu těla i k světu vnějšímu, a to prožitkově ve dvojím smyslu. Kojenec zažívá protiklad vějšku a vnitřku, záhy jej pak dítě svou "erotickou" rukou objeví jako obecnou a tedy neurčitou protikladnost teplého, vlhkého, měkkého, vnitřku a studeného, suchého, tvrdého vnějšku, předobraz protikladu ženskosti a mužství, niternosti a zvnějšnění. A Avšak i jako optická vjemová podoba jsou rty pro kojenec již záhy hranicí mezi vnitřním a vnějším světem, neboť zpřítomňují místo matčina mléka, který vychází z tajemné temné skrytosti do jasným zvukem slyšitelné přítomnosti.

A podle toho, jak se zprvu dostávají do naší zkušenosti, vcházejí všechny prožité významy ve své obecnosti do životní historie. Zkoumání toho, jak se vytváří, přetváří a jak působí význam našich rtů je kapitola, kterou musí věda teprve zpracovat a která, jak myslím, může přispět také k objasnění oněch poruch existence, jež nazýváme neuro-

zami. Naše lidství se opírá o fakticitu biologických znaků, a to nejen v prvotních obklopení svých návyky. Vždy znovu i když je již život obklopen svými návyky. Protože tyto návyky, jak zdůraznil již Wundt, mají charakter získaných instinktů, je jasné, že jsou podobné jako instinktivní jednání vyvolávané senzorickými schématy. Oči a rty tedy také bezprostředně působí nejjemnějšími nuancemi svých dynamických podob, které dostaly v životní historii určité osoby nějaký význam. Oči, které se na nás dívají, znamenají kromě toho, vždy výchozí body dvou zorných linií, které nás v bodě, kde se setkávají, zachycují a zpředmětnují. Naproti tomu zůstávají rty, ať byla naše životní historie jakákoli, výslovným a mluvčím zpřítomněním teplé, měkké, vlhké niternosti bližního. Takto se opírá komunikace slovem i mlčením, různými formami dýchání, jakož i mimikou lásky a nenávisťi oxgiala biologické znaky, které jsou vlastní jen lidskému obličejí.

Ještě dříve, než se řeč stane odstředivou silou duchovního života, dochází v extrauterinním období vývoje lidského dítěte k zduchovnění vitálních počitků, a to zprvu v oblasti obličejí, sluchu a hmatu. Stirnemann sdělil o těchto prvních dětských zkušenostech a o jejich tematizaci mateřskou láskou některé zajímavosti, které by po mém soudu měly být podnětem k dalšímu zkoumání. Herderova teze: "Kdyby měl člověk smysly zvířat, neměl by rozum", kterou formuloval ve své práci "O vzniku řeči," by měla být verifikována analýzou vývoje smyslového vnímání.

Chůť:

Dochází však také v oblasti "stavového smyslu", čuti /a čichu/, k smyslodajnému předmětnému poznávání a je toto zlidštění nižších smyslů fundováno biologickými znaky? U zvířat podmiňují chemoreceptory jednoznačně a pro příslušný druh specificky volbu potravy. Schéma přijímání potravy u zvířete probíhá většinou takto: vidět, olíchnout, vzít do úst, žvýkat, spolknout.

Zwaardemaker zdůraznil, že anatomické poměry u člověka podporují vliv čichu na chuť, zatímco u zvířat tomu tak není. Během žvýkání je vůně potravy přiváděna naším výdechem do nosní dutiny a dostává se tak k čichovým buňkám, které se nacházejí v její horní části. Při polykání například nějaké tekutiny, je prostor nosohltanu uzavřen, avšak bezprostředně potom se stává sliznice hltanu velkou odpařovací plochou. Vůně nápoje, která tuto plochu zaplavuje, je výdechem přivedena ve velké koncentraci přímo k čichovému orgánu. Tomu odpovídá skutečnost, že každé polknutí se děje během výdechu. Potom cítíme aróma, bouquet. Zwaardemaker dochází k závěru: "Zdá se, že u člověka dominuje chuťová funkce čichu, zatímco u čichajících zvířat je jí nutno považovat za rudimentární." Anatomické a fyziologické podmínky umožňují, že člověk může chutnat.

Co však znamená chuť? Kojenec pociťuje jen "vhodnost" mléka, avšak význam jeho počitků je závislý - stejně jako u zvířete - na jeho nalaďenosti, která je podmíněna vnitřními faktory a obeznameností se situací. Vlastní chuť se rozvíjí teprve ochutnáváním, které přijímá potravu a nápoj v novém smysluplném vztahu. Ochutnávání musí být cvičeno, kultivováno. Kdo tento cvik zanedbá, nemůže

přijít ničemu na chuť. Chuť je vynález, který se stále opakuje, je to nový počátek u každé lidské existence, která vytváří z vitálních předpokladů jídla a pití "svět" pokrmů a nápojů, jehož historicko-sociologická, sociálně psychologická a tím i společenská hodnota nebyla vždy dostatečně oceňována. "Chuť je prefigurací aktu myšlení v tom, co je na něm x nevyslovitelně osobní," říká francouzský filosof Merleau-Ponty. Chuť je jakožto kategoriálně lidský vztah a to nevyslovitelně a zcela osobním způsobem jako taková - tedy v objektivní struktuře svého vztahu k objektu - jakási "préfiguration", předobraz "acte de la pensée". Tento "acte" bychom neradi překládali jako způsob myšlení nebo myšlení samo, ale rozumíme tím každý akt, každou intencionalitu, již je míněna nějaká zkušenost o předmětnosti a kterou proto nelze přiřadit výlučně jen k myšlení.

Je vůbec nedovolenou schematizací stavět proti sobě život a ducha jako dvě poschodí, z nichž nižší sahá svými základy do temné země a umožňuje vyššímu patru široký rozhled. Má se ovšem říci, že lidská chuť se opírá o smysl pro vhodnost, a že zkoušející, chutnející, ochutnávající dítě zaujímá vůči pokrmu vyšší pozici než zvíře, nicméně si musíme uvědomovat, že tato pozice implikuje tělesnost, která je základem. Když ta uzraje, pak dítě musí ochutnávat, stejně jako se později musí vzpřímit a mluvit. Chuť i řeč mají původ v již předem daném lidství dítěte, to znamená v jeho tělesném pobytu v již konstituovaném světě.

Tělesná organizace každého zvířecího druhu a také člověka je jednotou smysluplných vztahů, která se sama způsobem pro druh typickým vytváří v ontogenezi. U vyšších zvířat, avšak zvláště u člověka, je toto utváření předběžné a zaměřené na navazující zdokonalení, jež přistupuje se vztahu k okolí. Toto zdokonalení se týká složitějšího systému regulací a přizpůsobení, jež jsou ve zvířecím světě sice individuálně poněkud odlišné, ale vždy jednoznačné.

Otevřenost člověka světu však odpovídá biologické neurčitosti v každé fázi jeho existence. Patří tedy k jeho zvláštnímu biologickému postavení, že se jeho tělesnost v existenci mění. Jak k tomu detailně dochází, není známo. Psychologie nás sice poněkud informuje o "tematických silách" a o "axiomatickém prostoru" /Ruyer/ psychofyzického vývoje existence, analytická morfologie a fyziologie nás však může poskytnout jen schematický obraz struktur a strukturních změn, představujících objektivně vnímatelné projevy bytostného sebeztvářování.

Musíme tedy vzít na vědomí, že zvláštní biologické postavení člověka nás z větší části není známo. Nevíme, v kterých již konstituovaných organizacích nervového systému, např. diencefalu spočívají specificky lidské reakce. K hlubšímu vzhledu do svébytnosti člověka a naopak do jeho příbuznosti se zvířaty nás nemohou biologické skutečnosti, nýbrž poznání jednotlivých způsobů chování.

Reaktivní dezorganizace:

Tato příbuznost se zvířaty se týká také možnosti dezorganizace chování, která je způsobena nemocemi, zmrzačením, jedy a takzvanými "konfliktními a stressovými situacemi", a souvisí neznámým způsobem s tělesnými změnami.

Kromě

Kromě této napřímo poznatelné biologické stránky člověka bych chtěl v krátkosti poukázat na situace podmíněnou dezorganizací, jejíž senematická zákonitost je popisována jako takzvané "neurotické chování" u zvířat. Američtí autoři /mezi jinými Liddel a Patton, / kteří v této oblasti pracují, opakovaně poukazovali na nesdekvatnost předpokladu, že "experimentální neurózy" jsou identické s lidskými neurotickými poruchami. /Hebb/ upozorňuje na to, že zdánlivě stejné druhy chování se mohou ve skutečnosti často podstatně lišit. Desetileté dítě najde např. zpáteční cestu do svého domova stejně bezvadně a přímo jako včela cestu do svého úlu. Obojí chování by bylo možné označit jako "homing" /návrát domů/, ale "the mechanisms" jsou tu tak rozdílné, že zkoumání jednoho postupu by nepřineslo nic pro porozumění druhému. Snad tu říkáme slovem "nic" příliš mnoho - zvláště když srovnáme lidské chování třeba s "homing" u psa. Víme totiž, jak bezpečně a téměř bez známek předmětného vnímání může člověk najít zpáteční cestu a "cítil" směr.

Podíváme-li se na výsledky experimentů se zvířecími "neurózami", ukazuje se toto:

1. Dezorganizaci chování lze vyvolat narušením vytvořeného jednoznačného spojení smyslového vnímání a reakce poskytnutím nejasných nebo vzájemně si odporujících smyslových informací.
2. Nejdůležitější symptomy dezorganizace jsou:
a/ podráždě podráždění, b/ útlum aktivity nebo nesmyslná hyperaktivita, c/ výraz strachu a vzteku, d/ vegetativní reakce /chvění, zrychlený nebo nepravidelný tep a dech, časté močení a defekace/, e/ anorexie, vymizení pohlavního pudu, f/ "náhradní" jednání.
3. Existují značné individuální rozdíly, zvláště u vyšších zvířat /u psů, šimpanzů/
4. Poruchy normálních životních okolností v mládí /údobí hladu, nedostatek sociálních vztahů, situace vzbuzující strach atd./ vyvolávají později abnormální chování
5. Odstranění dezorganizace chování je podporováno klidem, jednoznačnými životními okolnostmi, bezpečím, sociálními /afektivně pozitivními/ vztahy a do jisté míry farmakologickými uklidňujícími prostředky /alkohol, barbituráty./

Přehledně-li experimentální výsledky, nabýváme dojmu, že zvláště ta vyšší zvířata, která se dostávají do styku s lidmi, jsou citlivá na takzvané konfliktní situace. Co se při tom děje, je - lidsky vyjádřeno - toto: vytvořená důvěra, bezpečnost a afektivní vazba nejsou zrušeny, ale stávají se "pochybnými". "Očekávání se zvrací ve zklamání." Maladěnost, která odpovídá této "pochybnosti a zklamání", zahrnuje poruchu tělesných regulací, dezorganizaci chování a "nervózní" citový stav.

Ke zvláštnímu postavení člověka patří, že je tázaný se bytostí. Toto tázání není pudová zvědavost, nýbrž takový způsob pobytu, který je založen na důvěře v spolehlivé zkušenosti, tedy na "víře v pravdu a lásku". Domnívám se, že tento způsob pobytu je prefigurován v tělesnosti. V tomto smyslu není metaforou, řekneme-li, že tělo očekává jistotu a může být zklamáno. Studium vyšších a zvláště "humanizovaných" zvířat dokazuje, že i když nemají vědomí sebe a předmětů mohou být psychosomaticky doorganizována "zklameným očekáváním".

Bolest znamená zmaření vlastního já
na těle muk.

Gebtsattel

Život lidské osoby je vždy něco nedokončeného, nedokonalého ve své křenosti, plněno protikladů - a ně jen když si to tak uvědomujeme, víme, že jsme lidmi. Zpravidla si však svůj život takto neuvědomujeme, nýbrž prožíváme jej jako nepřetržitý proud slasti a nelibosti, který prochází námi a kolem nás a mění své zabarvení a náladu. Na tomto pozadí je ovšem fyzická bolest cosi zcela nesmyslného a nepochopitelného. Vpadá do našeho života - a pak se trhlinka opět zacelí, život před jejím zásahem uhýbá, aby mohl pokračovat. U zvířete touto bezmocí bolest končí, bolestné skřeky a svíjení vyjadřují bolest i bezmocné úsilí se jí zbavit. A trvá-li bolest u zvířete dál, následuje po bolestném skřeku sténající čekání, tupě mlčení, neosobní utrpení, jemuž je tvor pasívně vydán.

I člověk musí nepochybně do jisté míry žít jako zvíře, jako zajatec v toku dění proudícího v něm a kolem něho, protože patří k pomíjivé přírodě. I jeho myšlení zůstává připoutáno k životu - i když se od něho potenciálně může též vzdálit - a již sotva dokáže víc, než opakovat, co se stalo. V tomto smyslu plácí o člověku, který žije takto nepersonálně, výrok Maxe Ricarda o zvířeti, které "je naprosto nepřítomné, vždy jako na cestě, jako by jen procházelo proměnami svého života. V tomto případě zůstává i člověk zajatcem současné chvíle. Minulé je, co prošlo, budoucí, co teprve projde. Mezi tím leží současná chvíl' chvíle, nikoli jako něco nečasového, nýbrž jako pohybující se bod, který s námi plyne v toku života.

Nicméně člověk není zvíře, i když jeho život má zčásti zvířecí formu. Člověk je osoba, i když jde o nevědomé, nevinné dítě. V odpovědi na bolest se proto jeho lidství manifestuje nejen potřebou křičet a sténat, nýbrž pláčem, touto bezděčnou, avšak striktně osobní reakcí na bolest. V pláči kapituje člověk před bolestí jako osoba, je jí nejen zasažen a tísněn v okamžiku nelibosti, nýbrž je zatlačen do nezní existenční situace, v níž mu již nic jiného nezbyvá. Tehdy člověk kapituje, a pláč je, jak již bylo řečeno, ryze lidským aktem, a to "aktem vnitřní kapitulace" /Plessner/. Akty tohoto typu jsou možné jen u člověka.

Zvíře nepláče, ani bolestí ne, protože není osobou a - ať je jeho praktická inteligence a vnímavost vůči okolí vyvinuta sebevíc. Člověk, který pláče bolestí, pláče jako osoba, i když si tuto okolnost neuvědomuje. Pláčem prokazuje, že existuje jako osoba, že nemůže úplně splynout s tokem událostí, s neustále plynoucím "nyní" současné chvíle, a svými slzami demonstruje, že ve chvílích utrpení přestává být pouhou součástí přírodního dění, nýbrž je, i když zcela bezmocně a bezděčně, mimo ni. Pláčem člověk vyjevuje dokonce i proti své vlastní přirodnosti svou slabou, protože kapitulující pozici. Tak se pláčem naplňuje první osobní smysl bolesti, a to ten nejprostší, nejslabší, nejdětštější.

Bolest tudíž má v životě dítěte zvláštní funkci vyvolávat pláč, který je nepopiratelným svědectvím jeho personality. A když pláč nemluvněte je jen o málo víc než vynucenou reakcí, přesto není pouhým přírodním jevem. Jistě, pláč patří k dítěti, k jeho povaze, a v tomto smyslu i k jeho přirozenosti, nepatří však k přírodě. Podobně jako personální čin přivádí dítě k sobě i osobní zážitek. I zde platí: "utrpení pomíjí, ale to že jsme trpěli, trvá navždy" /Bloy/.

Nazvali jsme pláč dětskou reakcí, reakcí slabosti. Z toho by se dal vyvodit i obrácený závěr, že pláč má jen nevalnou hodnotu pro charakteristiku člověka. Tento názor jakoby potvrzují dospělí, když se stydí ze své slzy zármutku, radosti či štěstí. A přece může být kapitulace v takových případech nejvyšší formou osobní odpovědi, což pláč z bolesti znamenat nemusí. Pláč ze zármutku, radosti, obdivu, uchvácení znamená kromě zřeknutí se sebe také uznání konkrétní moci situace, a je proto i pravým spontánním svědectvím o ceně člověka, jehož ztrátu oplakáváme, milostivé chvíle štěstí, která nás potkala, úchvatné krásy, která nás nadchla. I slzičky, které dokáže vyloudit na tváři malého děcka prchavý bolestivý vjem, odkazují k tomu, co je v člověku nejušlechtlejší. S úctou proto vzpomínáme Kristových slz na Lazarevě hrobu.

Dalšího významu se dostává bolesti v osobním životě člověka v dalších dětských letech, kdy již dítě na bolest nereaguje nutně pláčem, nýbrž se jí učí ovládat. Zatímco dříve podléhalo natolik emocionálnímu působení jaké situace, že záviselo jen na síle tohoto působení, zda propuklo přímo v pláč nebo se mu jen přiblížilo, přidružuje se nyní k působení situace jako konstitutivní faktor jeho vůle, která buď dá průchod slzám, anebo jim vzdoruje. Vychovatel tendencí nepodléhat pláči v dítěti pěstuje, zpočátku dochávkou odvahy, později domluvou a odkazem na vyšší mravní hodnotu sebeovládání. Prostředí a nakonec i mladý člověk sám si žádají být statečný, neplakat bolestí, nekapitulovat a nepodléhat se slzám, nýbrž se vzmužít.

To je jistě oprávněný požadavek i pro dítě, ovšem jen do určité míry. Je známo, že je škála utrpení v lidském životě velice rozsáhlá a že malé i velké bolesti si v něm musí najít adekvátní výraz, aby mohly zaujmout patrné místo v řádu lidského života. Člověk si musí umět ponechat slzy pro hlubší zármutek a neprolévat je při nepatrných příležitostech. Má-li se člověk umět ovládnout, a umět klidně snášet drobné útrapy s ohledem na hlubší utrpení, kterému se nikdo nevyhne, předpokládá to výchovu ke statečnosti. Přes pomíjivost svých projevů má proto fyzická bolest hlubší význam pro člověka, pro formování jeho charakteru - to znamená pevného systému principů a hodnot, o něž se opíráme při své rozhodování. Být se postupně odnaučí pláči, protože se začne jevit nedůstojným jeho osoby.

Jak jsme již řekli, je požadavek sebeovládání a odolávání vnitřní kapitulaci do jisté míry oprávněný. Nesmí však přerůst v zatvrzelost, ve vzdor - každý dobrý vychovatel ví, že k tomu může dojít už v raném dětství. V takovém případě pak bolest ovlivňuje další růst osobnosti negativně.

Silný, charakterově pevně zakotvený člověk není připoután k žádnému strnulému schématu ani není uzavřen vůči relativitě skutečnosti a svých zkušeností. Nesporně znamená charakter pevnou míru, míra je však v organismu pokaždé poměrem mezi dílčími složkami, je vždy jen jejich výsledným tvarem. Člověk není jako osamělá, zcela nezávislá bytost, nýbrž je závislý, zranitelný a zničitelný. Kromě sebeovládání, v němž se projevuje schopnost dát přednost hodnotnějšímu před méně hodnotným, si musí dítě uchovat živé vědomí toho, že existují i jiné mocné síly, na které nelze kř reagoval vždy jen zouřilostí, a že ve fyzické bolesti, která překročí určitou intenzitu a dobu, nás přemáhá moc, která je součástí ontologického tajemství všeho utrpení. Je předem jisté a v praxi ověřené, že dítě, které nikdy, ani při nejprudší bolesti nepláče, je patologicky zatvrzelé a chorobně zvržené, což ohrožuje jeho harmonický duševní vývoj.

Ve schopnosti čelit bolesti bez nářku se spatřuje projev síly charakteru, sebevědomí a kř schopnosti se ovládat a zpravidla se v tom vidí nejvyšší přirozená ctnost. Je však neoprávněnou, že tato ctnost se kokládá za "mužnou" a v souvislosti se ženami se jí dostává relativně nižšího ocenění. Již sama tato skutečnost by nám měla být výstrahou, abychom význam bolesti pro člověka nespatořovali výlučně v heroickém postoji, který v člověku vzbuzuje.

Vedíme-li v ženě výrazný projev jiné stránky pobytu na světě, bude jisté v harmonicky vyvinutém muži převažovat mužnost, alespoň jako možný postoj se v něm však podle situace může projevit i ženská starostlivost a láskyplná oddanost nejbližšímu, dokonce i zranitelnost a schopnost kapitulovat - a to nejen v bolesti. Heroický postoj, který má na zřeteli výchova dítěte k dokonalému sebeovládání, naplňuje tedy smysl bolesti jen relativně. Bolest je zároveň příčinou utrpení a postoj člověka k utrpení se může projevovat i v jeho postoji k bolesti. Přesto však je správné děti vnitřně zocelovat, učit je snášet příkoří a nedostatky a zdržovat při bolesti slzy.

Muž či žena, kteří jsou "stateční", nepláčí bolestí. I když heroický postoj nepatřil právě k pedagogickým ideálům a praktikám epochy, která se zřejmě chýlí ke konci, je jisté, že osobní smysl utrpení, a to i tělesného, tímto postojem plně realizován být nemůže. Spatřuje-li se v sebeovládání jediná smysluplná reakce na bolest, nejvyšší ctnost, znemožňuje se tímto jinak oprávněným požadavkem - nekapitulovat před bolestí - vytváření jiných typů reakcí.

Jinoci a někdy i dívky většiny primitivních národů musí jako podmínku přijetí mezi do spole svého kmene prokázat, že dovedou snášet bolest a někdy i mučení, aniž by před nimi kapitulovali. Tím se dovršuje jejich výchova a naplňuje smysl bolesti v lidském životě. Na jiné formy utrpení ovšem zpravidla reagují jen kapitulací, která se projevuje skleslostí nebo zoufalstvím, ne-li přímo i sizami.

V antickém postoji vůči utrpení se heroický zápas s bolestí, kterou na člověka sesílají bohové a moira, jež vládne i jim, stal význačnou kulturní hodnotou, jak to ve svém pojednání o utrpení nastínil Scheler. Antický hrdina před utrpením neutíká, nýbrž se s ním utkává v dobrodružných, nebezpečných situacích a tvrdé práci jako se svým protivníkem, přičemž vítězství v boji, v trpělivém a houževnatém

odporu se stává měřítkem vlastního sebevědomí i hodnocení ze strany prostředí. Usiluje o slávu vítěze nad utrpením. Avšak tento heroický postoj má své meze. Selhává před duševní bolestí, jež je hlubší a jež se vymyká přímému působení lidské vůle." Proto mnohdy i antický heroický postoj končí zatvrzením a zahořknutím, násilným sebe-potlačením a pýchou, což je ještě zesilováno tím, že heroický člověk je závislý na ideálech velikosti a hrdinství, které si vytvořili jiní a nepochybně i on sám.

Nietzsche ukázal, že tento pesimismus je v podstatě zahořklost a nenávisť vůči sobě samému, jež se skrývá pod maskou duchovní ušlechtilosti. "Duchovní pycha pocit hnusu u každého člověka, který mnoho trpěl - to takřka rozhoduje o tom, jak hluboko může bolest do člověka proniknout ... tato pycha člověka hluboce vidoucího, zasloučeného, takřka obětovaného si žádá všemožných převleků, aby se uchránila dotaku dotěrných a soucitných rukou a vůbec všeho, co se jí nevyrovná v bolesti. Velké utrpení činí urozeným: separuje.

Kdo četl jímavé líčení zraněných vojáků v Dunamelově "Životě mučedníků", nedá ovšem za pravdu Nietzschevi, který je ve své romantické nezáveznosti slepý k realitě trpícího člověka. Bolest neseperuje ani nečiní urozeným, a pokud se to tak jeví, je to jen zdání pychy. Pravda, i Dunamel viděl zraněného, jehož se utrpení nedotklo, "s ledovou tváří, již dominovala prudká nenávisť a soustředěné úsilí zachovat si důstojnost", a vypráví o něm dále: "Trpěl statečně jako člověk, který vynakládá veškerou svou sebelásku na to, aby potlačil neoprávněnější reakce svého zraněného těla. Nevzpomínám si, že bych ho kdy slyšel křičet, což by se mi bylo ostnatně zdálo zcela přirozené..." Není v těchto prostých slovech vyjádřena mez heroického snášení bolesti i pro toho nejstatečnějšího muže?

"V Německu pak čirý heroismus přešel u Kanta, Hegela a Fichta zákonitě v pesimismus. Činy, kterých si žádá heroismus, pohrdající vším, co by se jim mohlo vyrovnat, mají svou mez. Tato mez je dána ideou světa, ve kterém by se již ontologicky nevyplatily". - "Absolutní hrdina již není hrdinou - je to blázen nebo člověk trpící algofilií," říká Scheler, a jeho slova - i když se zabývají smyslem utrpení obecně - připomínají skutečnost, že statečné překonávání bolesti má jen relativní hodnotu jako přechodná fáze k ještě dokonalejší formě osobní účasti, která neútlí v pychu, rezignaci či pesimismus.

V průběhu lidského života dostávají všechny zkušenosti, a zvláště utrpení, kromě svého patického účinku též význam gnostický a reflexivní. Jestliže se ještě kapitulace jeví jako téměř automatická reakce organismu vůči bolesti, je zmužlost, která se jí nechce poddat, především aktem osoby, která chce uplatnit svou hodnotu. Bolest jako rozumový a volní zážitek přitom hraje roli podnětu, který umožňuje rozvinout činem heroické sebevědomí. V jistém širším smyslu se tak ruší bolestivost utrpení vědomím vlastní hodnoty, jež svým kladným aktivizujícím účinkem mírní utrpení a někdy je dokonce zcela zbavuje palčivosti.

Učili jsme se vidět v bolesti zásah, který se dotýká nejintimnějších vrstev v člověku, jeho přirozené psychofyzické jednoty, zásah, který přivádí lidské já do konfliktu s jeho

vlastním tělem, k němuž přitom zůstává připeutáno právě v jeho fyzické zranitelnosti. Z této formy bezmoci, z tohoto "zmaření vlastního Já na těle muk" vzniká možnost reflexivního, osobního postoje člověka vůči bolesti.

Aktivní, heroické sebepečení se tak rodí v konfliktu s elementárními sebezáchrannými tendencemi organismu. Heroický postoj vyrůstající z tohoto úsilí je výrazem vále k sebezáchranné, jak se nutně projevuje ve sféře př. personálního života. Jak jsme viděli, je bolest prožívána jako útok na svobodu a nespoutanost života, a člověk na ni reaguje protiútokem, zlobou a symbolickými agresivními akty, příznačnými pro bezmocný vztek. Zmužilý postoj, který je základem statečného zmaření bolesti, je poznamenán i touto reakcí. Když se člověk v okamžiku prudké bolesti pokouší ji "překousnout", projeví se na jeho fyziognomii napjaté rysy obličeje, stisknuté zuby, zašaté pěstě, jež svědčí o "zahryzlosti" blízké příbuzné projevům zloby. Heroickému postoji proto nehrozí pouze nebezpečí "pýchy a hnusu", o němž mluví Nietzsche, nýbrž také zatvrzení, zatrpknutí a nevraživost vydařující v mizantropii a pesimismu, v nichž Scheler vidí následky heroismu.

V biologii chápeme významem určité funkce její vztah k jedinému cíli, jehož lze v organické sféře dosáhnout, totiž být a přetrvat ve všech vnějších i vnitřních změnách. To platí i pro život osoby, kterou však existenčně ohrožují jiné vnitřní a vnější faktory, než je tomu u rostlin a zvířat. Je-li v přírodě vztah akce a reakce zákonitou zpětnou vazbou, přistupuje k tomu u člověka ještě normativní poměr mezi rušivými silami a integritou jeho osoby. Ide zde tedy o dar, který je zároveň úkolem i odpovědí a neznamená jen určitou reakci, nýbrž splnění určitého požadavku, a proto musí být posuzován podle míry své hodnoty.

Dát odpověď na tyto otázky, které požadavky je má dovoleno a má nutno klást na život člověka, a kterými normami se má osoba řídit, může jen filosofická antropologie na základě určité ideje člověka. Spatřuje-li tedy v člověku - ať již výslovně nebo mlčky - pouze produkt přírody, byť i nejvyšší, řídí se výlučně hlediskem sebezáchrany a zákonem zachování "druhu", a každou reakci, která nesměřuje k tomuto cíli, musí pokládat za chorobnou. Sebezáchovou se tu chápé tendence žít co nejdéle za optimálních podmínek, které se subjektivně manifestují v pocitu slasti, objektivně v plnění vitálních funkcí charakteristických pro lidský rod. Co se má rozumět zachováním druhu, není již tak zřejmé, neboť v tomto ohledu se naturalistické názory na člověka od sebe značně liší. Ale ať se tím myslí blaho kmene, národa, lidstva a ať již se do tohoto pojmu zahrnou i duchovní kultura a mravní hodnoty či ne, nesmyslnost a negativní hodnota tělesné bolesti je uznávána jednomyslně. Uznává se varovná funkce bolesti, tu však splňuje již jako počáteční signál, ne však jako zdroj hlubšího utrpení.

Otázka, jaký má bolest význam pro osobu a jak na ni člověk odpovídá, nespočívá ani tak s fyzickou ohrožitelností člověka, jako spíše s jeho bytostnou poraněností, s jeho údelem trpět a snášet. V aktivním heroickém postoji je bolest přijímána jako pozitivní hodnota, jako vítaná příležitost k vyzkoušení odvahy a charakteru člověka, která lichoť jeho sebeúcty a zvyšuje v jeho prestiž v očích druhých lidí. Ať již tento heroický postoj sebevíc překračuje hranice plochého naturalismu a utilitarismu a konfrontuje člověka s normativ-

ními při požadavky, ať již bylo proklamování idealismu sebe-zásluhnejším pokusem o vymaňování evropské civilizace z područí bezcharakterního rozkošnictví a idylismu, pro jemnější pojetí etiky byly jeho důsledky vzdor tomu zhoubné. V chladu jeho pýchy a pesimismu zamrzají jemnější projevy lásky a srdečnosti, které člověka skrytě při poutají k absolutnímu bytí osobního Boha a které v neustálém vnitřním pohybu směřují k dokonalosti a pravé svobodě člověka. Toto pouto vidí křesťanské náboženství ve službě Bohu a vnásledování Krista. Aniž vylučuje uznání mužného a heroického postoje vůči bolesti, nedovolují mu jeho poslední principy, aby v něm spatřovalo nejvyšší smysl bolesti.

Heroická odvaha dokáže bolest snášet, avšak existenční utrpení, které je reálnou skutečností, odstranit nedovede, umožňuje pouze potlačit bolest gloriolou romantických představ, líčících odvažného člověka jako heroicky zmužilého, trpícího reka. Romantika zde však znamená nedostatek smyslu pro skutečnost, a proto heroický postoj není schopen proniknout k vlastnímu jádru lidské bytosti ani jejího utrpení. Heroismus se proto nedokáže vyhnout škodám na mravních hodnotách osobnosti. Výš na hrdinská statečnost stojí pokora jako opravdová ušlechtilost ducha a "forma lásky, která jediná jako slunce rozstává tuhé ledový příkrov, kterým obklopuje pýcha sycená bolestí neustále se vyprazdňující já". - "Pokora je tou hlubší schopností duše, již si dokáže dopřát úlevy a odpočinku i nad míru, kterou umožňuje pouhá rezignace a pasivita.

Teprve v takové urozené pokoře je místo i pro hrdinskou odvahu, která je tu chráněna před pesimismem a pýchou, neboť pokora nepodléhá romantickým iluzím, Heroismus jako teorie a životní praxe má původ v reakci, již ke které dochází již v dětských letech, kdy mladý člověk překonává funkční bezmoc působenou bolestí tím, že se místo kapitulace, vzdání se vlastní osoby a dezorganizace projeví jako "statečný", to znamená, že si zachová svou aktivitu a koncentruje všechny své vnitřní síly tím intenzivněji, čím prudší je dezorganizující nápor bolesti. Bolest se pak nestává utrpením, nýbrž vyvolává odpor. Podstata této reakce, je obsažena již v samotném prožitku bolesti.

Platí to i v případě trpného snášení bolesti, pro pasivní heroismus? Lze i tuto formu osobní odpovědi na bolest vyvodit z příznaků bolesti, jak se projevují v jejím přirozeném průběhu? Přístup k odpovědi na tuto otázku nám zjednává již zmíněná skutečnost, že i zvíře v bolesti ztichne a zcela nehybně se jí poddává a že se toto sepětí bolesti a klidu znovu objevuje u člověka jako metoda potlačování bolestných pocitů.

Aktivní uvolňování a techniky jógy ukazují, že takto vzniklý klid oslabuje konflikt mezi subjektem a jeho tělesností, jelikož tělo v těchto případech není již tak výslovně prožíváno jako vlastní. Bolest mizí tou měrou, jak je efekt nahrazován objektivujícím postojem. Na základě pochopení podstaty bolesti jakožto distance mezi subjektem a tělesností, k níž se ovšem bolest stále stále váže, vidíme možnost jejího "gnostického" překonání, to znamená překonání útrap, které bolest vyvolává.

Je zřejmé, že v přírodě to nejsou reflexe a rozumový ná-

hled, které vedou k tichému snášení bolesti, nýbrž že se tu projevuje jen jakási stopa inteligence či dokonce moudrosti

kteřou shledáváme v tolika vitálních reakcích. Co zde probíhá samo od sebe, toho dosahuje člověk teprve namáhavou cestou rozumu - a i pak často jen částečně. Zapomínání je pro zvíře přirozené, u člověka je mnohdy spojeno s velkým úsilím. Chápeme-li klid jako somatický ekvivalent trpělivosti, vyžaduje to doplnění v tom smyslu, že klid $\bar{x}$ je samozřejmě součástí moudrosti přírody, jež je vlastní všem jejím tvorbám, zatímco trpělivost vychází z individuality osobního života a je vždy dílem rozumového a volního úsilí. Stejně jako neexistuje žádný přirozený heroický postoj vůči bolesti, neexistuje ani přirozená trpělivost. Trpělivost je vždy - i u těch nejprimitivnějších lidí - plodem ducha a dílem kultury. Uchovává se sice dějinnou tradicí a předává se generacím i jednotlivcům jako příklad ušlechtilého životního postoje, avšak propracovávat se k ní, cvičit se v ní a osvojit se jí musí člověk individuálně.

V pasivním heroismu se naplňuje osobní smysl bolesti ještě hlouběji, protože tento způsob osobní odpovědi na utrpení nemá své intencionální východisko v odporu, nýbrž v odevzdání. Negativní odpověď člověka, tedy odpor, přímý návrat k vlastní identitě cestou ducha, to znamená hodnocením a rozhodováním, uchovává existenční zajištěnost a samostatnost formou nepřátelství. I když se zpočátku toto nepřátelství obrací jen proti "zlu", jímž bolest skutečně jest, je přece jen reakcí popuzeného zvířete, která se stává "zahryzlou" a tvrdošíjnou, především vůči trpícímu člověku samému. A i když se z této reakce může stát "virtus", mužná ctnost, která dokonce může vyústit v podivuhodné a nezkrotné úsilí celého národa o vítězství, přece jen je jako osobní odpověď na bolest spjata těsněji s vitální sférou, a proto neproniká tak hluboko k jádru osoby jako trpělivost. Trpělivý klid je kladnou odpovědí člověka na to, co se s ním děje, je stejně pozitivní jako naslouchání, které se rovněž zdánlivě podobá nečinnosti. Ve vlastním aktu pozitivního přijetí utrpení, v odevzdání se bolesti, se skrývá zvláštní úkon vůle, který se tu projevuje v protikladu ke všem formám živočišné přirozenosti, tak jako v nejčistší $\bar{x}$ lásce, jako cosi nesopbeckého, otevřeného, očekávajícího a důvěřivého, který však zároveň vytváří osu, kolem níž se pohybuje myšlení, cestu, po níž se toto myšlení ubírá, a zároveň i teplo, jež potřebuje pro svůj růst.

Trpělivost sama o sobě bezpochyby není formou lásky, avšak umožňuje ji a vede současně k takovému poznání hlubin lidského nitra, jež dokáže od základu obnovit člověka jako osobu. Trpělivostí odpovídáme na bolest v jejím tělesném a duševním rozměru. Proto vede zároveň k hlubšímu zamyšlení a osvobození člověka od slepých afektů, aby si právě tímto oproštěním od všeho náhodného vytvářel vztah k bytostným životním hodnotám. Právem proto můžeme spatřovat v trpělivosti hlubší osobní odpověď a zralejší chápání smyslu bolesti než v aktivním heroismu. Tato odpověď není již již výhradně ženskou či dokonce dětskou záležitostí, nýbrž zraje a přináší plody ve všech životních oblastech.

Těsné sepětí tohoto typu reakce na bolest s celým citovým životem člověka nám zároveň umožňuje pochopit, proč právě všechny rozsáhlejší a diferencovanější teorie utrpení vycházely z této reakce, a nikoli z heroismu, a proč právě tato forma reakce je u člověka tak těsně spjata s jeho náboženským a mravním životem. Paradox trpělivého snášení bolesti spočívá v tom, že člověk, který se bez odporu vzdává bolesti, zakouší opravdu existenční stav ohrožení, "zmaření" své bytosti, v celém rozsahu, a právě tím tento stav překovává. Trpělivé přijímání, snášení bolesti, není pouhou teorií, je to technika duševního života, kterou si je třeba pracně osvojovat, jak to dokazuje ve svých tisíciletých dějinách buddhistický životní styl.

Téměř u všech forem duchovního utrpení lze docílit rozmovou objektivací a rezignací jeho otupení až k apatii a iluzivnímu popření jeho reality, a teoretickým výkladem tohoto utrpení jako trestu, výstrahy nebo životní zkoušky lze zmírnit, či dokonce odstranit jeho vlastní osten. To vše u tělesné bolesti nepomáhá. Nelze se přes ni přinést úvahami, zůstává beze změny a neodvratně bolestí, tělesnou útrapou, která revoltuje proti našemu já, jež je neodlučitelně spojeno s naším tělem. Posáhnout toho, aby bolest ztratila charakter utrpení, sbychom překonali tento konflikt s tělem a znovu získali celistvost a svobodu své bytosti, nelze myšlením, nýbrž toliko činy - osobními činy, jimiž se sami měníme.

Odpor proti "zlu" i vzdání se veškerého a odporu jsou tedy dvě cesty, které naznačila již sama příroda v nevědomém zvířecím světě a na které člověk může vstoupit s plným vědomím. Ale člověk zná ještě třetí cestu, jak dát osobní odpověď bolesti smysl.

Vidíme-li v oblasti zvířecího života bolest jako rušivý zásah, plyne z toho, že vlastně na ni nelze reagovat jinak než obranou, odporem, útekem, anebo přizpůsobením a pasivní kapitulací. Bolest však nezasahuje do životního průběhu výlučně zvenčí, jako porucha jeho jinak dokonalé harmonie, nýbrž je vyvolávána též životem samým, když hrozí v expanzivním náporu prolomit své vytyčené meze.

Tato expanzivní tendence vystupuje zřetelně, jen kde život nabývá vyšších forem v individuální bytí, a projevuje se v samostatnosti individua vůči okolnímu světu tak, že samo toto omezení se jeví jako odpor. Scheler sice mluvil o ekstatickém životním tlaku již u rostliny, avšak neprávem. Rostlina při svém růstu nepřekračuje žádné meze a nepřekonává odpor, nanejvýš při klíčení semen v zemi a při rozvíjení poupat na jaře. U rostliny, jejíž individualita nemá žádného centra, není však vložena žádná mez, a proto ani nemůže při svém růstu žádné meze překračovat. Je odkázána na své prostředí, a proto její život probíhá formou přizpůsobování, bez možnosti doporu či opozice. Z tohoto hlediska je rostlinný organismus ze všech organismů nejnižší, a proto nejharmoničtější.

U zvířete takové meze nacházíme, a čím vyšší je jeho vývojový stupeň, tím třetelněji vystupují. Má vnitřní míru a jistou uzavřenost, a je tak v opozici vůči okolnímu světu, všemu cizímu, při potenciálně nepřátelském. Proto se expanzivite zvířete setkává s odporem, který se projevuje i v těch nejprimitivnějších pudových hnutích hladu a žízně. Tato hnutí by nemohla vzniknout, kdyby relativní disharmonie zvířecího způsobu existence vzhledem k prostředí nevytvá-

řela určitou mez, neboť být harmonickým jedincem znamená žít ve stálem spojení se základem, který tuto harmonii zaručuje. Proto sama existenční forma zvířete nás vede k poznatku, že utrpení ve svých rozmanitých podobách nemusí být poruchou způsobenou z vnějšku, nýbrž může vycházet ze zdrojů života imanentních.

Každé pudové hnutí je zaměřeno na něco, co ještě neexistuje, co ještě není osvojeno, co však je nadhraně straně určité meze, césury, bariéry. Tato hranice musí být překročena to může někdy bolet. Warden dokonce vypracoval metodu, která umožňuje měření síly podnětů podle délky a intenzity bolesti, která ještě nedosahuje takového stupně, aby odvrátila zvíře od pudového směřování k cíli. Všude v přírodě, především však u vyšších živočichů a jejich sexuality, vidíme, že podstupují bolest, aby dosáhli požadované slasti.

Nacházíme tu opravdu docela jiný vztah mezi vitalitou a bolestí než ve všech těch případech, kde bolest vzniká z rušivého vnějšího zásahu, inzultace. Při pudovém překonávání odporu živočichů akceptuje bolest, aby dosáhl něčeho jiného, totiž ukojení své pudové potřeby. S jistou dávkou nedovolené antropomorfizace bychom si mohli představit i u zvířete boj motivů, který předchází jednání, jakési fantazijní rozvažování mezi "zlem" očekávané bolesti a "dobrem" pudového ukojení vykoupeným právě touto bolestí. Situaci zvířete tu připodobňujeme situaci člověka, který se rozhoduje podstoupit bolest spojenou s chirurgickým zákrokem, aby se uzdravil. Takto ovšem napětí mezi bolestí a jejím podnětem u zvířat vykládat nelze.

Především se totiž zvíře nevztahuje ke svým instinktům a bolestivým vjemům jako k myslící subjekt s vlastní vůlí, nýbrž je spíše jevištěm tohoto dramatu než jeho cenzorem. Počítá sice subjektivně "appetitus", příčinu pudových hnutí a zřejmě i bolest při překonávání překážek, které je dělí od cíle těchto hnutí, to se však odehrává z vnitřní nutnosti, jako imanentní životní proces, který nemá svůj zdroj ve svobodě transcendentní vůli životu. Přijetí bolesti, které doprovází pudové uspokojování, je stejně přirozené jako útěk, jímž někdy zvíře na bolest reaguje, nebo přizpůsobení, s nímž nehybně snáší své zranění.

Jestliže tedy subjektivní prožitek obráží pravý vztah mezi bolestí a pudem, aniž by jej však podmiňoval, budeme se sice též pokusit odhalit tento vztah v projevech lidského pudového života a pochopit, že mezi tímto překračováním mezi a individuální organizací pudového života existuje objektivní vztah, a to i když odhlédneme od všech subjektivních pocitů žádosti a bolesti. Máme tu na mysli vztah mezi rozmnožováním a smrtí. Při úkonech rozmnožování, při kopulaci a porodu, kdy vzniká ze starého života nový, vzdává se individuální život své samostatnosti a objektivně vzato se obětuje, dezorganizuje, ničí. Sebeodevzdání je zde tak očividné, že se od pradávna ve všech úvahách o přírodě objevovala myšlenka o nezbytnosti subjektivní oběti, přijetí smrti pro přetrvání druhu.

Od dob Darwinových se mluví o snaze po zachování druhu, která je silnější než pud sebezáchovy. Od těchto antropomorfních představ o zvířecích životních formách se však musíme ze zásadních důvodů oprostit, neboť příroda nezná svobodu ani žádnou excentrickou, objektivně duchovní pozici. Vztah mezi sebeodevzdáním a zachováním druhu má

povahu ontologickou, nikli psychologickou. Teprve když si uvědomíme tuto skutečnost, otevře se nám přístup k problematice vztahu mezi bolestí a rozmnožováním, k pochopení významu porodních bolestí u vyšších druhů živočichů a u člověka. I v těchto bolestech se ohlašují pocity "zmaření vlastní já", ovšem ve zvláštním, skrytém spojení s pocitem slasti.

U člověka pozorujeme, že bolesti rodičky, byť sebeprůdčí mají vztah k objektivnímu procesu porodu, a proto také mohou být takto prožívány. Jsou doslova výrazem oné díky průchozí brány, která vede k vykoupení, to znamená do širokého prostoru nového života. V užším smyslu lze porodní bolesti chápat též jako skutečné zahrazení proudu života, než se provalí do širokého, volné řečiště světa.

Jaký smysl má bolest při porodu? Její smysl je výlučně v tom, že umožňuje přímou vědomou účast trpící ženy na objektivním procesu vzniku nového života, který se odpoutává od starého a plně odevzdání a obětování starého života novému.

To nás přivádí k poznatku, že bolest v osobním životě člověka nemá význam jen jako prostředek osvojení cenných osobních vlastností, odvahy nebo trpělivosti, tedy jako předpoklad určitých psychických procesů, nýbrž že smysl bolesti se naplní teprve tehdy, když se jejím prostřednictvím může osoba vědomě účastnit nějaké dramatické reality, vyřešení napjaté situace a vyústění života do nového prostoru. Brání bolest při porodu nejenže přivádí ženu na myšlenku, že se podílí na veliké hře života, nýbrž sama kvalita tohoto prožitku vyjadřuje ontické pouto generací spjatých pokrevními svazky, které musí být přerušeno, aby mohl žít každý svým vlastním životem. Kolik žen si nechce přiznat, jakou pozitivní hodnotu pro ně měly porodní bolesti, kdy při plném vědomí prožily bolest trpící kvůli svému dítěti.

Organická expanze vždy s sebou přináší prolomení daných struktur. V konstelaci určitého osobního života to může vést k pocitu bolesti z těchto dvou důvodů: především jako takzvané bolesti růstu, způsobené inkongruencí expanzivního tlaku a tolerancí daných mezí, za druhé rozpadem dosavadní jednoty, rezignací na uzavřenou formu. Scheler říká: "Týž temný pud všeho živého usilující o přesáhnutí sebe sama, o stupňování života, který se projevuje sdružováním a rozmnožováním současně, vytváří teprve ontologický předpoklad bolesti."

Prožitek bolesti - a má-li to být opravdu bolest, musí být prožívána vědomě - znamená, že se v individuální existenci ohlašuje ontologická sféra, která vybízí jednotlivce, aby se na objektivním dění, do něhož je fakticky vtažen, také sám podílel. Obzvlášť názorně, byť na nižší úrovni, demonstruje tuto souvislost způsob, jakým člověk prožívá napínavé děje, děje se tomu průběh divadelní hry. Sleduje ji s rostoucím napětím, což mu umožňuje skutečnost, že předváděný děj sám toto napětí vyvolává a vede drama až k jeho vrcholu v katarzi, která je formálně vzata rozchodem s dosavadním řádem, a zrodem nové životní formy v důsledku nových možností. Při pohledu na diváky zpozorujeme, že ve chvílích vrcholného napětí, kdy hrozí prolomení všech hranic, si působí sami bolest tím, že si zarývají nehty do dlaní a koušou koutky rtů.

Není to proto, že bolest, a právě tato její podoba, je ade-

kvátní k tomu, co se tu děje, a že tu divák spoluprožívá ono zahrazení životního toku před jeho rozlitem do širokého řečiště? Cozpak divák, který se vžívá do dramatu, nehledá tuto bolest právě proto, aby se mohl pině osobně podílet na objektivním ději, na rozuzlení neprůhledné zápletky, na uvolnění tísnivého napětí?

Dalo by se namítnout, že bezděčné sevření pěstí nebo křečovitě sevření kruhé v okamžicích vrcholného dramatického napětí lze mnohem jednodušeji vysvětlit strachem, a bolest tu funguje jen jako podráždění, jež má pomoci tento strach odresgovat. A opravdu v mnoha projevech strachu nacházíme tytéž formy sebetryzně jako při sledování nějakého dramatu. Ve skutečnosti to však není dramatické napětí, které vzbuzuje pocit strachu, nýbrž strach vytváří dramatické napětí. Strach je vyvoláván hrozícím nebezpečím, předtuchou očekávané pohromy, rovněž v těchto případech je situace nabita explozivní silou, která v rozhodujícím okamžiku rozbíjí starý stav a vytváří novou situaci. Způsob, jímž je člověk do tohoto procesu zapleten, může pro něho být velice nepřijemný, nakonec však se zbaví svého strachu a tísnivé nejistoty a jeho život opět může najít nové, volné pole aktivity.

Pohlédneme-li znovu na vztah bolesti k výchozímu popudu a všimneme-li si zevrubněji jeho subjektivního prožívání, shledáme, že nukožený pud pocítujeme pokaždé jako očekávání, jako budoucí vykoupení z tvrdě doléhajících pout žádosti. Jestliže je žádost mimofádně intenzivní, jako třeba palčivá žízeň, pak se protiklad žízně a jejího unašení bude podobat onomu zahrazení toku života, než se mohl provalit, rozlít do šíře, a dosáhnout tak uklidnění. Zpravidla je přechod od stísněnosti k uvolnění méně výrazný a oděhrává se v situaci zcela závislé na okolnostech, které člověk sám může ovlivnit jen nepřímo.

Jen v jednom případě, u sexuální žádosti, jsou celkové poměry odlišné, poněvadž orgasmus je zcela závislý na subjektivním postoji člověka a jeho chování. Pudové ukojení orgasmem se v důsledku aktivní účasti individua urychluje. Že je přitom jak ve zvířecím světě, tak u člověka vyhledávána a snášena bojost, je všeobecně známo. Z velkého počtu psychiatrických studií, z mj. též vynikajících prací Gebattelových, vyplývá, jak komplikované mohou být vztahy mezi bolestí a sexualitou a v jaké míře mohou být nabyt patologických forem. Ať již jsou tyto vztahy v detailu sebevíc odlišné, objektivní spojitost mezi sebeodevzdáním a vznikem nového života má svůj subjektivní korolát v oblasti prožitkové, přičemž bolest představuje omezení, jemuž život podléhá, než opět dojde k uvolnění jeho energií.

Její těžké nahlédnout, že v celé řadě vitálních situací, kdy individuální život směřuje k expanzi ze dané meze, vyjadřuje bolest podíl jedince na procesu, který v něm probíhá - pokud se ovšem jedinec odevzdává, aby v nové podobě opět sám sebe získal. Bolest je tedy znamením osvobození, zaměřeným k získání drahocenného statku, jehož prožitková hodnota převyšuje i samotné utrpení z bolesti.

Docházíme tak k závěru, že vedle významu psychologického má bolest i význam ontologický, který je patrný již v samém prožitku bolesti, avšak je potud, pokud se tento prožitek týká objektivního, skutečného dění. Jenom člověk však svým svobodným rozumem dokáže odpooutat svůj citový život od temných

temných žádostí, opřít je o jasné "důvody srdce" /Pascal/ a bolestným zmařením prožitkově proniknout k vlastní fundaci bolesti, hříchu a smrti v lidském údělu.

V člověku zjevuje bolest svůj vlastní hluboký smysl, který přesahuje funkci pouhého varování, signálu, trestu, napomenutí, zkoušky či příležitosti, jak prokázat svou odvahu a trpělivost. Jen do té míry, do jaké člověk doopravdy participuje na obsáhlejším celku života, který se naplňuje teprve oprostěním od vazeb a vstupem do řádu vyšší svobody, může prožít bolest, která pramení z účasti na tomto obsáhlejším celku, nabytí smyslu skutečného osobního odevzdání. Teprve solidaritou životního společenství se dostává osobnímu utrpení charakteru povolání, jež mu umožňuje uvést společenství, na němž se podílí, těsnou bránou do nového

života. Tomuto vykoupení je třeba obětovat vlastní pohodlí a přijmout bolest, aby se tím získal potřebný prostor, pokoj a možnost rozvoje v nové podobě. Médium osoby prolamuje život své meze a proudí do nového, širokého řečiště.

Nejjednodušší a každému přístupný příklad, který tento formalizovaným vztahům mezi bolestí a lidským životem propůjčuje vyšší názornost, je účast člověka na společenství, k němuž patří svým zrozením a tradicí, totiž své vlasti, ve chvíli, kdy v temných dějinných údobích války s úzkostí očekává vstup do nového prostoru svého života. Bolest jednotlivce - jako každá jiná podoba utrpení - má pak zřejmě snora naznačený význam, který se neopírá toliko o vědomí, nýbrž o bytostnou solidaritu života. Proto není důležité, jak je válečné utrpení prožíváno, zda statečně nebo zbaběle, trpělivě nebo vzdorně, nýbrž rozhodující je fakt, že je snášeno. Skutečnost, že někdo bojuje, je raněn, umírá za vlast, činí jeho utrpení stejně nezávislým na jeho charakteru, temperamentu či náladě, jako nezávislá hodnota splněné povinnosti na talentu člověka.

Některí lidé dovedou snášet bolest statečně a trpělivě. Takový typ člověka nám líčí Duhamel v postavě zraněného vojína Augera, "drobného košíkáře z Charante, který si nenafíká na to, že trpí". "Trpí uvědoměle, inteligentně, téměř metodicky." Docela jiný je Grégoire, který nesnese žádnou bolest. "Grégoire neumí trpět, tak jako člověk neumí mluvit cizí řečí." "Jenže je lenčí naučit se čínsky než se naučit řemeslu bolesti." "Grégoire se hned roztřese, šelmy bolesti se vrhnou na tohoto bezbranného člověka a drásají ho." - "Augere! Proč se tobě dostalo milosti a proč se jé jí nedostalo Grégoirovi?" Mezi statečným a Augerem a bázlivým, namyslným Grégoirem je skutečně velký rozdíl. "Je to velice náivní potřeba rovnosti, která nás nutí říkat, že si lidé jsou před utrpením rovni. Ne, ne lidé si před utrpením nejsou rovni." V jednom ohledu jsou si však Auger a Grégoire přece jen rovni: oba trpěli za vlast. Pravda, Auger byl statečný a dostal "médaille militaire". Když však Duhamel nechá Grégoira odpovědět na otázku, kde došlo jeho zranění, říká Grégoire lakonicky: "Inu, na bitevním poli mezi ostatními..."

A právě na tom "mezi ostatními" záleží. Bolesti nedává smysl způsob, jak jí kdo snáší, nýbrž faktická sounáležitost s jinými v utrpení. Bolest je zpečetěním osudového společenství, společného zranění a bolesti snášené jedincem pro mnohé kvůli vyššímu dobru. Nicméně je naplnění vlastního

smyslu bolesti přece jen závislé na vnitřním postoji trpícího jehož utrpení pečatí solidaritu se společenstvím: jeho postoj totiž rozhoduje o tom, ~~zda~~ zda je sspětí se společenstvím dáno jako holá nezbytnost, anebo zda se zakládá na dobrovolnosti a vnitřní shodě, či alespoň na kladném přijetí nevyhnutelného osudu.

Zamysle u zvířat se obětuje a snáší bolest kvůli svým mláďatům, nejsilnější jedinec ze stáda se vrhá do boje, aby ochránil celou skupinu před nepřítelem, děje se to však ne-svobodně a bez hlubšího náhledu lásky, která je přestá žádostí a která je pravým opakem chuti a instinktivního puzení. U zvířete může dojít ke konfliktu pocitů a sil, trpící zvíře však neví, že trpí, a řve bolestí, ale bez protestu, anebo ji tiše snáší, ale bez pravé odevzdálosti. Člověk se však nikdy nemůže podílet svou bolestí na něčem, a čím by právě touto bolestí nebyl zároveň vědomě konfrontován. Nikdy nemůže zakoušet pouze společného údělu jako něco tak nevyhnutelného, aby snášel bolest, kterou musí v rámci tohoto společného údělu trpět, bezmocně jako zvíře. Bojovník za vlast, i náš "Grégoire, který neumí trpět", je do jisté míry k utrpení donucen, toto donucení však ~~žs~~ dokáže pojmut jako výzvu, na kterou odpovídá, protože jí rozumí.

Nelze ovšem popřít, že v průběhu dějin byli nesčetní lidé vedeni ke smrti jako ovce na jatka, že existuje fyzické utrpení lidí nevědomcích, nevinných, dětí, jako třeba "svatých nevinňátek" zavražděných Herodem, která svými mukami a umíráním nevědomky sloužila vykoupení světa. Avšak čím více se člověk stává osobností, tím hlouběji a citlivěji nahlíží objektivní životní souvislosti a snáší bolest, kterou s sebou nevyhnutelně přináší - i když třeba jen tak, že před ní kapá pítuluje jako dítě, nebo se proti ní bouří jako rebel, podle své povahy - protože již jednou řekl své ano, když zaujal místo "s ostatními". Zatímco spontánní lidské reakce se individuálně značně liší a závisí na charakteru, temperamentu i na somatických konstitučních faktorech, na dně a na-moci, je osobní odpověď určena výhradně účastí na existenční nouzi, již člověk sdílí společně s ostatními a jež se manifestuje v bolesti.

Bolest tedy dochází svého smyslu tím, že přivádí postiženého k sobě samému právě skrze jeho křehkost, a tímž mu umožňuje podílet se na utrpení společenství, sdílet a ním společný osud a přahnout s ním po vysvobození. Jako izolovaný jev, jako holý pocit, postrádá bolest smyslu a - až už je snášena statečně či trpně - není než bezbranným sklesnutím, zážitkem vystupňovaného protikladu mezi personálním a tělesným bytím.

Bolest je trýznivá, jakož i to, že ji nelze pochopit rozumem, ovládnout vůlí a potlačit sebevětší slasti. Bolestí je člověk drásán, deptán a ponižován v samém jádru svého bytí na světě. Jen ten, kdo zná bolest z vlastní zkušenosti a sledoval ji také u lůžka nemocného, ví, jak je hrozná. "Je vždy zbytečná", říká Leriche, který viděl trpět během třiceti let tolik lidí nejstrašnějšími mukami, a "zubožuje člověka". Za krátký krátký čas udělá z nejskvělejšího ducha bytost štvanou, uzavřenou do sebe, soustředěnou na své trápení, sobecky lhostejnou ke všemu a navíc neustále posedlou obavou z návratu jejích záchvatů. "Ach, vím dobře, že se lze obrnit a že se některým heroickým duším podaří ovládnout a skrýt své utrpení, Nepopírám, co může

dosáhnout vznešený náboženský ideál či povznesenost filosofie .." "Avšak to nebyly než výjimečné postoje v heroických chvílích. Všichni nemají ohnivou duši a v realitě lidského života, i u velkých mystiků, boj proti bolesti znamená opotřebení." S moudrostí muže, který má zdravý smysl pro realitu a dokáže se hluboce vcítit do života jiných lidí, říká pak tento slavný chirurg o bolesti: "Myslím, že nesmíme směřovat dvě odlišné oblasti: oblast nemoci a oblast náboženských prožitků."

Je skutečně třeba tyto dvě oblasti nesměšovat a respektovat: bolest jako nemoc, na niž reaguje lidská přirozenost, včetně psychická, a bolest jako výraz krize existence, na niž odpovídá člověk jakožto osoba. Člověk může zaujmout vůči bolesti dvojitý postoj. Buď neuzná krizový stav svého života a bude pojmát bolest jen jako rušivý pocit, který musí statečně nebo trpně snášet. Anebo může nouzi své existence uznat a přijmout bolest s přesvědčením, že je znamením a pečeti hlubokého sepětí se světem věcí, se smyslem tohoto života. Tuto nouzi lze však přijmout jen s pohledem obráceným k možnosti dokonalejšího a šťastnějšího stavu, říká V. Gebattel. Dodejme, že trpící může odhalit a naplnit smysl samy o sobě nesmyslné bolesti jen potud, pokud se osobně podílí na obecně lidské přirozenosti a hříšnosti, jak to vyjadřuje sv. Tomáš Akvinský slovy: "Tělo počaté v hříchu je nutně podrobeno bolesti nejen v důsledku přirozených zákonů, nýbrž také hříchu. Všechné duševní techniky, jako rezignace, hedonistické vyhýbání bolesti, otupování až k apatii, iluzivní popírání bolesti, ani její rozumové ospravedlnění jako trestu za vlastní vinu a za dědičný hřích nejsou s to objasnit podstatu bolesti, ani ji naplnit skutečným smyslem. Všechny tyto přirozené reakce a rozumové reflexe mohou sice posílit trpělivost a odvalu, což jsou nesporně cenné charakterové ctnosti, ale jinak mohou nanejvýš připravovat cestu, po níž se posléze musí vydat člověk sám, aby šel přivlastnit smysl bolesti a tím naplnil i svou existenci. Vykročit, a nejen pouze přemýšlet o této cestě, kterou nelze zkracovat ani obcházet pomocí různých technik, jež nedokážou víc než zmírnit prudkost a palčivost bolesti, znamená jít cestou "blaženého utrpení" a tak dosáhnout vykoupení boží milosrdnou láskou: to je "královská cesta kříže".

Teprve když člověk pokorně vykročí po této cestě, otevře se mu nový svět světla a pokoje, o jakém se nesní ani místům jógy, rozevře se před ním prostor moudrosti, která přesahuje veškeré chápání, štěstí, které je tím větší, čím dále člověk stíhán útrapami pokročí pod vedením božího milosrdenství na této cestě kříže, která se otevírá všem pokorným srdcím. Tak se naplní smysl bolesti jako nejobecnější a nejreálnější formy utrpení v nejzocnější skutečnosti lidského života, v lásce. "Kříž, projev lásky, vrací člověka opravdové bolesti. A právě tím je pro něho branou a jítřenkou pravé radosti."

Kdo trpělivě naslouchá na břehu života, bude jedné bouřlivé noci povolán, aby na sebe vzal tíživé břímě tělesné bolesti, nejen s neochvějným klidem a statečně, nýbrž z lásky. Pak se bude moci podílet na milosti nevýslovného štěstí, které plyne z poznání, že se na něm uskutečňuje zázrak Christoforův, prostého člověka nesoucího Krista.

O Naději

Fokus prozkoumat stav nudy, jakož i některé chorobné syndromy, jejichž základní struktura se zdá být příbuzná se strukturou nudy, nás dovedl ke "zkušenosti nicoty", která se pak znovu a znovu potvrzovala při dalším zkoumání průběhů rozmanitých nemocí. Šlo přitom o značně různorodé stavy a procesy, od organických onemocnění, přes projevy narušivosti až ke struktuře sebevražedného pokusu, u nichž jsme po důkladném demaskování vždy narazili na působení této nicoty, kterou si právě proto, že není ničím, tak těžko dokážeme představit, a která nás neustále ~~svádí~~ svádí k tomu, myslet nakonec přece jen na něco, co se v člověku projevuje jako ničivá "moc" či "substance". V těchto našich nálezech a úvahách jsme konstatovali dalekosáhlou shodu s názory V. E. von Gebssattels a došli k přesvědčení, že toto působení "nicoty" se v hlavních aspektech kryje s tím, co S. Freud chápal jako "puť smrti" i když nás od S. Freuda dělí několik zásadních názorových rozdílů, např. že v těchto projevech nevidíme ani "puť", ani vůbec něco "psychologického".

Kromě toho jsme však dospěli k názoru, že se se samotnou zkušeností nicoty ocitáme v nebezpečí příliš jednostranného antropologického stanoviska. Sama prostá skutečnost, že kdokoliv z nás vůbec může minutu od minuty žít, že se sami hned nezničíme, je důkazem existence pozitivní síly, která působí v protikladu k nicotě /její zdroj je rovněž jako nás/, síly, která nás lidí konstituuje a bez které není možný život, a to ani ani prostý život biologický. Tato úvaha ovšem není originální, v minulosti vedla k nejrozsáhlejšímu pokusům hledat pozitivní čistě biologický princip, který byl mezi jiným nazván "životní silou," "vitalitou" atd. Sam se však zdá, že by bylo od počátku pochybné; kdybychom zde hledali výlučně biologický princip, i když je na druhé straně samozřejmé, že teprve onen pozitivní princip vůbec umožňuje a ustavuje, ale také transcenduje biologický život.

Při svých dřívějších výzkumech jsme si ověřili sterou zkušenost, že je nicota jako taková nepostižitelná právě proto, že je ničím, pouhým zánikem, samotným procesem ničení. Jak uvidíme, platí něco formálně podobného i o síle nyní námi postulované, která ~~ž~~ život teprve vůbec konstituuje a umožňuje jeho pokračování. Není definovatelná, lze ji však poznat ze zkušenosti, popsatelné a tudíž postižitelné jsou její účinky. A její existenci dokládá již sama skutečnost, že lidský život může být chápán jako proces, který se postupně naplňuje a postupuje vpřed.

A stejně jako se nám podařilo vypátrat působení nicoty skryté pod náhodnými vnějšími projevy, snažili jsme se odhalit tuto životodárnou sílu pod jejími specifickými rouškami a šiframi. A usoudili jsme, že jednu z těchto šifer, jeden z těchto projevů představuje naděje.

Vůči naději, která se na první pohled zdá být čímsi podružným, téměř banálním a také trochu mlhavým, se filosofie a psychologie chovaly velice macešsky. Filosofové a psychologové se o ni po staletí příliš nezajímali. Proto nás dnes uvádí do rozpaků, když máme určit, co vlastně naděje je. Nalézáme v ní cosi jako náladu, Camus říká, že je nebezpečnou iluzí, Paul Valéry mluví o "nedůvěře bytosti vůči přesným předpovědím jejího duch", jiní ji připisují síle fantazie, opět jiní v ní spatřují projev pudů. Pouze u G. Marcela lze najít vážné pokusy o odhalení bytostného určení naděje.

Tento na první pohled nepatrný výsledek nelze v žádném případě připsat jen na vrub skutečnosti, že fenomén naděje byl studován málo či ne dost důkladně. Existuje ještě jiná příčina: fenomén naděje se opravdu do značné míry vymyká pojmovým definicím. Pojmově vymezit se dájí teprve vnější projevy naděje, její materializace. To však nikterak neznamená, že naděje je něčím mlhavým. Vždyť "život" a "smrt" jsou rovněž nedefinovatelné, a přesto již nejsou ničím mlhavým. V této nesnází bude asi nejužitečnější, když se přidržíme skutečnosti naděje. Zeptáme se proto: kde se projevuje naděje zcela konkrétně, kde se stává zcela evidentní a kde se nejzřetelněji uplatňuje celá její síla?

Odpověď nemůže znít jinak než: v nouzi, v zoufalství. Vzhledem k naší zkušenosti pak tuto odpověď - zpočátku zdánlivě svévolně - ještě jednou omezíme a řekneme: například v nouzi a v zoufalství nemocného člověka. A abychom se vyjádřili zcela srozumitelně, zvolíme konkrétní příklady dvou nemocných.

Paní H. M., 44 let, objevila v roce 1949 na levém prsu uzlinu, která š byla ihned rozpoznána jako karcinomatózní. Pacientka si dala tehdy v st. postižený prs amputovat; odmítla se však přes lékařovo naléhání dát po operaci ozařovat. Aby mohl přikročit k ozařování, snažil se lékař nenechat pacientku na pochybách o zlobné povaze nádoru, nepodařilo se mu však překonat její odpor. Pacientka trvala na svém přesvědčení, že ozařování rentgenovými paprsky by jí víc uškodilo, než prospělo, že je to něco "nepřirozeného", co nelze omezit jen na žádoucí míru. Její skapse vyvěřala z hluboké nedůvěry vůči celé alopatické medicíně. Byla proto tehdy jasně upozorněna na nebezpečí metastáz, takže nelze pochybovat o tom, že si nemocná v plném rozsahu uvědomovala závažnost svého rakovinného onemocnění.

Proto také, když rok nato onemocněla intenzivními bolestmi páteře, její první myšlenkou bylo, že by tyto bolesti mohly být průvodním jevem kostních metastáz. V tomto zcela zoufalém stavu vyhledala naše ošetření. Paní M. byla velmi chytrá, sečtělá, vysoce senzitivní a kultivovaná osobnost, kterou lékař nemohl utěšovat banálními vytáčkami. A jak již bylo uvedeno výše, nebylo nejmenších pochyb o tom, že pacientka sama byla přesvědčena o š zlobnosti svého kostního onemocnění. Přesto jsme na rozhodnou otázku nemocné po charakteru jejího kostního onemocnění

jeho zhoubnost zapřeli a mluvili o "osteoporóze", což je sice vleklá, avšak v principu benigní a léčitelná nemoc, jež s operovaným karcinomem prsu nemá nic společného.

Nemocná přijímala tento výklad zprvu váhavě, poznání však stále ochotněji, i když se průběhem doby - byla v našem klinickém ošetření celkem 5 měsíců - nechávala stále znovu ujišťovat o této naší "XX diagnóze". Dostala se přitom do stavu, který se vyznačoval zvláštní, někdy více, někdy méně patrnou iracionalitou: zatímco v rozhovoru s lékařem přijímala bez jakékoliv skepse a kritiky jeho vysvětlení, jimiž se snažil prokazovat neškodný ráz její choroby, daleko mnohdy bez přechodu, měla hned v další větě, na srozuměnou, že věděla o své rakovině a že na jakoukoliv pomoc je pozdě. Žila jakoby na dvou rovinách vědomí, které dokázala skokem měnit: z roviny, níž s nadějí očekávala vyléčení donále benigní osteoporózy a na níž se již dělala plány na mnoho let dopředu, přecházela do roviny, na níž si byla jista souvislosti své kostní nemoci s karcinomem a na níž trpěla strachem, byla zoufalá a hledala pomoc. Avšak - a to je rozhodující - přes její střídavě neustále pronikající vědomí o zhoubnosti choroby a tím zpečetěného osudu podléhala pacientka zoufalství vždy jen na několik hodin. Udržovala v sobě naději tím, že výrazně iracionálním způsobem vyhledávala rovinu, která jí umožňovala doufat, a stále znovu se dávala na této rovině utvrzovat - i kdyby to z racionálního hlediska bylo jakkoli "nesmyslné". A tak zatímco v prvních dnech svého pobytu u nás byla neklidná a plná obav se trápila myšlenkou na svůj osud, později se - nesena svou nadějí - uklidnila a stala se trpělivou. Taky jejího obličej se uhladily, dovedla opět vesele hovořit a zabývat se vším, co pokládala za důležité a potřebné ve svém již dřívějším životě. Nepodléhala již své bolesti, která nemohla být znatelně zmenšena, namísto závislosti na bolesti nastoupila vnitřní volnost, která jí opět dovolovala vidět ostatní lidi a projít se do světa. Zatímco ji předtím hnál strach, v jehož zajetí byla, do zoufalství, dovedla se nyní oprostít od tohoto upnutí k vlastním já a rozvrhnouti nově svůj život.

Přitom bylo v rozhovoru s nemocnou téměř vždy možno vyhnout se přesnému určení cíle její naděje. Její naděje vlastně *expressis verbis* směřovala vždy jen k tomu, že nezemře na rakovinu. Cíl její naděje se tedy z přísně racionálního hlediska dal popsat jen negativně. Nikdy nepadla zmínka o úplném uzdravení. Její naděj směřovala celkem vzato do neurčita, neměla žádný přesně vyzezený objekt, i když tento neurčitý cíl obašhoval jakési zachování osoby a v každém případě zachování její bdělosti. V její naději převládalo spíše dynamické vpřed než jakýkoli určitý cíl.

Je samozřejmé, že v takových situacích musí lékař umět nějak pacientovi vysvětlit jeho stav. V tomto případě to byla diagnóza osteoporózy a benigní průběh, stačí však úplně, vyloží-li se aktuální stav pacienta tak, aby nemocnému zůstala určitá naděje. Víme dnes ze zkušenosti nejen s nemocnou paní H. M., nýbrž i s mnoha jinými nevyléčitelně nemocnými pacienty, že se nemocní nevědomě snaží nepřecitovat blíže cíl své naděje, nýbrž jej přece ponechávají

neurčitý, a že lékař učiní nejlépe, když se podle toho zařídí. Lékař musí říci něco o okamžitém stavu pacienta a o jeho významu /osteoporóze/, o domnělém cíli pacientovy naděje nechť však raději pomalčí nebo nanejvýš, je-li k tomu donucen přímou otázkou, ať se pokusí o "pythickou" odpověď. K tomu se však ještě vrátíme.

Paní H. M. nás po několika měsících opustila - v nepatrné hormonální terapii zlepšeném, právě ještě snesitelném stavu a - uviděli jsme ji pak až po roce v nemocnici v X při krátké návštěvě. Pacientka byla nyní moribunďní. Metastázy zasáhly celou kostru i lebku. Byla často na několik minut i hodin zmatená, vždy však poznala lékaře. Jak ve zmateném, tak v normálním stavu lpěla na své naději: "Zdržíte-li se alespoň trochu v X, MM uvidíte, že budu moci stát a jít domů. Je jenom třeba, abych se zbavila chudokrevnosti, která mne oslabil. Může to trvat jen docela krátkou dobu!"

Tento výrok mohl být ještě mnohoznačný. Mohl by kdyby byl předkládán jako rozhodující důkaz, dosvědčovat iluzivní povahu naděje. Tomu však odporoval celkový stav nemocné: nešlo jí už o otázku vlastního uzdravení či neuzdravení. Problém restituce byl dávno překonán. Byla si jista budoucností, která již nebyla něžně vázána na možnost tělesné restituce. Náplň této budoucnosti se již nepohybovala na rovině běžného uzdravení, jak je obvykle chápeme. Vyzařovala v ní důvera, která mohla pocházet jenom z prožívané jistoty brzy dosažitelného cíle. Více nemohl lékař zjistit. Ale mohl se na této jistotě podílet. Pro každého nepředpojetého účastníka nebylo nejmenší pochybnosti o tom, že zde jde o pravou jistotu těsně se blížeícího cíle, který snad již byl pro nemocnou viditelný a jehož obsah se jí projevoval jako určitá forma budoucnosti její osoby. Byl to pro nás silný zážitek, když jsme mohli sledovat, jak takzvaná "zmatenost" pacientovi umožňuje, aby se cele oddal naději. Někdy je to teprve tento stav, co umožní nemocnému zcela opustit rovinu vědomí, na níž leží racionální poznatky a intelektuální reflexe naděje v cestě. Za několik dnů pacientka zemřela.

Paní L. B., převezená do nemocnice s diagnózou "zánět pohrudnice", trpěla, jak se velmi brzy ukázelo, zhoubným nádorem hilu mlíční žlázy. Byla to citlivá, svým manželem neuvěřitelně hýčkaná žena, povrchní, dosti infantilní a naivní. V jejím úzkém životním okruhu bylo vždy všechno uspořádáno tak, jak si přála. Měla vždy dojem, že za peníze lze dostat vše. Proto také očekávala, že její nemoc bude během několika málo týdnů vyléčena, poněvadž jí přece manžel "může zaplatit i ten nejdražší lék."

Když se však průběh nemoci začal protahovat, byla zprvu mrzutá, nedůtklivá a tyranizovala své okolí. Přestala se ovládat a byla netrpělivá. Nakonec, když cítila, že se její stav postupně zhoršuje, si úplně zoufala. Až dosud se v rozhovoru s lékařem uzavírala každému jeho náznaku, který by jí poznenáhlu a opatrně přivedl k tomu, že její nemoc bude trvat déle, že to není jenom jednoduchý zánět

pohrudnice, z něhož se může za několik málo týdnů uzdravit. Ke skutečnému rozhovoru i mohlo dojít, teprve když se úplně zhroutila. Byla zcela bez sebe strachem, avšak konečně připravena vůbec připustit, že se osud neřídí podle jejích přání. Řekli jsme jí, že její choroba je vážná, že může ještě potrvát delší dobu, mít své výkyvy, že mohou vzniknout komplikace, že jí však určitě pomůžeme. Nedávali jsme jí žádné přesné časové předpovědi, ubezpečili jsme ji však, že se jí budem věnovat a že nemoc bude probíhat snesitelně.

Tím však získala naději. Nemohli jsme se zbavit dojmu, že teprve úplné zhroutení jí umožnilo samostatný postoj k nemoci. Od té doby byla jako vyměněná. Nic nezbylo z jejího dřívějšího mrzoutství a z pošetilého napadání všeho kolem sebe. Zdálo se, že již nepociťuje hrozné potíže při dýchání, které se neustále zvětšovaly. Vůbec si již nevšimla, že po celé týdny nejí takřka nic jiného než trochu ovoce. Povznesla se nad své bolesti, stala se trpělivou, vůči sestram přívětivou rozumnou a statečnou. Její celá bytost vyzařovala dříve nikdy nepozorovanou láskyplnost. Přemýšlela o věcech, kterými se dříve nikdy nezabývala. Ponejprv se začala dívat na lidi a svět s pocitem odpovědnosti. Ve svých úsudcích se stala zdrženlivou, rozvážnou a svědomitou. Občas se jí znovu zmocňoval strach, ale nedala se jím již zdeptat. Vzdor potížím při dýchání a všem bolestem se postupně sále více odpoutávala od své choroby a stavů zoufalství a uměla téměř bezstarostně a přesvědčením, že je to - jak jsme jí řekli - poslední krize, kterou ještě musí překonat, aby pak měla již vše za sebou.

Předposlední den před smrtí řekla lékařům při večerní vizitě: "Jak to bude krásné, začít všechno znovu."

I v tomto případě nemocná od lékaře nežádala přesnější definici cíle své naděje. Zřejmě jí vůbec nenapadlo se na to zeptat. Nikdy jsme nebyli vyzváni ani nuceni slibovat jí uzdravení. Pravděpodobně vědí tyto nemocní lépe než zdraví, že restituce není možná. Jde jim o budoucnost, o jistotu jakési budoucnosti, že to není konec, který by byl prostě otvor do prázdna, nic. Stačí jim přijatelné ujištění, že "to" půjde dál, že po nemoci opět něco začne. Nezbytně nutné se tu zdá být jen vědomí, že lékař to vše bezpečně ví a že s nemocným toto vědomí sdílí. A pak to, aby uměl svým pacientům pomoci se k tomuto vědomí dopracovat.

Tato dvě kauzistiky nám pro začátek postačí, abychom na nich rozvinuli téma naděje. Kromě toho se domnívám, že každý lékař, který se intenzivně zabývá nevyléčitelnými a umírajícími pacienty, si vzpomene na velký počet podobných případů. V zásadě lze to, co jsme se snažili vylíčit v obou našich příbězích, zažít u každého obdobného případu. Rozhodně zde nejde o zvlášť vybrané kauzistiky, nýbrž o dva náhodné příklady z bezpočtu dalších.

Co je to tedy za naději, které se naši nevyléčitelní a umírající pacienti drží tak úporně, že jí obětují i svůj rozum? Je to táž naděje, kterou v běžném životě každodenně máme, kterou nově získáváme, ztrácíme a opět získáváme vůči tomu, co si přejeme, co chceme a čeho se obáváme?

Domníváme se, že již na příbězích našich nemocných se ukázalo několik charakteristických znaků, které odlišují naději nevyléčitelně nemocných od naděje našeho každodenního života. Vždyť naděje opuštěných je zřejmě nadějí, která vzniká v "beznaději" a která se upevňuje tím více, čím je situace "beznadějnější". Nemocný staví všechny své síly do služeb této naděje o to víc, oč zoufalejším se stává, obětuje jí svou kritičnost, svou skepsi, své rozumové úvahy. Lze dokonce snadno ukázat, že naděje nevyléčitelně nemocných vzniká právě tehdy, když jsou naděje obyčejného života zmařeny. Pravá naděje tedy vzniká ze ztráty obyčejné, všední naděje. Avšak rysuje se zde ještě druhý odlišný znak: naděje našeho každodenního života, našeho mluvení, směřuje k tomu, aby to či ono nastalo, to či ono se pro nás příznivě vyvíjelo, aby nám to či ono ze světa připadlo. Je nadějí na XX něco ze světa, na něco, co není nutné, na to, co se přihází, na něco, co exogenně nastane. Má měnitelné cíle, v daný okamžik však vždy jeden cíl, s jasnými obrysy a přesným výměrem. Je vždy vázána na objekt. A právě proto je v ní nutné něco iluzorního: vždyť nikdy není úplně jisté, zda nastane to nebo ono. A proto k ní patří - právě tak jako iluze - vždy také zklamání. Neboť směřuje vždy jen do světa, většinou dokonce jen do světa našich přání, jemuž je bytostně vlastní náhoda a kontingence.

A právě z tohoto zklamání, a to tím spíše, čím je větší, se zvláště ze zklamání při úplném zhroucení všech běžných iluzivních nadějí, vzniká tajemným způsobem jiná naděje. Zklamání všech obyčejných nadějí zřejmě v sobě skrývá možnost osvobození od všech iluzí směřujících k věcem světa. Úplným zhroucením lze paradoxně získat naději, jejímž zvláštním znakem je, že její cíl zůstává - jak ukazují naše kauzistiky - "neurčitý", mlhavý, bez přesných obrysů. Tato "neurčitost" je sice bez obrysů a nepojasnovatelná, je však, jak rovněž z naší ch. příkladů vysvítá, bytostně spjata s osobou nemocného. Tato neurčitost je jeho budoucností, ať je jakkoli nedefinovatelná. Tato naděje se neupírá k něčemu ve světě, k objektu patřícímu do světa, nýbrž její smysl je v tom, že zabezpečuje budoucnost pacientovi, který cítí, že je ztracen, a jenž zhroucení je zřejmě, ne tuto nebo onu tak či onak uzpůsobenou budoucnost, nýbrž budoucnost vůbec. I když tato naděje směřuje k čemuś neurčitému, přece jen má nezaměnitelný imanentní obsah: směřuje sice k neurčitému, avšak jistému delšímu trvání osoby, k jejímu sebeuskutečnění v budoucnosti, k bližší neurčitelné, avšak bezpečné obnově.

Tato naděje nejde tedy prostě o to, aby zmizela nemoc, nejde jí o restituci, i když bývá nemocným často do této naděje zahrnována. Nejde jí o odstranění bolesti, anabestí, symptomu. O to všecno se ovšem může nemocný občas zajímat, ale zajímá se o to ve skutečnosti nápadně málo. Jde tu o něco dalekosáhlejšího, co je ponecháno téměř vždy s bezděčnou pečlivostí bez přesnějších obrysů, co bychom snad mohli označit s Bollnowem jako záchranu nebo znovuzachránění.

Kdyby v této naději šlo jen o uzdravení, o restauraci, o anulování nemoci, byla by tato naděje jednoduše iluzí.

Že tomu ale tak není, vysvítá z účinků této naděje, jež nepozůstávají jen v tom, že tito nemocní nyní v důsledku své ikuze trpělivě snášejí a přijímají své utrpení a umírání. Touto nadějí vyrůstající ze zhroucení dřívějších tužeb dochází u nemocných k proměně, jež jim umožňuje dosáhnout vyššího stupně životního. Tato naděje má kladný účinek, umožňuje překonat dosavadní egocentrický postoj, konstituuje nové vztahy a závazky, zjednává pacientům vnitřní samostatnost a nezávislost na nemoci, na zotročení nemocí, čehož před zhroucením nemohli dosáhnout. Tento vyšší životní stupeň je u nemocných patrný i v jejich trpělivosti, která je umožňována jen nadějí, nahrazující zcela dřívější strach.

Obsahem této naděje je tedy záchrana osoby. To této naději propůjčuje formální otevřenost, zároveň to však dosvědčuje její transcendentální charakter. V této naději jde o zkušenost vztahu transcendingícího naší existenci. Jím, že směřuje k dalšímu trvání, k zachránění osoby, je ta o naději personálním aktem, nejzávažnějším výrazem sebepotvrzení naší existence, projevem její snahy o uskutečnění a zdokonalení, jehož však nelze dosáhnout v rámci samotného lidského subjektu, a jež proto musí - chce-li zakusit rozhodující osobní vztahy - lidské meze transcendovat.

Tuto transcendenci, jak ji nalézáme v nadějiztracených, můžeme podle mého názoru rovněž doložit rozhovory s lidmi, kteří se pokusili o sebevraždu. Nejsou zde vzácností výpovědi, které přesvědčivě prokazují, že sebevražděný pokus nechce prostě docílit vymazání vlastní existence, dosáhnout nicoty. Přes veškerou zdánlivou iracionálnost těchto výpovědí jde tu o hodnověrná svědectví, že tito pacienti, když v zoufalství, v nejvyšší nouzi či v okamžiku poznání absurdity života slepě volí jako poslední prostředek, jak se z tohoto světa vymanit, sebevraždu, činí tak s pohledem zcela upřeným do budoucnosti, na něco, co jim snad dá poznat smysl, který jim v dosavadním životě zcela unikl. Výpověď jednoho takového pacienta po nezdařeném sebevražedném pokusu zněla: "Neviděl jsem už žádné východisko, nesmyslnost života mě donela k zoufalství. Chtěl jsem vyzkoušet poslední prostředek a přesvědčit se, jestli přece jen neobjevím nějaký smysl, když se vším exponuji." I když je takový pokus nutno prohlásit za podstatně hybridní, je v něm patrná jakási naděje, i když perverzní, je to však přesto naděje v jakési poslední osobní uskutečnění, ležící již za hranicemi subjektu. Přes pokus o sebevraždu zůstává tu ještě otevřeno cosi budoucího, dokonce lze říci, že toto budoucí má být vynuceno právě sebevraždou. Totéž zaznívá v Baudelaireově dopisu z 30. 6. 1845, kdy v předvečer sebevražděného o pokusu píše: "Zabíjím se, protože věřím ve svou nesmrtelnost a protože doufám."

I to ukazuje, že pravá naděje se nemůže stát iluzí a nemůže vést ani ke zklamání. Vždyť možnost iluze je vázána na nitrosvětskou oblast, která je právě nadějí transcendována. Zato však zklamání běžných nadějí může vést, jak jsme viděli, paradoxním obratem k poznání pravé naděje. Že to-

mu tak je, že z krajního zklamání, z krajního poznání absurdity a bytostné marnosti našeho nitrosvětského konání může v paradoxním skoku zasvitnout pravá naděje, dosvědčuje již sama obecná zkušenost, že se obvykle v takovém postavení sami neničíme. Takto je asi také třeba chápat, když Léon Bloy dává na jednom místě promlouvat Bohu: "Uvrhnu tě v beznaděj, protože jsem Naděje."

Tento antagonismus mezi zoufalstvím a nadějí vzal za základ svého výkladu fenoménu naděje Gabriel Marcel. Říká mezi jiným: naděje je vlastně aktivním bojem proti zoufalství. Zdá se nám však, že takovýto popis není nadějí zcela práv. Nadějí nelze chápat jen z hlediska negace. Marcelova definice předpokládá skutečnost zoufalství, proti níž je pak jakási mobilizována naděje. Naděje by tedy byla jen bojem proti zlu zoufalství. To podle našeho mínění neodpovídá skutečnosti. Spíše platí: "Jsme v naději dříve než v možnosti zoufat."

To však znamená, že pravá naděje patří k základu naší existence. A bezvýhradně souhlasím s G. Marcellem, když na jiném místě říká: "Naděje je možná látkou z níž je utkáno naše duše."

Když jsme v našem popisu takto odlišili všední, každodenní naděje od transcendingící a pravé naděje, musíme toto příkré rozlišení přece jen zase uvést v pochybnost. Neboť je-li pravá naděje, jak jsme řekli, neodlučitelnou částí osoby, jestliže nadějí opravdu jsme, pak by nebyla možná ani ta nejpoверхnější banální všední naděje, kdyby ji tak či onak pravá naděje nenesla a neumožňovala. Domníváme se, že tomu tak vskutku je. Všední naděje mohou vzniknout teprve tam, kde již již je spolu s osobním bytím dána pravá naděje. Rozdíl mezi oběma druhy naděje lze snad lépe charakterizovat takto: všední naděje je možná jen na základě pravé naděje, neuvědomuje si však své vlastní bytostné určení, nechává se ovládnout falešnou měnou, když se upíná na svět, je výsledkem nesprávné aplikace pravé naděje, jež přesto zůstává základem veškeré lidské naděje.

Naděje je tedy antropologickou skutečností: je rozhodující strukturální složkou života vůbec. Její ontologický základ bychom našli především asi v té pro lidský život příznačné strénce, že mu vždy ještě "něco chybí", co se jako možnost být ještě nestalo skutečností. Tato trvalá neuzevřenost /Heidegger/ tvoří základní strukturu lidského pobytu. Vždy je ještě něco před námi, vždy je ještě něco možné. K této možnosti se náš život vztahuje očekávání /Heidegger/. Očekávání však ještě není naděje. Každá naděje je sice očekávání, avšak ne každé očekávání je naděje. Očekávat ještě neznamená doufat. K naději patří ve srovnání s očekáváním, jež představuje obsáhlejší vztah, ještě něco víc. Doufat vždy znamená očekávat vysvobození, něco, co vysvobozuje - to však má nezbytně neurčité obrysy. Určité je v této souvislosti jen to, že bychom mohli to osvobozující charakterizovat jako to, co odpovídá výchozímu situaci. Má-li to opravdu osvobozovat, nemůže to být něco zcela libovolného.

Musí to odpovídat nouzi, ohrožující situaci doufajícího. A to dokonce tak, jako odpovídá klíč příslušnému základu. Tak nabývá očekávané vysvobození charakteru naplnění, vyjevení smyslu. A to zase znamená, že o naději lze mluvit teprve v nouzové situaci nebo přinejmenším v situaci ohrožení. K definici naděje tedy patří, že výchozí situace má charakter ohrožení. Můžeme dokonce říci, že doufáme vždy navzdory nějakému ohrožení.

Tento ontologický výklad naděje jako očekávání vysvětlení nevystihuje zcela správně její vlastní jádro. Vždyť v naději nejde jen o zaměřenost k budoucímu. Ne, že by tu tento vztah k budoucímu, k očekávanému nebyl, ale podstatnější je - což dokumentují i naše chorobopisy - že naděje nese člověka i jako opravdová složka přítomnosti. budoucnost je v naději zároveň něčím, co se zvláštěním způsobem projevuje a uplatňuje již v přítomnosti.

Rozhodně tedy není ontologickým základem naděje výlučně její zaměřenost k budoucnosti, jako je tomu při očekávání toho, co co našemu životu ještě chybí.

Posléze pak k naději patří jako její bytostná složka trpělivost, jež člověku umožňuje v očekávání doufat. Poněvadž naděje patří k našemu nejbytostnějšímu určení, je jí odpočátku vlastní jistota, která nepochází ze spekulace, nýbrž je zcela esenciální a na naději materiálně vázaná. A z této jistoty opět vyplývá trpělivost. Právě naděje se děje v trpělivosti. Naděje je předpokladem trpělivosti. Naděje a trpělivost jsou proto v korelaci.

Naději lze pochopti jen z jejího cíle, žije z budoucnosti, která ovšem také je přítomností, ve svých obrysech je sice neurčitá a neznámá, avšak ve své podstatě je to záchrana osoby. V lidském životě je tedy bytostně zakotveno určité "zaměřování k něčemu" a tento dynamický moment je základem personalizace.

V tomto smyslu je naděje základním bytostným určením osoby. Je konstituující složkou kohokoli. Pokud kdokoli žije, žije z naděje. Říkáme vědomě kdokoli, tedy ne jen křesťan. To znamená, že naděje, jak jsme se jí zde zabývali, není ještě křesťanskou ctností naděje. Je však jejím přirozeným a předstupným. Nepravem skoro zapomenutý francouzský filosof pozdního 18. století Maine de Biran píše ve svých Meditacích: "Příroda, která nám dala naději v nejkrutějších bolestech, nechť se v tomto ohledu činit hranic a prodloužila ji i za mezník, který se to nezdálo dovolovat... Náboženství přišlo potvrdit naději, kterou dala příroda."

Právě naděje je v lidské přirozenosti předobrazem, člověku od počátku vlastní předstupným křesťanské naděje, jakousi její surovinou - podobně jako existuje u každého člověka přirozený předstupen víry, který už pohanická antika nazvala pistis. Přirozený předstupen naděje vytváří ve svém příslibu personálního cíle jistotu budoucnosti naší osoby, našeho osobního sebeuskutečnění, tato jistota však je a zůstane ohrožena, poněvadž se bytostně podílí na problematičnosti naší existence. Naproti tomu jistoty křesťanské ctnosti naděje se v zásadě a v ideálním případě vůbec nemůže zúčastnit dotknout - jinak by totiž křesťanská naděje nebyla přítomna.

Jak velice si odpovídají základní struktury přirozeného předstupného naděje a vlastní křesťanské ctnosti naděje, lze říci: "Neboť v naději jsme byli spaseni. Vidět však to čeho se týká naděje, není naděje. Jak přece může mít kdo naději v to, co vidí? Ale doufáme-li v to, co nevidíme, očekáváme s trpělivostí." Co bylo možno v přirozeném předobrazu naděje označit jako naději na záchranu osoby, její trvání, rozvoj či obnovu, je tu křesťansky precizováno jako vzkříšení.

Smysl a pozitivní hodnota utrpení

Z povahy nemoci jako takové plyne, že nemocní mívejí dojem, že jsou na světě k ničemu nebo dokonce na obtíž. Skoro nevyhnutelně se musejí domnívat, že jsou ve velkém proudu života odhozeni na okraj všeho, co pracuje a co se pohybuje, a to prostě proto, že neměli štěstí. Jako by jejich stav neměl žádný smysl. Řeklo by se, že jsou odsouzeni k nečinnosti uprostřed všeobecné aktivity.

Následující poznámky by chtěly přispět k rozptýlení těchto chmurných představ a ukázat, jak se z jistého dobře obhajitelného hlediska jeví místo a účinnost utrpení v celku stavby světa - a to i světa viditelného.

Stavba světa:

Začneme tím, že svět se staví. To je ta nejzákladnější pravda, kterou je třeba nejdříve pochopit, pochopit tak dobře, že se stane trvalou a jaksi přirozenou formou našeho myšlení. Na první pohled by se mohlo zdát, že pouhá náhoda či přinejmenším libovůle určuje místa jednotlivých bytostí a jejich osudů na povrchu Země. Skoro bychom se mohli domnívat, že každý z nás se mohl stejně dobře narodit dříve či později, tu nebo tam, jako šťastný či méně šťastný člověk. Jako by vesmír od začátku až do konce svých dějin tvořil v čase a prostoru jakýsi rozlehlý zánon, kde zaměstnání přesazuje květiny jak se mu zlíbí. Zdá se však, že tato představa není správná. Čím víc o tom člověk přemýšlí, opíraje se o všechno, čemu nás může věda, filosofie a náboženství, každé po své vlastní linii, naučit, tím víc dospívá k přesvědčení, že svět nelze přirovnávat ke svazku uměle naskládaných prvků, nýbrž k organické soustavě, proniknuté mohutným pohybem růstu, který je této soustavě vlastní. Zdá se, že v běhu staletí se kolem nás opravdu uskutečňuje jakýsi plán. Ve vesmíru se něco děje, něco je v sázce, co bude nejlépe přirovnat k těhotenství a k narození: k narození duchovní skutečnosti, kterou tvoří duše, a to z hmoty, kterou duše strhují s sebou. Skrze lidské aktivity a pod jejich ochranou se pracně vytváří, uvolňuje a pročištuje nová Země. Ne, nejsme uvitá kytice, jsme listy a květy velkého stromu, kde se všechno objevuje ve svůj čas a na svém místě, jak roste a jak to vyžaduje celek.

Smysl utrpení:

Mohlo by se zdát, že toto pojetí světa jako růstu je sice důmyslné, ale abstraktní. Ve skutečnosti má řadu závažných a praktických důsledků. Nemíří totiž k ničemu menšímu, než k obnovení představ, které jsme si vytvořili, představ o hodnotě osobního lidského úsilí / k němuž přibývá celé vesmírné dílo, a nímž je toto úsilí solidární/, i představ o ceně individuálního lidského trápení /což jediné nás teď bude zajímat/. Vraťme se ke srovnání s kyticí a stromem a vysvětleme poněkud tento poslední bod.

V kytici působí nedokonalé, "trpící" květy nečekaně a podivně, neboť, byly natrhány každý zvlášť a uměle sestaveny v celek. Naproti tomu na stromě, který musí zápasit s vnitřními překážkami svého vývoje a vnějšími nehodami nečasů a bouří, jsou zlámané větve, potrhane listy a uschlé, neduživé, zvadle kř květy "zcela namístě": jsou svědectvím více či méně obtížných podmínek, za nichž rostl strom, který je nese.

Podobně by bylo velmi obtížné vysvětlit přítomnost jedinců, tak bolestně omezených ve svých možnostech a ve svém rozvoji, v rámci vesmíru, v němž by každý tvor byl malým, uzavřeným celkem, který tu má být jen sám pro sebe a který lze teoreticky kamkoli libovolně přestavit. Proč ta ničím nezasloužená nerovnost, nezasloužená omezení?... Je-li naopak svět dílem, které se právě teď vydobývá, jsme-li při narození skutečně vršeni doprostřed bitvy - pak lze snad nahlédnout, že pro úspěch celého vesmírného dění, v němž jsme zároveň spolupracovníky i sázkou, o niž jde, je přítomnost utrpení něčím nevyhnutelným. Svět, jak se nám zkušenostně jeví na naší úrovni pohledu, je nesmírné tápání, nesmírné hledání, nesmírný útok. Každý pokrok, k němuž v něm dochází, je možný jen za cenu mnoha neúspěchů a mnoha zranění. Všichni trpící, ať patří ke kterémukoli druhu, jsou výrazem této tvrdé, ale vznešené podmínky. Nejsou to bezcenné a umenšené prvky, jsou to prostě ti, kteří platí za postup a vítězství všech. Jsou to padlí na "poli cti."

Pozitivní hodnota utrpení:

Udělejme další krok. Uvnitř tohoto celkového subjektu, tvořeného zároveň všemi lidmi a podřízeného Kristu v "mystickém těle", je, jak říká sv. Pavel, řada různých funkcí, různých orgánů. Která část by mohla být zvlášť pověřena sublimováním a spiritualizováním obecné práce na postupu a dobývání? Lidé kontemplace a "orenti", ti, kteří se modlí, ale zcela jistě také nemocní a ti, kteří trpí. Samou svou situací je trpící člověk jakoby vyháněn ze sebe ven, nucen stěhovat se z přítomných forem života. Není tím ovšem už předurčen, vyvolen pro tu práci, kterou se MN svět má pozvedat nad bezprostřední užívání, za světlem, které je stále výš? Trpícím lidem přísluší, aby výslovněji a čistěji než ostatní přilili k tomu, co je božské, aby se starali o dýchání pro své bratry, kteří pracují jako horníci v hlubinách hmoty. A tak právě těm, kteří ve svém oslabeném těle nesou váhu světa v pohybu, dává prozřetelnost jako odměnou být nejkřivějšími činiteli toho pokroku, který je zdánlivě obětoval a drtil.

Důsledek: "obrácení" utrpení světa

Jsou-li tyto postřehy správné, je nemocný člověk ve své zdánlivé nečinnosti postaven před jeden z nejkrásnějších lidských úkolů. Samozřejmě se musí stále a všemi možnými prostředky snažit o zlepšení svého stavu, o uzdravení. Samozřejmě má využívat sil, které mu zůstaly, k těm formám práce, z nichž ho nemoc nevyřazuje - a které často bývají mimořádně plodné. Křesťanské odevzdání je ve skutečnosti pravým opakem kapitulace. Jakmile se však nemocný o tuto rezistenci proti zlu již postaral, měl by pochopit, že právě v té míře, jak je nemocen, připadá mu splnit úkol, v němž ho nikdo nemůže nahradit: úkol spolupůsobit na proměně /mohl bychom také říci "obrácení"/ lidského utrpení.

Lidské utrpení, totalita utrpení rozptýleného v každém okamžiku po celé Zemi - to je nesmírný oceán. Co však tuto masu tvoří? Jsou to snad temnoty, zájící mezery a odpad? Ne, opakujeme znovu, je to možná energie. V utrpení je skryta vzestupná síla X světa v mimořádné intenzitě. Celý problém spočívá v tom, uvolnit ji, dát jí vědomí toho, co znamená, a toho, co může. Jaký obrovský skok by svět musel udělat k Bohu, kdyby všichni nemocní obrátili své trápení ve společnou touhu, aby království boží rychle zrábalo skrze dobývání a organizaci země. Všichni trpící, spojení k tomu, aby se utrpení světa stalo jediným velkým aktem vědomí, sublimace a sjednocení - nebyla by to jedna z nejvyšších forem, jakých může před našimi očima nabýt tajemné dílo stvoření?

A nebylo by tomu tak právě proto, že v pohledu křesťana se stvoření dovršuje v utrpení Ježíšově? V kříži možná nevidíme než individuální utrpení a akt odpykání, shledání vin. Tvořivá moc této sarti nám uniká. Podívejme se šířeji a zpozorujeme, že kříž je symbol a ohnisko akce, jejíž intenzitu nelze vyslovit. Ani z čistě pozemského hlediska, ovšem plně pochopeného, není ukřižovaný Ježíš ztracen či poražen. Je naopak tím, který nese tíži a strnuje stále výš, směrem k Bohu, všechny pokroky vesmíru. I to bychom měli dělat jako on, abychom s ním byli sjednoceni celou svou existencí.

