

Filosofie, askeze, rezignace**(k psychologickému smyslu filosofické činnosti)****Hynek Tippelt**

Autorem tohoto článku je filosof, kterého úvahy o vlastní motivaci k filosofické činnosti přivedly k důkladnějšímu a obecnějšímu prozkoumání dané problematiky. Tento pokus o nastínění psychologického smyslu filosofické činnosti je veden z hlediska psychoanalýzy. Vedle psychoanalyticky zaměřených studií filosofického myšlení se opírám především o práce F. Nietzscheho a M. Foucaulta. V první kapitole se zabývám relevancí psychologického pohledu na filosofii v konfrontaci s odporem filosofů k psychologizaci jejich činnosti a jejich výsledků. Antipsychologismus jako součást typicky filosofické snahy o dosažení nadlidsky čistého, nezaujatého vhledu ukáží na I. Kantovi a E. Husserlovi. V druhé kapitole nastíním možnosti psychologického zkoumání filosofie a načrtnu obecné stanovisko psychoanalýzy na tomto poli. Představím pojetí filosofie jako projevu komplexního, širokou oblast psychiky zahrnujícího nastavení, resp. jako výrazu určité životní strategie. Takové pro filosofy typické mentálně-behaviorální naladění bude v třetí kapitole označeno spolu s Nietzschem jako asketické. Filosofii jako asketickým způsobem života se zabývali M. Foucault a P. Hadot, kterým věnuji kapitolu 4. Výtěžky dosavadních rozborů zhodnotím v páté kapitole Únik k rozumu. Za účelem bližšího pochopení filosofie jako obranné strategie použiji v kapitole 6 teorii K. Horneyové, která rozlišuje tři typy strategických životních řešení. Filosofii ukáží jako aplikaci strategie rezignačního typu. V kapitole 7 uvedu několik poznámek na téma „filosofický klid“, v nichž se přidržuji pohledu K. Horneyové.

1. Filosofický odpor k psychologickému pohledu na filosofii

Zatímco filosofický pohled na víceméně jakýkoli obor lidské činnosti bývá filosofy¹ často neproblematicky pokládán nejen za možný, ale přímo žádoucí, relevanci opačně

¹ Každá generalizace je riskantní. Nicméně je známo, že lidé, kteří se věnují těžké činnosti, se vyznačují některými shodnými osobnostními rysy. Tak se např. v souvislosti s povoláním psychologa, lékaře, zdravotní sestry či sociálního pracovníka hovoří o syndromu pomáhajících profesí (W. Schmidbauer: Psychická úskalí pomáhajících profesí, Praha 2000), nebo v souvislosti s novověkou a současnou vědou o racionalistické neuróze (Nicholas Maxwell: Is Science Neurotic?, Metaphilosophy, Vol.33, No.3, April 2002). Podobně lze uvažovat o syndromu touhy po poznání vztahujícím se na filosofii. Pokud tedy budu hovořit o filosofovi nebo filosofech jako takových, budu mít na mysli osobnostní rysy, které se s jistou pravidelností objevují u většiny filosofů a které podmiňují psychologický smysl jejich filosofie. Tato analýza není pozdním příspěvkem ke kritice metafyziky či jejím rozšířením: I kdyby se ukázalo plodným uchopit filosofii podobně jako náboženství jako neurózu, neznamená to, že tím jaksi ztrácí svůj smysl, který naopak může být přímo terapeutický. Podle názoru E. H. Eriksona náboženství mohou vykazovat neurotické rysy a zároveň fungovat jako terapeutické systémy. Domnívám se, že oba tyto póly jsou přítomny i ve většině filosofického myšlení a že z toho pramení jeho hodnota.

perspektivy většina filosofů rázně zamítá.² Zvláště s možností psychologického pohledu na svou činnost cítili filosofové často potřebu explicitně se vyrovnat. Protože se domnívali, že před psychologizací jejich myšlení je chráněná určitá meta-pozice jejich disciplíny, věnovali často mnoho úsilí tomu, aby dokázali, že jejich myšlení skutečně z takové meta-pozice vychází a že tedy v jistém smyslu není produktem jejich samotných jako v životním prostředí zasazených osobností, nýbrž že je výsledkem „čistého rozumu“.

Sousloví „čistý rozum“ asociuje na prvním místě slavnou knihu Immanuela Kanta „Kritika čistého rozumu“. Kant zde mířil na tradiční metafyziku leibnizo-wollfovského ražení, kterou podrobil „kritice“. Výraz „čistý rozum“ Kant používal ve smyslu spekulativního, o zkušenost se neopírajícího zkoumání. Takové zkoumání mělo probíhat bez intervence osobnostních faktorů (Kantovým slovníkem „empirické bytosti“), pouze na základě obecných rozumových principů. Kantova kritika pak spočívala v tvrzení, že takový způsob zkoumání je v oblasti, která je předmětem metafyziky, zcela neplodný. Zároveň se ale Kant ve svých knihách snažil dokázat, že jisté pole, na kterém „čistý rozum“ může dosáhnout objektivních výpovědí, existuje, a že tímto polem jsou v první řadě teorie poznání a teorie mravnosti.

Přestože Kant měl v průběhu své akademické kariéry „psychologickou fázi“³, během níž stál jak v oblasti kritiky metafyziky, tak i v oblasti etiky na pozici britské psychologické školy (Shaftesbury, Hutcheson, Hume), kolem roku 1769 se obrátil proti psychologické metodě. Jedním z nejzásadnějších tvrzení jeho nové, kriticko-transcendentalistické periody se stalo, že morálka nemůže spočívat v potěšení, ani jakémkoli jiném citu jako např. v náklonnosti či sympatii k druhému, ale výlučně v povinnosti. Slavný americký filosof, sociolog a psychoanalytik Lewis S. Feuer⁴ tento Kantův filosofický přerod interpretuje jako znovuuštění otcovské autority pod vlivem strachu z introspektivně nalezených zakázaných emocí. K odkrytí takových „zakázaných sklonů“ četba Kantova dříve oblíbeného, nyní zavrhovaného, autora Davida Huma přímo vybízí.

Vzhledem k tomu, že Kant vyšel z pietistického prostředí, je na místě charakterizovat tento Kantův přerod jako tzv. „Wiedergeburt“, znovuzrození, které hrálo v životním běhu pietisty 18. a 19. století centrální roli.⁵ U Kanta jako moralisty toto znovuzrození znamenalo primárně odklon od tolerantní voltairovsko-shaftesburyovské etiky k represivnímu rigorismu, vyjádřenému kategorickým imperativem. Ve shodě s předpokládaným vztahem k otci se tato proměna odrazila například v Kantově postoji k mravnímu problému lhaní: Zatímco dříve psal o „sklonu k bezelstnému lhaní, přítomnému u všech dětí a občas i u, jinak dobrých, dospělých“, po vnitřní revoluci se ke lhaní staví jako k „hnisajícímu vředu v lidské povaze“.⁶

Kant sám⁷ pokládal svůj přechod od psychologického pojetí za příklad obecně lidské zákonité poslušnosti, kterou lze vyjádřit ve třech stupních a kterou lze charakterizovat lidské intelektuální zrání: prvním stupněm je dogmatismus, jímž je míněna klasická metafyzika,

² Steven J. Bartlett, *Psychological Underpinnings of Philosophy, Metaphilosophy*, Vol.20, Nos.3-4, s.295-305

³ Lewis S. Feuer: *Lawless Sensation and Categorical Defense: The Unconscious Sources of Kant's Philosophy*, v: C. Hanly and M. Lazerowitz (editors): *Psychoanalysis and Philosophy*, International University Press, Inc., New York 1970, s. 76-123

⁴ Lewis S. Feuer: *Lawless Sensation and Categorical Defense: The Unconscious Sources of Kant's Philosophy*, v: C. Hanly and M. Lazerowitz (editors): *Psychoanalysis and Philosophy*, International University Press, Inc., New York 1970, s. 76-123

⁵ Lewis S. Feuer: *Lawless Sensation and Categorical Defense: The Unconscious Sources of Kant's Philosophy*, v: C. Hanly and M. Lazerowitz (editors): *Psychoanalysis and Philosophy*, International University Press, Inc., New York 1970, s. 76-123

⁶ I. Kant: *The Educational Theory of Immanuel Kant*, Philadelphia: Lippincott, 1904, s. 194-5, podle Lewis S. Feuer: *Lawless Sensation and Categorical Defense: The Unconscious Sources of Kant's Philosophy*, v: C. Hanly and M. Lazerowitz (editors): *Psychoanalysis and Philosophy*, International University Press, Inc., New York 1970, s. 76-123

⁷ Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha, Oikúmené, 2001

druhým skepticismus –psychologizující přesvědčení o tom, že cokoli člověk může poznat, je ovlivněno jeho individuálním založením, a třetím stupněm má být kriticismus. Kantův kriticismus má ambivalentní povahu. Na jednu stranu se k možnostem lidského poznání staví velice pesimisticky, na druhou stranu tvrdí, že existuje obecně závazné a univerzálně platné poznání, kterého člověk může dosáhnout, bude-li svá zkoumání vést pouze z „čistého rozumu“ a omezí-li svá zkoumání na rozumu přiměřenou oblast. Domníval se, že objevil novou metodu, kterou je možno toto čistě rozumové zkoumání vést, a dal jí jméno transcendentální metoda. Co Kant vlastně touto metodou myslel a co znamená termín „transcendentální“, je dodnes předmětem nesčetných filosofických studií, neboť, jak naznačuje už jeho slovní podoba, je jakýmsi obtížným kompromisem mezi skepticismem, který možnost transcendentního, zkušenost překračujícího poznání popírá, a racionalismem, který tuto možnost hájí a zároveň na ní stojí. Otázka, nakolik dává tento termín vůbec filosofický smysl, je nesmírně těžká, nicméně stojí za to poznamenat, že ani sám Kant distinkci transcendentní/transcendentální nedrží vždy stejně pevně a že způsob, kterým tato slova užívá, je dosti nejednotný.

Zásadní stránkou Kantovy argumentace ohledně transcendentální metody je to, že není metodou empirickou. Nicméně, jak píše Feuer, „přestože Kant věnuje obrovské úsilí tomu, aby vysvětlil, co je transcendentální dedukce, nakonec se ukáže, že se jedná o skrytou aplikaci psychologické metody.“⁸ Kant v transcendentální dedukci stanovuje různé podmínky, bez nichž podle něj není možná zkušenost a dává jim jméno kategorie, ovšem způsob, jakým k jejich určení dochází, není ve skutečnosti žádná racionální argumentace, nýbrž imaginativně-introspektivní experiment.⁹ Zvažuje, kterých zásad se musíme držet, abychom se nezačali podobat šilencům, opilcům nebo snícím.

Množství metafor z Kritiky čistého rozumu (rozum jako „povolaný soudce, který nutí svědky, aby odpovídali na otázky“, neuspořádané vjemy vyvolávají nebezpečí „barbarství“¹⁰) poukazuje na to, že Kant se nevědomě obával chaotického, rozumem neuspořádaného bohatství vjemů, které mu hrozily svým nadbytkem významů a z nich vyplývající možnosti nežádoucích asociací. Feuer v tomto smyslu přesvědčivě analyzuje množství Kantových symptomů jako byla neurotická slepota nebo úzkost při pohledu na chybějící knoflík. Kant se bál, že povolil-li by jen na moment uzdu svým emocím či vnímání, svět se roztříští. Ve svém filosofickém žargonu mluvil o transcendentální jednotě zkušenosti, možnosti myslícího subjektu, jednotě představ, jež má za důsledek vznik identity a vědomí. Není těžké představit si za těmito slovy člověka, který má strach o svou duševní integritu, který se obává emocionálně podmíněných stavů zmatenosti. Zdá se, že pokud se jedná o jeho svět, byly Kantovy obavy z rozpadu oprávněné. Feuer ve své studii analyzuje množství Kantových symptomů od nejrozumnějších silných idiosynkasií (Feuer je shrnuje termínem sensoriofobie) k mořské nemoci (Kant tvrdil, že jí trpěl při pouhém pohledu na moře¹¹) a Kantův nevědomý záměr, stojící za jeho transcendentální dedukcí kategorií, přesvědčivě interpretuje jako obranné stažení se ze světa útočících smyslů. Zdá se, že Kant nebyl schopen unést záplavu

⁸ Lewis S. Feuer: *Lawless Sensation and Categorical Defense: The Unconscious Sources of Kant's Philosophy*, v: C. Hanly and M. Lazerowitz (editors): *Psychoanalysis and Philosophy*, International University Press, Inc., New York 1970, s. 76-123

⁹ Lewis S. Feuer: *Lawless Sensation and Categorical Defense: The Unconscious Sources of Kant's Philosophy*, v: C. Hanly and M. Lazerowitz (editors): *Psychoanalysis and Philosophy*, International University Press, Inc., New York 1970, s. 76-123

¹⁰ I. Kant: *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, s.18, B XIV

¹¹ I. Kant: *Anthropology of Immanuel Kant*, J. Speculative Philos., 11, 1877, s. 358, podle: Lewis S. Feuer: *Lawless Sensation and Categorical Defense: The Unconscious Sources of Kant's Philosophy*, v: C. Hanly and M. Lazerowitz (editors): *Psychoanalysis and Philosophy*, International University Press, Inc., New York 1970, s. 76-123

nepříjemných asociací, které v něm vzbuzovaly běžné smyslové vjemy. Feuer dochází k závěru, že kategorizace zkušenosti, kterou Kant prováděl, byla projekcí jeho introspektivní zkušenosti kontroly, již se Kant snažil podříditi celý svůj smyslově-emocionální život. Pokud je Kantův transcendentalismus skutečně projekcí jeho desintegrační úzkosti, je pochopitelné, proč bojoval Kant proti každému psychologismu ve filosofii. Kdyby Kant totiž nahlédl projektivní povahu své transcendentální filosofie, neměla by tato filosofie nadále sílu chránit jej před hrozící úzkostí.

Stejný boj vedl jiný proslulý filosof, zakladatel fenomenologie Edmund Husserl. Přestože na začátku své vědecké činnosti zastával jako žák F. Brentana pozici psychologismu, později se nařčení z psychologismu stalo pro jeho fenomenologickou metodu zásadní hrozbou. Věděl, že pokud se mu ji nepodaří odvrátit, nedokáže obhájit svůj nárok na popis transcendentality, a že z fenomenologické metody zůstane „pouhá“ metodizovaná introspekce, která má pro filosofy silně degradující nálepkou subjektivismu. Husserl ale toužil ustavit objektivní vědu. Sdílel dávnou touhu filosofů získat nevášnivý, nadempirický pohled na skutečnost, věřil v dosažitelnost perspektivy Božího oka.¹² Tato touha je součástí motivačního komplexu, v němž hraje významnou roli také moc.¹³

Scharfstein a Ostrow¹⁴ uvádějí Husserla jako příklad typicky filosofické víry, že „poznání pravdy filosofa ochrání a zajistí mu klidnou nebo extatickou věčnost“. Descartes se svým „pánem a vládcem přírody“ a Spinoza s „intelektuální láskou k bohu“, kterou je možno dosáhnout tzv. třetím druhem poznání a která člověku zajistí moudrost, nesmrtelnost a svobodu, mohou být dalšími z mnoha příkladů. Ruku v ruce s touto vírou v zázračnou moc poznání jde ovšem obvykle rigidní přesvědčení, že takového poznání je možné dosáhnout pouze „čistou cestou“, tj. cestou zbavenou emocionality. Zajímavé je, že filosofy často jejich vlastní metodologické požadavky vedly k tomu, že popírali platnost vědeckého poznání, ačkoli zároveň se domnívali, že oni sami schopnost dosáhnout poslední pravdy mají. Jak bylo řečeno, ačkoli je jeho transcendentální argumentace založena na introspekci, tvrdil Kant, že jeho poznatky jsou poznatky čistého rozumu, s nimiž musí každá „rozumová bytost“ souhlasit. Podobný soubor přesvědčení vykazuje Husserl. Jeho základní metodologický prostředek, epoché, uzávorkování, neboli dočasné odmyšlení si existence světa má být způsobem, jak dosáhnout emočně neutrálního postoje. Tento postoj bude dále v textu popsán jako rezignace. Ovšem, píše Scharfstein a Ostrow, „v otázce čistého vidění byl silně emočně angažován“. Upozorňují na historku o noži, který je tak dlouho broušen, až se ztratí, kterou Husserl vyprávěl v čase své deprese. Husserl pravidelně upadal do deprese s pocitem selhání ve svých výzkumech. Scharfstein a Ostrow dovozují nevědomé spojení potence a jasnosti. Vášně, kterou byla živena Husserlova „Krise evropských věd“, nacházíme v tomto zápisu z Husserlova deníku: „Prošel jsem mukami pocházejícími z nedostatku jasnosti a z podezření, která se mihotají sem a tam ... Pohlcuje mě jen jediná touha: musím získat jasnost, jinak nemohu žít; nesnesu život bez naděje, že to mohu dokázat.“¹⁵

¹² Svá Logická zkoumání Husserl zavrhl, protože v nich „nebyl v žádném případě dosažen nejvyšší stupeň principiální jasnosti“, E. Husserl: *Phenomenologische Psychologie*, Husserliana, Bd. IX, Den Haag 1962, s. 42, podle I. Blecha: Husserl, Votobia, Olomouc, 1996, s.71) Svůj úkol charakterizoval jako výzkum „universálního apriori možných světů vůbec“ (tamt.).

¹³ Husserl se ostatně domníval, že jeho filosofie má potenci obrodit Evropu. Podle jeho filosofického interpreta Blechy se „mnozí pamětníci shodovali v tom, že Husserl míval – v dobré víře – až jakési misionářské sklony, že se cítil být povinen pomoci filosofii a vůbec kultuře své doby z krize. (I. Blecha: Husserl, Votobia, Olomouc, 1996, s.48)

¹⁴ Ben-Ami Scharfstein and Mortimer Ostrow: *The Need to Philosophize*, in: Hanly, Lazerowitz, 1970, s.258-279

¹⁵ Spiegelberg, H.: *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Hague 1965, s. 76, podle: Ben-Ami Scharfstein and Mortimer Ostrow: *The Need to Philosophize*, in: Hanly, Lazerowitz, 1970, s.258-279

Psychologicky vzato, každá činnost je v jednotě s psychikou, kterou vyjadřuje, a proto neexistuje žádná čistá, subjektivitou neposkvřená činnost, žádná na empirii nezávislá spekulace. Hodnotu své práce odvozovali filosofové většinou ale právě z toho, že je jakousi čistou teorií.¹⁶ Toto stanovisko současní filosofové povětšinou nesdílí, resp. se k němu otevřeně nehlásí.¹⁷ Čistý rozum, absolutní jasnost, intelektuální láska, takové ideje poskytují filosofovi něco tak cenného, že uchýlení se od takové „pravé cesty poznání“ se pro něj nevědomě rovná smrti. Přítomnost subjektivních vlivů je přitom ve filosofii patrnější než jinde. Jednou ze základních charakteristik filosofie jako disciplíny je naprostá nejednotnost konkrétních metodologických pravidel. Tato nejednotnost je ovšem možná právě to, co filosofové hledají. Pokud někoho láká metodologická jasnost, nevěnuje se filosofii. Bartlett¹⁸ tuto skutečnost přisuzuje narcismu, rigiditě a svárlosti, kterými se podle něj často vyznačuje filosofická osobnost, Scharfstein a Ostrow¹⁹ se ptají, proč si filosofové volí profesi, která je svou metodologickou nevyjasněností nutně frustruje. Odpověď na tuto otázku bude mít jistě mnoho bodů, příčinami bude množství vzájemně se posilujících složek.

Filosofie se pokouší uspokojit množství potřeb a slouží mnoha účelům. Již krátký pohled na tuto lidskou činnost však ukazuje, že k tomu, aby naplnila psychologický smysl, který je do ní filosofy vkládán, nemusí filosofie docházet k žádným obecně přijatelným závěrům. Jednotná vědecká metoda by naopak patrně nežádoucím způsobem omezila možnost projíkat takový svět, který daný filosof potřebuje. Právě proto, že ve vytváření filosofických systémů hrají roli filosofovy vědomé i nevědomé potřeby a cíle, potřebuje filosof k dispozici volné pole, které pak mohou zabydlet jeho fantazijní výtvoř. Vedle tohoto produktivně-projektivního aspektu má filosofie jako každá činnost ještě druhý, procedurální aspekt: filosofie se nemusí dělat jen pro výtvoř, ale i pro samotný proces tvorby. Filosofování je např. svými psychosociálními charakteristikami dosti specifická činnost, nese s sebou obvykle dosti specifický životní styl, a nelze předpokládat, že by tato procedurální specifika nehrála při volbě této disciplíny svou roli. Vzhledem k tomu, že pokud někdo v určitém filosofickém systému či myšlence odhalil subjektivní, neproblematizovaný předsudek apod., reagovala většina filosofů znechucením²⁰, lze chápat filosofický odpor k psychologickému nahlížení svých myšlenek či pozice jako strach před odhalením těchto subjektivně daných východisek.²¹

II. Filosofování jako životní styl a filosofické systémy jako psychické projekce

¹⁶ Blecha (1996) Husserlův postoj v Idejích parafrázuje: „Na podstatu nejrůznějších vjemů a věcí nemůže mít vliv to, v které epoše vznikly nebo kým byly iniciovány – pohyb bádání musí být iniciován věcmi samými bez historizujících předsudků.“

¹⁷ Je možné uvažovat o tom, že filosofie v její současné podobě je pro některé filosofy spíše náhražkovou aktivitou, resp. že její nevědomý význam je dnes pro některé filosofy tentýž, jako v dobách metafyziky. Srov. pasáž o Ayerovi v L. S. Feuer: *The Bearing of Psychoanalysis upon Philosophy*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 13, Is.3, s.324-340

¹⁸ Steven J. Bartlett, *Psychological Underpinnings of Philosophy*, *Metaphilosophy*, Vol.20, Nos.3-4, s.295-305

¹⁹ Ben-Ami Scharfstein and Mortimer Ostrow: *The Need to Philosophize*, in: Hanly, Lazerowitz, 1970, s.258-279

²⁰ Steven J. Bartlett, *Psychological Underpinnings of Philosophy*, *Metaphilosophy*, Vol.20, Nos.3-4, s.295-305

²¹ Vedle této sebeidealizace filosofů jako čistě rozumových bytostí může v jejich odporu vůči psychologii, psychologismu a psychologické analýze filosofie hrát roli také strach o „zbytek vnější reality“. Některým filosofům se patrně zdá, že psychologizací filosoficko-vědeckého myšlení by přišly o zbytek jistoty, že „tam venku něco je“. Úvahy podporující tuto interpretaci jsou obsahem první části následující kapitoly.

Jednou z hlavních tezí tohoto článku je, že filosofie není nějakou čistou intelektuální aktivitou, jak se filosofové snaží sugerovat, nýbrž že je:

1. komplexním výrazem individuální psychiky a jejího kolektivního základu
2. životním stylem, tedy žádnou izolovanou součástí života, ale projevem specifické životní strategie.

Ad 1.

Zkoumání filosofických systémů jako psychických projekcí je doménou psychoanalýzy. Stanovisko klasické psychoanalýzy shrnuje H. Široký takto: „Filosofický systém je systémem projekcí intrapsychických procesů a krycích představ, které podle principu splněného přání prodělaly přetvoření v rozumovou fasádu. Filosofický systém – mimo životopisné svědectví – má hodnotu jen potud, pokud odkrytím nějakého psychického děje zrcadlí jemu imanentní obecné zákony.“²²

Druhá část citace se vztahuje k Freudově ideji „přeměny metafyziky v metapsychologii“. Termín metapsychologie, resp. „spekulativní superstruktura psychoanalýzy“, je ve Freudově díle poněkud víceznačný, kterážto víceznačnost patrně odráží vývoj Freudových názorů na toto téma.²³ Freud se zpočátku domníval, že překladem základních filosofických problémů do psychologického jazyka bude možné získat představu o struktuře lidské psychiky a jejích základních potřebách (tedy metapsychologii). Možnost takové transformace stojí na hypotéze, že metafyzika „zrcadlí ... duševní faktory a vztahy v nevědomí“, resp. že není než „psychologií projikovanou do vnějšího světa“.²⁴ Postupně ale Freud došel k názoru, že nejhlubší otázky psychoanalýzy, jako je problém pudu smrti, vyžadují ke svému řešení spekulaci, čímž se filosofii spíše přiblížil, než ji transformoval.²⁵

Pokud jde o „rozumovou fasádu“, která má podle uvedeného stanoviska kryt projekce původně emocionálních obsahů: toto pojetí vychází z Freudova pojetí snu a z předpokládané analogie snového a filosofického výtvoru²⁶. „Filosofický výklad je jako snová práce druhé revize, kterou Freud popisuje jako jakousi první interpretaci snového obsahu (předcházející skutečné interpretaci analytika). Ta probíhá během spánku a provádí ji cenzurující funkce, jejímž cílem je vložit řád a racionalitu do jinak matoucího, dezorientujícího, mysteriózního charakteru snu.“²⁷ Výraz „sekundární revize“, jinak též „druhotné zpracování“, se vztahuje k jevu, který popsal Freud²⁸ a který je v interpretaci snů (potažmo interpretaci filosofických projekcí) naprosto zásadní. Je jím rozdíl mezi latentním a manifestním obsahem snu. Zatímco manifestní obsah snu musí alespoň částečně odpovídat požadavkům bdělého myšlení (např. kauzalita) a cítění (např. morální zásady), jinak by sen vůbec nemohl být prožit, latentní obsah snu tyto požadavky mívá, neboť pochází z nevědomé oblasti psychiky. Ta se vyznačuje tzv. prvoprocesuálním (nelogickým, mimočasovým, paradoxním) myšlením a obsahuje vytěsněné emoce. Pokud platí analogie snu a filosofické myšlenky, lze uvažovat o tom, že pod manifestním obsahem filosofické myšlenky, který je tématem filosofických sporů, se ukrývá latentní obsah iracionálního charakteru. Z hlediska psychoanalytické interpretace filosofických myšlenek je racionální, systematická, dojem vědeckosti budící stránka vedlejší²⁹: „Tato práce

²² Hugo Široký: *Meze a obzory psychoanalýzy*, Praha, Triton, 2001, s. 73

²³ Daniel Berthold-Bond: *Freud's Critique of Philosophy, Metaphilosophy*, Vol.20, Nos.3-4, 1989, s.274-294

²⁴ S. Freud: *Psychopatologie všedního života*, Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, Praha 1996, s.235

²⁵ S. Freud: *Konečná a nekonečná analýza*, Spisy z let 1932-39, Sebrané spisy XVI, Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, Praha 1998

²⁶ Odkaz na tuto analogii se ostatně ve Freudově díle najde také: S. Freud: *Výklad snů*, Pelhřimov 1994, s.8

²⁷ Daniel Berthold-Bond: *Freud's Critique of Philosophy, Metaphilosophy*, Vol.20, Nos.3-4, 1989, s.274-294

²⁸ Sigmund Freud: *Výklad snů*, Pelhřimov 1994, s. 293 a další

²⁹ Není možno ji ovšem zcela přehlížet, protože vedle toho, že je jedním z mála zdrojů dat, na jejichž základě je možné danou filosofickou myšlenku interpretovat, není způsob, jakým je „fasáda“ utvořena, zvolen nahodile,

(druhotné zpracování –H.T.) vkládání a vytěšňování pouze deformuje pravý význam snu a namísto analyticky správné interpretace vytváří pouhou „fasádu“ (výraz pochází z Freudova Výkladu snů –H.T.) významu podobající se přeludu.³⁰

Co se ukáže, sejmeme-li „fasádu“? Feuer³¹ na toto téma uvádí: „Základní problémy filosofie jsou úzkosti vyjádřené v logické formě.“ Jedním z hlavních zdrojů těchto úzkostí je úkol, kterým prochází každý v nejrannějším dětství. Přesvědčení o existenci vnější reality není ničím, s čím by se člověk rodil, nýbrž naopak dítě jen postupně opouští pozici, kterou není nijak přehnané nazvat původním solipsismem. Vystoupit ze světa prchavých obrazů, v němž není rozdíl mezi prožíváním a vnější skutečností, je, slovy významného dětského psychologa a jednoho z nejvýznamnějších myslitelů 20. století J. Piageta, úkolem „ontogeneze inteligence“. Vývoj tzv. schématu trvalého předmětu (konstituováno kolem poloviny 2. roku života) je závislý na vývoji senzomotorické inteligence. Konstrukci skutečnosti u dítěte Piaget podrobně popsal v rámci své genetické epistemologie. Touto fází ontogeneze se zabýval také významný britský pediatr a psychoanalytik D. Winnicott: Teprve „postupně dochází k intelektuálnímu porozumění faktu, že svět existoval již před příchodem individua, ale i nadále přetrvává pocit, že byl stvořen osobně.“³² Objevem vnějšího světa není ovšem vývoj pojetí jeho základních rysů ukončen. V pozdějším dětství, ve věku asi šesti let, si lidé s pomocí diferencovanější myšlenkové funkce kladou složitější otázky: „Spím teď? Jak vím, že jsem vzhůru? Jsou skutečně i jiní lidé? Bude svět vždycky takový, jaký je teď? Bude svět věčně?“³³ Podle Winnicotta je základem intelektuálního zájmu o čas protrahovaný porod.³⁴ Pokud dítěti v důsledku traumatu nebo frustrací některých potřeb, především lásky ze strany matky, není umožněno tyto otázky uspokojivě vyřešit, vznikají úzkosti, které se později mohou přetavit do podoby filosofických problémů. Feuer je přesněji určuje jako „úzkost z poznání jiných myslí, úzkost solipsismu, úzkost, že vše je jen sen.“³⁵ Filosofování v dospělosti je pak často výrazem obranných kroků proti těmto úzkostem. Tyto úzkosti nemusí vystupovat vědomě. Naopak vzhledem k snadno představitelnému traumatizujícímu účinku, který jejich uvědomění s sebou nese, je toto uvědomění velice obtížné, ego se takovému zvědomění brání. Pouze z vášnivosti, jakou se vyznačuje zaujetí filosofů pro filosofické problémy, lze usuzovat na jejich sílu. V takto zastřené formě ovšem nemohou být tyto úzkosti vyřešeny. Filosofická řešení „spíše odsouvají úzkost společensky přijatelným způsobem.“³⁶

ad 2.

nýbrž odráží konkrétní obranné potřeby.

³⁰ Daniel Berthold-Bond: Freud's Critique of Philosophy, *Metaphilosophy*, Vol.20, Nos.3-4, 1989, s.274-294

³¹ Lewis S. Feuer: The Bearing of Psychoanalysis upon Philosophy, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 13, Is.3, s.324-340

³² Donald W. Winnicott: *Lidská přirozenost*, Psychoanalytické nakladatelství, 1998, s. 91

³³ Lewis S. Feuer: The Bearing of Psychoanalysis upon Philosophy, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 13, Is.3, s.324-340

³⁴ Donald W. Winnicott: *Lidská přirozenost*, Psychoanalytické nakladatelství, 1998, s. 111

³⁵ Lewis S. Feuer: The Bearing of Psychoanalysis upon Philosophy, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 13, Is.3, s.324-340. „Filosofické přetvoření“ těchto problémů předkládá E. Husserl v předmluvě k *Logickým zkoumáním II*. Stanovuje úkol zodpovědět, „jak lze rozumět tomu, že to, čím je objektivita „o sobě“, se může stát představou, nebo dokonce, že může být v poznání „uchopeno“, tedy že se na konci přeci jen stane něčím subjektivním; co znamená, že předmět je „o sobě“, a přeci že je „dán“ v poznání; jakým způsobem vstupuje idealita obecného nebo zákon do toku reálných psychických zážitků a jak se může stát majetkem myslícího subjektu.“ *Logische Untersuchung II*, s.8, Tübingen 1968, podle I. Blecha: Husserl, Votobia, Olomouc, 1996, s.32-33

³⁶ Lewis S. Feuer: The Bearing of Psychoanalysis upon Philosophy, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 13, Is.3, s.324-340

Filosofií jako stylem života se psychoanalýza zabývala méně, nicméně její klasické stanovisko lze obecně shrnout takto: „Libido se odklání od objektu k myšlenkové funkci, objektivní realita je suplována realitou myšlenou.“³⁷ Povšimněme si nejprve onoho „odklonu“, neboť v tomto bodě je klasická psychoanalýza zajedno s postojem neopsychoanalýzy, jejíž představitelkou Karen Horneyovou se budu níže zabývat podrobněji. Koncept libida ponechám stranou, neboť jej v souladu s názory neopsychoanalýzy pokládám za problematický. Zdůrazňuji ovšem, že odmítnutí konceptu libida nic nemění na pojetí onoho „odklonu“. To, co je ve filosofově osobnosti zdrojem životní energie (ať už je tento zdroj uchopen jako libido, nebo např. právě já Horneyové), se vlivem nevědomého rozhodnutí orientuje na jinou oblast, než kam by životní energie směřovala jaksi volně.

Jak jsem již uvedl, podstatou pojetí filosofické činnosti jako jakéhosi odklonu není klasicko-analytický koncept libida. Je jím náhled, že budoucí filosof, nespokojen s realitou, jaká se mu jeví, se z této reality stahuje a vytváří si novou, představovanou, resp. myšlenou. Jelikož fantazijní charakter nově vytvořené reality s sebou nenese záruku její intersubjektivní platnosti (taková intersubjektivní platnost je však možná např. v malých skupinách sjednocených určitou filosofickou vizí a oddělených od okolního světa), je filosof nucen k úpravám svého styku s okolím. Tyto úpravy mají za úkol minimalizovat nebezpečí poukazů na to, že svět, představovaný ve filosofickém systému, je pouhou iluzí. Tak se vytváří základ filosofického životního stylu.

Názor, že filosofie zdaleka není pouhou intelektuální aktivitou, nýbrž komplexním životním stylem, sdílí i silně proti-psychoanalyticky zaměřený filosof, historik a psycholog M. Foucault, který se v této oblasti inspiroje proslulým historikem antické filosofie P. Hadotem. Jejich společné pojetí vyjadřuje řecké slovo askesis, askeze. Foucaultovými a Hadotovými názory na vztah filosofie a askeze se budu podrobněji zabývat níže, zde chci uvést jen několik úvodních poznámek. P. Hadot ve svých knihách³⁸ zdůrazňuje, že antická filosofie byla způsobem života, který se soustředil kolem snahy o osobní proměnu neboli byl hledáním moudrosti. Filosofie má být řešením hádanky života, není to nějaká teoretická aktivita se smyslem v sobě samotné. Protože cílem filosofování není, podle Foucaulta a Hadota, nějaká pravda bez vztahu k životu, zahrnuje filosofování kromě intelektuální činnosti také cvičení fantazie, emocí a vůle. Na to má poukazovat slovo askesis, znamenající původně cvičení, zde tedy cvičení duševní činnosti. V pojetí Foucaulta a Hadota se nevztahuje k užšímu smyslu tohoto slova, odříkání, sebezapření.

Filosofie jako askesis je tedy komplexním, širokou oblast psychiky zahrnujícím nastavením. V tomto bodě se postoj psychoanalýzy a Foucaulta s Hadotem překrývá, překrývá se i se stanoviskem autora této studie. Filosofie není teorie, ale styl života, mentálně-behaviorální naladění, strategie žití. Domnívám se ovšem, že bude plodné neztratit v souvislosti s filosofií ani onen užší význam askeze, totiž odříkání, neboť se domnívám, že právě jistý druh odříkání, je to, v čem se filosof cvičí.

III. Kritika asketických ideálů

Pokud je mi známo, prvním, kdo upozornil na blízký vztah filosofie a askeze byl Friedrich Nietzsche. Nejdůkladněji se tímto tématem zabýval v posledním oddíle *Genealogie morálky* nazvaném *Co znamenají asketické ideály?*³⁹ „Nepopíratelně existuje – co jsou na

³⁷ Hugo Široký: *Meze a obzory psychoanalýzy*, Praha, Triton, 2001, s. 73

³⁸ např. Pierre Hadot: *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, 1995

³⁹ Friedrich Nietzsche: *Genealogie morálky*, Aurora, Praha 2002, s.77-134

světě filosofové a také všude, kde se filosofové vyskytli ... jakási filosofům vlastní podrážděnost a rancune vůči smyslnosti ... a existuje u filosofů i jakási záliba a srdečnost ve vztahu k asketickému ideálu vůbec, to si netřeba skrývat a vyvracet.“⁴⁰ Tyto dva rysy, sklon k askezi a odpor ke smyslovosti, patří podle Nietzscheho k „filosofickému typu“, nejsou tedy nějakými náhodnými charakteristikami, podmíněnými např. tím, že filosofové evropského středověku byli povětšinou příslušníky duchovního stavu. S odporem ke smyslovosti jsme se setkali už na začátku této studie, při interpretaci Kantovy „kategorizace zkušenosti“. Součástí motivačního komplexu Kantova projektu, který měl za cíl zajistit uspořádanost smyslových počitků, byla Kantova sensoriofobie a desintegrační úzkost. Když jsem v následující kapitole psal o úpravách v životním stylu, ke kterým je filosof nucen v zájmu uchování si své iluzivní představy o světě, měl jsem na mysli mimo jiné to, že se musí reálnému světu vyhýbat, pokud je jím jeho soukromý svět ohrožen. Pokud platí, že filosofie stejně jako náboženství je pokusem zvládnout smyslový svět pomocí světa vysněného⁴¹, pak musí být filosof nucen nevšímat si smyslového světa, protože jinak by viděl, že jeho pokus selhává. Nutno říci, že tento pokus selhává pouze v praxi; pokud jde o filosofovu psyché, tam tato kontrola vysněným světem svůj účinek má.⁴² To je jeden pramen asketicky vedeného života filosofů, nicméně souvislost askeze a filosofie je podstatně mnohostrannější.

Uvedené dva rysy jsou podle Nietzscheho základem celého komplexu proti životu a světu zaměřených postojů. Tento komplex nazývá asketický ideál a lze ho chápat jako obecnou emocionální protofilosofii⁴³, tedy jako emocionální základ, z něhož filosofie vyrůstá.

Nebyl by ale Nietzsche geniální psycholog, kdyby neupozornil na to, že přestože je askeze postojem proti-životným, jejím smyslem je život ochránit: „Takový vnitřní rozpor, jaký se zřejmě projevuje v asketovi ... je prostě nesmysl. Může být jen zdánlivý ... asketický život pramení z instinktu ochránit a zachránit degenerující život.“⁴⁴ Askeze, a tak ani filosofie, není absolutně proti životu, absolutním odmítnutím, zřikáním se úplně všeho. Askeze je, i když paradoxní, strategií zvládání života, a tedy slouží, za daných podmínek, jeho optimalizaci. „Filosof v takovém ideálu s úsměvem vítá optimum podmínek pro nejvyšší a nejsmělejší duchovnost, - on jím nepopírá „bytí“, naopak jím přitakává svému bytí a pouze svému bytí, a to možná do té míry, že není dalek zavrženíhodného přání: *Pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*...“⁴⁵

Filosofem se stává ten, pro koho je filosoficko-asketická strategie zvládání života optimální. Filosofie i askeze jsou jen jakoby proti životu; jsou pro život, nakolik je to možné v podmínkách základní úzkosti⁴⁶: Asketický ideál a askeze jsou prostředkem uchování života, jako každý psychický výtvar mají adaptivní smysl.

⁴⁰ Friedrich Nietzsche: *Genealogie morálky*, Aurora, Praha 2002, s.86

⁴¹ S. Freud: *Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*, přednáška XXXV O světovém názoru, Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, Praha 1997, s.138

⁴² Má ho ovšem jen natolik, nakolik se filosofovi podaří potlačit podezření vůči filosofii. Toto potlačení je filosofovým sebeomezením.

⁴³ Srov. G. Boas: *The Role of Protophilosophies in Intellectual History*, *Journal of Philosophy*, 45, 1948, 673-684

⁴⁴ Friedrich Nietzsche: *Genealogie morálky*, Aurora, Praha 2002, s. 98

⁴⁵ Friedrich Nietzsche: *Genealogie morálky*, Aurora, Praha 2002, s.87, *Pereat... - Ať zhyne svět, ať žije filosofie, ať žije filosof, ať žiji já!*

⁴⁶ Koncept K. Horney vyjadřující „pocit hlubokého ohrožení a neurčitěho strachu ... pocit izolovanosti a bezmoci na světě.“ (K. Horney: *Neuróza a lidský růst*, Praha, Triton a Pragma, 2000, s.20) Tento pocit si člověk vytvoří v nepříznivých podmínkách raného vývoje a je jím i nadále určen jeho způsob vyrovnávání se se svými pocity a se světem.

V citátu je taky Nietzscheho odpověď na otázku, co je duchovnost. Je to právě popření bytí, žití jakoby něčím jiným, než bytí/život poskytuje, duchovnost se rovná asketičnosti, je to strategie popření veškerého života kvůli životu svému: „Asketický ideál je obratný trik“⁴⁷

Asketickou cestou k tomu, jak se před světem ochránit, je popření světa, které se může realizovat několika způsoby, tvořící určitý asketický syndrom přístupu k realitě: vymyšlení si světa nového, vystříhání se kontaktu se světem reálným, znecitlivění vůči světu reálnému. V souladu s tím askeze není masochismem⁴⁸, není sebetrýzněním; pokud sebetrýznění hraje v askezi nějakou roli, tak jen prostředku dosažení stavu necitelnosti: „Co to znamená, vyznává-li filosof asketický ideál? ... první pokyn: chce uniknout nějakým mukám.“⁴⁹ Askeze je snaha zbavit se utrpení skrze zbavení se pocíťování vůbec, není to žádné trápení se hladem atp.

Muka, kterým chce asketik uniknout, nemusí být ovšem skutečná. Asketik se obává, že by některé jeho potřeby, pokud by jejich naplnění záviselo na přízni vnějšího světa, zůstaly neuspokojeny. Proto to úsilí stát se necitelným –jde o to stát se nezávislým na náhodě, která by neuspokojení/muka mohla zapříčinit: „Asketický ideál ukazuje tolik mostů k nezávislosti, že se filosof při naslouchání příběhům těch odhodlaných, kteří jednoho dne řekli Ne vši nesvobodě a odešli do nějaké pouště, neubrání niternému jásotu a potlesku.“⁵⁰

Přestože odříkání není samo o sobě nic příjemného, asketik v něm vidí cestu k blaženému stavu nezávislosti na vnějších podmínkách. „Oni vidí v asketickém ideálu venkoncem radostnou askesi zbožštělého a vzletem obdařeného zvířete, které se nad životem spíše vznáší, než aby v něm dlelo.“⁵¹ Iluzivnost této nezávislosti dokazuje ovšem už to, že ke svému odříkání byli asketici v jistém smyslu donuceni; jejich rozhodnutí pro askezi nebylo jakýmsi „začátkem nové kauzální řady“, nýbrž bylo jejich reakcí na svět, jak jej vnímali.

Poté se Nietzsche věnuje popisu konkrétních rysů asketické osobnosti: „Není v tom ani stopy po „ctnosti“. Ostatně právě zmíněná poušť, do níž se oni silní duchové nezávislé povahy uchylují za osaměním, -ó, jak je jiná než poušť, o které sní vzdělanci!- za určitých okolností jsou jí totiž oni sami, tito vzdělanci.“⁵² Citová zploštělost není vedlejším účinkem, ale jedním z cílů, které si asketik stanovuje. V následujícím citátu stoický filosof Epiktétos radí způsob, jak se vyhnout emocionální angažovanosti: „Při každé věci, která ti lahodí nebo ti přináší užitek nebo se těší tvé oblibě, nezapomínej si říkat, jaká je její přirozenost, a začni tím nejnepatrnějším. Máš-li například v oblibě hrnec, říkej si: „oblíbil jsem si hrnec“; neboť jestliže se ti rozbije, nebudeš se zneklidňovat. Líbáš-li své dítě nebo svou ženu, říkej si, že líbáš člověka, neboť jestliže zemře, nebudeš se zneklidňovat.“⁵³ Pokud jde o zaujetí něčím, náklonnost nebo lásku k něčemu, vidí před sebou Epiktétos následující alternativu: Buď to se oddá příjemnému pocitu, který v něm nějaký objekt vyvolává, a vystaví se tak riziku utrpení při ztrátě tohoto objektu, anebo se v zájmu prevence tohoto utrpení pokusí příjemný pocit potlačit. Epiktétos, a každý asketik spolu s ním, volí druhou možnost. Život vedený strachem z utrpení směřuje ke stále většímu útlumu, ale asketik si tohoto útlumu cení: jenom pak je schopen nezneklidňovat se, jestliže jeho blízký zemře.

První polovina Nietzscheho Asketických ideálů překypuje záplavou skvělých psychologických postřehů.. Už jen pořadí, v němž Nietzsche staví za sebou vlastnosti, jimiž se

⁴⁷ Friedrich Nietzsche: *Genealogie morálky*, Aurora, Praha 2002, s. 98

⁴⁸ Masochismus ovšem ve filosofii přítomen být může, není nicméně základním rysem filosofie, je pouze někdy jejím obsahem. Nepatří k její obecné formě. K sadomasochistickým rysům ve filosofii srovnej: Ben-Ami Scharfstein and Mortimer Ostrow: *The Need to Philosophize*, in: Hanly, Lazerowitz, 1970, s.258-279

⁴⁹ Friedrich Nietzsche: *Genealogie morálky*, Aurora, Praha 2002, s.85

⁵⁰ Friedrich Nietzsche: *Genealogie morálky*, Aurora, Praha 2002, s.86

⁵¹ Friedrich Nietzsche: *Genealogie morálky*, Aurora, Praha 2002, s.87

⁵² Friedrich Nietzsche: *Genealogie morálky*, Aurora, Praha 2002, s.88

⁵³ Epiktétos: *Rukojet' * Rozpravy*, Praha 1972, s.28

vyznačuje typický filosof, mnohé osvětluje, shrnu tedy v delším citátu ty základní z nich: „... uhnutí před sebou samým; ostych před vřavou, poctami, novinami, vlivem; nějaký malý úřad, všední den, něco, co více skrývá než odhaluje; občasný styk s neškodným veselým zvířectvem a ptactvem ... to zde znamená „poušť“ ... my filosofové potřebujeme ze všeho nejvíc mít klid od jednoho: ode všeho „dneška“. Cítíme ticho, chlad, vznešenost, vzdálenost, minulost, vůbec vše, při pohledu nač se duše nemusí bránit a zahalovat, -něco, s čím můžeme hovořit a nebýt hlasití ... filosof se pozná podle toho, že se vyhýbá třem blýskavým a hlasitým věcem, slávě, knížatům a ženám: tím ovšem není řečeno, že ony nepřicházejí za ním. Ostýchá se před příliš jasným světlem: proto se ostýchá před svou dobou a jejím „dnem“. V tom se podobá stínu: čím víc mu zachází slunce, tím je větší ... jeho „mateřský“ instinkt, tajná láska k tomu, co v něm roste, ho vede do situací, jež z něho snímají nutnost myslet na sebe; v témže smyslu ženský instinkt matky prozatím uchovával ženu v závislé situaci požadují toho nakonec hodně málo, tihle filosofové, jejichž heslem je: „Kdo vlastní, ten je vlastněn.“ -: nikoli, jak musím stále znovu podotýkat, z nějaké ctnosti, ze záslužné vůle ke střídmosti a prostotě, nýbrž proto, že to od nich takto žádá jejich nejvyšší pán, chytře a neúprosně ... pochybovačný pud, jeho negující pud, jeho vyčkávací („efektický“) pud, jeho analytický pud ... jeho vůle k neutralitě a objektivitě.“⁵⁴ Není zde místo na precizní interpretaci tohoto Nietzscheho výčtu typických vlastností filosofické osobnosti, které jsou vesměs psychickými obranami. Doufám, že kapitola 6 o životních strategiích v pojetí K. Horneyové ukáže, že jsou všechny součástí struktury rezignace jako celkového řešení života asketického charakteru.

Jeho kritika asketického ideálu jako odmítnutí života, které je půdou, z níž vyrůstá filosofie, není ale totožná s kritikou metafyziky. Nietzscheho vztah k metafyzice je, dá se říci, ambivalentní. Metafyzika je podle Nietzscheho obvyklým způsobem, jak únik ze světa nebo odmítnutí života provést. Metafyzika může být ale také hodnocena jako projev vůle k moci, síly, která sama sobě přizpůsobuje svět. Metafyziku v tomto druhém smyslu slova Nietzsche pochopitelně hodnotí pozitivně. Zatímco metafyzika v sobě tedy nese alespoň stopu vůle k moci, kritika metafyziky vychází podle Nietzscheho naopak z absence této vůle, je mu „posledním idealismem poznání“, výhonkem víry v pravdu. Nietzscheho náhled asketické (sebe-umenšující) povahy kritiky metafyziky vychází z pochopení víry v (objektivní) pravdu jako symptomu sebe-odcizení, odcizení se vlastním potřebám a pocitům. Cílem „vůle k sebeumenšení“, která stojí za „sebekritikou poznání“, je ale, podle Nietzscheho, triumf. Asketický filosof od počátku hledá filosofickou pravdu, aby jen s ohledem na ni mohl vést svůj vnitřní život a pokusit se vytěsnit své pocity a potřeby, které hodnotí jako zdroj závislosti na vnějším světě. V okamžiku, kdy ale filosof nahlédne, že pravda, kterou hledá, je nemožná, snaží se jí zřici a doufá, že se tím konečně zříká i sám sebe. Poté, co zasvětil svůj život odříkání, v němž si vypomáhal hledáním filosofické pravdy, triumfuje nad všemi i sám nad sebou tím, že se zřekne sebe sama.

Asketický ideál je produktem lidské touhy po smyslu, která smysl hledá kdesi vně člověka a jeho svobody, je způsobem hledání pravdy, když člověk ztratil základní důvěru v sebe, život a svět.

IV. Duchovní cvičení

Jak bylo už řečeno, Michel Foucault nepojímá askezi ve smyslu morálně založeného zřikání se slasti. Vidí ji jako pokus změnit sebe sama v jednotě duševní a tělesné existence nebo jako kritickou práci myšlení na sobě samém, a dává ji do souvislosti se sebeurčením, tedy odmítnutím principu předpisu. Popisuje, jak se „postava atleta pohanského starověku,

⁵⁴ Friedrich Nietzsche: *Genealogie morálky*, Aurora, Praha 2002, s.88-91

který je pánem sebe a svých slastí“, mění v „ctnostného hrdinu“ křesťanství a jak je u obou zdrženlivost spojena s přístupem k moudrosti či pravdě. Na antické asketické morálce oceňuje především ústřední postavení, které v ní má otázka stylu v sebepojímání a ve vztahu k okolí, zatímco středověkou křesťanskou askezi vidí jako paradoxní degeneraci asketického ideálu ve formu sebezřeknutí.

Pierre Hadot, který má pro antickou filosofii ještě větší sympatie než Foucault, se na askezi dívá obdobně. Používá pojem duchovní cvičení pro souhrn aktivit, zvyků a stylů chování, kterým se antičtí, hlavně stoíctí, filosofové věnovali a kterými byl definován jejich život. V pojmu duchovních cvičení jako jádra antické filosofie je vyjádřeno Hadotovo přesvědčení, že filosofie má být jakýmsi jednotným projevem člověka, jeho intelektuální i tělesné stránky, resp. vůdcem tohoto projevu. O stoicismu uvažuje jako o učení, jehož smyslem je ospravedlnění stoického způsobu života, který se vyznačoval jakousi obecnou rezignací. Pozoruhodné je, že jednota filosofického diskursu a stylu života se podle Hadota („Co je antická filosofie?“) znovuustavuje až v 18. století, pravým dědicem Marca Aurelia se ukazuje být Immanuel Kant.

Přitom Kantova etika z určitého pohledu vůbec nemůže být chápána jako praktická filosofie ve smyslu odpovědi na otázku Co mám dělat?, protože, jak Kant upozorňuje v Základech metafyziky mravů, je možné, že doposud nikdy neexistovalo jednání z (čisté) povinnosti. Podobně se tomu má se stoickým ideálem mudrce: stoikové připouštěli, že možná žádný mudrc nikdy neexistoval.⁵⁵ Jakoby asketické východisko a asketický smysl Kantovy (a stoické) etiky byly dokonány teprve tím, že tuto etiku nelze použít jako skutečný praktický návod. Rozumová bytost Kantových etických úvah může být chápána jako ideální duševní stav, který má v člověku vzniknout, zřekne-li se všech svých potřeb. Tým princip zřeknutí se naplnění jinak až palčivé touhy může být shledáván v Kantově postoji k metafyzice. Tento aspekt askeze zahlédl už Nietzsche: „Vypovědět víru svému já, negovat sám sobě svou „realitu“ – jaký triumf! – ne už pouze nad smysly, nad očividnou zjevností, toto je mnohem vyšší druh triumfu, totiž násilí a krutost páchané na rozumu: zde rozkoš dosahuje vrcholu, když asketické sebepohrdání, sebevysmívání rozumu dekretuje: „existuje říše pravdy a bytí, avšak právě rozum je z ní vyloučen!“...“⁵⁶

Foucault mluví o dvou typech askeze, přičemž jeden lze identifikovat jako podmínky (úspěšného) filosofování a druhý jako samo filosofování, které se pak ukáže jako jeden ze způsobů, jak (umělecko, esteticko) asketický ideál naplnit. Pokud jde o první, tj. podmínky, může se odvolávat na Nietzscheho: Asketické ideály znamenají „u filosofů a učenců jakýsi instinktivní cit pro nejprázdnější podmínky vysoké duchovnosti“.⁵⁷ Rozdíl mezi Foucaultovým a Nietzscheho přístupem se projeví až v tom, jak nahlízejí onen druhý typ askeze, resp. rovinu, na níž lze askezi posuzovat. Foucault tuto druhou, „dobrou“ askezi chápe jako sebestylizaci ve smyslu estetizace vlastní existence, snahy vytvořit ze sebe sama umělecké dílo, tedy dospět k ztotožnění artefaktu a jeho autora. Nietzsche stejně jako Foucault, který byl ostatně jeho pilným čtenářem, zahlíží, že askeze je nejen podmínkou filosofování, ale i samotným smyslem této činnosti, na rozdíl od Foucaulta je mu to ale důvodem, proč tradiční, tedy asketickou filosofii zavrhnout.⁵⁸

⁵⁵ Rist: Stoická filosofie, Oikúmené, Praha 1998, s.93

⁵⁶ Friedrich Nietzsche: Genealogie morálky, Aurora, Praha 2002, s.97

⁵⁷ Friedrich Nietzsche: Genealogie morálky, Aurora, Praha 2002, s.77

⁵⁸ Nietzsche, přestože klasickou formu asketického ideálu spojuje s postulováním zásvětna, poznamenává, že I. Kant, když věnuje své dílo tomu, aby možnost do tohoto zásvětna proniknout definitivně vyvrátil, je jakýmsi asketikem povýtce. Domnívám se, že podobně se lze dívat i na proud analytické a postmoderní filosofie 20. století.

Mezi (duchovní) cvičení, která mají Hadot a Foucault na mysli, patří například následující Epiktétovo doporučení: „Zvykej si při každé zneklidňující představě ihned dodávat: „Jsi jen představa a naprosto ne to, čím se zdáš být.“ A pak ji zkoušej podle těch pravidel, která sis osvojil, ale především podle toho prvního: zdali se představa vztahuje k věcem, které jsou v naší moci, či k věcem, které nejsou v naší moci; a vztahuje-li se k některé z věcí, které nejsou v naší moci, ihned si uvědom: „Netýká se mě.““⁵⁹ Výraz „zneklidňující představa“ neznámá jen úzkostnou fantazii, nýbrž i reálný vjem či vnější skutečnost typu nemoci či úmrtí manželky.⁶⁰

Prvním krokem k vypořádání se s takovou „představou“ je její derealizace, po níž následuje racionalizace: Já jsem jen to, co mám ve své moci, co mohu ovlivnit. Co ovlivnit nemohu, je něco mně vnější a s něčím, co nejsem já, nemám nic společného. Pokud tedy něco nemohu ovlivnit a děje se mi proto něco nepříjemného, neděje se mi to, protože se to děje kdesi venku a věci mimo mne se mne netýkají. Epiktétův závěr „netýká se mne“ je zcela iracionální a poukazuje na obranný charakter celé úvahy. Uvedenému citátu předchází jakési „nastínění problematiky“, která vychází z tvrzení „Některé věci jsou v naší moci, jiné nejsou v naší moci“.⁶¹ Je jím vyjádřena původní úzkost, která předchází obranám uvedeného typu.

Derealizující odstup, který je podmínkou stoického překonání „zneklidňujících představ“ se rozrůstá na celou oblast emocionality: „Při každé věci, která ti lahodí nebo ti přináší užitek nebo se těší tvé oblibě, nezapomínej si říkat, jaká je její přirozenost a začni tím nejnepatrnějším. Máš-li například v oblibě hrnec, říkej si: „Oblíbil jsem si hrnec“; neboť jestliže se ti rozbije, nebudeš se zneklidňovat. Líbáš-li své dítě nebo svou ženu, říkej si, že líbáš člověka, neboť jestliže zemře, nebudeš se zneklidňovat.“⁶² Strach z emocionálního poranění vede u „filosofického typu“ k nutkavému, panickému příklonu k rozumu, obsesivnímu přemýšlení, které poskytuje emočně neutralizují a derealizující racionalizace.⁶³

Domnívám se, že tento derealizační, neutralizační a rezignační záměr lze nalézt u velké části proslulých filosofických myšlenek jako jsou Platónova idea, pyrrhónská skepse, Descartovo rozlišení *res extensa* a *res cogitans* či Kantovo rozlišení věci o sobě a říše jevů. Jedná se o dalekosáhlé legitimizace odstupů od chaotické reality „neuspořádaných vjemů“. Na potřebu takového odstupů jsme v této studii už vícekrát narazili. Filosof usiluje o odstup směrem k duchovní bytosti zbavené vsazenosti do reality, která není pod jeho absolutní kontrolou. Filosoficky odlehle úvahy mají konkrétní smysl falšování významu reálných životních nesnází: „Zchromení je závadou noze, ale vůli nikoli. To si říkej při všem, co tě potkává, shleďš totiž, že to vše je na závadu něčemu jinému, ale tobě nikoliv.“⁶⁴

V. Únik k rozumu

⁵⁹ Epiktétos: Rukojet' * Rozpravy, Praha 1972, s.27-8

⁶⁰ Epiktétos: Rukojet' * Rozpravy, Praha 1972, s.28

⁶¹ Epiktétos: Rukojet' * Rozpravy, Praha 1972, s.27

⁶² Epiktétos: Rukojet' * Rozpravy, Praha 1972, s.28. Z podobných důvodů možná snižoval I. Kant význam manželství, když tvrdil, že je „dohodou o vzájemném užívání pohlavních orgánů“ (R. Scruton: Kant, Odeon, Argo, 1996, s.13)

⁶³ Tento derealizační aspekt filosofie má na mysli i Kennick (William E. Kennick: On Solipsism, in: Hanly, Lazerowitz, 1970, s.188-209), když hovoří o kryptosolipsismu přítomném ve většině filosofických systémů, včetně například fenomenologie 20. století. Tuto tezi podkládá silným filosofickým argumentem. Dochází k závěru, že solipsismus je projekcí člověka s narcistickým zraněním vyjadřující stažení se z vnějšího světa. Solipsistickou filosofickou pozici pak určuje jako narcisticky zaměřené denní snění, které je běžným ego-obranným prostředkem sloužícím popření psychického zranění a zvýšení sebeúcty.

⁶⁴ Epiktétos: Rukojet' * Rozpravy, Praha 1972, s.30

Takové falšování je úlohou rozumu. Protože emocionální stránku má člověk v rukou jen velmi málo a nepřímou, rozum se „filosofickému typu“ jeví jako dar z nebes, určený k tomu, aby vyzrál nad pozemskými strastmi. K tomu, aby se filosof mohl stát filosofem, potřebuje zajisté určitou intelektuální kapacitu. Míra inteligence není ovšem zcela vrozená. Podle názoru D. Winnicotta může dětský intelekt, pokud je poháněn úzkostí, hypertrofovat, a pokud je díky takovému nadměrnému růstu úspěšný při vyrovnávání se dítěte se špatným prostředím (tedy především s matkou, která neadekvátně reaguje na potřeby dítěte, je nedostupná, nespolehlivá nebo poskytuje necitlivou péči), může se stát „sám o sobě v ekonomii dítěte tak významným, že se stává chůvou, jednající jako náhradní matka a pečující o nemluvně v self dítěte.“⁶⁵ Winnicott dokonce uvádí, že u těchto dětí „testem prokázané vysoké IQ poklesne, dojde-li buď vlivem terapie, nebo v důsledku úspěšné úpravy prostředí k oddálení strachu z chaosu“.⁶⁶ Je tedy možné, že filosofem se stává dítě, které prošlo právě takovým vývojem. Je-li tomu tak a filosofie jako dědička myslí stresovaného dítěte je filosofovi náhradní matkou, ukazuje se zcela pochopitelným pozorování Scharfsteina a Ostrowa: „Filosofové nejsou prostě, ale vášnivě racionální, nebo alespoň vášnivě přesvědčení o své racionalitě.“⁶⁷

Nehledě na to, kterou epistemologickou pozici filosof zastává, jeho život se podstatně soustředí kolem rozumové funkce. Tento příklon k „rozumu“ je druhou stranou odepření si emotionality. Vášnivá filosofická racionalita a askeze jsou dvěma stranami téže mince. Asketický charakter filosofického postoje má dva základní aspekty. Na jedné straně je to odepření si emocionálního a smyslového uspokojení, na druhé straně je to hledání tohoto uspokojení v racionálních konstrukcích, kterými filosof „fantazijně“ přetvoří realitu k obrazu, jenž vyhovuje jeho nevědomým potřebám.⁶⁸ „Logický mechanismus užívá filosof k výstavbě světa, ve kterém potřebuje žít.“⁶⁹

Stoikové, u nichž se typicky filosofická strategie zvládání života, o které zde hovořím, stala téměř explicitní, uznávali techniku jistého memorování pravidel, na jejichž základě měli řešit emočně zatěžující situace. M. Foucault mluví o stoickém proudu asketických technik, který neomezuje na filosofy příslušící přímo k této antické škole, nýbrž zahrnuje do ní např. Plútarcha. Jejich metodu popisuje následovně: „Jde o to postupovat tak, aby vám tyto principy v každé situaci jaksi spontánně řekly, jak se máte zachovat.“⁷⁰ Filosofie, která se zde zvrhává do podoby otevřeného nátlaku na autentickou emocionalitu, omezuje svobodu volby, metodicky vytváří nutkové vzorce chování. Resp. nejde pouze o chování, ale i o filosoficky nestranný, objektivizující, nezaopatřený vnitřní postoj k situaci, emoční odtržení se od ní.

Foucault v této souvislosti z Plútarcha cituje: „Je třeba, abyste si principy osvojili tak pevně, že když se vaše touhy, chutě a obavy probudí jako vyjící psi, logos promluví jako hlas pána, který jediným výkřikem tyto psy utiší.“⁷¹ Cílem takového tréninku bylo přetvořit sebe sama v rozumovou bytost, což je ideál, který lze mezi filosofy identifikovat jako sdílené ideální já.

I. Kant⁷² vyjádřil tuto tendenci svým kategorickým imperativem, který je představen jako jediný možný zdroj čistě rozumové motivace, resp. je líčen jako jediná možná pohnutka,

⁶⁵ Donald W. Winnicott: *Lidská přirozenost*, Psychoanalytické nakladatelství, 1998, s. 108

⁶⁶ Donald W. Winnicott: *Lidská přirozenost*, Psychoanalytické nakladatelství, 1998, s. 21

⁶⁷ Ben-Ami Scharfstein and Mortimer Ostrow: *The Need to Philosophize*, in: Hanly, Lazerowitz, 1970, s. 258

⁶⁸ Výraz nevědomý zde ve smyslu vyznačující se tendencí zůstat nevědomým. Nedomnívám se, že k tomu, aby filosof zanechal racionálně-fantazijního přetváření reality stačí, aby si potřeby, které jej k takové činnosti nutí, uvědomil.

⁶⁹ Ben-Ami Scharfstein and Mortimer Ostrow: *The Need to Philosophize*, in: Hanly, Lazerowitz, 1970, s. 274

⁷⁰ Michel Foucault: *Moc, subjekt, sexualita*, Kaligraf, Bratislava, 2000, s.137

⁷¹ tamt.

⁷² I. Kant: *Základy metafyziky mravů*, Praha 1976, *Kritika praktického rozumu*, Praha 1996

jíž nechá „rozumová bytost“ určit své jednání. Zároveň je ale také to, že v kategorickém imperativu nehraje žádnou roli cit, Kantovým hlavním argumentem pro to, že jediné tato zásada je skutečným mravním zákonem. Každá jiná zásada by totiž byla příkladem tzv. heteronomní etiky neboli nebyla by odvozena ze pouhých logických pravidel. (Kant se totiž domnívá, že kategorický imperativ je jen jiným vyjádřením principu sporu, resp. toho, že rozum nemůže a nechce být sám se sebou ve sporu.) Emoce, zvláště v etice, tedy z hlediska jejich dynamické, motivační funkce, jsou pro Kanta příliš nahodilé, tj. můžou se za chvíli změnit. Kantova metoda ovšem není žádným čistým racionálním zkoumáním, jak se snažil předstírat, nýbrž její záměry vycházejí z Kantovy emocionality (protofilosofie) a data, která zpracovává, pocházejí z Kantovy introspekce. Mluví-li tedy Kant o tom, že emoce jsou příliš nahodilým a nespolehlivým způsobem, jak určit jednání, znamená to, že on sám si svými pocity byl příliš málo jistý. Jelikož jeho emoce byly nestabilní, viděl, že na ně není spolehnoutí. Podstatnou součástí psychologického smyslu jeho etického formalismu bylo vyhnout se pocitu viny.

Na tento aspekt filosofie jako náhrady za silné ego, jistotu si svými pocity, se soustředil v hodnocení filosofie S. Freud. Úzkost z chaosu, kterou emočně nevyrovnaný člověk cítí, se filosof snaží nahradit jednotou, kterou přináší rozum: Filosofové se zabývají produkcí světových názorů, motivování svou neschopností „jít životem bez bedekru“.

J. Derrida⁷³ v poněkud jiné souvislosti charakterizuje základní postoj kontinentální filosofie od antiky po Heideggera jako logocentrismus. Tato studie podporuje Derridovu charakteristiku evropského filosofování v tom smyslu, že poukazuje na obranný únik od emočního prožívání k rozumovému náhledu. Tato tendence nabývá jednoho ze svých vrcholů v „logocentrické morálce“, tedy přesvědčení, že jednání má být určeno racionálně objevenými obecnými pravidly. Specificky filosofická ego-obranná pozice, který bude podrobně popsána v následující kapitole, může být logocentrismem dobře nazvána.

VI. Filosofie jako strategie rezignace

Vzhledem k tomu, že se ve filosofii jako obranném výtvoru uplatňují různé složky obranných mechanismů racionalizace, vytěsnění, projekce, idealizace a dalších, domnívám se, že k bližšímu pochopení komplexní filosofické obranné strategie bude vhodné obrátit se k teorii K. Horneyové, protože:

1. její pojetí nerozlišuje ostře obranné strategie neurotické a ne-neurotické; domnívá se, že toto rozlišení je záležitostí stupně omezení se na jednu z těchto strategií, resp. míry nutkavosti jejího použití
2. její „strategie“ jsou komplexními styly vyrovnávání se s realitou. Nedomnívá se tedy, že se mnoho získá tím, že se některá obrana popíše jako např. racionalizace, neboť podstata odlišnosti různých obran spočívá v tom, v rámci jakého řešení fungují. Jednotlivé typy obran, odrážející zároveň přirozené i neurotické potřeby, mohou být podle K. Horneyové použity v rámci třech strategií; nejsou potřeby/obran specifiké jen pro jednu ze strategií.

Kořeny třech možných strategií a tendence preferovat jednu z nich se podle K. Horneyové tvoří v dětství, kdy mají jednoduchý charakter poddajnosti, agresivity a uzavřenosti. Jak člověk dospívá, orientuje se stále více na použití jen jedné z nich a zvolená strategie se stává diferencovanější a začíná určovat stále více osobnostních rysů. Protože se o velice rozsáhlou problematiku, omezím se v základním popisu těchto třech strategií na heslovitá vyjádření:

⁷³ J. Derrida: Gramatologie, Bratislava 1999

1. **Sebezapírání:** poddajnost, dobrota, láska, svatost, pohyb k lidem, snaha „sebe vymazat“, snaha vyhovět, flegmatik
2. **Expanze:** agresivita, síla, schopnost vést, hrdinství, všemocnost, pohyb proti lidem, snaha ovládnout, cholerik
3. **Rezignace:** uzavřenost, moudrost, soběstačnost, nezávislost, sebeomezení, omezení přání, snaha stáhnout se, pohyb pryč od lidí, melancholik.

Domnívám se, že psychologický smysl filosofie může být dobře uchopen, chápeme-li filosofii jako strategii zvládání života ve smyslu K. Horneyové. S názorem, že filosofie je něčím širším, než pouhou intelektuální aktivitou, souhlasí i pojetí filosofie jako askeze, jak je rozvíjeli Foucault, Hadot a Nietzsche. Jejich rozborů ukazují, že filosofie může mít obranný charakter. Asketické rysy filosofického myšlení a filosofické činnosti poukazují na to, že filosofii může být správné zařadit, v rámci teorie K. Horneyové, do třetí kategorie strategických řešení, do kategorie rezignace. Již při prvním pohledu vidíme, že askeze a rezignace se vyznačují společnou snahou odepřít si uspokojení potřeb, stáhnout se ze života, který jediné toto uspokojení poskytuje. Zatímco výraz askeze však může evokovat jisté masochistické prvky a můžeme být v pokušení pokládat ji za cosi sebezapírajícího, pojem rezignace dobře vystihuje typicky filosofický odklon od života, od jeho relativně bezprostředního prožívání, tedy od toho, čemu K. Horneyová říká „pravé já“.

Pokud poučení Nietzsche nechápeme askezi jako sebetrýznění⁷⁴, můžeme tento výraz dobře použít jako synonymum tzv. urputné rezignace, tj. strategie, jejíž síla spočívá právě v tom, že je extrémní a tedy co možná nejvíce „čistá“. Urputná rezignace (askenze) je snahou vyloučit všechny zbytky ostatních dvou strategií (expanzivní a sebezapírající), aby se člověk zbavil co možná největší oblasti zdroje jejich možných vzájemných konfliktů. Domnívám se, že „urputná rezignace“ je to, co vyznačuje psychologický smysl snahy filosofů o maximum „čistého“ (čistě rozumového) pohledu. Asketik si odpírá uspokojení běžných potřeb, rezignuje na jejich naplnění a snaží se identifikovat výlučně se svou racionální „podstatou“. Jedině rozum člověku umožňuje vysvětlit, proč není třeba naslouchat svým citům a smyslům. Tato „logocentričnost“ askeze je předstupněm filosofie. Asketik se snaží uspokojovat přednostně své racionální potřeby, jeho ideálem je stát se myslí bez těla. Jak prý říkal Antisthenés: „Raději bych zešílel, než bych projevil radost.“⁷⁵ Za předpokladu, že „filosofické řešení“ náleží do rezignačních strategií, můžeme v teorii K. Horneyové zahlédnout jednak to, čím by se toto řešení mělo vyznačovat, a jednak to, co by v něm mělo chybět. Podobně jako zbylé dvě strategie, i rezignace může mít obyčejný, zdravý smysl. Je jím přijetí toho, co nelze změnit. Nikdy nelze být dokonalý, nelze vědět všechno.

Krokem, který v myšlení K. Horneyové předcházela rozlišení třech životních strategií, bylo tvrzení, že existují dva základní typy vývoje osobnosti a dva základní typy její dynamiky. Tento krok byl zároveň prvním krokem k inovaci psychoanalýzy, kterou, Horneyová provedla. Zatímco zdravý vývoj je založen na seberealizaci tzv. pravého já, tedy skutečných potřeb a schopností daného člověka, neurotický vývoj má, podle Horneyové, svůj základ v sebeidealizaci. Hypotetická prvotní sebeidealizace, tedy jakési imaginární rozhodnutí řídit se nikoli pravdou, ale ideálem, určuje další průběh nezdravého vývoje osobnosti: jeho cílem je idealizovanou představu, kterou člověk o sobě má, udržet a dále rozvíjet.

Za účelem udržení idealizovaného sebeobrazu může člověk použít ony tři odlišné strategie, které ovšem nejsou vyhrazeny tomuto použití, nýbrž mají být nejobecnějšími typy

⁷⁴ „... žaludek se má konečně stát netečným vůči všemu, co do něj sype náhoda bytí“ a za tím účelem se asketik „cvičí se v polykání kamenů a červů, střepů a štírů a odnaučuje se ošklivosti“ (Friedrich Nietzsche: Radostná věda, Aurora, Praha 2001, s. 163), tedy proto, aby se asketik stal nezávislým na „náhodě“, jestli má nebo nemá chutné jídlo.

⁷⁵ Diogenés Laertios: Životy, názory a výroky proslulých filosofů, kn.6, kap.1

lidského snažení. Kvalitativní rozdíl dvou typů vývoje naznačený výše však podmiňuje i kvalitativní rozdíl v používání těchto strategií. Jak jsem již uvedl, domnívám se, že filosofování jako životní styl spadá do oné třetí, rezignační strategie. Ve filosofii můžeme snadno odhalit všechny základní rysy, jimiž se tato strategie, jak ji popisuje Horneyová⁷⁶, vyznačuje.⁷⁷

Protože život soustředěný na používání pouze jedné strategie se vyznačuje prvotním odklonem od pravého já směrem k ideálnímu, jedním z nejvíce zřetelných rysů, který jinak rozmanitý zástup filosofů relativně sjednocuje, by měla být sebeidealizace. Vskutku můžeme sledovat, že je tento aspekt ve filosofii přítomen, a to natolik silně, že se zdá, že je téměř předpokladem její existence: touto sebeidealizací je filosofie sdílená představa o sobě jako bytostech rozumových, relativně nezávislých na bio-psycho-sociální, případně ekonomické a další, determinaci. Právě tato sebeidealizace jim umožňuje věřit v dosažení pravdy hlubší, než je vědecké poznání, pravdy, jež má vědecké poznání ospravedlnit, a pravdy etické, která je vědě nepřístupná. V této „racionalistické sebeidealizaci“ spočívá také filosofova naděje v to, že mu jeho specializace pomůže zvládnout život: Pokud je „podstatou člověka“ jeho rozum, pak k tomu, aby člověk nad životem zvítězil, resp. svůj život ovládl, stačí, aby dospěl k jeho rozumovému pochopení. Horneyová typický idealizovaný sebeobraz rezignovaného člověka charakterizuje následovně: „Je to směs soběstačnosti, nezávislosti, povzneseného klidu, osvobození od tužeb a vášní, stoicismu a upřímnosti.“⁷⁸ (S Kantovým podivně působícím přechodem od tolerantního postoje k občasnému lhaní k jeho razantnímu odmítání –tedy k jakési vášnivé upřímnosti- jsme se setkali výše v souvislosti s vnitřní revolucí, kterou Kant ukončil „psychologickou fází“ svého intelektuálního vývoje.) Tento obecně rezignační ideál filosof specifikuje tím, že všechny jeho aspekty dává do spojitosti s rozumem.

Odvrácenou stranou sebeidealizace je sebenenávisť. Neodstranitelná, byť na minimum omezená konfrontace s reálným stavem věcí, filosofovi dokazuje, že jeho sebeidealizace je pouhou fantazií. Filosofova sebenenávisť může nabývat dvou podob, vyrůstajících z rozštěpení, které je podle Horneyové hybnou silou nezdravého vývoje. V reakci na odhalení falešné sebeidealizace je v sobě možné nenávidět realitu, nebo ideál; vlastním předmětem této nenávisti je rozdíl mezi realitou a ideálem. První možnosti odpovídá nenávisť k tělu, socio-ekonomické zasazenosti a smyslově-emocionální stránce psychiky. Jak je to všechno pro filosofa s jeho aspiracemi na to stát se rozumovou bytostí omezující ... Druhou možností je nenávisť k tomu, s čím se filosof ve své sebeidealizaci vědomě ztotožňuje či se o to snaží, tedy

⁷⁶ K. Horneyová: *Neuróza a lidský růst*, Praha, Triton a Pragma, 2000, s.230-257

⁷⁷ Následující aplikace rozboru rezignační strategie, který provedla K. Horneyová, má za cíl bližší určení hypotézy, která je touto studií předkládána, hypotézy o psychologickém smyslu filosofické činnosti spočívajícím v obranné rezignaci na uspokojení v reálném životě a obranné snaze o maximální odstup od něj. Jelikož taková hypotéza může být potvrzena pouze konkrétním a detailním rozбором jednotlivých filosofických systémů či souborů přesvědčení, která daný filosof produkoval, nemůže být platnost takové hypotézy ve své obecné podobě dokázána vůbec. Zde ale nejde ovšem o to, podpořit tezi o rezignační povaze filosofie vyvrácením co možná největšího počtu námitek. Podle Scrutona (Kant, Odeon, Argo, 1996) není těžké představit obraz Kantovy filosofie tak, aby byl jasný. Zároveň se ale o Kantovi píše ročně desítky filosofických článků. Pokud zde chci tedy zachytit přibližný psychologický smysl filosofování, obrácím se k takovému povšechnému obrazu filosofických systémů a dojmu, který vyvolávají. Filosofické myšlenky, mnohdy velice staré, oslovují některé z nás právě proto, že vyjadřují obecně lidské problémy (L. S. Feuer: *The Bearing of Psychoanalysis upon Philosophy*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 13, Is.3, s.340), a proto odstraníme-li jejich „fasádu“, měly by být snadno srozumitelné. Domnívám se, že není těžké najít u většiny filosofů rysy, kterými se vyznačuje rezignační strategie, jak ji vymezila K. Horneyová, která v souvislosti s touto strategií tvrdí: „Nejedná se o soubor oddělených faktorů, nýbrž o úzce propojenou strukturu. Jedná se, alespoň v základních obrysech, o obraz s velkou konzistencí a jednotou, který působí dojmem jednotného odstínu.“ (K. Horneyová: *Neuróza a lidský růst*, Praha, Triton a Pragma, 2000, s.238) V následujících odstavcích jde tedy o hledání takového odstínu ve filosofii jako celku.

⁷⁸ K. Horneyová: *Neuróza a lidský růst*, Praha, Triton a Pragma, 2000, s.245

k rozumu. Ve svých Základech metafyziky mravů dává I. Kant tomuto pocitu jméno „misologie“. Tvrdí o něm, že vzniká „v těch, kteří mají nejvíce zkušeností s jeho (rozumu -H. T.) používáním, ovšem jen tehdy, jsou-li dostatečně upřímní, aby to doznali.“⁷⁹ Nechápe ho ale jako symptom sebeodcizení, ale „úsuděk“, jehož „základem ... je idea o jiném a mnohem důstojnějším záměru s jejich (lidí s „kultivovaným rozumem“ -H.T., výraz v uvozovkách je Kantův) existencí, pro nějž a nikoli snad pro blaženost je rozum vlastním způsobem povolán.“⁸⁰

Protože rezignace znamená „vyklizení pole vnitřní bitvy“, stává se rezignovaný člověk „pozorovatelem sebe a svého života“. Snaží se ztotožnit s rozumovým pohledem na své emoce a smyslové prožitky. Filosofickým dovršením ideálu pozorovatele by bylo dosažení zmíněné „perspektivy Božího oka“. U filosofů se často setkáváme s prohlášeními, které jsou jakoby z této pozice formulovány. Úsilí o přemístění se na stanovisko Boha je logickým pokračováním snahy o dosažení „čistého vidění“. Jakmile člověk přestane vnímat svou vnitřní pravdu - to, co skutečně cítí, a snaží se jí dobrat rozumovou spekulací, stává se implicitně jeho ideálem bytost nadaná božskou vševědčností.

Dalším rysem, který Horneyová připisuje rezignované osobnosti, je „odpor k námaze“. Tato, zprvu snad úsměv budící, vlastnost je logickým důsledkem odmítnutí vměšovat se do záležitostí (vnějšího) světa. Samozřejmě že filosofové vyvíjejí velké úsilí při argumentaci pro svou pozici a při vyvracení filosofických námitek proti ní, nicméně jinak je tomu, pokud se jedná o vztah jejich přesvědčení k realitě. Tento vztah mívá formu návrhů, doporučení či manifestů. Filosofové mohou zaujímat různá stanoviska k praktickým záležitostem politiky, pedagogiky atd., jejich realizaci přenechávají ale jiným. Průvodním jevem odporu k námaze je „nepřítomnost smyslu pro cíl a plánování“. Domnívám se, že kdo má osobní zkušenost s filosofií, tento aspekt jejich chování dobře zná.⁸¹

Rysem rezignačního postoje, který dobře ukazuje souvislost pojmů rezignace a askeze, je snaha rezignovaného člověka „k ničemu se nepřipoutat do té míry, aby to doopravdy potřeboval“. Kdyby totiž něco potřeboval, snadno by se mu přihodilo, že by byl donucen vyvinout nějaké úsilí, a to by hrozilo odhalit omezenost jeho schopností a závislost na realitě. Maska jeho sebeidealizace by byla stržena. Rezignovaný člověk se snaží budit zdání (hlavně sám sobě), že je absolutně soběstačný a nezávislý. Aby tuto iluzi mohl alespoň dočasně udržet, musí se cvičit v tom nic nepotřebovat. Asketik si odpírá uspokojení primárně ne proto, že jím pohrdá (jeho pohrdání je pouhou racionalizací), ale proto, že nechce být nucen o toto uspokojení usilovat. Jednou z hlavních součástí psychologického smyslu askeze v užším slova smyslu (odříkání) je tedy strach z neuspokojení potřeb a ze ztráty iluze nezávislosti na vnější realitě. V souladu s názletem K. Horneyové, že každá nutková strategie je vlastně obranou zvolené sebeidealizace, lze navrhnout, že typicky asketický životní styl filosofů je obranou před ohrožením sebepojetí jako rozumové bytosti. Askeze v širším slova smyslu (cvičení), charakteristická pro filosofy, je pak soustavou technik podporujících toto odepření si uspokojení. Mezi tyto techniky patří nejenom praktické zřikání se dobrých jídel atp., ale také určité teorie potřeb, uspokojování a odříkání – odtud „duchovní cvičení“.

⁷⁹ Immanuel Kant: Základy metafyziky mravů, Svoboda 1976, s.59

⁸⁰ Immanuel Kant: Základy metafyziky mravů, Svoboda 1976, s.60

⁸¹ Jakkoli pracovitý byl E. Husserl (zachovalo se 45000 stenografických stránek), trpěl výraznými inhibicemi, pokud šlo o dovedení práce k výsledku. Jedna z jeho nejbližších asistentek E. Steinová si stýskala, že „Husserl má jasno v hlavě, ale že není pravděpodobné, že bude někdy sám schopen všechno srozumitelně sepsat“, a nakonec zjistila, že Husserl o spis, který redigovala, což v jeho případě znamenalo „domýšlet, často bez odezvy, co a jak Husserl vlastně svými stručnými poznámkami zamýšlí“, už ani nemá valný zájem. (Podle I. Blecha: Husserl, Votobia, Olomouc, 1996, s.49-51)

„Přecitlivělost vůči vlivu, tlaku, nátlaku či poutům jakéhokoli druhu“ jako typický rys rezignujícího člověka může vysvětlit ten aspekt životního stylu filosofů, který se jeví jako určitý individualismus či „poustevnictví“. Tento rys znovu úzce souvisí s iluzí soběstačné nezávislosti.

Poslední rys rezignujícího typu, který chci uvést, je „odpor ke změně, k čemukoli novému“. Jak bylo popsáno výše, součástí struktury rezignované osobnosti je strach z rizika neuspokojení potřeb a paradoxní strach z úsilí o její uspokojení. Takový člověk se bojí nadějí, které by mohl vkládat do nějakých změn, bojí se všeho nového. Úsilí naplnit nějaké naděje, úsilí dobrat se nějaké změny by bylo manifestním potvrzením existence potřeby, kterou on ale popírá nebo aspoň tvrdí, že ji dokáže ovládnout. Racionalizace těchto obav spočívá v přesvědčení, že věci jsou nezměnitelné. Tento rys odpovídá substancialismu klasické metafyziky, hledání trvalého základu universa, preference bytí před děním.

Jedním z důsledků používání rezignační strategie je určitý mír, který v rezignovaném člověku nastane mezi expanzivními a sebezapírajícími sklony. Povšechně řečeno, sebezapírání se jeví jako znak jeho kontaktu s vnější realitou, expanze se odehrává v oblasti fantazie.⁸² Velikášské fantazie a pocit nadřazenosti pak mohou mít za následek přehnanou důstojnost jeho chování. Mír mezi sebezapírajícími a expanzivními sklony může mít i jinou podobu, která se projevuje naopak jako otevřené rebelantství.⁸³ Ať už se cítí nadřazen, má rebelantské názory, s kterými se nemusí tajit, nebo cítí sebezapírající potřebu sloužit druhým, jedná se obvykle spíše o postoje než o aktivní snahu, protože tento typ na uskutečnění svých záměrů a představ rezignoval. Tento aspekt vybízí k hledání souvislostí s typicky filosofickým klidem.

VII. *Derealizace a nadřazenost*

Horneyová píše: „Integrita skutečně odtazitých lidí udeří všímavého pozorovatele vždy prudce do očí.“⁸⁴ Tato integrita je podle Horneyové odrazem „čistého a neposkrvněného života“, který rezignovaný člověk vede. Takový člověk je totiž skutečně v důsledku omezení vlastních tužeb a kontaktu s okolím relativně neposkrvněný pouty ambic dosáhnout něco v reálném světě, tlakem rodinných závazků ap. Horneyová dochází k závěru, že vlastním zájmem rezignovaného člověka je v posledku uchování integrity pravého já (nikoli idealizovaného sebeobrazu!). Protože ale takový člověk zároveň není schopen určit pravé já, na zachování jehož integrity má tak úzkostný zájem, projevuje se navenek jako člověk, který hledá svobodu „od všeho“ (včetně svobody od svých přání).⁸⁵ Cesta, kterou rezignovaný člověk za účelem udržení integrity zvolil, mu zároveň znemožňuje rozvoj seberealizace. Cena, kterou platí za dosažení relativní integrity, spočívá v omezení možností, které mu život dal.

⁸² „Maličký filosof z Královce se tak stal prototypem moderního filosofa: uzavřený ve skořápce se považuje za krále nekonečného prostoru.“ R. Scruton: Kant, Odeon, Argo, 1996, s.8

⁸³ „Ve skutečnosti je rezignovaný člověk poražený rebel.“ K. Horneyová: Neuróza a lidský růst, Praha, Triton a Pragma, 2000, s.251

⁸⁴ K. Horneyová: Neuróza a lidský růst, Praha, Triton a Pragma, 2000, s.250

⁸⁵ Není divu, že s sebou tento rys nese nejen odmítání, ale přímo pohrdání vším „nesvobodným“: V reakci na odstoupení Steinové z pozic Husserlovy fenomenologie a její názor, že fenomenologii je třeba doplnit teologií Husserl píše: „Je to bohužel velké zběhnutí – znamení vnitřní duševní bídy. Pravý filosof může být jenom svobodný: podstatou filosofie je nejradikálnější autonomie.“ E. Husserl: Briefe an Roman Ingarden, Den Haag 1968, s.22, podle I. Blecha: Husserl, Votobia, Olomouc, 1996, s.59)

Na úzkostný zájem o vlastní integritu jsme v této studii už narazili. Chci k tomuto tématu uvést ještě jednu poznámku: E. H. Erikson⁸⁶ v rámci svého rozčlenění lidské ontogeneze do „osmi věků“ dává poslední fázi, jejímž cílem je dosažení či prohloubení integrace, do souvislosti s filosofií. (Podobně jako identita souvisí se sociální stratifikací, intimita s modely vztahů a generativita se vzděláním, uměním a vědou, souvisí podle něj integrita s filosofií.) V návaznosti na teorii K. Horneyové může být navrženo, že filosofie se svými asketicko-rezignačními charakteristikami k jisté relativní integritě skutečně vede, nicméně držet se takové strategie znamená vzdát se možnosti osobnostního růstu a seberealizace.

Jednou z daní, kterou rezignovaný člověk platí za svůj „filosofický klid“, je to, že svět pro něj ztrácí svou naléhavou a nespornou skutečnost. Jakkoli takové „oslabení skutečnosti“ je právě to, po čem rezignovaný člověk ve své strategii touží a proč si tuto strategii zvolil, průvodním jevem je trpký pocit marnosti, kterým se vyznačuje jeho dojem z života a světa.⁸⁷ Únik od reality, vzdání se uspokojení, preferování bytí před děním, to všechno lze vyjádřit také jako aktivní devalvací reálného vnějšího světa. Podle D. Winnicotta⁸⁸ je taková derealizace přímým důsledkem toho, že rozum převezme funkci náhradní matky: vedle určité chytrosti má takový chybný vývoj inteligence za důsledek „fakt nereálnosti všeho pro jedince, kteří se takto vyvinuli“.

Tento aspekt lze ve filosofii nejsnáze pozorovat na platónském proudu: „Když lidé, tito smrtelníci, proti sobě navzájem pozdvihují zbraň a bojují spolu v otevřeném šiku a počínají si, jako když tančí pyrrhické tance, ukazují, že všechny vážné lidské záležitosti jsou jenom dětské hry ... Jako výjevům na divadle, tak je třeba přihlížet vraždám a všem smrtím i dobýváním měst a pleněním; to vše je jen výměna kostýmů, změna scény, hrané nářky a bédování. Neboť to vše, co se týká vezdejšího života, to není duše uvnitř, nýbrž stín vně člověka.“⁸⁹ Druhou stranou derealizace vnějšího světa je zvýšení hodnoty vnitřního světa, který je vnímán jako samostatný. Únik ze světa se děje ponorem do sebe: „Co z nás tedy nakonec zbývá? To, co jsme doopravdy „my“, ti, jimž přirozenost dala vládu nad vášněmi ... je třeba prchat odsud a odlučovat se od toho, co se k nám přidalo, a nebýt složeninou, oduševnělým tělem, v němž má větší moc přirozenost těla ... té druhé duši, která je mimo tento život těla, náleží pohyb vzhůru, ke kráse a k Božství, jimž nikdo nevládne ...“⁹⁰ P. Hadot k tomuto úryvku dodává: „Ten, kdo žije na vrcholku sebe sama, vládne osudu; ten, kdo žije na nižších úrovních já, je podoben hvězdám a je pouhým střípem veškerenstva.“⁹¹

Jako duchovní cvičení derealizace lze nahlížet základní Husserlovu metodickou pomůcku, odmyšlení si existence vnějšího světa. Jeho interpret Blecha píše: „Generální tezi světa“(tj. celek všech přesvědčení o tom, že něco existuje, H.T.) považuje Husserl za znepokojivou věc ... Generální teze se ukazuje jako generální předsudek ... zkoumat „podmínky“ tvrzení takové teze znamená dostat se mimo ni, zbavit se jejího vlivu.“⁹²

⁸⁶ Erik H. Erikson: *Dětství a společnost*, Praha, 2002, s.254

⁸⁷ K. Horneyová: *Neuróza a lidský růst*, Praha, Triton a Pragma, 2000, s.249

⁸⁸ Donald W. Winnicott: *Lidská přirozenost*, Psychoanalytické nakladatelství, 1998, s.108

⁸⁹ Plótinus: *Enneady*, III 2,15,31, podle: P. Hadot: *Plótinus čili prostota pohledu*, OIKÚMENÉ, Praha 1993, s.76

⁹⁰ Plótinus: *Enneady* II 3,9,12, podle: P. Hadot: *Plótinus čili prostota pohledu*, OIKÚMENÉ, Praha 1993, s.77

⁹¹ P. Hadot: *Plótinus čili prostota pohledu*, OIKÚMENÉ, Praha 1993, s.77

⁹² I. Blecha: *Husserl*, Votobia, Olomouc, 1996, s.74. Celé Husserlovo „duchovní cvičení v derealizaci“ popisuje Blecha (tamt., s.75-79) takto: „Jediné, co nepodléhá fenomenologickému uzávorkování, ... je čisté Já jako souhrn duševních aktů. V tomto čistém Já získávají reálné věci zcela zvláštní povahu: stávají se „fenomény“ ... Představme si, že slyšíme první tón Smetanova Vyšebradu ... Protože se pohybují v oblasti vnějšího vnímání, mohu váhat, zda tón skutečně slyším, nebo zda jde o sluchový klam. Redukce, s níž se soustředím na prostý fakt, že jsem právě něco slyšel, a jež mne zbaví pochyb, zda toto slyšené fakticky existuje nebo ne, mi dovolí ... odhalit všechny možné imanentní aktivity, v nichž může být „slyšené“ drženo a v kterých drženo být nemůže. A

Uzávorkování, epoché, zdržení se úsudku ohledně existence světa je jakýmsi gnoseologickým protějškem etického odříkání, noetickou askezí.

Filosofie jako vystupňovaná strategie odstupu je tedy prostředkem k oddálení se tomuto světu, snížení jeho hodnoty a pokusem o iluzorní přemístění se do světa jiného. Z nově zaujatého postavení pak filosof hodnotí život jako něco sobě cizího, jako by stál mimo něj: „Asketický kněz je ztělesněním přání být jinak, být jinde, a to nejvyšším stupněm tohoto přání, jeho nejvlastnější horoucností a vášní.“⁹³

Jak jsme už mohli sledovat na poslední uvedené citaci z Plótina, s derealizačním aspektem filosofie (askeze, resignace) souvisí určitá pozitivní slast, pocit moci, krásy a božství. Tyto pocity, které rezignovanému člověku jaksi vyrovnávají pocit marnosti, pochází z pocitu oddělení od světa a lze je sloučit jako komplex nadřazenosti. Askeze tak slouží „úmyslu vyvolat citový exces.“⁹⁴

Ideál vyvázání se z obyčejného života a zabydlení se ve světě teorií je součástí evropského filosofování od jeho počátku. Aristotelské hodnocení teoretického života (bios théoretikos) jako činnosti, která jediná má smysl sama o sobě, znamená, že filosofie (v širokém antickém slova smyslu) dál už ničemu neslouží a že tedy mimo jiné nemá ani žádný psychologický smysl. Podle Aristotela se ve filosofování jedná o poznávání pro poznávání, nikoli tedy např. o poznávání za účelem praktického využití.

Toto pojetí bylo evropskou filosofickou tradicí hojně a nadšeně přijímáno a je tomu tak v podstatě dodnes. V. Umlauf ve své knize *Evropské cesty k vlastnímu Já* shrnuje ty prvky evropského myšlení, které, jak se domnívá, vedou k autentickému způsobu života: „Akt teoretické kontemplace má absolutní hodnotu sám v sobě, nese fundamentální smysl jen tím, že se vůbec dělá ... Život podle nazíravého intelektu nabízí cestu k nejvyššímu stupni lidství.“⁹⁵ Nastíněné pojetí teoretického života uvádí do souvislosti s mladším konceptem scholé, kterou vymezuje jako „existenci vyvázanou z ponižující nutnosti obživy, a proto otevřenou pro nejvyšší hodnoty života kontemplativního ...“⁹⁶ Takový přístup může být adekvátní z hlediska hierarchického pojetí potřeb (kognitivní, stejně jako ostatní tzv. růstové, potřeby mohou vystoupit, jen jsou-li uspokojeny potřeby nedostatkové), nicméně v citované větě zůstává i nadále nejasné slovo „ponižující“. Proč je nutnost obživy, která je neodmyslitelná od lidské přináležitosti k biologické říši, něčím ponižujícím?

budu-li dále sledovat právě jen tento „způsob“ držení „slyšeného“ (tzn. budu-li sledovat fenomén tónu), mohu začít provádět opatrně variační procedury. Tón mi nyní úplně patří – lhotejno, zda se jedná o klam nebo ne: tento problém odpadá.“ Variační procedury pak mají odkrýt tzv. eidos, podstatu věci samé, která se přiči našemu libovolnému variování, jak by taky věc mohla vypadat. Tohoto výsledku se nedosahuje, podle Husserla, subjektivně podmíněnou introspekci, tímto způsobem má být naopak možné odhalit „věci samé“. Tato tzv. fenomenologická redukce se ukazuje (podle Blechovy interpretace Husserla) nedostatečnou, je třeba „ještě jeden krok ve „vyprazdňování“, v „odhlížení“ a „uzávorkování“. Především bude nutno ještě výrazněji inhibovat svět a nezahrnout do našich výzkumů už ani stopy fakticity ... provést jakousi důkladnější, radikální a universální epoché. Musíme vystoupit i mimo „čisté Já“ fenomenologické psychologie, které nyní musí být nahlíženo ve svém „provozu“, funkci a dispozicích ... dostat se k „transcendentálnímu egu“ ... Transcendentální redukce tak zjišťuje podmínky všeho myslitelného přístupu ke světu ... Korelátem transcendentálního ega už může být konečně svět „vcelku“ ... jako fenomén ... Teprve transcendentální hledisko umožňuje „nezúčastněné pozorování“ toho, co znamená „mít svět“ ... fenomenolog nahlíží nejen to, jak pracuje jeho vlastní ego, ale i to, jak funguje universální vědomí ... Z toho plyne: bytí vědomí může být sice zánikem věcí modifikováno, ale ve své vlastní existenci zůstává nedotčeno. Svět je naopak na toto vědomí odkázán. Husserl se nebojí ani tradiční metafyzické charakteristiky (i když tak činí s jistou nadsázkou): vědomí je v transcendentální výlučnosti fenomenologických výzkumů entitou, která „nulla re indiget ad existendum“ (E. Husserl: *Ideen I*, *Husserliana III*, s.56) (tj. ke své existenci nepotřebuje žádnou věc, H.T.).“ (tamt., s.85-9)

⁹³ Friedrich Nietzsche: *Genealogie morálky*, Aurora, Praha 2002, s. 98

⁹⁴ Friedrich Nietzsche: *Genealogie morálky*, Aurora, Praha 2002, s. 115

⁹⁵ Václav Umlauf: *Evropské cesty k vlastnímu Já*, CDK, Brno 2002, s. 66

⁹⁶ Václav Umlauf: *Evropské cesty k vlastnímu Já*, CDK, Brno 2002, s. 67

Umlauf dále píše: „Takový scholastik či scholastička se hned poznají. Jsou nad věcí, rádi se pohybují ve společnosti přemýšlivých a originálních lidí, najdou si čas na přemýšlení o sobě, o světě i o bližních v obci. Žijí svobodně, mimo poznanou a možná i uznanou nutnost. Úporně bojují svůj každodenní boj účelově zaměřeného pachtění, aby mohli alespoň občas žít ve scholastickém ráji teoretické, nazíravé aktivity ducha.“⁹⁷ Umlauf na jednu stranu tvrdí, že existuje svět nutnosti, ačkoli ne každý „scholastik“ je s tím vnitřně smířen („možná i uznanou“), a na druhou stranu trvá na tom, že „scholastik“ žije kdesi jinde, kde se dá žít svobodně. Ve své fantazii se „scholastik“ přenáší do ideálního světa, v němž není svázán (představuje si, že jediné, co ho váže, je tělo). Ovšem jen dotud, dokud mu trapná „nutnost obživy“ nepřipomene, že není bohem a že se musí vrátit na zem.

Chci ještě upozornit na místo „najdou si čas na přemýšlení ... i o bližních v obci“. Vzletný obrat „bližní v obci“ se netýká skutečných lidí. „Scholastik“, jak jej Umlauf líčí, se zabývá romantickou představou péče o bližního, jak je to možné právě v „ráji teoretické aktivity“. Praktickým zájmem o druhého by byl „scholastik“ obtížen stejně jako svým hladem, neboť „důstojnost svobodné existence“ znamená obcovat „s myšlenkami a ostatními lidmi jen tak, pro sebe a kvůli radosti nad svou vlastní svobodou ducha a osobnosti“⁹⁸.

„Ráj teoretické aktivity“, ve kterém se filosof pohybuje, je to pravé místo pro jeden z mála příjemných pocitů, které mu jeho rezignační strategie přináší: „Řecký filosof procházel životem s tajným pocitem, že existuje mnohem více otroků, než se obecně míní – totiž že otrokem je každý, kdo není filosofem; překypoval hrdostí, když uvážil, že k těmto otrokům patří i ti nejmocnější pod sluncem.“⁹⁹ Právě proto, že tento triumf je pouze fantazijní, není vidět. Asketik se nepozná podle toho, že se cítí jako král, ale podle toho, že si odříká. Vypadá jako masochista. Jeho řeč, např. moralistické odsuzování, ho ale prozrazuje: jako král se, alespoň na chvíli, cítí. Obecně se ale asketik snaží neprojevit svou fantazijní nadřazenost vůbec, neboť by tak vybízel ke konfrontaci, v níž by mohlo vyjít najevo, že skutečně nadřazený není: „S dojmem, kterým na nás působí, je (odříkavý člověk, H.T.) velmi spokojen: chce totiž před námi skrýt svou žádost, svou pýchu, svůj úmysl vyletět nad nás.“¹⁰⁰ Celé se to musí dít potají, protože je to lež, a asketik by byl pokořen, kdyby to vyšlo najevo.

Šance získat pocit nadřazenosti je jednou z nadějí, které mohou spoluvytvářet motivaci k filosofické činnosti. Nadřazenost je extází, ke které se rezignovaný člověk propracovává svou askézí. „Idea, že poznání pravdy filosofa ochrání a zaručí mu klidnou či extatickou věčnost, je jednou z nejstarších ve filosofii.“¹⁰¹

VIII. Závěr

V této práci šlo o zachycení určitého jednotného odstínu, který lze ve filosofii zahlédnout, a nikoli o vyznačení odlišností konkrétních filosofických pozic. Výtěžek lze shrnout následovně: Vášnivost, s jakou se filosofové věnují svému povolání, poukazuje na emocionálně podmíněnou potřebu filosofovat. Široce sdílený odpor filosofů k psychologické analýze jejich pozic tento předpoklad podporuje. Obecné znaky filosofie, jako je odstup od konkrétních životních problémů a snaha o jejich řešení v abstraktní rovině, devalvace emocionality a smyslovosti ve prospěch čistě „logického“ pohledu a předstírání jeho dosažení, a cvičení se v derealizačních pohledech na životní strádání, odhalují obranný význam

⁹⁷ Václav Umlauf: *Evropské cesty k vlastnímu Já*, CDK, Brno 2002, s. 67

⁹⁸ Václav Umlauf: *Evropské cesty k vlastnímu Já*, CDK, Brno 2002, s. 67

⁹⁹ Friedrich Nietzsche: *Radostná věda*, Aurora, Praha 2001, s. 46

¹⁰⁰ Friedrich Nietzsche: *Radostná věda*, Aurora, Praha 2001, s. 53

¹⁰¹ Ben-Ami Scharfstein and Mortimer Ostrow: *The Need to Philosophize*, in: Hanly, Lazerowitz, 1970, s. 262

filosofické činnosti. Filosofii jako obranný výtvar, v němž se mísí různé ego-obranné mechanismy, lze identifikovat jako příklad použití tzv. rezignační strategie, jejímž základním rysem je vzdání se uspokojení pocíťovaných potřeb.

Vzhledem k tomu, že specifikem filosofie v rámci palety rezignačních strategií je silný důraz na obranné mechanismy racionalizace a „racionalistické“ ego-idealizace, zdá se vhodné použít pro nastíněnou typicky filosofickou obrannou pozici výraz „logocentrismus“.¹⁰² Při aplikaci popisu rezignační strategie, jak jej podala K. Horneyová, se ozřejmil konkrétní obranný smysl jednotlivých typických rysů filosofické osobnosti.

Určení filosofie jako rezignace se do značné míry kryje s jejím určením jako askeze v jejích dvou základních významech: Askezi v užším slova smyslu, tedy odříkání, dával do spojitosti s filosofií F. Nietzsche. Ukázalo se, že to, čeho se typický filosof svým příklonem k racionálnímu nahlížení světa zříká, je potenciálně bolestná emocionalita a potenciálně neuspokojená smyslnost. Jako askezi v širším slova smyslu, tedy (duchovní) cvičení, nahlíží filosofii M. Foucault a P. Hadot. Jejich pojetí zde bylo doplněno o návrh, že to, v čem se filosof cvičí, je právě zříkání se svých iracionálních stránek, resp. identifikace se svou kognicí. Filosofie jako celek je podle této hypotézy jedním velkým cvičením v tom stát se čistě rozumovými bytostmi, které nejsou vsazené do tohoto světa, cvičením odstupu jako strategické pozice. Podobně jako ostatní životní strategie, může i rezignující odstup včetně svého filosofického vyhrocení mít vhodné použití, nenabývá-li ovšem nutkavé dominance nad ostatními řešeními, tedy když se ve světovém názoru nehledá odpověď na všechny problémy života.

¹⁰² M. Foucault shrnuje základní etický postoj antického asketického proudu takto: „stanete se logem neboli logos se stane vámi“ (Moc, subjekt, sexualita, Kaligraf, Bratislava, 2000, s.137)